



**unIMC**  
UNIVERSITÀ DI MACERATA

**l'umanesimo che innova**

Collana del Dipartimento di Giurisprudenza  
dell'Università degli Studi di Macerata

---

**RICCARDO MAZZOLA**

# **Chiedere scusa**

*Studio di filosofia del diritto*

---

**Editoriale Scientifica**



COLLANA DEL DIPARTIMENTO  
DI GIURISPRUDENZA DELL'UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI MACERATA

*Direttore*

**Prof. Stefano Pollastrelli**

*Comitato scientifico*

**Prof. Ermanno Calzolaio**  
**Prof. Gianluca Contaldi**  
**Prof. Giovanni Di Cosimo**  
**Prof. Carlo Piergallini**  
**Prof. Enrico Elio Del Prato**  
**Prof.ssa Paola Frati**

*Segretaria di redazione:* **Prof.ssa Laura Vagni**



**Riccardo Mazzola**

**CHIEDERE SCUSA**  
**Studio di filosofia del diritto**

EDITORIALE SCIENTIFICA

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di Giurisprudenza e della Commissione di certificazione dei contratti di lavoro dell'Università degli Studi di Macerata.

Il presente volume è stato sottoposto al referaggio da parte di due esperti anonimi, esterni al Dipartimento di Giurisprudenza, appartenenti al settore scientifico-disciplinare relativo alla materia, oggetto del lavoro monografico, o a settore scientifico-disciplinare affine, designati dal Direttore del Dipartimento secondo la procedura stabilita dal regolamento della Collana del Dipartimento di Giurisprudenza (*double blind peer review*). I revisori hanno formulato un giudizio positivo sulla pubblicazione.

*Proprietà letteraria riservata*

© Copyright 2023 Editoriale Scientifica s.r.l.  
via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli  
[www.editorialescientifica.com](http://www.editorialescientifica.com) [info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)  
ISBN 979-12-5976-681-6

*[W]hat is the difference between the influence of instinct upon a wolf and history upon a man? In both cases, justice is prey to unknown dreams.*



## INDICE

<i>Lista delle figure e delle tabelle</i>	11
<i>Premessa</i>	13
<i>Nota dell'autore</i>	16
<i>Ringraziamenti</i>	17

### CAPITOLO I LE SCUSE COME ATTO SOCIALE

1.0. Introduzione	19
1.1. Atti sociali in Adolf Reinach	26
1.1.1. Tre caratteristiche dell'atto sociale	26
1.1.2. Tassonomia degli atti sociali	29
1.2. Le scuse come atto sociale complesso	39
1.2.1. Struttura diadica delle scuse	39
1.2.2. Le scuse come richiesta di perdono	45
1.2.2.1. Perdono	47
1.2.2.2. Riconciliazione	55
1.2.3. Presupposizioni delle scuse	57
1.2.3.1. Approfondimento: presupposizione fattiva	61
1.2.3.2. Approfondimento: presupposizione di responsabilità	64
1.2.4. Effetto delle scuse	66
1.2.5. Risultati delle scuse	70

### CAPITOLO II LE SCUSE COME RITO

2.0. Introduzione	75
2.1. Il rito delle scuse: caratteristiche essenziali	83
2.2. Il rito delle scuse come evento liminale	91

2.3. Il rito delle scuse come rito di riconciliazione	96
2.3.1. Tre <i>species</i> di “rito delle scuse”?	96
2.3.1.1. Rito di purificazione	97
2.3.1.2. Rito di umiliazione	100
2.3.1.3. Rito di riconciliazione	103
2.3.2. Il rito delle scuse come rito di “inversione di status”	105
2.3.3. La vergogna “ri-equilibratrice”: onore, rassegnazione, vendicatività	109
2.3.3.1. Onore	111
2.3.3.2. Vergogna	114
2.3.3.3. Rassegnazione	118
2.3.3.4. Vendicatività	123
2.3.4. Il denaro nel rito delle scuse (cenni)	126
2.4. Il ruolo delle emozioni nel rito delle scuse. Accettazione <i>vs.</i> credenza	134
2.4.1. Prima tesi: accettazione non implica credenza	137
2.4.2. Seconda tesi: assenza di credenza non determina assenza di accettazione	138
2.4.3. Terza tesi: assenza di credenza non determina insuccesso (inefficacia) del rito	140

CAPITOLO III  
LE SCUSE COME MODELLO  
DI COMPOSIZIONE DEL CONFLITTO:  
SCUSE VENDICATORIE E SCUSE RIPARATIVE

3.0. Introduzione	146
3.1. Le scuse riparative	155
3.1.1. Le scuse come segmento del processo riparativo	155
3.1.1.1. Relazionalità delle scuse riparative	157
3.1.1.2. Genuinità delle scuse riparative	159
3.1.1.3. Asimmetria delle scuse riparative	161
3.1.2. Le scuse come archetipo del processo riparativo	164
3.2. Le scuse vendicatorie	166
3.2.1. Le scuse nel procedimento vendicatorio albanese	166
3.2.1.1. Sangue ( <i>gjaku</i> ): gruppo ( <i>fis</i> ) e onore ( <i>nderi</i> )	167
3.2.1.2. Scansione del procedimento vendicatorio albanese	175

3.2.1.3. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio albanese	180
3.2.2. Le scuse nel procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale	182
3.2.2.1. Il ruolo dell'onore ( <i>sbaraf</i> ): manifestazione del rimorso, <i>musayara</i> invertito, magnanimità	183
3.2.2.2. Scansione del procedimento vendicatorio nella comunità palestinese tradizionale	187
3.2.2.3. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale	195
3.2.3. Le scuse nel procedimento vendicatorio della comunità pashtun	196
3.2.3.1. Scansione del procedimento vendicatorio nella comunità pashtun	198
3.2.3.2. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio della comunità pashtun	203
3.2.4. Scuse vendicatorie: caratteristiche fondamentali	204
3.2.4.1. Scopo della mediazione vendicatoria	206
3.2.4.2. Natura coercitiva della mediazione vendicatoria	210
3.2.4.3. Ruolo delle emozioni nella mediazione vendicatoria	212
3.3. Scuse riparative e scuse vendicatorie: spunti comparativi	219
3.3.1. Tre differenze tra scuse riparative e scuse vendicatorie	219
3.3.2. Appendice. Dalle scuse vendicatorie alle scuse riparative	226
3.3.2.1. Rivisitazione del procedimento vendicatorio albanese (Operazione Colomba)	226
3.3.2.2. Rivisitazione del <i>sulba</i> (Wi'am)	230
3.3.2.3. Rivisitazione del <i>jirga</i> e le commissioni Muslahati (Just Peace Initiatives)	232
3.3.2.4. Considerazioni di sintesi	235

<i>Bibliografia</i>	237
---------------------	-----

<i>Indice dei nomi</i>	267
------------------------	-----



## LISTA DELLE FIGURE E DELLE TABELLE

### **Figure**

Fig. 1: Struttura dell'atto sociale semplice

Fig. 2: Struttura dell'atto sociale complesso

Fig. 3: Struttura delle scuse (accettazione delle scuse e perdono come atti accidentalmente coincidenti)

Fig. 4: Struttura delle scuse (accettazione delle scuse e perdono come atti necessariamente distinti)

Fig. 5: Il rito delle scuse nella struttura del “dramma sociale” turneriano

Fig. 6: Stato della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  prima e dopo l'offesa

Fig. 7: Alterazione della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  dopo un rito di purificazione

Fig. 8: Alterazione della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  dopo un rito di umiliazione

Fig. 9: Alterazione della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  dopo un rito di riconciliazione

Fig. 10: Struttura del procedimento vendicatorio albanese (dal *Kanun*)

Fig. 11: Struttura del procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale

Fig. 12: Struttura del procedimento vendicatorio della comunità pashtun

### **Tabelle**

Tab. 1: Analogie e differenze tra le tre *species* di “rito delle scuse”

Tab. 2: Affinità strutturali tra i procedimenti vendicatori albanese, palestinese, pashtun

Tab. 3: Comparazione tra scuse riparative e scuse vendicatorie

## PREMESSA

χαῖρε, πάτερ ὦ ξειῖνε: ἔπος δ' εἴ πέρ τι βέβακται  
δεινόν, ἄφαρ τὸ φέροισεν ἀναρπάξασαι ἄελλαι.

Ti saluto, ospite padre; e se mai fu detta parola cattiva,  
subito la rapiscano le tempeste e la portino via.

Questo libro è dedicato all'analisi di un atto: l'atto del *chiedere scusa* (vel "atto di scuse"). Scopo dell'analisi è proporre una concettualizzazione dell'atto di scuse come specifico *archetipo, modello di composizione del conflitto*.

Connotato essenziale del (da qui) modello delle scuse è il ruolo cruciale assolto dall'*incontro* tra le parti in conflitto, che interagiscono *direttamente* (seppur, eventualmente, coadiuvate da un mediatore) per *riorganizzare la propria relazione*, alterata dall'offesa; incontro, in particolare, imperniato sulla *restituzione all'offeso dell'onore che l'offensore ha indebitamente sottratto* con l'atto offensivo (che ha generato il conflitto). Il modello delle scuse è quindi modello *collaborativo*: basato cioè sulla *collaborazione* tra le parti; e si distingue, in tanto, da ulteriori modelli di composizione del conflitto: ad esempio, dal modello "antagonistico", tipicamente riprodotto, ad esempio, dal diritto penale negli ordinamenti moderni e contemporanei<sup>1</sup>.

Esempi di articolazione in senso procedurale del modello delle scuse, indagati in questo libro, sono le scuse (che denomino) *riparative*: l'atto di scuse, cioè, che caratterizza il *processo riparativo*, trat-

· Scuse di Eurialo a Ulisse; da: OMERO, *Odissea*, c. VIII, vv. 408-409; trad. italiana di V. DI BENEDETTO, P. FABRINI (Milano, 2010, p. 481).

<sup>1</sup> Sul modello penale come "modello antagonistico" (in inglese: *adversarial*) cfr. *ex pluribus* H. ZEHR, *The Little Book of Restorative Justice*, Intercourse (PA), 2002, p. 35; H. TUSO, *Indigenous Processes of Conflict Resolution. Neglected Methods of Peacemaking by the New Field of Conflict Resolution*, in H. Tuso, M.P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lanham-Boulder-New York-London, 2016, pp. 29-35.

to procedurale tipico dei percorsi di *giustizia riparativa*; e le scuse (che denomino) *vendicatorie*: l'atto di scuse che connota il *procedimento vendicatorio*, tratto procedurale tipico dell'*ordinamento vendicatorio* (la cui natura è descritta *infra*).

Questo libro *non* indaga invece, se non incidentalmente e per alcune finalità specifiche, le manifestazioni dell'atto di scuse nel contesto del diritto civile e penale degli ordinamenti giuridici contemporanei; per *due* ragioni:

- (i) in *primo* luogo, poiché a questo argomento sono già dedicate alcune esaustive (e relativamente recenti) pubblicazioni<sup>2</sup>;
- (ii) in *secondo* luogo, poiché le manifestazioni delle scuse negli ordinamenti giuridici contemporanei identificano perlopiù – come tali pubblicazioni, peraltro, documentano – “infiltrazioni” del modello riparativo<sup>3</sup>.

L'indagine che propongo in questo libro costituisce, in definitiva, un tentativo di ricondurre due modelli, archetipi di composizione del conflitto apparentemente distanti – il modello riparativo e il modello vendicatorio – allo stesso nucleo concettuale: il modello di interazione sociale dell'atto di scuse (il modello delle scuse).

La concettualizzazione delle scuse come “modello di composizione del conflitto”, come è evidente, presuppone una domanda fondamentale: *che cos'è un atto di scuse?* Ovvero: *cosa significa “chiedere scusa”?*

Alla ricerca di una risposta sono dedicati i primi *due* capitoli di questo libro.

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, N. SMITH, *Justice through Apologies. Remorse, Reform and Punishment*, Cambridge, 2014; N. BRUTTI, *Law and Apologies. Profilo comparatistico delle scuse riparatorie*, Torino, 2017; e N. BRUTTI, R. CARROLL, P. VINES (cur.), *Apologies in the Legal Arena. A Comparative Perspective*, Bologna, 2021.

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, W. VANDENBUSSCHE, *Introducing Apology Legislation in Civil Law Systems: A New Way to Encourage Out-of-Court Dispute Resolution*, in N. Brutti, R. Carroll, P. Vines (cur.), *op. cit.*, pp. 47, 72.

Il *primo* capitolo è dedicato alla costruzione di una “struttura di base” dell’atto di scuse, attraverso – per ragioni esplicitate *infra*, connesse soprattutto ai limiti del (più diffuso) approccio che identifica le scuse con un atto *linguistico* – l’apparato concettuale della *fenomenologia degli atti sociali* di Adolf Reinach. Tale sforzo consegna una concettualizzazione dell’atto di scuse come *atto sociale complesso* – una *richiesta di perdono* – articolato sui tre “poli”: la *manifestazione* delle scuse da parte dell’agente (l’offensore), la *percezione* delle scuse da parte del destinatario (l’offeso) – che consolida un verdetto (un resoconto) sull’esistenza dell’offesa – e la *realizzazione* da parte del destinatario dell’atto di scuse di un ulteriore atto: il *perdono*, preceduto dalla (o coincidente con la) *accettazione* delle scuse.

Il *secondo* capitolo mostra come la struttura di base dell’atto di scuse, già delineata nel primo capitolo, contribuisca, inoltre, a descrivere *una*, determinata, manifestazione delle scuse: le scuse cd. “rituali”, realizzate, cioè, attraverso un *rito*. La concettualizzazione delle scuse in quanto “rito” individua un passaggio fondamentale nella costruzione (qui auspicata) del modello compositivo delle scuse (delle scuse, cioè, come *un* archetipo della composizione del conflitto), poiché consente di descrivere alcune forme *convenzionali* dell’atto di scuse, nelle quali richiesta e accettazione del perdono possono essere realizzate anche da entità *collettive* o attraverso atti *non-linguistici*. L’analisi delle scuse come rito, condotta nel secondo capitolo, impiega, in particolare, le categorie concettuali del “dramma sociale” e dell’“azione riparatrice” elaborate da Victor Turner; e identifica il rito delle scuse con un *rito di riconciliazione* incentrato su dinamiche ritracciabili all’idea di *vergogna reintegrativa* e sull’interazione rituale tra *rassegnazione* dell’offensore e *vendicatività* dell’offeso (il significato dei termini è naturalmente precisato *infra*).

Il *terzo* capitolo raccoglie infine i frutti dell’analisi concettuale condotta nel primo e nel secondo capitolo; e individua *due* modalità di composizione del conflitto ritracciabili a *due* specie del *genus* “scuse”:

- (i) le scuse *riparative*;
- (ii) le scuse *vendicatorie*.

Il capitolo mostra come la struttura di base delle due specie di scuse sia, al tempo stesso, *archetipo* e *nucleo procedurale essenziale*, rispettivamente, del processo riparativo e del procedimento vendicativo; distinguendo tali procedimenti, pertanto, da modalità “antagonistiche” di composizione del conflitto. Al netto di tale affinità strutturale, lo studio comparativo di scuse vendicatorie e scuse riparative evidenzia alcune fondamentali differenze tra le due specie di “scuse”; relative, specificamente, alla “ritualizzazione” delle scuse in ambito, rispettivamente, vendicativo e riparativo.

#### NOTA DELL'AUTORE

*Ove non diversamente indicato*, le traduzioni in italiano di citazioni da opere in lingua straniera sono *mie*; e i corsivi sono *aggiunti*.

## RINGRAZIAMENTI

*Chiedere scusa* è il risultato di una ricerca cominciata al Dipartimento “Cesare Beccaria” dell’Università degli Studi di Milano Statale; e conclusa al Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università di Macerata.

Sono moltissime le persone che hanno contribuito, in modo più o meno diretto, alla pubblicazione di questo libro.

Grazie a Stefano Pollastrelli e al Comitato scientifico, per aver accolto il libro nella Collana del Dipartimento. Grazie inoltre ad Antonella Bettoni per il supporto pratico.

Grazie a Paolo Di Lucia, per il continuo e stimolante confronto (ormai decennale) sui temi della ricerca.

Grazie a Edoardo Fittipaldi, che ha letto e commentato precedenti versioni del libro, per i preziosi consigli.

Grazie a Ignasi Terradas, che ha ravvivato, nel corso degli anni, l’interesse per la giustizia vendicativa.

Grazie a Carlo Sabbatini, per l’aiuto nelle ultime fasi della stesura del libro e della sua pubblicazione.

Grazie, per le istruttive conversazioni, a don Raffaele Gagliardi, Sara Ianovitz, Marcello Requirez, Loreta Toma e Giulia Zurlini, che hanno collaborato, a vario titolo, con l’attività di Operazione Colomba in Albania; e a Zoughbi Elias Zoughbi, direttore di Wi’am.

Grazie per aver ascoltato e discusso alcune delle tesi formulate in questo libro a: Pedro Alves, Anna Irene Baka, Francesca De Vecchi, Olimpia G. Loddo, Carlos Morujão, Yota Neghishi, Lorenzo Passerini Glazel, Virginia Presi, Panos Theodorou, che hanno partecipato al workshop internazionale *Phenomenology of law and Normativity* (Università di Lisbona, 30 giugno-1 luglio 2022); e a Christian Radu Chereji, Doron Pely, Ciprian Sandu, David Shimoni, Aris Tsantiropoulos e agli studenti della Babeş-Bolyai University (Cluj), che hanno partecipato all’*International Workshop on Community-Based Dispute Resolution Mechanisms around the Mediterranean* (Beliş, 8-10 maggio 2023). Ho avuto la possibilità di presentare il (e confrontarmi sul) contenuto del

libro in occasione di una lezione di didattica integrata e di una serata degli *Aperitivi giuridici* all'Università di Macerata; per la cui organizzazione ringrazio Monica Stronati.

Grazie agli studenti dei corsi di *Law and Philosophy in a Cross-cultural Perspective*, *Giustizia vendicativa e giustizia riparativa* (Università degli Studi di Milano Statale) e *Teorie e politiche dell'uguaglianza* (Università di Macerata), per aver partecipato attivamente alle lezioni sul rapporto tra scuse, giustizia riparativa e giustizia vendicativa e aver arricchito il mio punto di vista sulla questione.

Grazie, per i suggerimenti bibliografici, ad Ali Gohar, Pogie Atar, John Braithwaite e Brunilda Pali.

Grazie per il supporto (pratico, scientifico e/o umano), a Lucia Bellucci, Chiara Bergonzini, Corrado Del Bò, Giacomo Menegus, Cosimo Nicolini Coen, Davide Rancati, Vito Velluzzi, Adriano Zambon.

Grazie, infine, a Linda, per tutto il resto; senza cui la pubblicazione di questo libro, e lo studio che l'ha preceduta, non sarebbero stati possibili.

## CAPITOLO I

### LE SCUSE COME ATTO SOCIALE

SOMMARIO: 1.0. Introduzione – 1.1. Atti sociali in Adolf Reinach – 1.1.1. Tre caratteristiche dell’atto sociale – 1.1.2. Tassonomia degli atti sociali – 1.2. Le scuse come atto sociale complesso – 1.2.1. Struttura diadica delle scuse – 1.2.2. Le scuse come richiesta di perdono – 1.2.2.1. Perdono – 1.2.2.2. Riconciliazione – 1.2.3. Presupposizioni delle scuse – 1.2.3.1. Approfondimento: presupposizione fattiva – 1.2.3.2. Approfondimento: presupposizione di responsabilità – 1.2.4. Effetto delle scuse – 1.2.5. Risultati delle scuse.

*[C]um aliquis quod iniuste abstulit soluit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigere, si alienum non rapuisset.*

[Q]uando uno restituisce ciò che ha preso ingiustamente, deve anche aggiungere qualcosa che non si potrebbe da lui esigere se non avesse rubato.\*

#### 1.0. *Introduzione*<sup>1</sup>

In questo capitolo indago natura e struttura di un atto: l’atto del *chiedere scusa* (a cui mi riferisco, da qui in poi, anche con l’espressione ‘atto di scuse’ o, più semplicemente, ‘[le] scuse’).

\* ANSELMO D’AOSTA, *Cur deus homo*, 1098, § 1.11. Trad. it. di A. ORAZZO: *Perché un Dio uomo?*, Roma, 2017.

<sup>1</sup> Questo capitolo rielabora e amplia quanto già discusso in R. MAZZOLA, *Il pentimento come atto giuridico*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 100, 4, 2021, § 2; e R. MAZZOLA, *Apologies as Social Acts*, in P.M.S. Alves, A.I. Baka, P. Theodorou (cur.), *Phenomenology and Normativity*, Cham (in corso di pubblicazione).

V'è, sul tema delle scuse, ampia letteratura – pur storicamente meno estesa rispetto alla letteratura sul *perdono*<sup>2</sup> – e dedicata, perlopiù, allo studio dell'atto di scuse come *atto linguistico*<sup>3</sup>. Lavori seminali risultano, in tal senso, gli studi di John L. Austin e John Searle, che, come è noto, identificano l'atto di scuse con, rispettivamente, un atto illocutivo (*vel* illocutorio) *comportativo* (*behabitive*), “destinato a esibire atteggiamenti e sentimenti”<sup>4</sup>; e un atto illocutivo *espressivo* (*expressive*), che “espri[me] lo stato psicologico [...] riguardo alle circostanze specificate nel contenuto proposizionale”<sup>5</sup>. Tratto centrale dell'analisi delle scuse nell'ambito della teoria degli atti linguistici è, come scrive Searle, che “[p]er studiare [l'atto linguistico...] dello scusarsi *dovremo studiare solo le frasi la cui enunciazione corretta e letterale costituisca [...] il formulare delle scuse*”<sup>6</sup>.

L'adesione, per certi versi radicale, alle tesi (non equivalenti) di Austin e Searle ha condotto alcuni studiosi a riconoscere un atto di scuse soltanto nei casi in cui è possibile rilevare, afferma Marion Owen, “le enunciazioni [*utterances*] che includono i sintagmi [*phrases*] ‘mi dispiace’ [*I am sorry*] oppure ‘mi scuso’ [*I apologize*],

<sup>2</sup> Cfr. sul punto N. SMITH, *I Was Wrong. The Meaning of Apologies*, Cambridge, 2008, p. 132.

<sup>3</sup> Cfr. sul punto M.-A. HORELT, *Dramas of Reconciliation. A Performance Approach to the Analysis of Political Apologies in International Relations*, Baden-Baden, 2019, p. 34.

<sup>4</sup> J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, p. 83. Trad. it. di C. VILLATA: *Come fare le cose con parole*, Bologna, 2019<sup>2</sup>, p. 63. Sull'identificazione delle scuse con un “atto comportativo” in Austin cfr. però *infra*, § 1.2.4.

<sup>5</sup> J.R. SEARLE, *A Classification of Illocutionary Acts*, in *Language in Society*, 5, 1, 1976, p. 12. Trad. it. di M. SBISÀ: *Per una tassonomia degli atti illocutori*, in M. Sbisà (cur.), *Gli atti linguistici*, Milano, 1979, p. 183.

<sup>6</sup> J.R. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969. Trad. it. di G.R. CARDONA: *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, 2009<sup>3</sup>, p. 46. Tale considerazione è corollario del cd. “principio dell'esprimibilità” (*principle of expressibility*) searliano (p. 44 della traduzione italiana).

o loro varianti”<sup>7</sup>. Tale approccio risulta giustificato, secondo i suoi sostenitori, dal fatto che soltanto l’impiego di queste enunciazioni rende *inequivoca* l’identificazione di uno specifico atto linguistico con un atto di scuse<sup>8</sup>: simili espressioni sono cioè *indicatori della forza illocutiva* dell’atto di scuse.

Un’analisi delle scuse intese *esclusivamente* come “atto linguistico”, tuttavia, presenta almeno *tre* svantaggi.

In *primo* luogo – si tratta di uno svantaggio che riguarda, in particolare, l’applicazione radicale (*à la* Owen) delle tesi di Austin e Searle – *non tutte le lingue annoverano espressioni equivalenti all’italiano ‘chiedo scusa’* (o simili). I linguisti Penelope Brown e Stephen C. Levinson descrivono, ad esempio, il caso della lingua tzeltal (una lingua maya parlata in Messico, nello Stato del Chiapas): in tzeltal “non v’è un termine come ‘mi dispiace’ [*I am sorry*] nell’uso comune”<sup>9</sup>; e l’atto di scuse è reso, linguisticamente, *descrivendo la condotta di cui ci si scusa*: “mi dispiace di aver calpestato il tuo piede” equivale, in tzeltal, a “ho calpestato il tuo piede”. In tzeltal, in altre parole, non è possibile individuare, come riteneva Owen, “frasi la cui enunciazione corretta e letterale costituisca il formulare delle scuse”. Allo scopo di distinguere l’atto di scuse dalla (mera) descrizione di una condotta resa da un parlante tzeltal occorre riconoscere, secondo Brown e Levinson, elementi *paralingui-*

<sup>7</sup> M. OWEN, *Apologies and Remedial Interchanges. A Study of Language Use in Social Interaction*, Den Haag, 1985, p. 21. Pur riconoscendo (a p. 181) i limiti di tale approccio, Owen ammette però soltanto la possibilità di *ampliare* il novero di espressioni linguistiche rilevanti – includendo, per esempio, l’espressione ‘perdonami’ (*forgive me*) – e *non* anche di indagare espressioni *non-linguistiche* delle scuse. Per una, più esaustiva, enumerazione delle (possibili) formulazioni linguistiche delle scuse cfr. D. CELERMAJER, *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*, Cambridge, 2009, p. 51.

<sup>8</sup> Cfr. tra gli altri B. FRASER, *On Apologizing*, in F. Coulmas (cur.), *Rasmus Rask Studies in Pragmatic Linguistic. II. Conversational Routine*, Den Haag, 1981, p. 261; M. OWEN, *op. cit.*, p. 63.

<sup>9</sup> Così P. BROWN, S.C. LEVINSON, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge, 1987, p. 187.

*stici* che accompagnano l'enunciazione, tra cui “una prosodia e cinesica esitanti”<sup>10</sup>.

In *secondo* luogo, l'analisi delle scuse in chiave (solo) linguistica (come dimostra, invero, anche l'esempio della lingua tzeltal) trascura, in potenza, l'indagine di condotte comunicative che impiegano canali *paralinguistici* e *non-verbali*<sup>11</sup>, che *sostituiscono* o che *accompagnano* (arricchendone il significato) enunciazioni di atti linguistici; nonché la rilevanza *di elementi esterni rispetto al circuito interattivo*: ad esempio, il *luogo* presso cui sono formulate le scuse<sup>12</sup>.

Quanto all'atto di scuse reso attraverso canali comunicativi *non-verbali* (paralinguistici o extralinguistici), si consideri il caso del celebre *Kniefall* (genuflessione) dell'ex cancelliere tedesco Willy Brandt, che il 7 dicembre 1970, mentre visitava, a Varsavia, il monumento dedicato alla rivolta nel ghetto cittadino del 1943 (diretta, come è noto, contro l'esercito nazista che aveva occupato la Polonia), si inginocchiò spontaneamente. Scrive, con riferimento a tale avvenimento, Danielle Celermajer che “[i]l suo corpo [di Brandt] e non le sue parole esprimevano [*gestured*] pentimento”<sup>13</sup>. L'atto di genuflessione di Brandt è una forma non-verbale di scuse, non dissimile, in questo senso, dalle analoghe condotte che Glen Pettigrove ha chiamato, con un'espressione inglese che risulta difficilmente traducibile in italiano, ‘*being apologetic*’ (la rendo, qui, con “assumere l'atteggiamento di chi si scusa”):

il vicino che, dopo aver urtato l'irrigatore di Philip [...], rimpiaccia l'irrigatore scheggiato assicurandosi così che la sua condotta sbadata non danneggi la loro relazione, *assume chia-*

<sup>10</sup> P. BROWN, S.C. LEVINSON, *op. cit.*, p. 188. Per la verità, Brown e Levinson riferiscono che talvolta (ma non sempre) la descrizione della condotta di cui ci si scusa è accompagnata, in lingua tzeltal, da un insulto rivolto a sé stessi: ad esempio, “*sono stato uno stupido, ti ho schiacciato il piede*”.

<sup>11</sup> Cfr. tra gli altri A. LAZARE, *On Apology*, Oxford, 2005, p. 42; M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 23.

<sup>12</sup> Cfr. sul punto M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 78.

<sup>13</sup> D. CELERMAJER, *op. cit.*, p. 17.

*ramente l'atteggiamento di chi si scusa [is clearly apologetic] pur non avendo impiegato un convenzionale atto linguistico.*<sup>14</sup>

Quanto all'importanza del *luogo* presso cui le scuse sono formulate, si consideri il caso delle scuse rese, il 23 marzo 2000, da Papa Giovanni Paolo II, in visita a Gerusalemme, per le persecuzioni subite dal popolo ebraico e autorizzate, nel corso della storia, dalla Chiesa cattolica. Recatosi presso il Muro del Pianto, il Papa infilò in un'incrinatura un biglietto contenente una richiesta di perdono, che recitava (fra l'altro): “[s]iamo profondamente rattristati dal comportamento di coloro i quali, nel corso della storia, hanno causato sofferenza per i vostri figli”. Si potrebbe, quindi, pensare che *il testo del biglietto* identificasse l'atto di scuse, o quantomeno il suo fulcro, del Papa. Ma secondo James Carroll:

per duemila anni [...] la teologia cristiana ha indicato la distruzione del Tempio come prova delle pretese avanzate in nome di Gesù, il nuovo Tempio. *Nulla esprime [signifies] l'antigiudaismo cristiano in modo più inequivoco di tale attaccamento al Tempio in rovina.*<sup>15</sup>

Stante il significato del Muro nel contesto della relazione tra cristiani ed ebrei, scrive Aaron Lazare che “la visita del Papa al Muro [...], *anche senza il biglietto*, sarebbe stata *di per sé* un atto di scuse”<sup>16</sup>.

In *terzo* luogo, la tesi secondo cui le scuse identificano (solo) un atto linguistico pone alcuni problemi in relazione al fenomeno delle scuse rese da una *persona giuridica* o, più in generale, da una *collettività*; problemi illuminati da una riflessione del sociologo Nicholas Tavuchis:

<sup>14</sup> G. PETTIGROVE, *Unapologetic Forgiveness*, in *American Philosophical Quarterly*, 41, 3, 2004, p. 188.

<sup>15</sup> J. CARROLL, *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Boston-New York, 2001, p. 600.

<sup>16</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 63.

come si formulano le scuse in tale contesto e cosa significano? Cosa succede, o può succedere, quando entità essenzialmente inanimate e dunque mute incaricano agenti umani di parlare in loro nome [*on their behalf*]? [...] entità collettive possono e talvolta devono scusarsi con gli individui che hanno danneggiato *attraverso la parola* [*in a manner of speaking*]. Ma [...] che cos'è questa parola, data la non-equivalenza giuridica e ontologica tra le parti?<sup>17</sup>

Il tema, come si dirà, assume particolare rilevanza nella mia analisi poiché, nell'ambito della cd. giustizia vendicatoria, le scuse sono un atto posto in essere da (e nei confronti di) una peculiare *species* di "entità collettiva", il *gruppo di solidarietà*; e non da e nei confronti di (singoli) *individui*. Le scuse collettive, tuttavia, sono diffuse anche nella società contemporanea (non-vendicatoria): in quanto rese, ad esempio, da imprese commerciali, Stati, partiti politici. Tale problema assume perciò una notevole importanza nel tentativo di illustrare, in generale, il concetto e il fenomeno delle scuse.

Enumerati, senza pretesa di esaustività, gli svantaggi legati a un'analisi dell'atto di scuse nei (soli) termini della teoria degli atti linguistici, elaboro, in questo capitolo, una concettualizzazione dell'atto di scuse in grado, a mio avviso, di designare un fenomeno più ampio rispetto al caso "tipico" (al quale tipicamente, nel linguaggio comune, fa riferimento l'espressione "chiedere scusa"): rispetto cioè al caso delle scuse rese

- (i) *attraverso un atto linguistico*;
- (ii) *da un (unico) individuo a un altro (unico) individuo* (cd. scuse "uno-a-uno")<sup>18</sup>.

Identifico, in tal senso, l'atto di scuse come un *atto sociale*; ove 'atto sociale' è *terminus technicus* della fenomenologia di Adolf

<sup>17</sup> N. TAVUCHIS, *Mea Culpa. A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, 1991, pp. 96-97 (secondo corsivo nell'originale).

<sup>18</sup> L'espressione è in N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 48 (in inglese: 'one-to-one').

Reinach<sup>19</sup>. La teoria degli atti sociali di Reinach anticipa, per molti versi, la teoria degli atti linguistici<sup>20</sup>; tra atto linguistico e atto sociale, però, non v'è un rapporto di identità, ma, come nota Antonio Incampo,

da *species a genus*: gli atti linguistici sono atti sociali, ma *non tutti gli atti sociali sono a loro volta atti linguistici. Li separa proprio il linguaggio.*<sup>21</sup>

Il primo capitolo di questo libro si articola come segue.

In § 1.1, descrivo concisamente la nozione reinachiana di “atto sociale”, illustrandone i connotati fondamentali e le diverse *species*; identifico, in particolare, una *species* di “atto sociale” rilevante per lo studio dell’atto di scuse: l’atto sociale (che denomino) *complesso*, la cui struttura si articola su *tre poli*: *manifestazione, percezione e*

<sup>19</sup> Cfr. A.B.P. REINACH, *Nichsoziale und soziale Akte*, in K. Schumann, B. Smith (cur.), *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe und Kommentar*, München, 1989, pp. 355-360 (ed. originale: 1911). Trad. it. di O.G. LODDO: *Atti sociali e atti non sociali*, in F. De Vecchi (cur.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale*, Sesto San Giovanni-Udine, 2012, pp. 195-212; A.B.P. REINACH, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, München, 1953 (ed. originale 1913). Le traduzioni italiane che cito in questo libro sono, rispettivamente, di D. FALCIONI: *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano, 1990; e di P. DI LUCIA: *Pretesa, obbligazione, promessa* (traduzione parziale), in A.G. CONTE, P. DI LUCIA, L. FERRAJOLI, M. JORI, *Filosofia del diritto* (a cura di P. Di Lucia), Milano 2013<sup>2</sup>, pp. 23-31.

<sup>20</sup> Cfr., ad esempio, A. BURKHARDT, *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*, Tübingen, 1986; K. MULLIGAN, *Promising and Other Social Acts. Their Constituents and Structure*, in K. Mulligan (cur.), *Speech Act and Sachverhalt*, Dordrecht, 1986, pp. 29-90; B. SMITH, *Towards a History of Speech Act Theory*, in A. Burkhardt (cur.), *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin-New York, 1990, pp. 29-61. Trad. it. di R. BRIGATI: *Per una storia degli atti linguistici*, in S. Besoli, L. Guidetti (cur.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, 2000, pp. 385-418.

<sup>21</sup> A. INCAMPO, *Pluralità di forme, unità di essenziali negli atti giuridici. Prefazione a uno studio su Adolf Reinach*, in O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali. Canali della giuridicità dopo Reinach*, Milano, 2020, p. 11.

*realizzazione* di un “fare” (di una attività) conseguente (essenziale all’atto in virtù di una legge di tendenza *a priori*).

In § 1.2, qualifico le scuse come *una*, determinata, *species* di “atto sociale complesso”: una *richiesta di perdono*; illustrando la natura almeno *diadica* (§ 1.2.1), le *presupposizioni* (§ 1.2.3), gli *effetti* (§ 1.2.4) e i *risultati* attesi (§ 1.2.5) di tale richiesta. In particolare, distinguo:

- (i) *quattro* presupposizioni delle scuse: presupposizione *fattiva, di responsabilità, di danno e assiologica*.
- (ii) *un* solo effetto (essenziale) delle scuse: l’elaborazione, da parte dell’offensore, di un *resoconto fattuale* relativo all’offesa;
- (iii) *due* (eventuali) risultati delle scuse: *l’accettazione delle scuse e il perdono*.

## 1.1. *Atti sociali in Adolf Reinach*

### 1.1.1. *Tre caratteristiche dell’atto sociale*

Alcune letture sistematiche dell’opera di Reinach<sup>22</sup> hanno illuminato *tre* caratteristiche dell’atto sociale (comuni, cioè, a *ogni* atto sociale):

- (i) *intenzionalità* (in tedesco: *Intentionalität*);
- (ii) *spontaneità* (*Spontaneität*);
- (iii) *eterotropicità* (*Fremdpersonalität*)<sup>23</sup>.

*Intenzionalità* e *spontaneità* sono caratteristiche che accomunano

<sup>22</sup> Cfr. in lingua italiana, tra gli altri, P. DI LUCIA, *Idealtypen per una tipologia degli atti istituzionali*, in *Rivista di estetica*, 39, 2008, pp. 133-145; F. DE VECCHI, L. PASSERINI GLAZEL, *Gli atti sociali nella tipologia degli Erlebnisse e degli atti spontanei in Adolf Reinach*, in F. De Vecchi (cur.) *Eidetica del diritto e ontologia sociale*, cit., pp. 261-279; O.G. LODDO, *op. cit.*, cap. 1.

<sup>23</sup> ‘Eterotropicità’ è neologismo di Amedeo Giovanni Conte e Paolo Di Lucia.

gli atti sociali a una diversa *species* di “atto”: gli atti *spontanei interni*.

L'*eterotropicità*, invece, è caratteristica *esclusiva* degli atti sociali (cfr. *amplius infra*). Espongo di seguito, concisamente, l'intensione di tali (già noti) concetti:

- (i) *intenzionalità*: l'atto sociale è *vissuto intenzionale* (in tedesco: *intentional Erlebnis*)<sup>24</sup>. L'aggettivo 'intenzionale', come scrive Lorenzo Passerini Glazel, è “*terminus technicus* della fenomenologia e si riferisce al concetto fenomenologico di intenzionalità”. È un “vissuto intenzionale”, in tal senso, “ogni *Erlebnis* [che] intenziona un *quid* ad esso correlato, [... che] si riferisce a una qualche oggettualità”<sup>25</sup>. Così sul punto Reinach: “[i]ntenzionale’ significa la necessaria direzione [*Richtung*] a oggetti”<sup>26</sup>;
- (ii) *spontaneità*: l'atto sociale è un atto *spontaneo* (*spontan Akt*). Gli atti spontanei identificano una delle *tre* categorie di “vissuto intenzionale” individuate da Reinach<sup>27</sup>. Sono atti spontanei “[le] esperienze che non solo sono proprie dell'io, ma nelle quali l'io *si mostra attivo*”<sup>28</sup>. Reinach impiega, per riferirsi alla “attività” (dell'io) che connota il concetto di spontaneità, il termine ‘*Tätigkeit*’; con ‘*Tätigkeit*’, in realtà, Reinach designa non una mera “attività” (che Reinach indica, invece, con il termine ‘*Ak-*

<sup>24</sup> DE VECCHI e PASSERINI GLAZEL ritengono l'intenzionalità, in senso fenomenologico, connotato di *ogni* vissuto; e, di conseguenza, il concetto di “*Erlebnis*” *coincidente* con il concetto di “vissuto *intenzionale*” (*op. cit.*, p. 261). REINACH accenna tuttavia all'esistenza di vissuti *non-intenzionali* (*nichtintentional*): ad esempio, alcuni stati emozionali *privi di direzione oggettuale*, come la tristezza o la malinconia (*Einleitung in die Philosophie*, in K. SCHUMANN, B. SMITH, *op. cit.*, p. 383; citato in O.G. LODDO, *op. cit.*, p. 29).

<sup>25</sup> L. PASSERINI GLAZEL, *Il perdono come atto nomotrofico*, in S. Biancu, A. Bondolfi (cur.), *Perdono: negazione o compimento della giustizia?*, Trento, 2015, p. 51.

<sup>26</sup> A.B.P. REINACH, *Nichtsoziale und soziale Akte*, cit., p. 355 (trad. it.: p. 201).

<sup>27</sup> Cfr. A.B.P. REINACH, *I fondamenti a priori del diritto civile*, cit., p. 26; su cui cfr. F. DE VECCHI, L. PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, p. 262.

<sup>28</sup> Cfr. A.B.P. REINACH, *Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 26.

tività'), ma "il fare interiore [*ein inneres Tun*] del soggetto"<sup>29</sup>. Ciò che differenzia un atto spontaneo da un atto non-spontaneo è dunque il *ruolo dell'io*: ruolo, nella traduzione di Francesca De Vecchi e Lorenzo Passerini Glazel<sup>30</sup>, "fattivo" (*tätig*); scrive Olimpia Loddo: "[n]egli atti spontanei l'io non si limita a subire un evento passivamente, ma assume il ruolo di agente e [...] provoca il venire in essere di un evento"<sup>31</sup>. *Due* sono, nella teoria di Reinach, le *species* di "atti spontanei": gli atti *interni* (*interne Akte*) e gli atti *sociali* (*soziale Akte*);

- (iii) *eterotropicità*: l'atto sociale, in quanto atto *eterotropico*, "*si rivolge* [*sich wenden an*]"<sup>32</sup> necessariamente a un soggetto altro rispetto all'agente: il *destinatario* dell'atto. Il concetto di "eterotropicità" ricalca, almeno in apparenza, il concetto di "eteroscopia": un atto è "eteroscopico" ove sia "*diretto* [*sich richten auf*]"<sup>33</sup> necessariamente a un destinatario. Tuttavia, "eterotropicità" *non* è un sinonimo di "eteroscopia"; infatti "eterotropicità", a differenza di "eteroscopia", comporta il riferimento a *due* connotati dell'atto sociale: (i) la necessità che l'atto sociale sia *percepito* (*Vernehmungsbedürftigkeit*)<sup>34</sup>: l'atto sociale deve, cioè, essere *percepito* (*vernehmen*) dal soggetto a cui è rivolto (dal destinatario); (ii) la *funzione di*

<sup>29</sup> Cfr. A.B.P. REINACH, *Nichtsoziale und soziale Akte*, cit., p. 356 (trad. it.: p. 201).

<sup>30</sup> Cfr. F. DE VECCHI, L. PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, pp. 267-268.

<sup>31</sup> O.G. LODDO, *op. cit.*, p. 29.

<sup>32</sup> A.B.P. REINACH, *Nichtsoziale und soziale Akte*, cit., p. 356 (trad. it.: p. 201). Per un elenco delle altre espressioni, di analogo significato, impiegate (in altre opere) da Reinach cfr. P. DI LUCIA, *op. cit.*, nota 5.

<sup>33</sup> Così A.B.P. REINACH, *Nichtsoziale und soziale Akte*, cit., p. 356 (trad. it.: p. 201). 'Eteroscopia' è neologismo coniato in F. DE VECCHI, L. PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, p. 270. Sulla distinzione tra "eteroscopia" e "intenzionalità" (in senso fenomenologico) cfr. A.B.P. REINACH, *Atti sociali e atti non-sociali*, cit., p. 201; su cui cfr. O.G. LODDO, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>34</sup> Sulla differenza tra "recezione" e "percezione" di un atto, cfr. P. DI LUCIA, *op. cit.*, § 2.2.1; e O.G. LODDO, *Percezione vs. recezione dell'atto giuridico in Adolf Reinach e Ernst Zitelmann*, in F. DE VECCHI (cur.), *op. cit.*, pp. 145-260.

*manifestazione* (*Kundgabefunktion*) dell'atto sociale: l'atto sociale deve essere, cioè, *manifestato* (*kundgeben*)<sup>35</sup> al soggetto a cui è rivolto<sup>36</sup>.

### 1.1.2. *Tassonomia degli atti sociali*

Meno indagata rispetto alla connotazione del *genus* “atto sociale” è la *tassonomia* degli atti sociali elaborata da Reinach.

“Atto sociale”, infatti, *non* è, secondo Reinach, un concetto *univoco*. Reinach distingue, in particolare, *tre species* del *genus* “atto sociale”:

- (i) atti sociali “*semplici* [*schlichte*]”;
- (ii) atti sociali “*che presuppongono* [*voraussetzen*] *altri atti sociali*”;
- (iii) atti sociali “*il cui scopo è causare* [*hinzielen*] *altri atti sociali o altre azioni*”<sup>37</sup>.

A fini di chiarezza espositiva, discuto la *terza* (iii) specie del *genus* “atto sociale” individuata da Reinach (atti sociali *il cui scopo è causare altri atti sociali o altre azioni*) distinguendo:

<sup>35</sup> Sulla diversa natura della necessità di *percezione* (necessità *eidetica*) e della necessità di *manifestazione* (necessità *contingente*) dell'atto sociale cfr. F. DE VECCHI, L. PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, p. 274; e O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., p. 34. Sulla natura “*accidentale*” della necessità di manifestazione dell'atto sociale, inscindibilmente connessa alla conformazione dell'apparato percettivo umano, cfr. A.B.P. REINACH, *Atti sociali e atti non-sociali*, cit., p. 202.

<sup>36</sup> Secondo LODDO, necessità di percezione e funzione di manifestazione non sono connesse all'eterotropicità dell'atto sociale: “[n]ella categoria degli atti spontanei *fremdpersonal* [...] possiamo individuare [...] atti spontanei *fremdpersonal* che non devono essere necessariamente percepiti” (*Manifestare gli atti sociali*, cit., p. 32). Adottano, mi pare, un diverso lessico concettuale (al quale qui aderisco) DE VECCHI e PASSERINI GLAZEL, che, come si è detto, coniano l'espressione ‘eteroscopico’ per definire gli atti (solo) *diretti* – e non anche *rivolti* – a un destinatario (*op. cit.*, pp. 275-276).

<sup>37</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 43 (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 30; corsivo aggiunto).

- (iii) atti sociali il cui scopo è causare *altri atti sociali*;
- (iv) atti sociali il cui scopo è causare *altre azioni* (atti *non-sociali*).

La principale distinzione concettuale, illuminata dalla tassonomia di Reinach, oppone atti sociali *semplici* (i) ad atti sociali (che qui denomino) *complessi* (ii, iii, iv). Strumentali, allo scopo di cogliere la portata di tale distinzione, risultano, a mio avviso, le idee di “successo” e di “insuccesso” dell’atto sociale<sup>38</sup>. Quando, in particolare, è possibile affermare che un atto sociale “ha avuto successo”?

Sostengo la seguente tesi:

*non v’è un’unica* risposta alla domanda “quando un atto sociale ha avuto successo?”; la risposta è infatti diversa a seconda della *species* di “atto sociale” – semplice o complesso – di volta in volta considerato.

Identifico, allo scopo di chiarire questa tesi, *tre* “momenti” della “vita” dell’atto sociale. Il *primo* e il *secondo* dei tre momenti scandiscono la fase dell’*esecuzione* dell’atto sociale:

- (i) *manifestazione* (*Kundgabe*), *esternazione* (*Herausschleudern*) dell’atto sociale (da parte dell’*agente*);
- (ii) *percezione* (*Vernehmung*) dell’atto sociale (da parte del *destinatario* dell’atto).

<sup>38</sup> L’impiego dei termini italiani ‘successo’ e ‘insuccesso’, ricavati dalla teoria degli atti linguistici di Austin (in inglese: *success*; *failure/misfire*), nel contesto della fenomenologia degli atti sociali di Reinach, si deve a J. BENOIST, *Che cosa rende “sociali” gli atti sociali? Osservazioni sul realismo sociale di Adolf Reinach*, in F. De Vecchi (cur.), *op. cit.*, pp. 233-235. REINACH esprime, invece, l’idea di “successo” di un atto sociale in termini di “conseguimento di uno scopo”: gli atti sociali che non hanno avuto successo sono atti il cui “scopo non è stato conseguito [*sie haben ihren Aufgaben verfehlt*]” (*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 39; *Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 27); o in termini di “compimento” (*Abschlusse, Aktvollzug*). Per una distinzione concettuale tra “compimento” e “successo” di un atto sociale in Reinach cfr. O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., pp. 101-102.

Il *terzo* dei tre momenti riguarda invece una fase *successiva* rispetto alla fase dell'esecuzione dell'atto sociale:

- (iii) *realizzazione (Realisierung)* di un *fare*, di una “attività” *conseguente (nachfolgendes Tun)* (da parte dell'*agente* o del *destinatario* dell'atto) verso la quale l'atto *tende* (“*hinzielt*”; “*tendiert*”).

La “vita” degli atti sociali *semplici* è caratterizzata *esclusivamente* dai “momenti” (i) (ii).

La “vita” degli atti sociali *complessi* è caratterizzata dai “momenti” (i) (ii) (iii). Gli atti sociali complessi “tendono” infatti, a differenza degli atti sociali semplici, alla realizzazione di un “fare” ad essi conseguente.

Una fondamentale chiave interpretativa, che contribuisce a illuminare il significato di espressioni quali ‘successo’ e ‘insuccesso’ dell'atto sociale e interseca l'idea della scansione bipartita e tripartita della “vita” dell'atto sociale, è, a mio avviso, la nozione di “circuitto interattivo”.

Secondo Reinach, effetto della *manifestazione* dell'atto sociale è l'apertura di una “serie” (*Reihe*) o un “circolo” (*Kreis*)<sup>39</sup> – i due concetti appaiono in Reinach equivalenti – che qui chiamo ‘circuitto interattivo’: “la serie [viene] aperta dall'esecuzione [*Herausschleudern*, tradotto anche con “esternazione”] dell'atto sociale”<sup>40</sup>. In particolare, denomiho ‘circuitto interattivo’ una serie di almeno *due* atti (un atto di *manifestazione* e un atto di *percezione*), compiuti da agente e destinatario dell'atto sociale, che stabiliscono un'interazione tra i due soggetti, mediata dall'atto sociale. La *chiusura* del circuitto interattivo coincide, in Reinach, con (ciò che ho chiamato) il “successo” dell'atto sociale.

Ma *quando* il circuitto interattivo, aperto dalla manifestazione dell'atto sociale, “si chiude”? Anche in questo caso, la risposta, se-

<sup>39</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 42 (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 29).

<sup>40</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 42 (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 29).

condo Reinach, non è univoca, ma varia a seconda della *species* di “atto sociale” di volta in volta considerata:

- per quanto riguarda l’atto sociale *semplice*, la chiusura del circuito avviene attraverso la *percezione* dell’atto da parte del destinatario: l’atto sociale semplice della *comunicazione* (*Mitteilung*), ad esempio, “deve rendersi percepibile affinché il destinatario possa rendersi conto del suo contenuto. *Lo scopo della comunicazione è conseguito con la percezione di essa. La serie, che si era aperta con l’esecuzione [Herausschleudern] dell’atto, è così chiusa*”<sup>41</sup>;
- per quanto riguarda l’atto sociale *complesso*, la chiusura del circuito interattivo avviene (*non* attraverso la percezione dell’atto da parte del suo destinatario, bensì) attraverso la *realizzazione* di un “fare” conseguente verso cui l’atto “tende”. Così Reinach, in relazione a due atti sociali *complessi*, l’ordine (*Befehl*) e la richiesta (*Bitte*): “[il] rendersi conto di essi [...] segna solo l’apertura di circolo, che giunge, in questo caso, a un compimento soltanto provvisorio [*zu einem vorläufigen Abschlusse gelangt*]. Si tratta, infatti, di atti sociali che [...] tendono, per loro essenza, a un’attività corrispondente, o meglio a una reazione, anche se questa attività può non realizzarsi”<sup>42</sup>. Ma *chi* tra destinatario e agente attua la “attività conseguente” all’atto sociale? Non è possibile, a mio avviso, rispondere in astratto, ma occorre indagare la specifica natura di ogni atto sociale: nel caso del comando e della richiesta, ad esempio, il comportamento, il “fare” a cui l’atto sociale tende deve essere realizzato al *destinatario* dell’atto

<sup>41</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 42 (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 29). Sulla necessità che gli atti sociali (anche gli atti sociali semplici) siano anche *accettati* (e non solo *percepiti*) dal destinatario perché abbiano “successo” cfr., in particolare, P. ALVES, *Revisiting Reinach and the Early Husserl for a Phenomenology of Communication*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 78, 3, 2022, p. 793.

<sup>42</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 43 (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., pp. 29-30).

(chiamato a eseguire il comando o rispondere alla richiesta). Nel caso della promessa, il “fare conseguente” deve invece essere realizzato dall’*agente* promittente (che deve adempiere alla promessa)<sup>43</sup>.

Se “successo” dell’atto sociale è la chiusura del circuito interattivo, “insuccesso” dell’atto sociale è, al contrario, la *mancata* (la non-) chiusura del circuito interattivo. Illuminante, sul punto, è l’analisi condotta da Benoist<sup>44</sup>, che individua *due* specie di “insuccesso” dell’atto sociale:

- (i) *prima* specie di “insuccesso”: insuccesso dovuto all’*assenza di percezione*. Scrive Benoist che “vi sono atti sociali falliti, abortiti [...] perché essi implicano un fattore esterno che non possono darsi da sé”<sup>45</sup>. Un simile, contingente, “fattore esterno” è, secondo Benoist, la *mancata percezione* dell’atto sociale da parte del destinatario. È proprio a tale specie di “insuccesso” che Reinach fa riferimento quando paragona, metaforicamente, gli atti sociali non percepiti a “frecce di un arco che cadono per terra senza colpire il bersaglio”<sup>46</sup>;
- (ii) *seconda* specie di “insuccesso”: insuccesso dovuto all’*assenza di realizzazione* del “fare” a cui l’atto sociale tende (Benoist scrive di “*assenza del risultato atteso*”)<sup>47</sup>. In un simile caso, v’è la *percezione* dell’atto da parte del destinatario; ma *non* v’è la *realizzazione* del comportamento (un nuovo atto sociale o un atto non sociale) verso cui l’atto sociale tende.

<sup>43</sup> La differenza, in questo senso, tra comando/riciesta e promessa ricalca la distinzione tra atti illocutivi *commissivi* (*commissive*) e atti illocutivi *direttivi* (*directive*), delineata in J.R. SEARLE, *A Classification of Illocutionary Acts*, cit., pp. 11-12 (trad. it.: p. 183).

<sup>44</sup> Cfr. J. BENOIST, *op. cit.*, pp. 231-235.

<sup>45</sup> J. BENOIST, *op. cit.*, cit., p. 231.

<sup>46</sup> A.B.P. REINACH, *Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 27.

<sup>47</sup> J. BENOIST, *op. cit.*, p. 233 (corsivo nell’originale).

La natura delle due *species* di “insuccesso” (dovuto all’*assenza di percezione* e dovuto all’*assenza di realizzazione* del fare conseguente) è, secondo Benoist, radicalmente diversa.

A causa dell’insuccesso per *assenza di percezione*,

l’atto non viene compiuto, manca qualcosa alla sua definizione di atto sociale. [...] essere messa in discussione è la possibilità stessa dell’atto sociale.<sup>48</sup>

Sintomo dell’insuccesso dell’atto sociale per assenza di *percezione* è la sua inefficacia sul piano, secondo il lessico di Benoist, “*normativo*”: l’atto non-percepito *non* produce, infatti, alcun *effetto* (*Wirkung*) nella (non produce un’*alterazione* della) realtà sociale e giuridica. La (potenziale) capacità dell’atto sociale, una volta percepito, di produrre effetti è determinata, secondo Reinach<sup>49</sup>, dalle cd. “leggi d’*essenza*” (*vel* “leggi eidetiche”) (*Wesengesetz*)<sup>50</sup> che lo regolano; leggi che stabiliscono, in particolare, una relazione *essenziale e necessaria* tra l’atto sociale e i suoi effetti. Identifico in tal senso, a partire da una rilettura di Reinach ad opera di Loddo, almeno *due* possibili effetti dell’atto sociale:

- *in tutti i casi (sempre)*: il “*venir in essere di uno stato mentale nel destinatario*”<sup>51</sup> che ha ad oggetto l’atto sociale;

<sup>48</sup> J. BENOIST, *op. cit.*, p. 233-234. Una diversa ricostruzione, secondo cui l’assenza di percezione, al contrario, *non* determina il mancato compimento dell’atto sociale, è in O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., p. 102.

<sup>49</sup> Cfr. A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 28 (*I fondamenti a priori del diritto civile*, cit., p. 14).

<sup>50</sup> Cfr. P. DI LUCIA, *L’universale della promessa*, Milano, 1997, p. 107. Altrove, ancora Di Lucia rimarca come “essenza” corrisponda, nel lessico di Reinach (e di Husserl), “[a]l nome della struttura invariante degli oggetti dell’esperienza”. Cfr. P. DI LUCIA, *Deviazioni del tutto ragionevoli dall’*eidos**, in S. Colloca, P. Di Lucia (cur.), *L’impossibilità normativa. Atti del seminario internazionale Nomologics 2 – Pavia, Collegio Golgi, 10-11 luglio 2013*, Milano, 2015, p. 68.

<sup>51</sup> O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., p. 45; cfr. sul punto anche A. SALICE, *Agganciarsi a un’anima. Il domandare e i vissuti sociali nella coscienza in Adolf Reinach*, in S. Besoli, A. Salice (cur.), *Adolf Reinach. La visione delle idee*, Macerata, 2008, pp. 189-215.

- *solo nel caso di alcuni atti sociali: la creazione di entità sociali o giuridiche.*

In un certo senso, quando l'atto sociale è percepito dal destinatario, v'è *sempre* alterazione della realtà sociale: poiché la relazione tra agente e destinatario risulta *sempre* "alterata" dalla presa di coscienza, da parte del destinatario, relativa all'esecuzione dell'atto sociale; chiamo in particolare tale (*prima*) *species* di "alterazione della realtà sociale" determinata dalla percezione dell'atto sociale 'alterazione *debole*'.

*Non sempre*, però, l'atto sociale, oltre a un'alterazione *debole*, provoca anche "un'alterazione della realtà sociale *che si emancipa dai due soggetti che interagiscono*"<sup>52</sup>: *non sempre*, cioè, un atto sociale è anche un *atto di poiesis*, un atto che determina il venir in essere (o il modificarsi) di entità *esterne* ad agente e destinatario; chiamo tale *species* di "alterazione della realtà sociale" 'alterazione *forte*' (esempio: se una promessa è percepita *genera*, secondo Reinach, *entità giuridiche* come pretese e obblighi)<sup>53</sup>.

A causa dell'insuccesso dovuto all'*assenza di realizzazione* del fare verso cui l'atto sociale tende, invece, pur "essendo le condizioni esterne [...] completamente soddisfatte", l'atto sociale non conse-

<sup>52</sup> O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., p. 46.

<sup>53</sup> Il concetto di "atto di *poiesis*" è elaborato (non a partire da Reinach) in M.-E. CONTE, *Due tipi di performatività e due tipi di atti linguistici*, in M.-E. CONTE, *Vettori del testo. Pragmatica e semantica fra storia e innovazione* (a cura di F. Venier, D. Proietti), Roma, 2010, p. 104. Una diversa tesi (rispetto alla tesi di Reinach ricostruita da Loddo), secondo cui *tutti* gli atti (che Reinach chiama) sociali (e non soltanto alcuni) sono atti di *poiesis*, è sostenuta in C. ZNAMIEROWSKI, *Podstawowe pojęcia teorii prawa. I. Układ prawny i norma prawna*, Fiszer i Majewski, Poznań, p. 69. La stessa tesi è ricostruita in G. LORINI, W. ŻEŁANIEC, *Czesław Znamierowski's Social Ontology and Its Phenomenological Roots*, in A. SALICE, H.B. SCHMID (cur.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*, Cham, 2016, pp. 75-90. La distinzione tra "alterazione *debole*" e "alterazione *forte*" della realtà sociale sfuma, con ogni evidenza, ove si adotti una concezione di obblighi e pretese come stati mentali (psicologici); questa posizione è però esplicitamente criticata da REINACH (*I fondamenti a priori del diritto civile*, cit., p. 64).

gue il “risultato atteso”<sup>54</sup>. Sintomo dell’insuccesso dell’atto per assenza di *realizzazione* è la sua inefficacia (*non* sul piano *normativo*, ma) sul piano *pratico*: l’atto *percepito*, a cui tuttavia *non* consegue il risultato atteso, produce *comunque* effetti, altera – cioè – la realtà sociale (esempio: la promessa *percepita* genera *comunque* pretese e obblighi, anche se in seguito non adempiuta). L’assenza di realizzazione del risultato atteso non inficia, in altre parole, l’efficacia, secondo il lessico di Benoist, “*normativa*” dell’atto, ma solo la sua efficacia “*pratica*”.

Tale significativa differenza tra le due *species* di “insuccesso” dell’atto sociale si deve al fatto che la tendenza di un atto sociale alla (potenziale) *realizzazione* di un fare conseguente non è determinata (come invece la *produzione degli effetti* dell’atto sociale) da leggi d’*essenza*; ma da “leggi di tendenza a priori”<sup>55</sup>. Nota De Vecchi (che discute tali leggi in termini di “relazioni” tra un atto sociale e il “fare” verso il quale l’atto “tende”), che “la relazione di tendenza è una relazione essenziale, ma non una relazione necessaria; appartiene all’essenza materiale di una certa entità e mostra che la sfera della relazione essenziale trascende la dimensione della necessità”<sup>56</sup>. Similmente, Barry Smith scrive che le relazioni determinate da leggi di tendenza

<sup>54</sup> J. BENOIST, *op. cit.*, pp. 233-234. La distinzione concettuale tra “effetto” e “risultato” di un atto sociale, richiamata dal lessico concettuale di Benoist, è analoga alla distinzione tra “risultato” (in inglese: *result*) e “conseguenza” (*consequence*) di un atto proposta in G.H. VON WRIGHT, *Norm and Action. A Logical Inquiry*, London, 1963, p. 39; trad. it. di A. EMILIANI: *Norma e azione*, Bologna, 1989, p. 23.

<sup>55</sup> Tale idea, già presente in REINACH (*I fondamenti a priori del diritto civile*, cit. p. 49), è stata ricostruita in H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Cham, 1960, p. 205. È Spiegelberg a coniare la relativa espressione ‘*laws of essential tendencies*’; la traduzione italiana di tale espressione è in B. SMITH, *Per una storia della teoria degli atti linguistici*, cit., p. 387.

<sup>56</sup> F. DE VECCHI, *A Priori of the Law and Values in the Social Ontology of Wilhelm Schapp and Adolf Reinach*, in A. Salice, H.B. Schmid (cur.), *op. cit.*, p. 303. Cfr. anche F. DE VECCHI, “Platonismo sociale”? *In difesa del realismo fenomenologico in ontologia sociale*, in *Rivista di estetica*, 50, 2012, p. 78.

non sono limitate [...] a uno specifico tempo e cultura. Tuttavia la loro necessità è solo [...] una necessità *ceteris paribus*, nel senso che [le attività “conseguenti”] verranno necessariamente a esistere *se non ci sono altri fattori oltre a quelli coinvolti nel determinare la loro esistenza*”.<sup>57</sup>

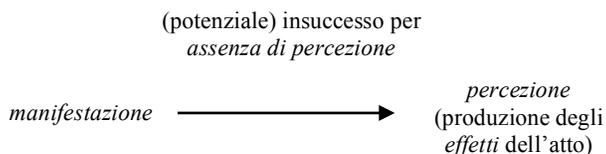


Fig. 1 – Struttura dell'atto sociale *semplice*



Fig. 2 – Struttura dell'atto sociale *complesso*

Come si evince, nell'insuccesso per *assenza di percezione* (che inficia la produzione degli *effetti* dell'atto) incorrono, in potenza, *sia* atti sociali *semplici*, *sia* atti sociali *complessi*; nell'insuccesso per *assenza di realizzazione* (che inficia la produzione dei *risultati attesi* dell'atto sociale) incorrono invece *soltanto* gli atti sociali *complessi*.

Una visione più limpida della struttura delle diverse *species* di “atto sociale” risulta, in questo senso, da una sua interpretazione in termini di “polarità”.

<sup>57</sup> B. SMITH, *Per una storia della teoria degli atti linguistici*, cit., p. 387.

La struttura dell'atto sociale *semplice* è *bi-polare*; si articola infatti su *due* "poli": *manifestazione* e *percezione* dell'atto. La percezione dell'atto sociale semplice, che produce gli *effetti* dell'atto nella (l'alterazione debole o forte della) realtà sociale, *chiude* il circuito interattivo (fig. 1).

La struttura dell'atto sociale *complesso* è invece *tri-polare*; si articola (non su *due*, bensì) su *tre* poli: *manifestazione*, *percezione* e *realizzazione* dell'atto. La percezione dell'atto sociale complesso, che (come nel caso dell'atto sociale semplice) produce gli effetti dell'atto sociale, *non* chiude il circuito interattivo, che rimane aperto in attesa della realizzazione del *risultato* dell'atto (fig. 2).

In virtù delle nozioni di "circuito interattivo", "successo" e "insuccesso" di un atto sociale, che ho discusso nella presente sezione, elaboro di seguito una ri-definizione di ciascuna delle *quattro* specie di "atto sociale" individuate da Reinach:

- (i) atto sociale *semplice*: atto sociale la cui struttura si articola su *due* poli: *manifestazione* e *percezione* dell'atto. Il "circuito interattivo" si apre con la *manifestazione* dell'atto sociale e si chiude attraverso la *percezione* dell'atto sociale (ad esempio: la *comunicazione*);
- (ii) atto sociale che *presuppone un altro atto sociale*: atto sociale che identifica la *realizzazione di un fare conseguente a (vel del risultato di) un altro atto sociale*: all'atto sociale, in particolare, che identifica il *terzo* polo nella struttura *tripolare* degli atti sociali (complessi), il cui scopo è causare altri atti sociali (gli atti sociali definiti al punto iii di questo elenco; ad esempio: la *risposta*);
- (iii) atto sociale *il cui scopo è causare altri atti sociali*: atto sociale la cui struttura si articola su *tre* poli: *manifestazione*, *percezione* dell'atto e *realizzazione* del suo risultato. Il circuito interattivo si apre con la *manifestazione* dell'atto e si chiude con la *realizzazione* di un altro atto *sociale* (dell'atto che *presuppone un altro atto sociale* definito al punto ii di questo elenco; ad esempio: la *domanda*);
- (iv) atto sociale *il cui scopo è causare altre azioni* (altri atti *non-sociali*): atto sociale la cui struttura si articola sui *tre*

poli della *manifestazione*, *percezione* dell'atto e della *realizzazione* del suo risultato. Il circuito interattivo si apre con la *manifestazione* dell'atto e si chiude con la *realizzazione* di un atto, stavolta, *non-sociale* (di un atto che, a differenza dell'atto sociale, *non* deve cioè essere necessariamente percepito o manifestato per avere "successo"; ad esempio: il *comando*).

## 1.2. Le scuse come atto sociale complesso

### 1.2.1. Struttura diadica delle scuse

In lingua italiana, è noto, una delle accezioni del verbo 'scusarsi'<sup>58</sup> è suscettibile di una formulazione alternativa: "*domandare scusa*", "*far pervenire le proprie scuse*"<sup>59</sup>. Senza voler ricavare ad ogni costo una tesi concettuale da un uso linguistico, questo fenomeno appare un significativo indizio circa la natura *sociale* dell'atto di scuse. Poiché, infatti, le scuse si "domandano" e "si fanno pervenire", l'atto di scuse mostra, intuitivamente, una struttura (almeno) *diadica*: un *primo* soggetto che *domanda* scusa e un *secondo* soggetto che, a tale domanda, *risponde*; un *primo* soggetto che *fa pervenire* (presso un secondo soggetto) le sue scuse e un *secondo* soggetto *presso cui le scuse* (del primo) *pervengono*.

Esplicita tale idea Tavuchis:

<sup>58</sup> Cfr. *infra*, § 1.2.3.

<sup>59</sup> G. DEVOTO, *La scusa e le scuse*, in G. DEVOTO, *Scritti minori. III*, Firenze, 1972, pp. 75-76 (edizione originale: 1968). Lo stesso vale per altre lingue: per esempio, l'inglese ('*to offer one's apologies*'), il castigliano ('*pedir disculpas*'), il polacco ('*przeprosić*'; '*prosić*' traduce l'italiano 'chiedere'), il portoghese ('*pedir desculpa*'). In altre lingue, il traduttore della voce verbale italiana 'scusarsi' è formulato (non come "offerta di scuse", bensì) come "richiesta di perdono": ad esempio, l'hindi 'माफ़ी माँगना' (*māfi māṅṅnā*; '*māṅṅnā*' traduce l'italiano 'chiedere' e *māfi* l'italiano 'perdono').

qualsiasi sia la configurazione effettiva o concettuale delle sue unità rilevanti [...], *la struttura fondamentale dell'interazione sociale che avviene attraverso l'atto di scuse è diadica*.<sup>60</sup>

Secondo Tavuchis alle scuse partecipano, in particolare, *due* soggetti, riconducibili a *due* cd. “categorie sociali primordiali [*primordial social categories*]”<sup>61</sup>:

- (i) *l'offensore (Offender)*, con cui, qui, designo “il soggetto *che chiede scusa*”;
- (ii) *l'offeso (Offended)*, con cui, qui, designo “il soggetto *al quale sono rivolte le scuse*”<sup>62</sup>.

Significativamente, Tavuchis ritiene che “la relazione tra offensore e offeso non possa né accrescersi [in termini quantitativi], né diminuire, *senza perciò incorrere in una radicale metamorfosi*”<sup>63</sup>.

Questa tesi appare pacifica quanto alla *riduzione* (da *due* a *uno*) delle “unità rilevanti” in relazione al circuito interattivo delle scuse: l'atto di “chiedere scusa a sé stessi” implica infatti in ogni caso una *separazione* del “sé” in due entità distinte (un “sé offeso” e un “sé offensore”), tipica, scrive Tavuchis, “della poesia e della psicopatologia [... dove le scuse] appaiono caricatura illusoria della loro versione originale, esito di solipsistiche fantasticherie”<sup>64</sup>. Condivide la stessa idea Nick Smith, che la argomenta introducendo la nozione di “significato di *feedback*” (*feedback meaning*). Secondo Smith, è connotato dell'atto di scuse la possibilità che tale atto sia reso

più eloquente [*more meaningful*] dalla circostanza che offensore e offeso condividano un *apprezzamento* relativo alla sua importanza [...]. Se un animale non-umano non è in grado di apprezzare il fatto di essere rispettato come agente morale,

<sup>60</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 46 (corsivo nell'originale).

<sup>61</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 46.

<sup>62</sup> L'uso della maiuscola è in Tavuchis.

<sup>63</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>64</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, pp. 46-47.

questo fatto avrà un impatto sul significato delle scuse, sia per l'animale che per l'umano"<sup>65</sup>.

Il "significato di *feedback*" implica pertanto la necessità che le scuse siano *percepite* dall'offeso: che, cioè, venga in essere, nell'offeso, uno stato mentale avente ad oggetto l'atto di scuse dell'offensore; implica inoltre che l'offeso *esprima apprezzamento*, rivolgendosi all'offensore, per le scuse ricevute. In relazione alle scuse rivolte a sé stessi, tale (ultima) eventualità è possibile, secondo Smith, soltanto "separando il proprio 'sé' in 'buona vittima' [*good victim*] e 'cattivo offensore' [*bad offender*]"<sup>66</sup>.

La tesi di Tavuchis (secondo la quale la relazione tra offensore e offeso "dettata" dall'atto di scuse non possa né accrescersi, né diminuire, senza incorrere in una radicale metamorfosi) appare invece meno pacifica quanto all'*accrescimento* (da *due* a *più di due*) delle unità rilevanti che partecipano al circuito interattivo delle scuse. Questa idea è stata criticata da Michel-André Horelt, che distingue *due* specie di "scuse", sulla base del *significato* (*meaning*) attribuito a questo atto; ove con "significato", Horelt designa, più precisamente, la *funzione* delle scuse: la natura, nel lessico di Reinach,

<sup>65</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 128. Un'idea simile si trova: (i) in M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; trad. ing. di M.S. FRINGS, R.L. FUNK: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Evanston, 1973, pp. 535-536 (idea della "reciprocità" degli atti sociali); cfr. F. DE VECCHI, *Eidetics of Social Acts vs. Eidetics of Acts of Meaning: From Different Wholes-Parts Connections to Different Kinds of Acts*, in P.M.S. Alves, A.I. Baka, P. Theodorou (cur.), *op. cit.*; (ii) in J.W. YAMASAKI, *Japanese Apologies for World War II. A Rhetorical Study*, London-New York, 2006, p. 21. Come si può intuire, il fatto che un umano possa attribuire a un animale non-umano la capacità di "apprezzare" (à la Smith) un atto di scuse è naturalmente vincolato al contesto culturale di riferimento. Scrive N. SMITH infatti che "[s]e concepissi il mondo come un'intricata rete di parentele tra uomo e natura, come fanno molti Nativi americani, potrei ringraziare la preda di caccia soffiandole del tabacco nelle narici, o chiedere perdono a un albero per aver raccolto la sua corteccia" (*I Was Wrong*, cit., p. 130).

<sup>66</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 129.

dell'alterazione della realtà sociale che le scuse tendono a realizzare<sup>67</sup>.

Ecco le *due* specie di “scuse” identificate da Horelt:

- (i) *prima* specie di “scuse”: scuse la cui funzione è di “conciare relazioni conflittuali bilaterali”. Le scuse sono, in questo senso, “azioni rimediale [*remedial works*]” – l'espressione è ricavata da Goffman: dall'idea, in particolare, di “scambio rimediale” (*remedial interchange*)<sup>68</sup> – poiché “alterano” la realtà sociale *riconciliando due* (e solo due) *parti in conflitto*<sup>69</sup>. Chiamo tale *prima* specie di “scuse” ‘scuse conciliatorie’ (poiché sono scuse che *ri-conciliano* due parti in conflitto);
- (ii) *seconda* specie di “scuse”: scuse la cui funzione è “riformulare in senso performativo l'identità [dell'offensore], un *face work* strategico diretto [*aimed*] a terzi”<sup>70</sup>. Le scuse, in questo senso, alterano la realtà sociale *modificando la percezione che alcuni soggetti, diversi da offensore e of-*

<sup>67</sup> Su questa concettualizzazione della “funzione” (in relazione alla fenomenologia di Reinach) cfr. A. INCAMPO, *Atto e funzione. Sistema di deontica materiale a priori*, Bari, 1997, p. 103.

<sup>68</sup> Cfr. E. GOFFMAN, *Relations in Public*, New York, 1971, p. 64; trad. it. di P. DORFLES: *Relazioni in pubblico*, Milano, 2008, p. 28. Gli “scambi rimediale” sono, secondo Goffman, un *genus* di cui le scuse (*apologies*) sono *species*.

<sup>69</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 32.

<sup>70</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 32. La nozione di “*face work*” (in italiano: “gioco di faccia”) è elaborata da Goffman e designa “tutto ciò che si fa per rendere le proprie azioni coerenti con la propria faccia”. Così E. GOFFMAN, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*, Chicago, 1967, p. 12; trad. it. di A. EVANGELISTI, V. MORTARA: *Il rituale dell'interazione*, Bologna, 1988, p. 15. È “faccia”, in Goffman, come è noto, “il valore sociale positivo che una persona rivendica per sé stessa mediante la linea che gli altri riterranno che egli abbia assunto durante un contatto particolare” (trad. it.: p. 7). L'idea di “faccia” può assumere, in ambito sociologico-antropologico, ulteriori significati; cfr., ad esempio, un'indagine sulla “faccia” come nozione contrapposta alla nozione di “onore” in A.K. LEUNG, D. COHEN, *Within- and between-Culture Variation: Individual Differences and the Cultural Logics of Honor, Face and Dignity Culture*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 100, 3, 2011, pp. 507-526.

feso, hanno dell'offensore. Simili soggetti risultano pertanto coinvolti nell'atto di scuse; e *accregono il numero delle unità che partecipano al circolo interattivo*, dai (soli) offeso e offensore a *offeso, offensore e un pubblico*, che assiste all'atto di scuse. Chiamo tale *seconda specie di "scuse"* 'scuse strategiche' (poiché sono scuse che portano a compimento una *strategia dell'offensore che vuole riabilitarsi agli occhi della comunità*)<sup>71</sup>.

Horelt sottolinea un'importante differenza tra la prima e la seconda specie di "scuse":

- le scuse *conciliatorie* richiedono, allo scopo di adempiere alla propria funzione, una "risposta positiva del destinatario"<sup>72</sup>;
- le scuse *strategiche* "sono efficaci [*successful*] anche senza la reazione del destinatario"<sup>73</sup>.

Un esempio di scuse strategiche, nel senso appena menzionato, sono le scuse rivolte dal Presidente serbo Boris Tadić alla popolazione croata per le sofferenze inflitte nel corso delle guerre jugoslave. Tadić, recatosi il 4 novembre 2010 nella città di Vukovar (occupata dall'esercito serbo dal 1991 al 1995), prese parte a una cerimonia di scuse pubbliche e restituì alcuni documenti cruciali per ricostruire gli episodi di violenza occorsi durante l'occupazione serba. Secondo Horelt,

la visita fu programmata in modo appropriato non solo dal punto di vista simbolico (pochi giorni prima del diciannovesimo anniversario della presa della città), ma anche dal punto

<sup>71</sup> In letteratura si parla, a proposito, di scuse finalizzate a un '*self-reputation healing*'. Cfr. ad esempio H.K. JOSEPHS, *The Remedy of Apology in Comparative and International Law: Self-Healing and Reconciliation*, in *Emory International Law Review*, 18, 1, 2004, pp. 53-84; cit. in N. BRUTTI, *op. cit.*, p. 35.

<sup>72</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 32.

<sup>73</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 32.

di vista *strategico*, con riferimento al processo di adesione all'Unione europea di entrambi gli Stati.<sup>74</sup>

Horelt sostiene, detto altrimenti, che le scuse di Tadić fossero finalizzate *non soltanto* alla *riconciliazione* tra i popoli serbo e croato, bensì anche a *consolidare una rinnovata immagine dello Stato serbo*, in seguito alle vicende degli anni '90, *agli occhi degli Stati membri dell'Unione europea*: infatti, il 25 ottobre, pochi giorni prima della visita di Tadić a Vukovar, il Consiglio europeo aveva trasmesso alla Commissione il dossier relativo al processo di adesione alla UE della Serbia, al fine di richiedere un parere circa la possibilità di ufficializzarne la candidatura.

Naturalmente, un atto di scuse può, *al tempo stesso*, essere conciliatorio e strategico: può, in altre parole, mantenere una funzione di conciliazione tra due parti in conflitto pur tentando di rielaborare strategicamente, agli occhi di terzi, l'identità dell'offensore. Questa propensione "strategica", anche se in parallelo a una finalità rimediabile, sembra in ogni caso ampliare, secondo la concettualizzazione di Horelt (e in contrasto rispetto alla tesi di Tavuchis), la platea dei partecipanti al circuito interattivo delle scuse.

Occorre precisare, però, che lo stesso Tavuchis ammette come le scuse possano, in alcuni casi, essere ritracciate "a condotte generate, in parte, da relazioni triadiche [...] se il conflitto diadico si trasforma in un evento pubblico in cui sono implicate terze parti"<sup>75</sup>. Tuttavia, secondo Tavuchis, "anche se terze parti possono accedere al processo [delle scuse ...] esse rimangono, seppur se dotate della massima influenza, *periferiche rispetto al principale campo di interazione*"<sup>76</sup>. Nel caso in cui, al contrario, un terzo "invada" effettivamente il "campo di interazione" offeso-offensore (e non mantenga dunque una posizione "periferica"), egli è, in realtà, "inglobato" in una delle due categorie sociali primordiali (il terzo *diviene* cioè offeso o offensore). A supporto di tale tesi, Tavuchis presenta l'esempio delle scuse rivolta da alcuni rappresentanti istituzionali

<sup>74</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 174.

<sup>75</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 53.

<sup>76</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 46.

giapponesi (in particolare: il rettore dell'Università di Kyoto, Toshio Maeda; il ministro degli esteri Takeo Fukuda; e l'ambasciatore a Gerusalemme Eiji Tokura) allo Stato di Israele in ragione di un attentato terroristico avvenuto all'aeroporto di Lod (Tel Aviv) il 30 maggio 1972, quando tre membri della Armata Rossa Giapponese (anche per conto del Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina) uccisero, a colpi d'arma da fuoco, ventisei civili di differenti nazionalità, ferendone ottanta. Questo esempio

rifiuta apparentemente [...] il principio diadico poiché parti *diverse* dagli effettivi esecutori dell'attentato hanno assunto l'onere di scusarsi. Al contrario, un'indagine più approfondita di questo e simili incidenti conferma ulteriormente la correttezza della struttura diadica delle scuse. Le autorità giapponesi, *invece di accettare il ruolo di 'terze parti'*, si autodefinirono *co-offensori simbolici*.<sup>77</sup>

Sono quindi *due*, secondo Tavuchis, i ruoli potenzialmente assolti da terzi nell'ambito dell'atto di scuse (la cui struttura resta, in ogni caso, diadica):

- (i) i terzi possono *influenzare*, a vario titolo, il circuito interattivo delle scuse, restando tuttavia in posizione *marginale* rispetto alla diade offeso-offensore;
- (ii) i terzi possono *accedere* al circuito interattivo delle scuse, ma in questo caso sono *inglobati* in una tra le due categorie sociali primordiali di "offeso" o "offensore" (come è accaduto nel caso dell'attentato all'aeroporto di Tel Aviv).

### 1.2.2. Le scuse come richiesta di perdono

La ricostruzione dell'atto di scuse come forma di interazione binaria, in Tavuchis, e come atto dotato di una (potenzialmente duplice) funzione, in Horelt, contribuisce a identificare in modo ine-

<sup>77</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 50.

quivoco la natura *sociale* (à la Reinach) di questo atto. Più precisamente, ritengo che le scuse siano, adottando l'apparato concettuale di matrice reinachiana delineato in § 1.1, un atto sociale (che ho qui chiamato) *complesso*<sup>78</sup>. La struttura delle scuse è infatti *tri-polare*; si articola, cioè, in *manifestazione*, *percezione* e (come si evince, in particolare, dall'analisi di Horelt) *realizzazione* di un fare conseguente.

Ma quale “fare conseguente” completa la struttura dell'atto sociale delle scuse?

Soccorre, nel tentativo di rispondere alla domanda, una definizione di ‘scuse’, ancora una volta, di Tavuchis; una definizione che suddivido (così come peraltro si ritrova nell'opera di Tavuchis) in *due* parti.

Ecco la *prima* parte della definizione: sono ‘scuse’

il termine mediano [*the middle term*] di un sillogismo morale che inizia con una *richiesta* [*call*] e termina con il *perdono*.<sup>79</sup>

Questa *richiesta* (*call*) coincide con “l'attribuzione [di responsabilità per] un'offesa e la qualificazione [*nomination*] [di un determinato atto come] offesa, che può essere negoziata non attraverso l'esposizione o il richiamo a qualche giustificazione, ma solo attraverso la facoltà del perdono”<sup>80</sup>.

Ecco la *seconda* parte della definizione di “scuse” di Tavuchis: sono ‘scuse’

[i]l momento decisivo di un [...] progetto riparativo [*restorative project*] originato da un'infrazione non-giustificabile [*unaccountable infraction*], che culmina nel rimorso e nella *riconciliazione*.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Cfr. *supra*, § 1.1.2.

<sup>79</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 20 (corsivo nell'originale).

<sup>80</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 20.

<sup>81</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 45.

La definizione di Tavuchis identifica quindi le scuse con una *species* di “richiesta”, tipico atto sociale in senso reinachiano<sup>82</sup>. Come la richiesta (*in generale*) *tende verso la realizzazione di un fare* mediante il destinatario (della richiesta stessa), la “richiesta di scuse” (*in particolare*) *tende al perdono* da parte del destinatario (dell’offeso) nei confronti dell’agente (di colui che richiede: l’offensore); perdono che, secondo Tavuchis, è, come si è detto, mezzo per la *riconciliazione* tra offeso e offensore.

La definizione di ‘scuse’ che impiego in questo volume (e che rielabora la definizione di Tavuchis) è pertanto la seguente: sono ‘scuse’

una *richiesta di perdono* con *finalità* conciliatoria; con il fine, cioè, di ottenere la *riconciliazione* tra due parti in conflitto, anche nel caso in cui questo fine coesistesse a un fine esterno alla relazione tra offeso e offensore: la riabilitazione dell’offensore di fronte a terzi; ma non se tale scopo esterno fosse il *solo* scopo delle scuse<sup>83</sup>.

Allo scopo di chiarire il contenuto di tale definizione, discuto, anzitutto, l’intensione dei due concetti-chiave che la articolano: “perdono” e “riconciliazione”.

#### 1.2.2.1. *Perdono*

Identifico, in questo libro, *due* referenti del termine italiano ‘perdono’:

- (i) ‘perdono’ designa un “atto *noetico*”: il risultato di un processo psichico *interno* all’offeso;

<sup>82</sup> Cfr. *supra*, § 1.1.2.

<sup>83</sup> Per una ricostruzione analoga del concetto di “scuse” cfr. N. LÖWENHEIM, *A Haunted Past: Requesting Forgiveness for Wrongdoing in International Relations*, in *Review of International Studies*, 35, 3, 2009, pp. 531-555; e N. BRUTTI, *op. cit.*, p. 13.

- (ii) ‘perdono’ designa un “atto *performativo*”: un atto *manifestato* (all’esterno) dall’offeso<sup>84</sup>.

L’atto *noetico* (*non-sociale*)<sup>85</sup> del perdono coincide con la *dissoluzione*, nella psiche dell’offeso, del sentimento di ostilità verso l’offensore.

L’atto *performativo* (*sociale*) del perdono coincide invece con un atto *anairético*<sup>86</sup>: con un atto di *rinuncia*, da parte dell’offeso, alla (che dissolve la) propria *pretesa alla rivalsa* nei confronti dell’offensore<sup>87</sup>.

Esiste, sul tema del perdono, vasta letteratura, che propende per l’una o l’altra interpretazione; o che contribuisce a illuminare la (potenzialmente) duplice natura del perdono<sup>88</sup>. A questo punto del-

<sup>84</sup> Tale distinzione è, in origine, in M.-E. CONTE, *Semantica del predicato ‘perdonare’*, in G. Galli (cur.), *Interpretazione e perdono*, Bologna, 2010, p. 17; su cui cfr. M.Q. SILVI, *Struttura giuridica del perdono*, Milano, 2004, pp. 32-33.

<sup>85</sup> L’atto noetico, in questo caso, è forse, più propriamente, un atto (soltanto) “psichico”; un atto, cioè, non necessariamente esito di una “noesi” (di un’attività del pensiero), ma determinato da emozioni che, potenzialmente, *precedono* il pensiero. Ringrazio Edoardo Fittipaldi per aver stimolato una mia riflessione su questo punto.

<sup>86</sup> Il concetto di “anaireticità” è stato elaborato in A.G. CONTE, *Tre domande in tema di abrogazione*, in C. Luzzati (cur.), *L’abrogazione delle leggi. Un dibattito analitico*, Milano, 1997, pp. 39-45.

<sup>87</sup> Così M.Q. SILVI, *op. cit.*, pp. 32-33; e L. PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, pp. 57-58. Il perdono, in quanto atto performativo, è stato interpretato anche come *promessa* dell’offeso, rivolta all’offensore, di rinunciare alla propria *pretesa alla rivalsa*. Cfr., ad esempio, G. PETTIGROVE, *The Forgiveness We Speak: The Illocutionary Force of Forgiving*, in *Southern Journal of Philosophy*, 42, 3, 2004, p. 383. Sulla promessa come “tratto” distintivo di alcuni atti cfr. P. DI LUCIA, *L’universale della promessa*, cit., pp. 155-156 (che ricostruisce la tesi, in merito, di Wilhelm Schapp).

<sup>88</sup> Secondo REINACH il perdono è un atto *non-sociale* (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 26); in quanto “atto [...] che] può svolgersi solo interiormente, senza manifestazione all’esterno”. Ritieni invece il perdono un atto *sociale* – ma la definizione di “atto sociale” non è, in questo caso, identica a quella di Reinach – Norberto BOBBIO (*Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino, 1948, p. 114; per una ricostruzione della tesi di Bobbio cfr. M. Q. SILVI, *op. cit.*, p. 61). Illumina le due accezioni del termine ‘perdono’ (sociale e non-sociale), oltre ai già citati studi

la mia analisi, tuttavia, non occorre optare per una o l'altra accezione del termine 'perdono': definisco le scuse, infatti, come atto sociale complesso che "tende" al perdono<sup>89</sup>, da intendersi (alternamente, ma non per forza alternativamente) come "atto noetico" e "atto performativo"; come un atto sociale, cioè, *con lo scopo di causare la dissoluzione del sentimento di ostilità dell'offeso e/o la rinuncia dell'offeso alla propria pretesa alla rivalsa*.

La concettualizzazione delle scuse nel senso di "richiesta di perdono" possiede *due* implicazioni.

*Prima* implicazione: le scuse che non "tendono" al perdono sono scuse, secondo la terminologia di Reinach, scuse *apparenti*.

Un atto sociale è "atto apparente" (*Scheinakte*) quando *non condivide lo stesso contenuto intenzionale (intentionaler Inhalt) del vissuto interiore (inner Erlebnis) a esso presupposto*. Tale "vissuto interiore", "presupposto soggettivo"<sup>90</sup> dell'atto sociale, è, più precisamente, lo *stato mentale* che esiste, *prima* dell'esecuzione dell'atto, nella psiche dell'agente. Reinach propone alcuni esempi (in corsivo nell'estratto) di "vissuto interiore":

[i]l comunicare presuppone [*voraussetzt*] la *convinzione che concerne il contenuto della comunicazione*. Il domandare esclude, per sua natura, una tale convinzione e richiede, inve-

di Maria-Elisabeth Conte, Silvi e Passerini Glazel, anche A. LAZARE, *op. cit.*, p. 323.

<sup>89</sup> Lazare avanza la tesi secondo cui, in alcuni casi, il perdono (non solo *preceda*, ma anche) *causi* le scuse; così ribaltando, di fatto, l'ordinaria "tendenza" delle scuse al perdono. Un esempio letterario, discusso da Lazare, è tratto dal romanzo *I miserabili* di Victor HUGO (Bruxelles, 1862); e riguarda, in particolare, la vicenda di Jean Valjean, sorpreso a derubare i candelabri di proprietà di Monseigneur Myriel. *Senza chiedere scusa*, Valjean è perdonato da Myriel; trascorrerà poi il resto della sua vita, proprio in ragione del perdono ottenuto, "realizzando [il proprio] pentimento" (secondo Lazare, chiedendo cioè scusa): conducendo, una vita "dedicata all'aiuto dei bisognosi, [la vita di una persona] preparata a sacrificarsi per cause morali" (A. LAZARE, *On Apology*, cit., pp. 329-337). Un simile esempio, come è evidente, è vincolato a una concettualizzazione delle "scuse" – come atto (o serie di atti) non per forza rivolto (o rivolti) all'offeso – diversa rispetto alla concettualizzazione che propongo in questo volume.

<sup>90</sup> O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., p. 77.

ce, *ignoranza riguardo al suo contenuto*. Nella richiesta si presuppone il *desiderio che accada ciò che si richiede*; più esattamente, *che si realizzi qualcosa per effetto della richiesta*. Il comando non ha alla base un puro desiderio, bensì la *volontà che il destinatario compia ciò che è comandato*.<sup>91</sup>

## Secondo Reinach, gli atti apparenti

non solo non presuppongono [*nicht voraussetzen*] i sopraccitati vissuti; ma [...] nella loro qualità di atti apparenti, li escludono [*ausschließen*]<sup>92</sup>.

La natura cd. “apparente” di un atto sociale non pregiudica, in altre parole, la sua esecuzione; ma implica una *divergenza tra lo stato mentale nella psiche dell'agente e il risultato atteso dell'atto*: ad esempio, la *domanda retorica* è un atto sociale che, pur ove eseguito, identifica una domanda *apparente*, poiché l'agente *non ignora* ciò su cui domanda. L'atto di scuse, in quanto *richiesta*, presuppone, *in generale*, “il desiderio che accada ciò che si richiede”; in quanto, più precisamente, *richiesta di perdono*, presuppone, *in particolare*, il desiderio dell'offensore *di essere perdonato dall'offeso*. Da ciò consegue che la richiesta di scuse rivolta all'offeso dall'offensore che voglia *qualcosa di diverso dall'essere perdonato* – è il caso, ad esempio, delle scuse (che ho denominato) *strategiche*<sup>93</sup> – è una richiesta, in tal senso, “apparente”. La richiesta di scuse non è “apparente” nel caso in cui tale richiesta, pur mantenendo una finalità strategica, abbia *anche* lo scopo di riconciliare offeso e offensore: nel caso, menzionato, delle scuse *sia* strategiche, *sia* conciliatorie. A mio avviso, risulterebbe infatti incoerente con la ricostruzione del concetto di “atto sociale complesso” qualificare una richiesta di scuse come “apparente” soltanto perché il richiedente (l'offensore)

<sup>91</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 43 (*Pretesa, obbligazione, promessa*, cit., p. 30).

<sup>92</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 44 (*I fondamenti a priori del diritto civile*, cit., p. 33).

<sup>93</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.1.

ha un desiderio *ulteriore al* (tuttavia *non incompatibile con*) il desiderio (con lo stato mentale) “essenziale” a tale richiesta<sup>94</sup>; allo stesso modo, risulterebbe incoerente qualificare una promessa come “apparente” solo perché, pur sussistendo la volontà del promittente di vincolarsi all’adempimento (lo stato mentale presupposto all’atto della promessa), egli si prefigge *anche* uno scopo ulteriore: ad esempio, lo scopo di mostrarsi ad altri soggetti (diversi dal promissario) come una persona affidabile.

*Seconda* implicazione (della concettualizzazione delle “scuse” come “richiesta di perdono”): non ha senso chiedere scusa quando il perdono è *impossibile*; non ci si può scusare, in altre parole, *di ciò che non può essere perdonato* (dell’*imperdonabile*).

Tavuchis stabilisce, in questo senso, un’*equivalenza* tra due concetti:

- (i) “scusabile” (*apologizable*; “ciò di cui si può chiedere scusa”);
- (ii) “perdonabile” (*forgivable*)<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. *supra*, § 1.1.2.

<sup>95</sup> Cfr. N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 21. Tavuchis presenta, a sostegno di questa tesi, un esempio problematico; menziona, infatti, un estratto dalle memorie di Albert Speer, il solo gerarca nazista dichiaratosi colpevole delle accuse a lui rivolte in occasione del processo di Norimberga (fu condannato nel 1946 a vent’anni di reclusione per crimini di guerra e contro l’umanità). Tavuchis – che cita, in realtà, un articolo dell’*International Herald Tribune* sulla morte di Speer (P.L. MONTGOMERY, *Albert Speer, 76, Architect of Hitler’s Nazism is Dead*, in *International Herald Tribune*, 2 settembre 1981) che, a sua volta, riporta il passo delle memorie di Speer – attribuisce a Speer l’affermazione (in inglese): “[n]o apologies are possible” (A. SPEER, *Inside the Third Reich*, New York, 1970, p. 113). La traduzione inglese dall’originale tedesco (di R. WINSTON e C. WINSTON) è però ambigua. In tedesco, il passo recita: “[d]och ich bin ohne Apologie” (A. SPEER, *Erinnerungen*, Frankfurt am Main, 1969, p. 127). Il termine tedesco ‘Apologie’ non designa, però, l’atto di “scuse”; bensì l’atto “apologetico” (l’“apologia”): l’atto tramite cui (*non si chiede scusa*, ma) ci si *difende* da un’accusa. Ciò risulta evidente, a maggior ragione, dalla lettura, nelle memorie di Speer, del passo appena precedente a quello menzionato: “[d]ie mich fragen, erwarten von mir im Grunde Rechtfertigungen” (in italiano: “[c]hi mi interroga si attende da me, in fondo, delle *giustificazioni*”). Appare pertanto più appropriata la traduzione italiana (A. SPEER, *Memorie del Terzo Reich*, Milano, 2017, p. 138; di E. MAFFI e Q. MAFFI): “[p]er me

La nozione di “imperdonabile” si riferisce a una situazione in cui non v’è, da parte dell’offeso, alcuna “disponibilità al perdono”<sup>96</sup>: in cui, cioè, la natura particolarmente grave del fatto di cui l’offensore vorrebbe chiedere scusa impedisce all’offeso, *a priori*, di perdonare. La qualificazione di un certo fatto (di una certa *offesa*)<sup>97</sup> come fatto “imperdonabile” è strettamente connessa all’accezione del termine ‘perdono’ di volta in volta impiegata (perdono come “atto noetico” o perdono come “atto performativo”).

Se ‘perdono’ designa un atto *noetico*, l’offesa è imperdonabile quando, *in nessun caso*, nella psiche dell’offeso, *potrà dissolversi il sentimento di ostilità nei confronti dell’offensore*: in questo caso, la natura imperdonabile dell’offesa dipende da un’*attitudine soggettiva* dell’offeso. Un esempio di questo tipo è la vicenda di Michael Kohlhaas, raccontata da Heinrich von Kleist e ispirata a un episodio, realmente accaduto, risalente al XVI secolo. Kohlhaas, commerciante di cavalli brandeburghese, è vittima di un sopruso da parte del barone (*Junker*) Wenzel von Tronka, che, con l’inganno, requisisce i cavalli di Kohlhaas (destinati all’esibizione presso la fiera di Lipsia) e ne abusa, impiegandoli per il lavoro nei campi. Gli sforzi di Kohlhaas di ottenere giustizia per vie legali sono resi vani dalla rete di connivenze del barone, i cui parenti amministrano alcune tra le massime cariche pubbliche (e giudiziarie). Anche il tentativo della moglie di Kohlhaas di risolvere la questione, portando una supplica al sovrano (*Kurfürst*), non ha esito; e la donna, respinta malamente, resta uccisa. Kohlhaas, acciecato dal desiderio di vendetta, assalirà il castello di von Tronka, rifiutando un duplice invito a perdonare. Il *primo* invito è rivolto a Kohlhaas dalla moglie sul letto di morte:

*non c’è difesa*”. Lo stesso esempio è discusso, a sostegno (in modo equivoco) della tesi sull’equivalenza tra “scusabile” (nel senso precisato) e “perdonabile”, in: N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., pp. 136-137; e in D. GAERTNER, *The Theater of Regret: Literature, Art, and the Politics of Reconciliation in Canada*, Vancouver, 2021, pp. 135-136.

<sup>96</sup> Tale nozione (in inglese: “*availability to forgiveness*”) è in N. DE WARREN, *Original Forgiveness*, Evanston, 2021, p. 80.

<sup>97</sup> Cfr. *infra*, § 1.2.3.

[m]entre un sacerdote luterano [...] le leggeva, in piedi accanto al letto e con voce ben chiara, un capitolo della Bibbia, lei lo guardò improvvisamente con uno sguardo cupo, gli prese la Bibbia dalle mani come se non ci fosse più altro da leggere e iniziò a sfogliarla cercando qualcosa. Infine mostrò a Kohlhaas, seduto sul letto accanto a lei, il versetto: “Perdona i tuoi nemici e fai del bene a coloro che ti odiano”, gli strinse la mano guardandolo con tutta la sua anima e morì. Kohlhaas pensò: “Che Dio possa non perdonarmi mai, se mai perdonerò il barone!”.<sup>98</sup>

Il *secondo* invito a perdonare è rivolto a Kohlhaas da Martin Lutero in persona:

Lutero lo fissò e disse “sei disposto a perdonare [...] il barone che ti ha offeso, andare a Tronkenburg, montare sui tuoi morelli e portarteli a Kohlhaasenbrück, per metterli all’ingrasso?” “Reverendo”, disse Kohlhaas arrossendo e prendendogli la mano [...]: “Neppure il Signore ha perdonato tutti i suoi nemici. Posso perdonare i due principi Elettori, miei sovrani, il funzionario e il fattore, i signori Hinz e Kunz e chiunque altro mi abbia offeso in questa circostanza. Ma, se è possibile, lasciate che costringa il barone a ingrassare nuovamente i miei morelli”.<sup>99</sup>

Se ‘perdono’ designa un atto *performativo*, l’offesa è imperdonabile quando, *in nessun modo*, l’offeso può alterare la realtà giuridica rinunciando alla propria pretesa alla rivalsa: in questo caso, la natura imperdonabile dell’offesa dipende (*non* da un’attitudine soggettiva, ma) dall’esistenza di una *norma*. Un esempio, in tal senso, è la norma sociale che, presso gli Osseti (Georgia), nel XIX secolo, *obbligava* la famiglia della vittima a vendicarsi di chi avesse perpetrato un omicidio volontario (una forma di perdono “rituale” era invece

<sup>98</sup> H. VON KLEIST, *Michael Kohlhaas*, Roma, 2020, p. 36 (trad. it. di F. FERRAGUTO; ed. originale: 1810).

<sup>99</sup> H. VON KLEIST, *op. cit.*, p. 59.

consentita nel caso di omicidio o lesioni involontarie)<sup>100</sup>. Simili norme, caratteristiche degli ordinamenti vendicatori, impedivano all'offeso di astenersi dall'esercizio della pretesa alla rivalsa, *a prescindere dall'esistenza di un sentimento di ostilità verso l'offensore*. L'atto di rivalsa (l'impossibilità di perdonare) è cioè "imposto all'individuo come un *dovere*, che lo costringe ad agire *anche nel caso in cui il sentimento vendicativo sia del tutto assente*"<sup>101</sup>.

L'idea secondo cui non è possibile scusarsi di ciò che non può essere perdonato può essere ricostruita in modo, ritengo, coerente all'interno della fenomenologia dell'atto sociale (complesso).

Reinach discute, a proposito, il caso della promessa il cui adempimento (il "fare", cioè, verso cui la promessa "tende") sia, per qualsiasi ragione, impossibile:

[s]i può pensare anche al caso in cui la realizzazione della pretesa sia impossibile [...]. Non per questo pretesa e obbligazione si estinguono. Sorge, però, una singolare antinomia [*eigenartige Antinomie*] fra la tendenza al compimento della relazione obbligatoria [*der Tendenz des obligatorischen Verhältnisses*] e l'impossibilità fattuale di tale compimento [*der tatsächlichen Erfüllungsunmöglichkeit*]. Nella relazione obbligatoria si stabilisce, con ciò, una mancanza di senso [*Sinnlosigkeit*] del tutto particolare. Pretesa ed obbligazione diventano incurabilmente malate.<sup>102</sup>

Antonio Incampo definisce la promessa il cui adempimento sia impossibile – analogo al caso, discusso, delle scuse rivolte dall'offensore all'offeso per un'offesa imperdonabile – come "un caso di *au-*

<sup>100</sup> Cfr. A.H. POST, *Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens*, Oldenburg, 1878, p. 179.

<sup>101</sup> C.-H. BRETEAU, N. ZAGNOLI, *La système de gestion de la violence dans deux communautés rurales méditerranéennes: la Calabre méridionale et le N.-E. Constantinois*, in R. Verdier (cur.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. I. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris, 1980, p. 44.

<sup>102</sup> A.B.P. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 61 (*I fondamenti a priori del diritto civile*, cit., pp. 49-50).

*tocontraffattorialità dell'atto* in ragione dell'*impossibilità della sua funzione*. Essa è una *Funktion-Selbstwidrigkeit*<sup>103</sup>. Nell'idea di "scuse per un'offesa imperdonabile" v'è infatti un'opposizione, una tensione concettuale, tra, da una parte, la *possibilità eidetica* del perdono<sup>104</sup> inscritta nella natura dell'atto di scuse e "sancita" da una legge di tendenza *a priori*; e, dall'altra, l'*impossibilità eidetica* del perdono radicata nell'*eîdos* dell'offesa. Come si dirà<sup>105</sup>, le scuse rese per un'offesa imperdonabile (esattamente come la promessa il cui adempimento è impossibile) sono scuse *produttive di effetti*, pur senza (poter) *conseguire il risultato atteso* dall'atto sociale complesso.

### 1.2.2.2. Riconciliazione

Con il termine 'riconciliazione' designo uno *stato-di-cose*<sup>106</sup> del quale il perdono è "preludio"<sup>107</sup>. Come già per il termine 'perdono', identifico due referenti del termine 'riconciliazione':

- (i) uno *status noetico*: lo stato-di-cose nel quale *non v'è ostilità* tra offeso e offensore;
- (ii) uno *stato d'obbligo* (uno stato-di-cose, cioè, nel quale vi-gono *norme* che sanciscono obblighi e divieti): lo stato-di-cose nel quale all'offeso (che ha perdonato) *non è permesso* (è *vietato*) *far valere la sua pretesa alla rivalsa* (estinta dal perdono)<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> A. INCAMPO, *Atto e funzione*, cit., p. 103.

<sup>104</sup> Cfr. P. DI LUCIA, *Deviazioni del tutto ragionevoli dall'eîdos*, cit., p. 79.

<sup>105</sup> Cfr. *infra*, 1.2.4.

<sup>106</sup> Sullo "stato-di-riconciliazione" mi permetto di rinviare a R. MAZZOLA, *Comporre. Offesa e riconciliazione nell'ordinamento vendicatorio*, Milano, 2020, pp. 97-99.

<sup>107</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 22.

<sup>108</sup> La distinzione concettuale tra "status noetico" e "stato d'obbligo" è in G. LORINI, *La fiducia e la sfiducia nelle istituzioni*, in G. Galli (cur.), *Interpretazione e fiducia*, Pisa-Roma, 1999, p. 144.

A tale distinzione sembra implicitamente riferirsi uno scritto dello storico Otto Brunner, il quale allude all'uso del termine tedesco 'Friede' ("pace") nel lessico dell'Austria medievale. 'Friede', che indicava, nell'ambito del diritto medievale, la "riconciliazione" tra offeso e offensore<sup>109</sup>, possedeva, secondo Brunner, almeno *due* significati:

- (i) "rapporto spirituale [come il rapporto] tra i parenti *coniunti nell'amore*" (status noetico);
- (ii) "situazione in cui *la violenza non deve essere esercitata*" (stato d'obbligo)<sup>110</sup>.

Il concetto di "riconciliazione" che impiego in questo volume possiede un'ulteriore connotazione: oltre a identificare uno stato-di-cose in cui *non v'è (più) alcuna ostilità* tra offeso e offensore relativamente all'offesa, è riconciliazione lo stato-di-cose in cui offeso e offensore hanno *ricostituito la* (reciproca) *relazione sociale*. Lazare chiama, in questo senso, "perdono *senza riconciliazione*" la situazione in cui "l'offeso dice [all'offensore...] 'non ti odio più. A volte, ti auguro persino ogni bene. Ma non ti voglio nella mia vita e non voglio pensare a te perché non confido nel fatto che non mi farai più del male'"<sup>111</sup>; in cui, in altre parole, l'offeso, pur *non provando più inimicizia nei riguardi dell'offensore*, non può ricostituire il rapporto con l'offensore negli stessi termini esistenti *prima* dell'offesa.

Come nel caso del perdono, anche per la riconciliazione non occorre, a questo punto della trattazione, optare per l'una o per l'altra accezione del termine 'riconciliazione'; definisco infatti "riconciliazione" lo stato-di-cose, esito del perdono, *in cui non v'è sentimento*

<sup>109</sup> Cfr. sul punto K.G. HOMEYER, *Über die Formel 'Der Minne und des Rechts eines Andern mächtig sein'*, in *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1866, pp. 29-56.

<sup>110</sup> Le citazioni sono tratte da: O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nell'Austria Medievale*, Milano, 1983, p. 61 (trad. it. di P. SCHIERA; ed. originale: 1939); citato in R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 98.

<sup>111</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 325. Un'idea analoga, discussa in termini di distinzione tra "efficacia del perdono" (*effectiveness of forgiveness*) e "efficacia della riconciliazione" (*effectiveness of reconciliation*) è in M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 42.

di ostilità tra offeso e offensore o in cui all'offeso non è permesso esercitare la propria pretesa alla rivalsa; in cui, cioè, la relazione tra offeso e offensore è ricostituita, riproduce la stessa relazione tra le parti ante offesa: in virtù di uno status *noetico*, interno alla psiche di offeso e offensore, o di uno stato *d'obbligo*, determinato da norme.

### 1.2.3. Presupposizioni delle scuse

Presupposizione delle scuse è, come si è detto, l'*offesa*; una nozione inclusa, secondo la definizione di Tavuchis, nel *definiens* delle 'scuse' (come "infrazione")<sup>112</sup>. Ma cos'è un'offesa?

Definisco 'offesa' un *fatto*, il cui verificarsi è *causato dalla condotta dell'offensore*, il quale ha *danneggiato* l'offeso e, al contempo, *violato una norma* (morale, sociale o giuridica).

Le presupposizioni delle scuse sono dunque, in realtà, (non *una*, ma) *quattro*:

- (i) presupposizione *fattiva*<sup>113</sup>: le scuse presuppongono che il fatto del quale l'offensore si scusa *sia accaduto* o *accadrà con certezza*;
- (ii) presupposizione *di responsabilità*: le scuse presuppongono che l'offensore (o un soggetto a lui, in qualche modo, connesso) sia *responsabile* del fatto del quale si scusa;
- (iii) presupposizione *axiologica*: le scuse presuppongono che il fatto del quale l'offensore si scusa sia connotato, in senso *oggettivo*, da *disvalore* (poiché l'offensore, attraverso la sua condotta, ha violato una norma condivisa).
- (iv) presupposizione di *danno*: le scuse presuppongono che il fatto del quale l'offensore si scusa abbia determinato un

<sup>112</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.2.

<sup>113</sup> L'espressione è, in origine, in P. KIRPANSKI, C. KIRPANSKI, *Fact*, in M. Bierwisch, K.E. Heidolph (cur.), *Progress in Linguistics*, Den Haag, 1970, pp. 143-173.; cit. in M.-E. CONTE, *Semantica del predicato 'perdonare'*, cit., pp. 116.

*danno* (una *perdita*, rispetto alla situazione *pre-danno*) per l'offeso<sup>114</sup>.

*Non* è tuttavia necessario che le quattro presupposizioni delle scuse, *prima* dell'esecuzione dell'atto, siano *ritenute vere* da *entrambe* le parti che costituiscono il tipico "campo di interazione" dell'atto di scuse. In altre parole, come suggerisce Kathleen Gill, è sufficiente che "*almeno una*" delle due parti (*almeno uno* tra offeso e offensore) ritenga vere le quattro presupposizioni<sup>115</sup>. Come si dirà, infatti, effetto delle scuse (manifestate e percepite) è la *convergenza di offeso e offensore su una versione dei fatti condivisa da entrambe le parti*<sup>116</sup>; è l'adesione, cioè, *anche della parte che non riteneva vera una o più delle quattro presupposizioni*, al resoconto fattuale di cui *accadimento del fatto, danno, responsabilità dell'offensore e disvalore* identificano elementi essenziali.

Da questo punto di vista, le scuse appaiono quindi una *conferma circa l'effettiva esistenza dell'offesa*; la conferma delle quattro presupposizioni è, secondo il lessico di Amedeo Giovanni Conte, "condizione praxeologica di validità" delle scuse: una condizione di validità, cioè, inerente al *lógos* dell'atto "intrinsic[a]", "inherent[e] al concetto di un atto, alla sua intrinseca costituzione"<sup>117</sup>.

Secondo Nick Smith, sono, in questo senso, "scuse non riuscite" (*bad apologies*; in Lazare: "*pseudo-apologies*")<sup>118</sup> le richieste di perdono che *non* confermano (anche soltanto una delle) quattro presupposizioni. Simili richieste mancano infatti di una componente

<sup>114</sup> Tre delle quattro presupposizioni delle scuse (*fattiva, di responsabilità e assiologica*) riproducono (anche nel nome) le presupposizioni del perdono identificate in M.-E. CONTE, *Semantica del predicato 'perdonare'*, cit., pp. 116-117; l'esistenza delle tre presupposizioni del perdono, come scrive SILVI (*Struttura giuridica del perdono*, cit., pp. 36-37), è stata anticipata in C. J. FILLMORE, *Verbs of Judging*, in C.J. Fillmore, D.T. Langendoen (cur.), *Studies in Linguistic Semantics*. New York, 1971, pp. 272-289.

<sup>115</sup> Cfr. K. GILL, *The Moral Functions of an Apology*, in *The Philosophical Forum*, 31, 1, 2000, p. 14.

<sup>116</sup> Cfr. *infra*, § 1.2.5.

<sup>117</sup> Cfr. N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 31.

<sup>118</sup> Cfr. A. LAZARE, *op. cit.*, p. 22.

intrinseca essenziale al loro compimento; pertanto, *nonostante siano state manifestate, non* innescano il circuito interattivo che caratterizza gli atti sociali in genere.

Ecco *quattro* esempi di “scuse non riuscite”, nel senso appena precisato:

- (i) le scuse pubbliche rese nel 2001 dal Primo Ministro cinese Zhu Rongji dopo l’esplosione occorsa in una scuola i cui allievi, allo scopo di raccogliere fondi per la ristrutturazione dell’edificio scolastico (negati, in origine, dallo stato cinese) producevano fuochi d’artificio artigianali: “*non importa quali siano i fatti*, io e il Consiglio di Stato *abbiamo una responsabilità* a cui non possiamo sottrarci”<sup>119</sup>. In un simile esempio, v’è evidentemente una conferma della presupposizione *di responsabilità*, ma *non* della presupposizione *fattiva* delle scuse (“non importa quali siano i fatti”);
- (ii) le scuse pubbliche rese, nel 2004, dal Segretario della Difesa statunitense Donald Rumsfeld per le torture e gli abusi subiti dai detenuti iracheni nella prigione di Abu Ghraib: “[o]ffro le mie profonde scuse agli iracheni maltrattati da membri delle forze armate statunitensi. Ciò contrasta con i valori della nostra nazione, con gli insegnamenti dell’esercito [...] è certamente e fondamentale non-americano”<sup>120</sup>. Scrive Nick Smith che “Rumsfeld ha offerto ciò che lui chiama ‘scuse’ implicando, allo stesso tempo, di *non potersi assumere la responsabilità* di offese contrarie all’addestramento [...] da lui supervisionato”<sup>121</sup>. In tal caso, v’è dunque una conferma della presupposizione *fattiva* e della presupposizione *axiologi-*

<sup>119</sup> L’esempio è in A. LAZARE, *op. cit.*, p. 12. L’adozione, da parte di Lazare, di un criterio gerarchico che attribuisce priorità alla presupposizione di responsabilità rispetto alla presupposizione fattiva consente all’autore di intendere le scuse di Zhu, al contrario, come “[scuse] riuscite” (p. 13).

<sup>120</sup> THE WASHINGTON POST, *Rumsfeld Apologizes to Iraqi Prisoners*, 7 maggio 2004.

<sup>121</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 87.

- ca (“ciò... contrasta con i valori della nostra nazione”), ma *non* una conferma della presupposizione *di responsabilità* delle scuse;
- (iii) le scuse rese, nel 1997, dal golfista Franck (*vel* Fuzzy) Zoeller a Tiger Woods, che, in quanto campione in carica nel Masters Tournament, aveva la possibilità di scegliere il menu per la Champions Dinner (un ricevimento alla presenza del campione in carica e dei campioni dei tornei passati). Invitato alla cena, Zoeller scherzò con i giornalisti chiedendo a Woods “di non servire pollo fritto [...] o qualsiasi cosa loro mangino” (il pollo fritto, è noto, è una pietanza tipica degli Stati Uniti meridionali connessa all’identità della popolazione afroamericana, il “loro” a cui si riferiva Zoeller)<sup>122</sup>. Attraverso le scuse, Zoeller dichiarò di essere dispiaciuto “*qualora avessi offeso qualcuno [if I offended anybody]. Se Tiger si fosse offeso per questo motivo [If Tiger is offended by it], chiedo scusa anche a lui*”<sup>123</sup>. In questo caso, nota Lazare, l’offensore “mette in discussione [...] il fatto che la vittima sia stata effettivamente danneggiata [*damaged*]”<sup>124</sup>: le scuse di Zoeller, nell’esempio discusso, *non* contengono quindi una conferma relativa alla presupposizione *di danno*;
- (iv) le scuse rese, nel 2007, da Silvio Berlusconi alla ex-moglie Veronica Lario, per aver detto, nel corso della partecipazione a un programma televisivo, che se fosse stato ancora celibe avrebbe volentieri sposato una tra le donne presenti nel pubblico: “[c]ara Veronica, eccoti le mie scuse [...] *ma la tua dignità non c’entra*. La custodisco come un bene prezioso nel mio cuore anche quando

<sup>122</sup> P. NEWBERRY, *Zoeller Apologizes for His Tiger ‘Joke’*, in *The New York Times*, 22 aprile 1997.

<sup>123</sup> P. NEWBERRY, *op. cit.*

<sup>124</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 137.

dalla mia bocca esce la battuta spensierata [...]”<sup>125</sup>. Le scuse di Berlusconi seguono alcune dichiarazioni di Lario, la quale aveva affermato che il marito, con la sua condotta, aveva violato la sua “dignità di donna” e il “rispetto per le donne”. In tal caso v’è, dunque, nelle scuse di Berlusconi, conferma della presupposizione *fattiva* e della presupposizione *di responsabilità, non*, però, conferma della presupposizione *axiologica*: Berlusconi ha sì qualificato il suo comportamento in senso axiologicamente negativo, ma sulla base di una norma *diversa* (“la tua dignità non c’entra”) rispetto alla norma che Lario considerava violata; si tratta di una fattispecie a cui Nick Smith si riferisce attraverso l’espressione “*addressing the wrong wrong*”<sup>126</sup>.

Rimando a § 2 per una discussione su come sia possibile “confermare” le quattro presupposizioni delle scuse attraverso un atto *non-linguistico*.

Fornisco in questa sede, concisamente, alcune precisazioni in relazione alle presupposizioni *fattiva* e di *responsabilità* (alcune considerazioni sulle presupposizioni *axiologica* e di *danno* sono invece in § 1.2.4).

### 1.2.3.1. *Approfondimento: presupposizione fattiva*

L’atto di scuse presuppone che almeno uno, tra offeso e offensore, *ritenga vero che un determinato fatto* (una determinata offesa) *ha avuto luogo*; oppure che tale fatto *avrà luogo* con assoluta (o grande) certezza.

Il caso delle scuse per un fatto *futuro*, non ancora accaduto al momento dell’esecuzione dell’atto (“pre-scuse”; “*pre-apology*”)<sup>127</sup>, è

<sup>125</sup> IL SOLE 24 ORE, *Silvio Berlusconi alla moglie Veronica: ‘Se ti ho offeso scusami, la tua dignità è un bene prezioso’*, 31 gennaio 2007.

<sup>126</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 56.

<sup>127</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 245; cfr., inoltre, K. AJIMER, *Conversational Routines in English*, London, 1996, pp. 98-100; N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 81.

un caso atipico di richiesta di perdono. Esempificano tale atto le scuse rese da chi “chiede scusa in anticipo per essere costretto ad abbandonare una riunione prima della fine”<sup>128</sup>; o le scuse di chi, in calce a una e-mail, riporta una formula analoga all’inglese “*apologies for any misspelling or mistake*”. Un diverso, più drammatico, esempio sono le scuse preregistrate da Eric Harris, uno dei responsabili del massacro della Columbine High School nel 1999: “[a] tutte le persone a cui voglio bene, mi dispiace molto per tutto questo”<sup>129</sup>.

Dal punto di vista logico, l’idea che sia possibile scusarsi *prima* di aver perpetrato un’offesa provoca un problema di coerenza rispetto alla diffusa interpretazione delle scuse in quanto *implicita promessa di non ripetere la condotta offensiva* (di cui ci si scusa). Tale interpretazione, ritracciata alle riflessioni sul “pentimento” nella dottrina ebraica (in ebraico: *teshuvah*; traslitterazione: תשובה) ad opera di Maimonide<sup>130</sup>, svela, secondo alcuni studiosi, un tratto fondamentale delle scuse<sup>131</sup>; secondo altri, invece, un connotato

<sup>128</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 245.

<sup>129</sup> Per il testo integrale delle scuse rese da Eric Harris e Dylan Klebold cfr. la pagina internet <http://publicapologycentral.com/apologia-archivio/citizens/dylan-klebold-eric-harris/> (ultimo accesso: 16 marzo 2022). In questo caso, però, le scuse erano pensate per essere manifestate (*melius*, viste) *dopo* la conclusione dell’atto criminoso.

<sup>130</sup> Cfr. MAIMONIDE, *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvah*, Firenze, 2004 (edizione originale: 1170-1180 ca.), p. 67; la tesi di Maimonide, secondo la quale le scuse sono una promessa di non incorrere nuovamente nella condotta offensiva, è ricostruita, ad esempio, in N. SMITH, *I Was Wrong*, cit. p. 116.

<sup>131</sup> Cfr., *ex pluribus*, E. GOFFMAN, *Relazioni in pubblico*, cit., p. 38; E. OL-SHTAIN, *Apologies across Languages*, in S. Blum-Kulka, J. House, G. Kasper (cur.), *Cross-cultural Pragmatics: Requests and Apologies*, New Jersey, 1989, p. 157; A. LAZARE, *op. cit.*, p. 84; J. KLEEFELD, *Thinking Like a Human: British Columbia’s Apology Act*, in *University of British Columbia Law Review*, 40, 2, 2007, p. 790; S. DE REY, *Court Ordered Apologies under the Law of Torts? Non-Monetary Relief for Emotional Harm – A Comparative Outlook from a Western European Perspective*, in N. Brutti, R. Carroll, P. Vines (cur.), *op. cit.*, p. 239. Nick Smith fonda sull’interpretazione delle scuse come “promessa di non ripetere il comportamento offensivo” la tesi secondo cui l’atto di scuse reso sul letto di morte (cd. ‘*deathbed apology*’) sarebbe, per sua stessa natura, inefficace: poiché, in

*inessenziale*, che può, al più, risultare oggetto di ragionevole inferenza dall'osservazione di un determinato atto di scuse<sup>132</sup>.

L'incoerenza logica, nel caso delle pre-scuse, rinviene, in particolare, nell'opposizione tra:

- (i) la promessa dell'offensore (se tale promessa, in effetti, sussiste) di non attuare uno specifico comportamento (qualora si accolga tale interpretazione dell'atto di scuse);
- (ii) il fatto che l'offensore, di lì a poco, agirà proprio in quel modo.

Tale incoerenza può essere superata, sul piano logico, in *due* modi.

In *primo* luogo, si può affermare che l'offensore, con l'atto di scuse, promette *non* di astenersi da una certa condotta, bensì di non *ripetere* tale condotta. L'idea di "ripetizione" implica pertanto che quel comportamento sia già stato attuato dall'offensore almeno una (prima) volta (e proprio di questa prima "attuazione" l'offensore si scusa).

In *secondo* luogo, attraverso la (più radicale) affermazione secondo cui le scuse *non* identificano, in realtà, la promessa di comportarsi in un certo modo (anche se tale promessa può *accompagnare* le scuse)<sup>133</sup>. Questa tesi, che condivido, comporta peraltro che le scuse *non* provochino il venir in essere di un'aspettativa, in capo all'offeso, *a che l'offensore non ripeta il comportamento di cui si scusa*; le scuse provocano invece il venir in essere di una *diversa* aspettativa: l'aspettativa a che, in occasione di una futura (ed eventuale) ripetizione della condotta offensiva da parte dell'offensore, *non sarà più necessario che offensore e offeso convergano su un resoconto che qualifichi tale condotta come violazione di una norma*; la connotazione in senso axiologicamente negativo della condotta ripetuta dall'offensore sarà quindi esclusa dalla negoziazione tra le parti, in

questo caso, l'offensore non può adempiere, con ogni evidenza, alla promessa sancita dalle scuse. Cfr. N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 86.

<sup>132</sup> Cfr. N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 32.

<sup>133</sup> Distingue la "offerta di scuse" dalla "promessa [di ravvedimento]", ad esempio, N. BRUTTI, *op. cit.*, p. 34.

quanto *già accertata*. Aderisce a questa tesi, mi sembra, anche Nick Smith, quando afferma che “anche se l’offensore dovesse ripetersi dopo essersi scusato [... vi sarebbe] un qualche significato per la vittima [nell’essere già a conoscenza del fatto] che l’offensore riconosce l’immoralità del proprio atto”<sup>134</sup>.

### 1.2.3.2. *Approfondimento: presupposizione di responsabilità*

L’atto di scuse presuppone che almeno uno tra offeso e offensore ritenga che *l’offensore, tramite la propria condotta, abbia causato il fatto di cui si scusa*; che sia, cioè, *responsabile* dell’offesa.

L’offensore che *non* confermi la presupposizione di responsabilità delle scuse *non* porge all’offeso un atto di scuse; bensì, una *giustificazione*. Così Tavuchis:

[s]cusarsi [*to apologize*] significa dichiarare volontariamente di non avere scuse, difese, giustificazioni o spiegazioni per un’azione (o inazione) che ha offeso, deluso, danneggiato, fatto del male a qualcuno. Dall’altro lato, chi offre un chiarimento [*account*], ad esempio una scusa [*excuse*] o una difesa, chiede all’offeso di essere ragionevole fornendo spiegazioni intese a scagionarsi (del tutto o in parte). Un simile intento conciliante [*placatory*] [...] cerca sempre di distogliere l’attenzione dalla condotta dell’agente alle convenzionali categorie della causalità, come l’incapacità, l’incidente, l’ignoranza o la coercizione. In netto contrasto, chi si scusa [*apologize*] cerca perdono e redenzione per qualcosa di irragionevole, qualcosa di *non giustificabile*, di immeritato [da parte dell’offeso] e di iniquo.<sup>135</sup>

Questa accezione del verbo italiano ‘scusarsi’ (nel senso di “giustificarsi” e *non* nel senso di “chiedere scusa”) appare coerente con le (note) radici etimologiche del termine; ‘scusarsi’ (e ‘scusare’) deri-

<sup>134</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 81. Cfr. *supra*, in questa sezione; e *infra*, § 1.2.4.

<sup>135</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 17.

vano infatti dal latino ‘*ex-cusare*’, “allontanare (da qualcuno; nel caso di ‘scusarsi’: da sé) la causa [in tal caso, di una offesa]”.

John L. Austin distingue, in lingua inglese, il concetto di “*excuse*” (in italiano: ‘scuse’) dal concetto di “*justification*” (‘giustificazioni’; questa distinzione non è adottata da Tavuchis)<sup>136</sup>. Austin scrive, in particolare, che

nel primo caso [della *justification*], accettiamo la responsabilità, ma *neghiamo che ci fosse qualcosa di male* [*that it was bad*]; nel secondo [della *excuse*], ammettiamo che c’era qualcosa di male, ma *non accettiamo di averne la piena responsabilità, o non accettiamo addirittura di averne alcuna responsabilità*.<sup>137</sup>

Come si nota, né il concetto di “*excuse*”, né il concetto di “*justification*” (secondo il lessico di Austin) coincidono con il concetto di “scuse” (in inglese: *apologies*) descritto in questo volume. Infatti, a differenza delle scuse (*apologies*) propriamente dette:

- nella “*excuse*” è assente la presupposizione di *responsabilità* delle scuse (*apologies*);
- nella “*justification*” è assente la presupposizione *axiologica* delle scuse (*apologies*).

<sup>136</sup> Cfr. J.L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, in *Proceedings for the Aristotelian Society*, 57, 1956-1957; trad. it. di P. LEONARDI: *Una giustificazione per le scuse*, Milano, 1990.

<sup>137</sup> J.L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, cit., p. 2 (trad. it.: p. 172). Per una riflessione sulla distinzione proposta da Austin, cfr. F. FAROLDI, *The Normative Structure of Responsibility. Law, Language, Ethics*, Milton Keynes, 2014, p. 157. In inglese, il termine ‘*excuse*’ e il termine ‘*justification*’ sono solitamente impiegati come sinonimi; e possono designare sia resoconti fattuali che non confermano la presupposizione di responsabilità, sia resoconti fattuali che non confermano la presupposizione assiologica. Cfr. sul punto C.R. SNYDER, R.L. HIGGINS, R. J. STUCKY, *Excuses, Masquerades in Search of Grace*, New York, 1983, p. 15.

#### 1.2.4. Effetto delle scuse

Dopo aver identificato le quattro *presupposizioni* delle scuse, individuo ora l'*effetto* (*Wirkung*, effetto in senso reinachiano) delle scuse: la natura dell'alterazione della realtà sociale che consegue all'esternazione (da parte dell'offensore) e alla percezione (da parte dell'offeso) dell'atto di scuse.

Sostengo, a riguardo, la seguente tesi:

effetto delle scuse è che l'offensore, attraverso l'atto di scuse, *emette un verdetto* in relazione all'offesa.

Attraverso le scuse, l'offensore offre all'offeso un "*resoconto fattuale confermato*"<sup>138</sup>, resoconto che qualifica un determinato fatto come offesa "confermando" le quattro, già menzionate, presupposizioni<sup>139</sup>.

All'idea che, attraverso un atto di scuse, l'offensore converga su (*vel* "certifichi") una determinata versione dei fatti corrispondente alla versione dell'offensore si riferisce Francis Jacques, secondo cui è presupposto del perdono (come si è detto, risultato atteso delle scuse) che "lo stato di cose di cui si discute *deve essere identificato congiuntamente da offeso e offensore, e divenire oggetto di una co-referenza*"<sup>140</sup>.

Contribuisce a illuminare un simile effetto delle scuse una riflessione di John L. Austin.

Come è noto, Austin annovera l'atto dello *scusarsi* (*to apologize*) nella categoria degli atti illocutivi cd. *comportativi* (*behabitive*), degli atti illocutivi relativi cioè a "atteggiamenti, e alle loro manifestazioni, riguardo alla condotta passata o imminente di qualcun altro"; atti che manifestano "ovvie connessioni sia con l'*asserire* o il *descrivere* quali sono i nostri sentimenti che con l'*esprimere*, nel senso di

<sup>138</sup> N. Smith, *I Was Wrong*, cit., p. 28; nell'originale inglese: "*corroborated factual record*".

<sup>139</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.3.

<sup>140</sup> F. JACQUES, *La promesse et le pardon*, in *Archivio di filosofia*, 3, 1987, p. 338.

*dare libero sfogo ai nostri sentimenti*”<sup>141</sup>. Alcuni atti comportativi possono, però, assolvere, secondo Austin, a funzioni tipiche di un’ulteriore categoria di atti illocutivi: gli atti illocutivi *verdettivi* (*verdictive*),

caratterizzati dalla emissione di un verdetto [*verdict*] [...]. Si tratta [...] di *emettere una sentenza* [*finding*] riguardo a qualcosa – un fatto o un valore – riguardo a cui [...] è difficile essere certi.<sup>142</sup>

Tra gli atti comportativi che manifestano tale affinità con gli atti verdettivi, scrive Austin, v’è l’atto del *biasimare* (dare la colpa; *blame*): “in un certo senso di ‘biasimare’ che è equivalente a ‘ritenere responsabile’, biasimare è un verdetto”<sup>143</sup>. La riflessione sulla duplice natura dell’atto illocutivo del biasimare – che, con l’accezione di “ritenere responsabile”, *sovrappone* sfera comportativa e sfera verdettiva – può estendersi, scrive Etsuko Oishi, anche all’atto dello *scusarsi* (*apologize*), in quanto equivalente all’atto di *biasimare sé stessi* (*blame oneself*). In questo senso, “scusarsi” equivale, secondo Oishi, all’atto di “emettere un verdetto”, dopo aver valutato tutte le circostanze di fatto, sulla propria responsabilità in relazione a un fatto offensivo<sup>144</sup>. Il “verdetto”, emesso dall’offensore attraverso l’atto di scuse, identifica la *ricognizione* (nel senso di “riconoscimento”)<sup>145</sup> dell’offesa da parte dell’offensore, attraverso la conferma delle quattro presupposizioni.

Da questo punto di vista, assume un ruolo particolarmente importante la “conferma” dell’offensore relativa alle due presupposizioni *di danno* e *axiologica*. Il “disvalore” della condotta dell’offensore e il “danno” subito dall’offeso, infatti, non sono, a differenza del “fatto” che identifica la componente brutta di un’offesa, fe-

<sup>141</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 117.

<sup>142</sup> J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, cit., p. 150 (trad. it.: p. 110).

<sup>143</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 113.

<sup>144</sup> Cfr. E. OISHI, *Apologies as Illocutionary and Social Acts*, in M. Sbisà, K. Turner (cur.), *Pragmatics of Speech Actions*, Berlin, 2013, p. 527.

<sup>145</sup> Cfr. E. FITTIPALDI, *Psicologia giuridica e realismo: Leon Petrażycki*, Milano, 2012, p. 210.

nomeni *empirici*, ma presuppongono una *qualificazione normativa*; l'esistenza, cioè, di una *norma* intesa come “schema qualificativo”<sup>146</sup> di un fatto: l'accadimento, determinato dalla condotta dell'offensore, le cui conseguenze (negative) si sono riverberate sull'offeso. Nel caso in cui l'offensore “confermi”, con il suo “resoconto fattuale”, che presupposizione assiologica e presupposizione di danno sono vere, egli offre all'offeso un “*riconoscimento della legittimità della norma violata*”<sup>147</sup>. Significativamente, Nick Smith distingue, in questo senso, tra *due* possibili atti dell'offensore:

- (i) l'*identificazione (identification)* della norma violata;
- (ii) l'*adesione (approvazione; endorsing)* alla norma violata<sup>148</sup>.

Attraverso le scuse, l'offensore non si limita a *identificare* la norma violata dalla sua condotta – non si limita, cioè, a *indicare quale norma proibisce quella condotta* o qualifica le conseguenze subite dall'offeso come “danno” –, ma *approva* il contenuto della norma stessa. Le scuse, dunque, rappresentano, come scrive Tavuchis, il

tentativ[o] di reclamare la propria appartenenza al gruppo [*membership*], che inequivocabilmente *enunci[a] l'esistenza e la forza di assunzioni condivise* che autorizzano gli accordi sociali esistenti.<sup>149</sup>

E ancora, secondo Tavuchis, scusandoci

cerchiamo una riconferma delle nostre credenziali come membri del gruppo [*members*] *richiamandone pubblicamente*

<sup>146</sup> Sulla norma come “schema qualificativo” (in tedesco: *Deutungsschema*) dell'atto cfr. H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, 1967, pp. 50-51 (edizione originale: 1934; trad. it. di R. TREVES).

<sup>147</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 3.

<sup>148</sup> Cfr. N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., pp. 57-64.

<sup>149</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 13. Cfr. anche J. P. FOLGER, *Harmony and Transformative Mediation*, in *North Dakota Law Review*, 84, 3, 2008, pp. 832-833; P.E. VINES, *The Value of Apologizing within a Moral Community: Make Apologies Work*, in *Oñati Socio-Legal Series*, 7, 3, 2017, pp. 370-389.

*le fondamenta inesprese [unstated grounds]*, che abbiamo, con ogni evidenza, dimenticato quando abbiamo trasgredito.<sup>150</sup>

Analogamente, Lazare afferma che le scuse identificano la “assicurazione relativa al fatto che [offeso] e offensore condividono gli stessi valori”<sup>151</sup>.

Lazare discute un esempio di scuse che, poiché *non* hanno confermato l’esistenza di uno sfondo normativo condiviso, risultano inefficaci rispetto alla funzione di riconciliazione. Si tratta del caso delle scuse rese da John McVeigh, uno degli autori dell’attentato terroristico di Oklahoma City – realizzato attraverso un camion-bomba posteggiato di fronte all’edificio governativo “Alfred P. Murrah” – che causò, nel 1995, la morte di centosessantotto persone, tra cui diciannove bambini. McVeigh, pur ammettendo che la morte dei bambini identificava un “danno collaterale”, disse: “resto fermo sulle mie azioni, *non vivo secondo le vostre regole*”<sup>152</sup>.

Quando l’atto di scuse si limita alla conferma della presupposizione fattiva, senza però confermare la presupposizione axiologica, effetto delle scuse è una mera *ricognizione di fatto*: l’oggettivazione (nel senso di una “localizzazione nella realtà” di vicende ritenute fino a quel momento esistenti soltanto a livello soggettivo) in relazione a un certo accadimento. Una simile oggettivazione può comunque assolvere un ruolo significativo, soprattutto nei contesi in cui si ponga in discontinuità rispetto a politiche di *negazionismo*: in simili casi, l’offensore riconosce pubblicamente che un certo fatto offensivo *ha avuto luogo*; ma, *non* riconosce che tale fatto *integra la violazione di una norma*, rendendo difficoltosa la ricostruzione della relazione con l’offeso. Un esempio, in tal senso, sono le scuse rivolte, nel 2014, dal Presidente della Turchia Recep Tayyip Erdoğan al popolo armeno: pur avendo riconosciuto, per la prima volta, il ruolo dell’Impero ottomano nell’eliminazione di massa degli Armeni

<sup>150</sup> N. TAVUCHIS, *Mea Culpa*, cit., p. 22.

<sup>151</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 58.

<sup>152</sup> K. JOHNSON, *McVeigh Only Regret Is that Building Wasn’t Leveled*, in *USA Today*, 29 marzo 2001; citato in A. LAZARE, *On Apology*, cit., p. 38.

(tra il 1915 e il 1916), pur avendo offerto condoglianze ed espresso “dispiacere”, Erdoğan ha – secondo alcuni volutamente<sup>153</sup> – evitato di impiegare, per descrivere la condotta dell’Impero ottomano, il termine ‘genocidio’ e il riferimento alla specifica norma del diritto penale internazionale.

### 1.2.5. Risultati delle scuse

La concettualizzazione dell’atto di scuse come “richiesta di perdono” implica, come detto, che “risultato atteso” di tale atto – “fare conseguente”, verso il quale l’atto di scuse “tende” – sia, appunto, il *perdono*, elargito dall’offeso all’offensore.

Almeno in apparenza, v’è tuttavia, oltre al perdono, un altro, possibile, risultato atteso dell’atto di scuse: l’*accettazione delle scuse*.

Nella letteratura di settore esiste una tendenza che equipara “perdono” e “accettazione delle scuse”, due nozioni, comunemente intese come co-estensive, che designano una risposta *affermativa* dell’offeso alla richiesta di scuse dell’offensore<sup>154</sup>.

Il rapporto tra i due, possibili, risultati delle scuse, che ne chiudono il “circuitto interattivo”, è stato però, in generale, poco esplorato.

Vi sono, a mio avviso, almeno *due* possibili argomentazioni a sostegno della tesi secondo cui perdono e accettazione delle scuse identifichino due atti *distinti*, ad opera dell’offeso.

*Prima* argomentazione: logicamente, l’offeso può *perdonare* anche se l’offensore non chiede scusa; l’offeso *non* può, invece, *accettare le scuse* se l’offensore non le richiede.

Un esempio di “perdono senza scuse” è il celebre passo del Vangelo secondo Luca (23,34) nel quale Gesù, crocefisso, si rivolge a Dio: “Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno”<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Cfr. A. TAYLOR, *Why Erdogan’s Unprecedented Statement on Armenian Massacres Left Many Unsatisfied*, in *Washington Post*, 23 aprile 2014.

<sup>154</sup> Cfr. G. PETTIGROVE, *Unapologetic Forgiveness*, cit., p. 187; N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 132.

<sup>155</sup> Testo: CEI 2008. Si tratta in questo caso, in realtà, di una richiesta dell’offeso (Gesù), rivolta a un soggetto terzo (Dio), di perdonare (pur se tra i due

In questo caso, gli “offensori” non si scusano poiché (non, semplicemente, *non ammettono*, ma) *non comprendono* di aver inflitto a Gesù un’offesa; ciò non impedisce di concettualizzare, in astratto, la possibilità di perdonare<sup>156</sup>.

Come si intuisce, non è, al contrario, possibile concettualizzare una “accettazione delle scuse” *senza scuse*: come, in generale, pare paradossale l’atto di *accettazione* non stimolato da *richieste* (non è chiaro, infatti, in tal caso *che cosa* costituisca oggetto della accettazione), pare, in particolare, paradossale l’atto di accettazione *delle scuse* non stimolato da richieste *di perdono*. In virtù di questa tesi, sopravvive comunque la possibilità che perdono e accettazione delle scuse identifichino *accidentalmente* (ma *non necessariamente*) nozioni coestensive: v’è, cioè, la possibilità che perdono e accettazione delle scuse identifichino *lo stesso atto* qualora il perdono sia, nel caso specifico, “stimolato” dalle scuse. In altre parole, secondo la prima argomentazione, perdono e accettazione delle scuse designano atti diversi dell’offensore, *tranne nel caso in cui il perdono sia, effettivamente, indotto dalle scuse dell’offeso*.

*Seconda* argomentazione: l’accettazione delle scuse è l’atto attraverso cui l’offeso *riconosce all’offensore lo status di membro del gruppo sociale*, “accettando”, appunto, il resoconto fattuale che egli elabora attraverso le scuse; il perdono designa invece un diverso atto: l’atto con cui l’offeso *ripara la propria relazione con l’offensore*, deteriorata a causa dell’offesa, determinando la riconciliazione tra le parti<sup>157</sup>.

Come si nota, secondo questa tesi, perdono e accettazione delle scuse sono nozioni *non-coestensive*: concetti che designano atti diversi, che non possono – *nemmeno accidentalmente* – coincidere.

soggetti v’è, secondo alcune concezioni della religione cristiana, rapporto di identità).

<sup>156</sup> *Contro* la tesi secondo cui il perdono possa essere elargito anche senza scuse, cfr. F. JACQUES, *op. cit.*, p. 338 (cd. tesi della relazionalità “in senso forte” del perdono; su cui cfr. M. Q. SILVI, *op. cit.*, p. 56).

<sup>157</sup> Cfr. ad esempio M.P. ARMOUR, M.S. UMBREIT, *The Paradox of Forgiveness in Restorative Justice*, in E.L. Worthington, Jr. (cur.), *Handbook of Forgiveness*, New York-Hove, 2005, pp. 491-504.

La tesi è implicita, ad esempio, in un passo della rubrica giornalistica statunitense “Mrs. Manners”, curata da Judith Martin, in cui si legge che è possibile “l’accettazione delle scuse [...] offerte a causa di una grave offesa perpetrata di proposito, *quando l’offensore non è del tutto perdonato* [*is not fully forgiven*], ma gli è concesso un periodo di prova [*will be allowed on probation*]”<sup>158</sup>.

Analogamente, Tavuchis scrive che, ricevute le scuse, l’offeso può sia “accettarle e rilasciare [*release*] [l’offensore] attraverso il perdono”; sia in alternativa “riconoscere [*acknowledge*] le scuse e posporre la decisione” (oltre a poter *rifiutare* le scuse)<sup>159</sup>. Secondo Tavuchis, l’offeso realizza quindi *due* atti, temporalmente distinti:

- (i) *prima* accetta (*vel* “riconosce”) le scuse;
- (ii) *poi* (eventualmente) perdona.

L’atto di accettazione delle scuse, in questo senso, è l’atto attraverso cui l’offeso *accetta di instaurare un dialogo con l’offensore; ri-attribuisce all’offensore lo status di membro della società*, perduto a causa dell’offesa, “lo riconosce in modo appropriato”<sup>160</sup>. L’atto di accettazione delle scuse, così inteso, è un necessario *presupposto* del perdono, che occorre, invece, quando l’offeso ricostituisce la propria relazione con l’offensore nei termini in cui tale relazione si configurava *ante* offesa. Il perdono, seppur eventuale, deve però essere (quantomeno) *possibile*: se l’offeso accetta le scuse, ma non ha alcuna intenzione di perdonare (se riconosce all’offensore lo status di membro della società, ma ritiene impossibile ricostituire la relazione) si ha un caso, scrive Martin, di “pseudo-accettazione”<sup>161</sup>.

Sotto, due schemi che riproducono la struttura dell’atto di scuse (come “atto sociale complesso”) secondo l’analisi che ho condotto

<sup>158</sup> J. MARTIN, *Miss Manners*, in *The Washington Post*, 7 febbraio 1982; citato in N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 28.

<sup>159</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 23.

<sup>160</sup> C. BENNETT, *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment*, Cambridge, 2008, p. 125.

<sup>161</sup> J. MARTIN, *op. cit.*, p. 28.

in questo capitolo; e che danno conto della duplice interpretazione del rapporto tra perdono e accettazione delle scuse (figg. 3-4).

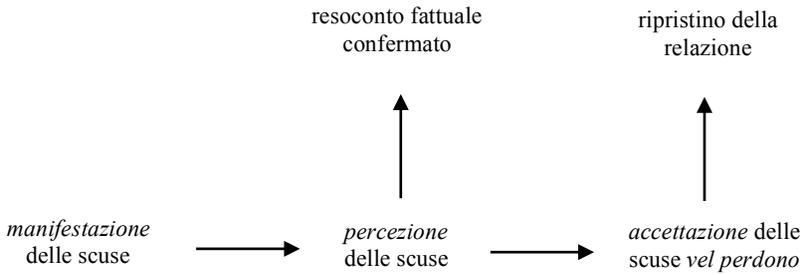


Fig. 3 – Struttura delle scuse (accettazione delle scuse e perdono come atti *accidentalmente coincidenti*)

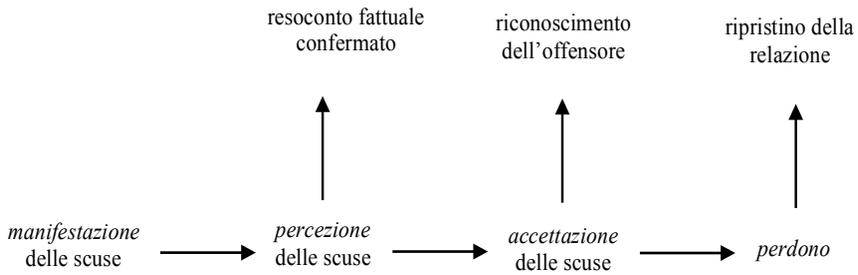


Fig. 4 – Struttura delle scuse (accettazione delle scuse e perdono come atti *necessariamente distinti*)



## CAPITOLO II

### LE SCUSE COME RITO

SOMMARIO: 2.0. Introduzione – 2.1. Il rito delle scuse: caratteristiche essenziali – 2.2 Il rito delle scuse come evento liminale – 2.3. Il rito delle scuse come rito di riconciliazione – 2.3.1. Tre *species* di “rito delle scuse”? – 2.3.1.1. Rito di purificazione – 2.3.1.2. Rito di umiliazione – 2.3.1.3. Rito di riconciliazione – 2.3.2. Il rito delle scuse come “rito di inversione di status” – 2.3.3. La vergogna “ri-equilibratrice”: onore, rassegnazione, vendicatività – 2.3.3.1. Onore – 2.3.3.2. Vergogna – 2.3.3.3. Rassegnazione – 2.3.3.4. Vendicatività – 2.3.4. Il denaro nel rito delle scuse (cenni) – 2.4. Il ruolo delle emozioni nel rito delle scuse. Accettazione *vs.* credenza – 2.4.1. Prima tesi: accettazione non implica credenza – 2.4.2. Seconda tesi: assenza di credenza non determina assenza di accettazione – 2.4.3. Terza tesi: assenza di credenza non determina insuccesso (inefficacia) del rito.

*[...men] are not ashamed to sin, and yet are ashamed to repent; not ashamed of the action for which they ought justly to be esteemed fools, but are ashamed of the returning, which only can make them be esteemed wise men.*

Non si ha vergogna della colpa, ma bensì del pentimento; non ci vergogniamo di un'azione che ci meriterebbe giustamente la taccia di stolti ma di un ravvedimento che solo potrebbe meritarci il nome di saggi.

#### 2.0. *Introduzione*

In § 1 ho identificato la struttura essenziale delle scuse, indagate come *atto sociale complesso* – una “richiesta di perdono” – articola-

· D. DEFOE, *The Life and Adventures of Robinson Crusoe*, London, 1719, p. 7; trad. it. di L. GIGLI: *Le avventure di Robinson Crusoe*, Torino, 1946, p. 27.

to, pertanto su tre poli: la *manifestazione* (da parte dell'offensore/agente), la *percezione* (da parte dell'offeso/destinatario) – percezione che consolida un resoconto fattuale, un verdetto sull'esistenza dell'offesa – e la *realizzazione*, da parte dell'offeso/destinatario, di un'attività ulteriore: il *perdono*, preceduto dalla (o collimante con, secondo una diversa tesi) *accettazione* delle scuse. Ove “perdono” e “accettazione delle scuse” siano concettualizzati come atti *necessariamente distinti*, l'accettazione delle scuse identifica un atto che *ri-attribuisce all'offensore lo status di membro del gruppo sociale* presso cui l'atto di scuse ha luogo; il perdono, invece, identifica l'atto che *ripara la relazione tra offeso e offensore*, riportandola alla configurazione *ante offesa*<sup>1</sup>.

Il modello appena descritto risulta, a mio avviso, un efficace strumento per la concettualizzazione del fenomeno delle scuse; poiché supera il già segnalato svantaggio<sup>2</sup>, implicito nell'analisi delle scuse (esclusivamente) in quanto atto linguistico, relativo al rischio di trascurare manifestazioni dell'atto di scuse rese attraverso canali di comunicazione paralinguistici o extralinguistici. Simili manifestazioni non occorrono peraltro soltanto in contesti essenzialmente “formali” – ad esempio, le scuse “ufficiali” di uno Stato a un altro Stato – ma anche, come dimostra un esempio discusso da Lazare, tra *individui* nella vita quotidiana:

un guidatore si accorge solo all'ultimo che il semaforo è rosso. Schiaccia il freno per evitare di investire un pedone, fa una smorfia, si copre la faccia con le mani e fa altri cenni con il corpo. Il pedone capisce che questi gesti manifestano un atto di scuse con cui il guidatore ha riconosciuto, pur in modo non linguistico [*nonverbally acknowledged*], la sua colpa, [ha comunicato] il suo stato d'animo imbarazzato e ha indicato che non aveva alcuna intenzione di fargli male. Il pedone ri-

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.5.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, § 1.0.

sponde con un gesto delle mani, mostrando che le scuse sono accettate.<sup>3</sup>

In questo caso, sia la manifestazione delle scuse, sia la realizzazione del “fare” a cui le scuse tendono, qui l’accettazione delle scuse, non sono atti propriamente linguistici. Tale possibilità è ammessa dalla teoria degli atti sociali di Reinach; secondo la ricostruzione di Loddo, un atto sociale può essere infatti manifestato (oltre che con un atto *linguistico*, anche) con un atto *muto*, un *artefatto*, un’*immagine*<sup>4</sup>.

L’approccio all’analisi delle scuse, che ho delineato in § 1, consegna tuttavia *due* problemi irrisolti.

Il *primo* problema attiene al caso delle scuse *collettive*: delle scuse, cioè, rese da una collettività a un individuo (cd. scuse ‘multi-a-uno’) o a una diversa collettività (cd. scuse ‘multi-a-molti’)<sup>5</sup>. In tale ambito risulta infatti complesso, in particolare, *identificare il soggetto nella cui psiche sussiste il “vissuto interiore” corrispondente all’atto delle scuse*, il “presupposto soggettivo” di tale atto<sup>6</sup>: il desiderio, cioè, di ottenere il perdono. Che cosa significa in altre parole affermare che ‘una collettività – l’agente/offensore che, nel caso di cui si discute, chiede scusa – *desidera* il perdono’? Nella coscienza di *quale* membro della collettività deve sussistere tale stato mentale affinché il predetto asserto sia vero? Di *tutti* o solo di *alcuni* dei suoi membri (ad esempio: del portavoce/rappresentante della collettività)?

<sup>3</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 62. Questa e simili manifestazioni dell’atto di scuse possono essere ritracciate, ritenfo, all’insieme di gesti che Rudolf VON JHERING denomina ‘forme di cortesia simboliche’ (in tedesco: *symbolischen Höflichkeitsformen*; *Der Zweck im Recht*, Lipsia, 1886, vol. 2, pp. 641-644; trad. it. di M.G. LOSANO: *Lo scopo del diritto*, Torino, 2021, vol. 2, pp. 507-509).

<sup>4</sup> Cfr. O.G. LODDO, *Manifestare gli atti sociali*, cit., pp. 84-90 (cfr., inoltre, gli esempi qui discussi).

<sup>5</sup> Entrambe le espressioni sono in N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 48 (in inglese: *many-to-one*; *many-to-many*).

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.2.

Il problema che riguarda l'opportunità di concettualizzare emozioni *condivise*<sup>7</sup>, presupposta all'idea delle scuse collettive, è stato dibattuto con riferimento a una, determinata, emozione: il *rimorso* dell'offensore. Ove si consideri il fatto che l'offensore *provi* (e non soltanto *esprima*) *rimorso* per l'offesa – e che, *per tale ragione*, chieda scusa<sup>8</sup> – un connotato essenziale dell'atto di scuse, il menzionato problema si pone pertanto in relazione alle scuse espresse da una collettività. Identifico, a riguardo, *tre* diverse tesi sostenute in letteratura:

- (i) *prima* tesi: il rimorso dell'offensore *non* è connotato essenziale delle scuse collettive. Così Tavuchis: “il principale requisito strutturale e fine ultimo delle scuse collettive è *mettere le cose agli atti* [*put things on record*] [... le scuse] *non devono per forza esprimere rimorso*”<sup>9</sup>. Questa tesi, come si nota, postula una differenza fondamentale tra scuse *interpersonali* – scuse ‘uno-a-uno’, di cui il rimorso è connotato essenziale – e scuse *collettive*, di cui il rimorso è connotato inessenziale. Scuse interpersonali e scuse collettive risultano in tal modo *species* diverse di “atto di scuse”: ove il discrimine tra le due *species* è identificato, appunto, dalla necessità che chi che si scusa *provi* rimorso per l'offesa;

<sup>7</sup> Sul tema delle emozioni collettive, come è noto, v'è, in ambito fenomenologico, ampia letteratura; per una sintesi cfr. G. THONHAUSER, *Shared Emotions: A Stenian Proposal*, in *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 17, 5, 2018, pp. 997-1015.

<sup>8</sup> Cfr. N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 3; A. LAZARE, *op. cit.*, p. 195; N. SMITH, *I Was Wrong*, *cit.*, p. 97. Per la tesi opposta, secondo cui le scuse *non* implicano, invece, necessariamente che l'offensore *provi* rimorso per la sua condotta, cfr. L.F. KORT, *What is an Apology?*, in *Philosophy Research Archives*, 1, 1975, p. 83; R. JOYCE, *Apologizing*, in *Public Affairs Quarterly*, 13, 2, 1999, p. 165; B. FRASER, *op. cit.*, p. 261.

<sup>9</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 109.

- (ii) *seconda* tesi: almeno *una parte* della collettività che si scusa deve provare rimorso<sup>10</sup>. Questa tesi, a differenza della prima, non concettualizza scuse interpersonali e scuse collettive come diverse *species* del *genus* “atto di scuse”, poiché *anche le scuse collettive* sono connotate dal rimorso dell’offensore. Come nota Nick Smith, tuttavia, anche questa tesi “ripropone problema dell’attribuzione delle proprietà dei membri del gruppo al gruppo nel suo insieme. Quale percentuale del gruppo deve provare tale emozione al fine di descriverla come vissuta collettivamente?”<sup>11</sup>;
- (iii) *terza* tesi: il rimorso caratterizza sia le scuse interpersonali sia le scuse collettive; ma il termine ‘rimorso’, nei due contesti, ha un significato diverso: nel contesto delle scuse *interpersonali*, è rimorso un’emozione, uno *stato mentale* dell’offensore; nel contesto delle scuse collettive è rimorso, così Nick Smith, “non un locus fenomenologico dell’esperienza, ma un determinato *connotato istituzionale* [*institutional feature*] [delle scuse] che, tendenzialmente, *incoraggia* l’esperienza emotiva desiderata in ciascuno dei suoi membri”<sup>12</sup>. Ad esempio: un certo Stato può adottare politiche comunicative che documentino la sofferenza delle vittime (di crimini su larga scala: ad esempio, delle vittime di un genocidio), invece di nasconderla; oppure può scegliere di adottare, più radicalmente, forme di censura nei confronti di atteggiamenti che neghino una o più tra le presupposizioni delle scuse (norme che sanzionano condotte di negazionismo)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> La tesi è ricostruita in N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 242; a partire da alcune idee discusse in G. PETTRIGROVE, *Hannah Arendt and Collective Forgiving*, in *Journal of Social Philosophy*, 37, 4, 2006, p. 491.

<sup>11</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 242.

<sup>12</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 242.

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, la sezione 130 (3) del Codice penale tedesco.

In questo capitolo, indago il tema, come già accennato, *non* in relazione all'emozione del *rimorso* (eventualmente) provato dell'offensore, ma allo stato mentale – individuato dall'analisi delle scuse come atto sociale (*à la* Reinach) – identificato dal *desiderio dell'offensore di ottenere il perdono dell'offeso*.

Il *secondo* problema, ancora irrisolto anche a seguito dell'indagine che ho proposto in § 1, attiene al *contenuto* delle scuse: poiché, come si è detto, “effetto” delle scuse – il “prodotto” della percezione delle scuse da parte dell'offeso/destinatario – è la esplicitazione di un cd. “resoconto fattuale confermato” dell'offesa, sul cui contenuto offensore e offeso convergono confermando le presupposizioni delle scuse (fattiva, di responsabilità, di danno e axiologica)<sup>14</sup>, l'atto di scuse identifica, anzitutto, un *flusso di informazioni*: un agglomerato di dati relativi all'offesa, che l'offensore *comunica* all'offeso.

Nei casi, diversi dal caso “tipico” delle scuse interpersonali rese con un atto linguistico – nei casi, cioè, in cui l'atto di scuse è espresso attraverso canali comunicativi paralinguistici o extralinguistici – *come possono tali informazioni* (relative a connotati spaziotemporali e axiologici di un certo fatto) *transitare dall'offensore all'offeso?* Alcuni esempi: come può la *genuflessione* di un capo di Stato *comunicare che determinati atti violenti sono in effetti stati commessi in violazione di determinate norme giuridiche?* Come può la mera *presenza* del Papa in un certo luogo *comunicare che alcuni atti di persecuzione sono stati ordinati in contrasto con certe norme morali?*

Una possibile soluzione ai due problemi è suggerita, a mio avviso, dalla concettualizzazione delle scuse (non soltanto, in generale, come *species* di “atto sociale”, ma anche, in particolare) come *species* di *rito*.

Questa idea risulta (in parte) affine alla *terza* tesi, appena discussa<sup>15</sup>, sul ruolo del rimorso dell'offensore nelle scuse collettive; analogamente alla terza tesi, questa idea attribuisce infatti rilievo alla

<sup>14</sup> Cfr. *supra*, §§ 1.2.3-4.

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, in questa sezione.

dimensione *istituzionale* dell'atto di scuse. Esistono, in tal senso, anticipazioni in letteratura.

La nozione di “scuse” come forma di “rito rettificativo” (in inglese: *rective*), poi “rimediale”, come è noto, è elaborata da Erving Goffman<sup>16</sup>; alla stessa idea accenna inoltre Tavuchis, secondo cui “[l]e scuse [...] si possono interpretare come centri, fulcri simbolici di *riti rimediali secolari* [*symbolic foci of secular remedial rituals*]”<sup>17</sup>. In una prima fase, gli studi sulle scuse come interazioni rituali hanno caratterizzato perlopiù ricerche etnografiche su riti religiosi *indigeni* finalizzati alla riconciliazione tra parti in conflitto – ad esempio il *sulba* nella tradizione islamica<sup>18</sup> – ovvero “riti interattivi” di scuse nella società giapponese<sup>19</sup>. Successivamente, l'idea secondo cui le scuse possano assumere una forma rituale, sulla scorta delle riflessioni sulle conseguenze dell'Olocausto – sul piano dei rapporti sociali – nella società occidentale al termine della Seconda guerra mondiale<sup>20</sup>, è stata sviluppata, con riferimento al tema delle scuse cd. “politiche” (che coinvolgono una o più collettività)<sup>21</sup>, nei contesti, in particolare, della cd. giustizia di transizione<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. E. GOFFMAN, *Relazioni in pubblico*, cit., p. 38.

<sup>17</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 13. Sulle scuse come “riti secolari” cfr. anche F. VIGLIONE, *Speak No Evil: Hate Speech and the Role of Apologies*, in N. Brutti, R. Carroll, P. Vines (cur.), *op. cit.*, p. 184.

<sup>18</sup> Cfr., tra i primi, T. LIEBES-PLESNER, *Shades of Meaning in President Sadat's Knesset Speech*, in *Semiotica*, 48, 3-4, 1984, pp. 229-265; e il significativo studio di E. JABBOUR, *Sulba. Palestinian Traditional Peacemaking Process*, Montreal, 1993. Sul *sulba* cfr. anche (*amplius*) *infra*, § 3.2.2.

<sup>19</sup> Uno studio pionieristico su questo tema è R. IDE, ‘Sorry for Your Kindness’. *Japanese Interactional Ritual in Public Discourse*, in *Journal of Pragmatics*, 29, 5, 1998, pp. 509-529. Sulla necessità di un'indagine dell'atto di scuse nella società giapponese (distinta rispetto allo studio dell'atto di scuse nella società “occidentale” contemporanea) cfr., ad esempio, D. CELERMAJER, *op. cit.*, p. 15.

<sup>20</sup> Cfr. sul punto M.-A. HORELT, *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, J. DERRIDA, *La siècle et la pardon*, in *Le monde de débats*, 1999; *Cosmopolites de tous le pays, encore un effort!*, Paris, 2001; D. CELERMAJER, *op. cit.*

<sup>22</sup> Cfr., ad esempio, R. MANI, *Beyond Retribution. Seeking Justice in the Shadows of War*, Cambridge, 2002, parte 2; R.G. TEITEL, *Transitional Justice*, Oxford, 2002, p. 84; e M. MINOW, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, 2003, cap. 5.

La discussione sul tema del “rito delle scuse” (da qui anche “scuse rituali”), che presento in questo capitolo, si articola come segue.

In § 2.1 individuo *cinque* caratteristiche essenziali del rito delle scuse (comuni a *ogni* occorrenza di tale rito, in qualsiasi contesto culturale): la rilevanza del *tempo* e del *luogo* in cui si tiene il rito; la natura *pubblica* del rito; l’attribuzione di *significato convenzionale* alla *performance* rituale; la natura *espressiva* (e *non* logico-argomentativa) del rito; la possibilità di impiegare nel rito delle scuse *oggetti simbolici*.

In § 2.2 illustro la natura del rito delle scuse in quanto *evento liminale*. Adotto, in questo senso, la nozione di “liminalità” elaborata da Victor Turner nel contesto della descrizione del cd. “dramma sociale”. Identifico, in particolare, il rito delle scuse come *species* di “azione riparatrice” (in inglese, in Turner: *redress*) che determina la transizione da una fase di “crisi” a una fase di “riconciliazione” nel dramma sociale. Il connotato della “liminalità”, che attribuisco al rito delle scuse, implica sia (il fatto che tale rito determini) una sospensione delle ordinarie strutture sociali e normative (cd. *sospensione degli status*), sia la capacità di tale rito di modificare – anche se solo provvisoriamente – tali strutture (*funzione performativa*).

In § 2.3 concettualizzo le scuse come una *determinata species* di “rito”: un *rito di riconciliazione*, espressione ritracciabile alla classificazione delle *species* rituali elaborata da Zohar Kampf e Nava Löwenheim. Un rito di riconciliazione è, più precisamente, un rito orientato al *riequilibrio* delle relazioni sociali rese “squilibrate” dall’offesa; un riequilibrio ottenuto *con l’inflizione all’offensore di un’umiliazione proporzionata all’umiliazione (originariamente) inflitta da quest’ultimo all’offeso*. Indago, in particolare, natura e funzionamento delle scuse rituali, in quanto rito di riconciliazione, attraverso l’analisi di *quattro* nozioni:

- (i) *onore*;
- (ii) *vergogna*;
- (iii) *vendicatività*;
- (iv) *rassegnazione*.

L'analisi sistematica delle quattro nozioni contribuisce all'individuazione di un "nucleo" del rito delle scuse: l'idea di "vergogna riequilibratrice".

In § 2.4, da ultimo, affronto il tema del ruolo delle *emozioni* nell'ambito delle scuse rituali. Discuto, in tal senso, la tesi di Roy Rappaport, secondo cui il fatto che un individuo *accetta* di prendere parte a un (qualsiasi) rito determina l'esistenza di una *presupposizione* relativa agli stati interni, privati della sua coscienza: della presupposizione, cioè, che tale individuo *provi* effettivamente le emozioni corrispondenti alle *performance* rituali che è chiamato a realizzare. Rappaport affianca (e contrappone), così, *due* concetti: "credenza" e "accettazione". Applicando il paradigma "credenza *vs.* accettazione" all'analisi delle scuse rituali, dimostrerò come la tesi di Rappaport contribuisca a individuare un "ponte" tra la concettualizzazione delle scuse, rispettivamente, come "atto sociale" e come "rito".

### 2.1. *Il rito delle scuse: caratteristiche essenziali*

Con l'espressione 'rito delle scuse' designo, in questo volume, una *species* di "rito" la cui struttura ricalca la struttura dell'atto sociale complesso delle scuse. Il rito delle scuse, pertanto, è un rito in cui un partecipante, l'offensore, realizza una *performance* rituale alla quale, in quel contesto, è attribuito il significato di "richiesta di perdono"; e in cui un altro partecipante, l'offeso, realizza, in risposta alla *performance* dell'offensore, una *performance* rituale alla quale, ancora in quel contesto, è attribuito il significato di "perdono" (o di "accettazione delle scuse").

Tale, basilare, configurazione conosce varianti culturali più o meno pronunciate, che attengono sia alla natura delle *performance* rituali, sia al modo in cui dette *performance* (e coloro che le realizzano) interagiscono in seno al rito<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Sulla difficile universalizzazione di dinamiche riconciliatorie mi permetto di rinviare a R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 70; e alla letteratura qui citata.

Vi sono però almeno *cinque* caratteristiche, che accomunano *tutte* le manifestazioni del rito delle scuse<sup>24</sup> e che connotano la (più generale) categoria del “rito”:

- (i) la rilevanza del *tempo* e del *luogo* nei quali il rito delle scuse è realizzato;
- (ii) la natura *pubblica* del rito delle scuse;
- (iii) l’attribuzione di un *significato convenzionale* alla *performance* attuata nel corso del rito delle scuse;
- (iv) la natura *espressiva* (e *non* logico-argomentativa) di tale (o di tali) *performance*;
- (v) la possibilità di impiegare nel rito delle scuse *oggetti simbolici*.

La *prima* caratteristica del rito delle scuse è la rilevanza del *tempo* e del *luogo* delle *performance* rituali, in vista del successo del rito<sup>25</sup>. Richiesta e concessione del perdono sono infatti realizzate “in luoghi speciali e in occasioni speciali”<sup>26</sup>, che “interrompono la routine quotidiana”<sup>27</sup>.

Quanto al *luogo* presso cui sono realizzate le scuse rituali, individuo un *duplice* criterio di “adeguatezza”; un determinato luogo è comunemente ritenuto “adeguato” a ospitare un rito delle scuse se (non per forza di cose alternativamente) tale luogo:

- (i) è *lo stesso luogo presso il quale si è consumata l’offesa*.  
Due esempi: in relazione (i) alla già citata genuflessione di Willy Brandt<sup>28</sup>, secondo Hermann Schreiber “là, nel luogo dove si è inginocchiato, c’era l’inferno. C’era il

<sup>24</sup> Le cinque caratteristiche sono originariamente individuate, come caratteristiche del “rito” in generale, in M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 40.

<sup>25</sup> Sul significato dell’espressione “successo [del rito delle scuse]” cfr. *infra* § 2.2.

<sup>26</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 40. Cfr. anche D.I. KERTZER, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, 1988, p. 9.

<sup>27</sup> C. BROMBERGER, *Fussbal als Weltsicht und als Ritual*, in A. Belliger, D.J. Krieger (cur.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Cham, 2003, p. 293.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, § 1.0.

ghetto di Varsavia. *In quel luogo si era consumato il furore della storia [bat die Geschichte einen Tobsuchtsanfall gehabt]*<sup>29</sup>; in relazione (ii) alla visita dell'allora Presidente della Croazia Ivo Josipović (accompagnato dai rappresentanti delle due religioni in Bosnia: l'imam Mustafa Cerić e il cardinale Vinko Puljić), il 15 aprile 2010, presso due siti commemorativi del massacro avvenuto (nell'aprile del 1993 per mano della *leadership* militare della Repubblica Croata dell'Erzeg-Bosnia) nel villaggio bosniaco di Ahmići, così scrive Cerić: “abbiamo visitato due luoghi segnati dal dolore [...] per porre fine a un brutto periodo per le nostre relazioni”<sup>30</sup>;

- (ii) (se il luogo) *comunica la rilevanza e la solennità del rito stesso*. Ad esempio, in relazione alle scuse rivolte pubblicamente dal Primo Ministro australiano Kevin Rudd, il 13 febbraio 2008, ai rappresentanti delle comunità indigene australiane a causa delle violenze perpetrate verso la cd. *stolen generation*<sup>31</sup>, scrive Horelt che: “[L]e scuse furono offerte nel centro politico dell'Australia, il Parlamento federale. Può sembrare da nulla, ma il fatto che le scuse furono offerte [in questo luogo...] dimostra

<sup>29</sup> H. SCHREIBER, *Ein Stück Heimkehr*, in *Der Spiegel*, 51, 1970, p. 29.

<sup>30</sup> Citazione riportata in: I. BANCROFT, *Dynamics of Apology and Forgiveness in the Balkans*, in *Radio Free Europe – Radio Liberty*, 2010. La connessione tra un determinato luogo e l'offesa può anche essere solo *simbolica*, come nel caso della preghiera di Giovanni Paolo II presso il Muro del Pianto (cfr. *supra*, § 1.0). La stessa connessione sembra rilevante in alcuni casi di giustizia cd. “di transizione”. Si pensi, ad esempio, al caso dell'esecuzione del comandante del campo di concentramento di Auschwitz Rudolf Höß, avvenuta il 16 aprile 1947. Dopo la sua condanna a morte, decretata il 2 aprile dalla Corte Suprema di Varsavia, alcuni ex-prigionieri chiesero che l'esecuzione per impiccagione si tenesse in un luogo fortemente connotato sul piano simbolico: presso, cioè, l'entrata dei forni crematori del campo. Cfr. A. GASS, *Auschwitz Commander Rudolf Hoess on the Gallows*, 2007.

<sup>31</sup> Attraverso l'espressione ‘*stolen generation*’, sono designati, in Australia, i bambini provenienti da comunità indigene allontanati forzatamente dalle loro famiglie, ai sensi di norme giuridiche in vigore, dal 1905 al 1967, presso alcuni Stati australiani.

l'importanza attribuita a tale atto [...]. Le dichiarazioni e i discorsi della più alta carica rappresentativa, il Primo Ministro, *posseggono un peso maggiore in questo contesto spaziale rispetto ad altri* [...]. In questo caso il luogo, il Parlamento, non è solo il contesto in cui [il rito delle] scuse è stato, in astratto, realizzato, ma *rappresenta un carattere costitutivo della qualità collettiva della dichiarazione*<sup>32</sup>.

Quanto al *tempo* in cui si tengono le scuse rituali, individuo anche in questo caso un *duplice* criterio di adeguatezza; un determinato contesto temporale può risultare, cioè, “più adeguato” all'esecuzione di un rito delle scuse se (non per forza alternativamente) tale contesto temporale:

- (i) risulta *simbolicamente connesso al tempo in cui l'offesa è stata perpetrata*: ad esempio, se il rito è predisposto in occasione dell'*anniversario* dell'offesa. Così è accaduto nel caso delle già citate scuse pubbliche rivolte da Tadić alla popolazione croata, in occasione del diciannovesimo anniversario dell'occupazione di Vukovar da parte dell'esercito serbo;
- (ii) (se il rito) si svolge nell'*immediatezza dell'offesa*, in modo che il significato convenzionale attribuito alla *performance* rituale<sup>33</sup> esprima *inequivocabilmente* una richiesta di scuse per l'offesa appena perpetrata. Un esempio è il caso dell'automobilista che alzi le mani e faccia una smorfia con il viso rivolto al pedone che ha rischiato di investire: la stessa *performance* sarebbe difficilmente ritracciabile a quell'offesa se fosse realizzata, per ipotesi, due mesi dopo l'incidente<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 40.

<sup>33</sup> Cfr. *infra*, in questa sezione.

<sup>34</sup> Il caso delle scuse rituali “pubbliche” (ad esempio, il caso delle scuse rivolte da uno Stato a un altro Stato) e il caso delle scuse, per così dire, “mute” rivolte dall'automobilista al pedone presuppongono, probabilmente, due diversi signifi-

La seconda caratteristica del rito delle scuse è la sua natura *pubblica*: ai ruoli rituali dell'offeso e dell'offensore si aggiunge pertanto il ruolo dello *spettatore*<sup>35</sup>.

Tavuchis rimarca, in relazione alle scuse collettive, “un'accentuazione e estensione del carattere essenzialmente *pubblico*”; secondo Tavuchis, in particolare, “ciò che possiede [...] una cruciale portata strutturale è la trasformazione del conflitto relativamente *privato, diadico*, nascosto agli esterni, in una *disputa pubblica che coinvolge specifici altri*”<sup>36</sup>.

La presenza dello spettatore non determina soltanto l'incremento dei partecipanti al (e dei “ruoli” prefissati dal) rito, ma anche la necessità che le *performance* di richiesta e concessione del perdono siano, così scrive Horelt, “messe in scena” (*staged*)<sup>37</sup>; siano, cioè, pensate per essere *viste* da un soggetto *diverso* – lo spettatore, appunto – rispetto a offensore e offeso. Ciò implica, *da un lato*, che tali *performance*, affinché il rito delle scuse raggiunga lo scopo che si propone, debbano “[rendere] [...] *chiaro ed esplicito* ciò che accade”<sup>38</sup>: rendere, in altre parole, chiara e inequivoca la richiesta di perdono dell'offensore e l'accettazione di tale richiesta da parte dell'offeso; *dall'altro lato*, devono essere realizzate attraverso

cati attribuiti del ‘rito’ (non per forza mutualmente escludenti: così M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 65). Nel caso del rito pubblico di scuse, ‘rito’ denota un *evento pubblico*, su larga scala, *di comunicazione simbolica*; nel caso delle “scuse rituali” dell'automobilista, ‘rito’ può denotare il modello di interazione illustrato, tra gli altri, da BOURDIEU (*Il senso pratico*, Roma, 2005, pp. 83-102; edizione originale: 1980) e GOFFMAN (*Relazioni in pubblico*, cit., p. 41; cfr. anche I.B. NEUMANN, *The Body of the Diplomat*, in *European Journal of International Relations*, 14, 4, 2008), che descrivono l'impiego rituale di posture (*hexis*) inconsapevoli, profondamente incorporate, che riproducono le relazioni che le costituiscono e nel cui ambito si situano.

<sup>35</sup> Cfr. (in generale sul tema) D. DAYAN, E. KATZ, *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Cambridge (Mass.), 1992.

<sup>36</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 48, 51 (corsivo nell'originale). Cfr. anche *supra*, § 1.2.1.

<sup>37</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 40.

<sup>38</sup> R.A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 2002; trad. it. di R. MARCHISIO: *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Padova, 2002, p. 176.

“uno stile evocativo”<sup>39</sup>, per “dirigere emotivamente gli spettatori verso [la possibilità di] un confronto [...] o un compromesso, tramite la messa in scena delle scuse”<sup>40</sup>. Nel caso, ad esempio, delle già citate scuse rivolte da Kevin Rudd alle comunità indigene, secondo Horelt “[l’]emotività del pubblico [...] è stata ripetutamente alimentata da riprese ravvicinate di alcuni partecipanti in lacrime”<sup>41</sup>. L’antropologo David Kertzer scrive riguardo a simili casi di una “contagiosità delle emozioni che operano nei riti collettivi [...] in cui le persone sono influenzate dalle emozioni espresse dalle persone attorno a loro”<sup>42</sup>.

La terza caratteristica del rito delle scuse è il fatto che le *performance* rituali (richiesta ed elargizione del perdono) identificano atti dotati di significato *convenzionale*; il rito delle scuse consiste, in altre parole, in “una sequenza [...] di atti ed enunciati formali già codificati in precedenza da altri [...] ai quali] inevitabilmente conformarsi”<sup>43</sup>.

Tali sequenze – che possono risultare, in scala di crescente flessibilità, “invariabil[i]”<sup>44</sup>, “ripetitive”<sup>45</sup>, “standardizzate”<sup>46</sup> oppure meno stringenti “pratiche rituali”, che concedono ai partecipanti un determinato margine di azione<sup>47</sup> – articolano (“deno-

<sup>39</sup> S.F. MOORE, B.G. MYERHOFF, *Introduction. Secular Rituals: Forms and Meanings*, in S.F. Moore, B.G. Myerhoff (cur.), *Secular Rituals*, Assen, 1977, p. 7.

<sup>40</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *Rituals of Apology in the Global Arena*, in *Security Dialogue*, 43, 1, 2012, p. 46. Per un’analisi, in ambito specificamente giuridico, della forza persuasiva (esercitata nei confronti di un pubblico) della *performance* rituale cfr. inoltre K. ANKER, *Declarations of Interdependence. A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Farnham-Burlington, 2014, p. 152; mi permetto, sul punto, di rinviare, inoltre, a R. MAZZOLA, *La prova culturale. Tra epistemologia e antropologia del diritto*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2019, p. 221.

<sup>41</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 234.

<sup>42</sup> D.I. KERTZER, *op. cit.*, p. 100 (citato in M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 234).

<sup>43</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 179 (corsivo nell’originale).

<sup>44</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 179.

<sup>45</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 46.

<sup>46</sup> D.I. KERTZER, *op. cit.*, p. 9.

<sup>47</sup> L’espressione (in inglese: *ritual practices*) designa, secondo l’antropologa Catherine BELL, *performance* rituali non connotate, in modo stringente, da “formali-

tano”)<sup>48</sup>, *convenzionalmente*, una “richiesta di scuse” e una “concessione del perdono”.

Ciò implica, peraltro, la necessità di abbandonare categorizzazioni della richiesta e della concessione del perdono ricavate dal modello “tipico” delle scuse (e del perdono) *interpersonali* (non-collettive). Qualunque *segno* (finanche il *silenzio*)<sup>49</sup>, può, almeno in astratto, denotare infatti una “richiesta di perdono” o la sua “concessione”. Sul perdono (ma lo stesso vale, a mio avviso, anche per la *richiesta* di perdono), scrive Horelt (con riferimento alle scuse collettive, che secondo Horelt, sono *necessariamente* rituali):

perdonare, nei processi di scuse collettive, può assumere forme (e formule) distinte e meno stringenti. I destinatari delle scuse partecipano a questi processi *non* elargendo il perdono [*granting forgiveness*], ma attraverso determinate reazioni che possono essere concettualizzate come sotto-categorie del perdono, [... che devono essere intese] in termini meno categorici rispetto al tipo ideale del “perdono”.<sup>50</sup>

tà, immobilità [*fixity*] e ripetizione” (*Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, 2010, pp. 92-93). Una (per certi versi radicale) concettualizzazione dell’idea di “pratiche rituali” è stata elaborata, con riferimento alle scuse rituali *tra Stati*, da HORELT (*op. cit.*, p. 63), che adotta la nozione di “metaperformatività” (in inglese: *metaperformativeness*) elaborata da RAPPAPORT (*op. cit.*, p. 124). I riti, secondo Rappaport, sono sequenze di atti “metaperformativi” poiché “non ottengono solo effetti convenzionali in base a procedure convenzionali. Essi fanno di più. *Istituiscono* le convenzioni [*establish the conventions*] nei termini delle quali gli effetti sono ottenuti” (p. 126; trad. it: p. 188; cfr. anche L. HOWE, *Risk, Ritual and Performance*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6, 1, 2000, p. 67). Secondo HORELT, le scuse rituali tra (alcuni tipi di) collettività “diversamente dai riti liturgici [...] producono [*bring up*] convenzioni in virtù del successo della *performance*” (*op. cit.*, 63). Sulla “flessibilità” come essenziale connotato del rito cfr. J.R. GOODY, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, 2010, p. 3.

<sup>48</sup> S.J. TAMBIAH, *A Performative Approach to Ritual*, in S.J. TAMBIAH, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.), 1985, p. 133 (ed. originale: 1981).

<sup>49</sup> Cfr., in questo senso, M.R. MARRUS, *Official Apologies and the Quest for Historical Justice*, in *Journal of Human Rights*, 6, 1, 2007, p. 72.

<sup>50</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, pp. 30-31.

La *quarta* caratteristica del rito delle scuse è il fatto che, nella maggior parte dei casi, le *performance* rituali risultano connotate da “una *ridotta interazione verbale* e dominate da un’*interazione corporea minimalista*. I partecipanti agiscono con il corpo [...] si voltano, si inchinano, cadono sulle ginocchia”<sup>51</sup>.

Da ciò, secondo Horelt, è possibile dedurre che “le *performance* rituali [richiesta/elargizione di perdono] sono inerentemente *espressive*, e non *argomentative*”<sup>52</sup>; Analogamente, scrive Rappaport che “la categoria che ricomprende il rito è la categoria degli atti *eloquenti* [*meaningful*] e non la classe degli atti *informativi*”<sup>53</sup>.

Horelt ritiene, in questo senso, che “è inadeguato valutare le scuse rituali in termini di logica, impiegando le categorie di valutazione, ad essa associate, del vero e del falso”<sup>54</sup>. Il rito delle scuse *non* identifica un dialogo in cui le parti *spiegano le proprie ragioni* oppure *offrono una ricostruzione di un fatto* (l’“offesa”), affinché questa ricostruzione sia effettivamente messa in discussione; ma realizzano *performance* finalizzate a *persuadere*, (soprattutto) attraverso il ricorso a canali comunicativi che agiscono sul piano *estetico*, gli altri partecipanti; o, semplicemente, a *rendere esplicito* un certo messaggio. La tendenza del rito a “evadere dalla sfera della valutazione cognitivo-argomentativa”<sup>55</sup> è stata rilevata da Maurice

<sup>51</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 40. Cfr., in relazione all’impiego della corporeità nella cd. ‘composizione vendicativa’ (su cui cfr. *infra*, § 3), I. TERRADAS SABORIT, *Introduction. Understanding Vindictory Systems*, in R. Márquez Porras, R. Mazzola, I. Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Cham, 2022, p. 7.

<sup>52</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 44.

<sup>53</sup> R. A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 109 (la traduzione qui è mia; nella traduzione italiana: “il rito va inserito nella classe degli atti significativi”, p. 168). Sulla rilevanza di questa distinzione, in ambito giuridico-processuale, nei contesti postcoloniali mi permetto di rinviare a R. MAZZOLA, *La prova culturale*, cit., pp. 220-221.

<sup>54</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 44.

<sup>55</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 44.

Bloch; e sintetizzata nella celebre citazione “non si può discutere con una canzone [*you cannot argue with a song*]”<sup>56</sup>.

La quinta caratteristica del rito delle scuse è il fatto che la sua attuazione possa comportare l’impiego di *oggetti simbolici*, che possono

- (i) *sia* essere *manipolati* dalle parti: ad esempio, la bandiera bianca (in arabo: *rayab*) *annodata* dalla famiglia dell’offeso nel rito del *sulha*, come simbolo di “perdono [...] e di sottomissione di entrambe le famiglie [ai mediatori]”<sup>57</sup> e come “promessa non verbale di onorare la riconciliazione”<sup>58</sup>;
- (ii) *sia* essere *trasferiti* da una delle due parti all’altra: ad esempio, il *denaro* elargito dall’offensore all’offeso nei riti ritracciabili al modello della “composizione” vendicativa<sup>59</sup>.

## 2.2. Il rito delle scuse come evento liminale

Dopo aver isolato le *cinque* caratteristiche del rito delle scuse (e del rito in generale), descrivo la relazione tra *rito delle scuse*, *offesa* (*innesco* del rito) e *riconciliazione* (*risultato auspicato* del rito).

<sup>56</sup> La citazione è da M. BLOCH, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?*, in *European Journal of Sociology*, 15, 1, 1974, p. 71.

<sup>57</sup> D. PELY, *Muslim-Arab Mediation and Conflict Resolution. Understanding Sulha*, Milton Park, 2016, p. 85.

<sup>58</sup> H.-C. ROHNE, *Cultural Aspects of Conflict Resolution. Comparing Sulha and Western Mediation*, in H.-J. Albrecht, J.-M. Simon, Hassan Rezaei, H.-C. Rohne, E. Kiza (cur.), *Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies. Between Tradition and Modernity*, Berlin-Freiburg, 2006, p. 194.

<sup>59</sup> Sul tema rinvio, in generale, a R. MAZZOLA, *Componere*, cit.; sull’uso del denaro nel rito delle scuse cfr. inoltre (*amplius infra*, § 2.3.4.

Un efficace strumento concettuale, in tal senso, risulta, come già notato da alcuni studiosi<sup>60</sup>, la concettualizzazione del “dramma sociale” elaborata da Victor Turner<sup>61</sup>.

Secondo Turner, è “dramma sociale” un *processo* articolato in quattro fasi:

- (i) *prima fase: infrazione* (in inglese: *breach*)<sup>62</sup>;
- (ii) *seconda fase: crisi* (*crisis*);
- (iii) *terza fase: azione riparatrice* (*redress*);
- (iv) *quarta fase* (alternativamente):
  - a. *riconciliazione* (*reconciliation*);
  - b. *riconoscimento* (da intendersi come “presa d’atto”) *dello scisma* (*acknowledgement of the schism*), dovuto al fatto che l’infrazione (secondo l’offeso o terzi)<sup>63</sup> è *imperdonabile*.

Di seguito, una concisa descrizione delle fasi del dramma sociale.

Nella fase dell’*infrazione*, un soggetto ( $\alpha$ ) realizza una certa condotta, che *deteriora la relazione* e (potenzialmente) *interrompe le comunicazioni sociali* di  $\alpha$  con un differente soggetto ( $\beta$ ), il quale ritiene che la condotta di  $\alpha$  lo abbia ingiustamente danneggiato.

Nella fase della *crisi*, la condotta di  $\alpha$  è retroattivamente qualificata, da un soggetto *diverso* da  $\alpha$  e  $\beta$  ( $\gamma$ : ad esempio, un giudice;

<sup>60</sup> Cfr. Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 45; M.-A. HORELT, *op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>61</sup> L’idea di “dramma sociale” (in inglese: *social drama*) è sviluppata già in V. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society. A Story of Ndembu Village Life*, Manchester, 1957. Una descrizione analitica del dramma sociale e delle sue fasi è in V. TURNER, *Social Dramas and Stories about Them*, in *Critical Inquiry*, 7, 1, 1980, pp. 141-168.

<sup>62</sup> La traduzione in lingua italiana dei nomi delle quattro fasi del dramma sociale è in S. DE MATTEIS, *Introduzione all’edizione italiana*, in V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna, 1986, p. 10.

<sup>63</sup> Sul ruolo dei terzi (rispetto al conflitto) quali soggetti “che possono sancire se di una specifica offesa ci si possa scusare [*certify an offense as apologizable*]” cfr. N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 50.

oppure l'opinione pubblica)<sup>64</sup>, come “offesa”; e, di conseguenza v'è una *polarizzazione* del conflitto, in ragione della quale  $\alpha$  diviene, a questo punto, “offensore” e  $\beta$  “offeso”.

Nella fase dell'*azione riparatrice*,  $\alpha$  realizza un atto finalizzato alla *riparazione* della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$ ; tale atto assume, tipicamente, *forma rituale*. L'azione riparatrice identifica, nella struttura del dramma sociale turneriano, la cd. fase “liminale”.

La nozione di “liminalità” (*liminality*; in francese: *liminalité*), è stata elaborata, come è noto, da Arnold Van Gennep<sup>65</sup>, ed è stata poi impiegata da Turner<sup>66</sup> al fine di designare un evento sociale, solitamente un *rito*, che presenti (per quanto rileva ai fini della mia analisi) *due* caratteristiche.

In *primo* luogo, “evento liminale” è “un limbo nel quale non c'è *status* [*limbo of statuslessness*]”<sup>67</sup>; un contesto, cioè, in cui “tutti gli attributi che distinguono categorie e gruppi nell'ordine sociale strutturato subiscono [...] una sospensione”<sup>68</sup>.

Proprio la temporanea sospensione della gerarchia sociale nella fase liminale del dramma sociale, secondo Turner, consente di realizzare l'operazione rituale dell'*inversione di status*, ovvero “il passaggio da uno *status* superiore a uno *status* inferiore”<sup>69</sup> dei partecipanti. Come si vedrà<sup>70</sup>, l'inversione di *status* assume un ruolo centrale, in particolare, nel rito delle scuse.

<sup>64</sup> Cfr. ad esempio Z. KAMPF, *Journalists as Actors in Social Dramas of Apology*, in *Journalism*, 12, 1, 2011, pp. 71-87.

<sup>65</sup> Cfr. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909; trad. it. di M.L. REMOTTI: *I riti di passaggio*, Torino, 1981.

<sup>66</sup> Cfr. in particolare V. TURNER, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, 1999, pp. 123-142 (edizione originale: 1967).

<sup>67</sup> V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Ithaca (NY), 1995, p. 97; trad. italiana di N. GREPPI COLLU: *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, 2001<sup>2</sup>, p. 114.

<sup>68</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 120.

<sup>69</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 114.

<sup>70</sup> Cfr. *infra*, § 2.3.

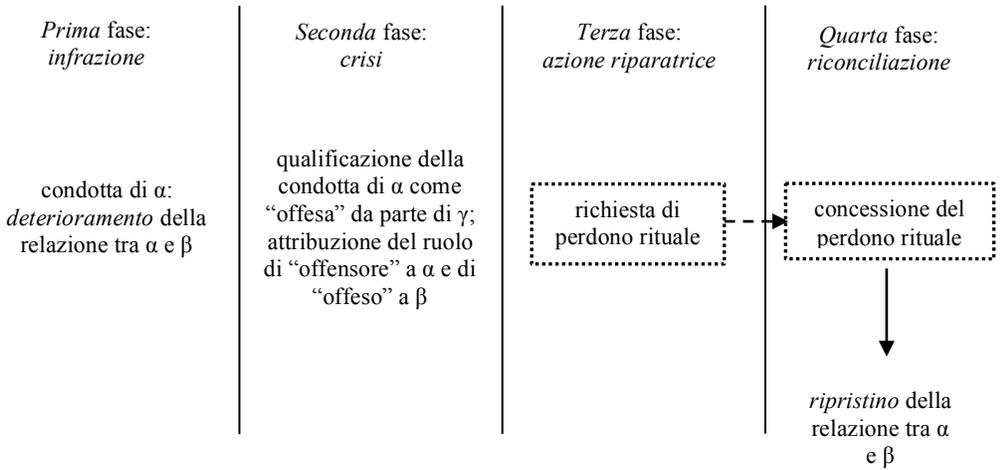


Fig. 5 – Il rito delle scuse (bordi tratteggiati) nella struttura del "dramma sociale" turneriano<sup>71</sup>

In *secondo* luogo, l'evento liminale possiede la capacità di *trasformare* relazioni sociali e relazioni normative: l'esecuzione del rito, nella fase liminale del dramma sociale, assolve in altre parole, a una funzione *performativa*, che determina il passaggio dalla fase della "crisi" a una situazione in cui le parti, in alternativa, si riconciliano oppure riconoscono l'irrimediabilità dell'offesa<sup>72</sup>.

Tale connotato della fase liminale consente a Turner di identificare il rito che integra l'azione riparatrice – e, ad altri autori, di identificare, più specificamente, il rito *delle scuse* – con una *species* di "rito di passaggio"<sup>73</sup>.

Tavuchis contesta questa tesi, poiché

interesse cruciale delle scuse non è [la creazione di] *nuovi diritti e nuovi doveri* connessi a una modificazione dello *status*

<sup>71</sup> L'immagine rielabora il grafico riprodotto in M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 74.

<sup>72</sup> Cfr. V. TURNER, *Dal rito al teatro*, cit., cap. 1.

<sup>73</sup> Cfr. ad esempio M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 69.

sociale, bensì il *recupero* [*reclamation*] e la *riconferma* [*revalidation*] dello *status* sociale esistente *prima* della trasgressione.<sup>74</sup>

Secondo Tavuchis, il rito delle scuse *non* è, quindi, un rito di passaggio, poiché non determina l'esistenza di una *nuova* relazione sociale; piuttosto, tale rito è finalizzato al *ripristino* di una relazione sociale *preesistente*: la relazione sociale danneggiata (o interrotta) dall'offesa.

La questione, come è evidente, si riduce all'opportunità (o meno) di attribuire una connotazione di *novità* alla relazione tra le parti riconciliate – ottenuta attraverso il rito di scuse – rispetto alla relazione originaria. In alcuni contesti, la conformazione della relazione il cui venir in essere è sancito da un rito di scuse risulta, in effetti, *distinta* rispetto alla relazione *ante* offesa: ad esempio, attraverso il rito delle scuse, alle parti può essere imposto un *dovere di reciproca protezione*, dovere che *non esisteva prima dell'infrazione*<sup>75</sup>. Non è possibile, tuttavia, asserire con certezza che ciò sia vero per *ogni* manifestazione del rito delle scuse: non mi pronuncio quindi, in questa sede, sulla possibilità o meno di ritracciare il rito delle scuse al *genus* del “rito di passaggio”; mi limito qui a enfatizzare la rilevanza della natura *trasformativa* di tale rito, che – tramite la (temporanea) sospensione dell'ordinaria gerarchia sociale (secondo modalità che indago *infra*) – determina (auspicabilmente) la transizione della relazione tra offeso ( $\alpha$ ) e offensore ( $\beta$ ), come si è detto, da uno stato di *deterioramento* (fase della *crisi*) alla sua *ricostituzione* (fase della *riconciliazione*).

La connotazione dell'*ultima* fase del dramma sociale è strettamente correlata al *successo* (o, al contrario, all'*insuccesso*) del rito attraverso cui  $\alpha$  realizza l'azione riparatrice: se il rito ha successo (l'azione riparatrice è *efficace*), l'ultima fase del dramma sociale coincide con la *riconciliazione* di  $\alpha$  e  $\beta$ ; con la *ricostituzione*, cioè, della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  danneggiata dall'infrazione. Se il rito *non* ha successo (l'azione riparatrice è *inefficace*), l'ultima fase del

<sup>74</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 31.

<sup>75</sup> Mi permetto di rinviare, sul punto, a R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 98.

dramma sociale coincide con il comune *riconoscimento*, da parte di  $\alpha$  e  $\beta$ , relativo alla *insolvibilità* della crisi.

### 2.3. Il rito delle scuse come rito di riconciliazione

#### 2.3.1. Tre species di “rito delle scuse”?

Come si evince (fig. 5), il rito delle scuse è, nel contesto del dramma sociale turneriano, *species* di “azione riparatrice”; non solo *collocata* tra la fase della crisi e la fase (auspicata) della riconciliazione, ma vero e proprio evento trasformativo (liminale) che *provoca lo shift* tra i due segmenti del processo.

*In che modo*, tuttavia, il rito delle scuse determina tale transizione?

Un primo passo verso la ricerca di una risposta a questa domanda è l'individuazione di tre *species*, tre (possibili) *forme* del rito delle scuse, identificate da Kampf e Löwenheim<sup>76</sup>.

Il rito delle scuse, secondo Kampf e Löwenheim, può infatti assumere, alternativamente, la forma di:

- (i) un rito di *purificazione* (in inglese: *purification ritual*);
- (ii) un rito di *umiliazione* (*humiliation ritual*);
- (iii) un rito di *riconciliazione* (*settlement ritual*).

*Tutte* le *species* di rito delle scuse presuppongono un'offesa perpetrata da  $\alpha$  nei confronti di  $\beta$ . Allo scopo di illustrare la differenza tra le forme del rito, Kampf e Löwenheim concettualizzano l'offesa come fattore che determina un *disequilibrio*<sup>77</sup> nella originaria rela-

<sup>76</sup> Cfr. Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, pp. 48-54.

<sup>77</sup> Sulla nozione di “equilibrio” come fondamentale chiave interpretativa di reciprocità positiva e negativa cfr. G. NICOLAS, *La question de la vengeance au sein de une société soudanaise*, in R. Verdier (cur.), *La vengeance. II. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris, 1980, pp. 24-25. La stessa idea connota, secondo Robert SOLOMON, una delle rappresentazioni iconografiche della giustizia nella cultura occidentale, ritratta come donna bendata che regge una bilancia i cui piatti devono essere ri-equilibrati (in *Justice v. Vengeance: On*

zione tra  $\alpha$  e  $\beta$ :  $\beta$ , a causa dell'offesa, è, per ragioni che indago *infra*, in una posizione *subordinazione* rispetto a  $\alpha$  (fig. 6).

Secondo Kampf e Löwenheim, è possibile cogliere la *differenza* tra le *species* di “rito delle scuse” indagando il modo in cui  $\alpha$  e/o  $\beta$ , tramite ciascuno dei tre riti, alterano (auspicabilmente) la relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  *post-offesa*.

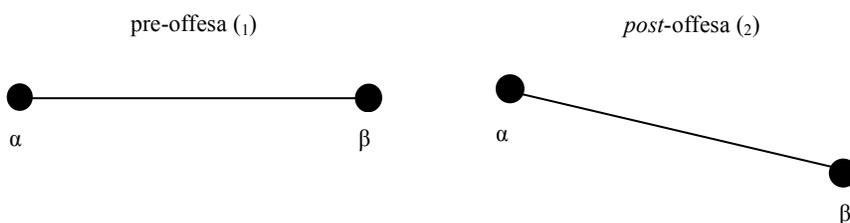


Fig. 6 – Stato della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  prima dell'offesa (1) e dopo l'offesa (2)<sup>78</sup>

### 2.3.1.1. Rito di purificazione

Attraverso un rito di *purificazione*,  $\alpha$  “si purifica [...] dal problematico comportamento tenuto in passato, creando una nuova, positiva, immagine di sé”<sup>79</sup>. Ineludibile caratteristica del rito di purificazione è la sua natura *unilaterale*:

*Law and the Satisfaction of Emotion*, in S. Bandes (cur.), *The Passions of the Law*, New York, 1995, pp. 141-142). Cfr., per una riflessione (antesignana) sull'intersezione tra l'idea dell'equilibrio e la giustizia vendicativa in Corsica, J. BUSQUET, *Il diritto della vendetta*, in P. Di Lucia, R. Mazzola (cur.), *Vindicta. Studi e testi sulla giustizia vendicativa*, Milano, 2019, pp. 104-105 (ed. originale: 1920). Sulla rilevanza del disequilibrio determinato dall'offesa, con specifico riferimento alle scuse, cfr. G.N. LEECH, *Principles of Pragmatics*, London, 1983, p. 125; N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 36.

<sup>78</sup> L'immagine rielabora la prima parte del grafico in origine riprodotto in Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, pp. 47, 48, 50.

<sup>79</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 49.

il trasgressore si scusa *senza per forza prendere in considerazione il fatto che l'offeso abbia scelto di partecipare al rito*, oppure abbia espresso necessità o preferenze per una determinata formulazione delle scuse.<sup>80</sup>

Da ciò consegue che la (eventuale) risposta positiva dell'offeso alla richiesta di scuse (il perdono rituale) *non è una condizione necessaria per la riuscita del rito di purificazione*. In tanto, il rito di purificazione appare più simile a una *species* di “pentimento” – alla manifestazione di una *metanoia interiore*, di un cambiamento della propria disposizione d'animo in relazione a un certo fatto, che non richiede (necessariamente) di essere percepita da altri<sup>81</sup> – che a una *species* di “richiesta di scuse”. Attraverso un rito di purificazione,

ignorando la volontà dell'offeso, colui che chiede scusa *si colloca simbolicamente su una posizione superiore rispetto alla vittima*. Ne risulta che il disequilibrio che connota la relazione tra i partecipanti prima del rito è, alla sua conclusione, *rafforzato*.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 49. Per una riflessione analoga cfr. N. BRUTTI, *op. cit.*, pp. 164-166.

<sup>81</sup> Per una riflessione sul pentimento, al contrario, come “atto sociale” (in particolare, nel contesto della religione ebraica) cfr. D. CERLERMAJER, *op. cit.*, pp. 75-76. In tal senso, alcuni autori ritengono il pentimento un *analogón* delle scuse (che caratterizzano il contesto secolare) *in ambito religioso*; cfr. A. LAZARE, *op. cit.*, p. 360; N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 114. Ho riflettuto su questo tema in R. MAZZOLA, *Il pentimento come atto giuridico*, cit. (in particolare, § 3).

<sup>82</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 49. Alle scuse come “rito di purificazione” sono dedicati gli studi sulla cd. ‘*image repair theory*’; cfr., ad esempio, W.L. BENOIT, *Accounts, Excuses and Apologies. Image Repair Theory and Research*, Albany, 2015 (ed. originale: 1995).

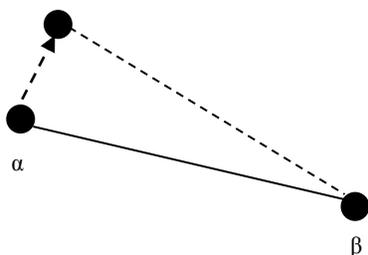


Fig. 7 – Alterazione della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  a seguito di un rito di purificazione (tratteggiato)<sup>83</sup>

La relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  risulta, al termine del rito di purificazione, *ancora più disequilibrata*: poiché  $\alpha$  ha ulteriormente innalzato la sua posizione, mentre la posizione di  $\beta$  resta immutata (fig. 7).

Ecco due esempi di rito delle scuse realizzato sottoforma di rito di purificazione:

- (i) le già menzionate scuse di Willy Brandt alla comunità ebraica polacca attraverso un atto di genuflessione: infatti, pur avendo Brandt (in tale frangente:  $\beta$ ) realizzato una *performance* rituale che denotava convenzionalmente un “atto di scuse”, mancava, in quel frangente, la parte offesa ( $\alpha$ ). L’identificazione della genuflessione di Brandt con un rito di purificazione (secondo il lessico di Kampf e Löwenheim) appare tuttavia meno pacifica qualora si adotti una concettualizzazione di tale *performance* analoga a quella proposta da Christoph Schneider, secondo il quale “[i]nginocchiandosi, Brandt ha dato voce alle vittime. Con la sua genuflessione, Brandt ha scelto un gesto simbolico dotato di uno specifico significato: se qualcuno si inginocchia, allora ci deve essere qualcun’altro di fronte a lui (il destinatario della genuflessione) [...]. Ciò comporta che *la genuflessione identifica una forma specifica di comunicazione tra due parti* [...] anche se [al posto del destinatario della genuflessione] non c’è altro che un

<sup>83</sup> L’immagine rielabora, in parte, il grafico originariamente riprodotto in Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 48.

roccioso, duro memoriale”<sup>84</sup>. Horelt scrive, in questo senso, che “inginocchiandosi, Brandt ha dato il via a una comunicazione simbolica con una sfera trascendente – le vittime, simbolizzate, dell’Olocausto – e ha richiesto in modo simbolico il loro perdono”<sup>85</sup>. Come si nota, secondo Kampf e Löwenheim le scuse di Brandt sono un atto *unilaterale*, poiché l’offeso *non* partecipa al rito; secondo Schenider e Horelt, invece, le scuse di Brandt sono un atto *bilaterale* (*diadico*), poiché l’offeso è “evocato” (simbolicamente) nel luogo del rito attraverso la genuflessione;

- (ii) le espressioni di dolore (esplicitamente presentate come atti di scuse) poste in essere da funzionari israeliani per l’uccisione di civili palestinesi, occorsa durante le manovre belliche dirette a colpire obiettivi militari nel corso della “seconda Intifada”<sup>86</sup>. Secondo Kampf e Löwenheim queste scuse coincidevano con “riti di purificazione finalizzati a tranquillizzare la comunità internazionale; non, invece, finalizzati a riappacificarsi con le vittime”; tali scuse operavano tramite un “auto-posizionamento sul piano morale [*moral self-positioning*]”<sup>87</sup>.

### 2.3.1.2. Rito di umiliazione

Attraverso un rito di *umiliazione*,

l’offeso *costringe* l’offensore a prendere parte a una cerimonia di degradazione, come sola condizione per ‘pareggiare i con-

<sup>84</sup> C. SCHNEIDER, *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*, Konstanz, 2006, p. 243.

<sup>85</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 98.

<sup>86</sup> Cfr. Z. KAMPF, *Rituals of Apology in the Israeli-Palestinian Conflict*, in *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 23, 2012, pp. 1-8.

<sup>87</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 49.

ti'. Le scuse umilianti identificano pertanto atti *involontari* dell'offensore, *che non crede di aver agito nel modo sbagliato*.<sup>88</sup>

Tre sono dunque i tratti essenziali del rito delle scuse, realizzato come di rito di *umiliazione*:

- (i) è una *cerimonia di degradazione* [*degradation ceremony*]: una *species* di "rito" che Harold Garfinkel ha definito "[uno] sforzo comunicativo tra persone, nel quale la pubblica identità di uno degli attori è trasposta su un piano più basso [*lower level*] nell'ambito dello schema locale dei tipi sociali"<sup>89</sup>;
- (ii) la partecipazione di  $\alpha$  al rito è *non consensuale*: pur trattandosi di un rito *bilaterale* poiché prevede la necessaria partecipazione di due parti, è *solo*  $\beta$ , in effetti, a decidere se e come realizzare il rito: rito che rimane dunque, quanto all'opportunità della sua realizzazione, *unilaterale*;
- (iii) l'umiliazione inflitta a  $\alpha$  identifica una contro-offesa (rispetto all'offesa di  $\alpha$  ai danni di  $\beta$ ) *sproporzionata*: concluso il rito di umiliazione, infatti, la posizione di  $\alpha$  risulta *inferiore* rispetto alla posizione di  $\beta$ ; il disequilibrio iniziale (causato dall'offesa) persiste, dunque, anche se *invertito* (fig. 8).

Un esempio di rito delle scuse realizzato come rito di umiliazione, citato (ma non indagato) da Kampf e Löwenheim, sono le scuse pubbliche rese allo Stato della Libia dal presidente della Confederazione svizzera Hans-Rudolf Merz, il 20 agosto del 2009, per l'arresto, avvenuto nel luglio 2018, di Hannibal Gheddafi (figlio di Muammar) e della moglie Aline, accusati dai loro domestici di violenze personali. Dapprima, la Libia (rappresentata dell'ambasciatrice ONU Aisha Gheddafi) accusò la Svizzera di "condotta razzista"<sup>90</sup>; successivamente, per ritorsione<sup>91</sup>, la polizia libica arrestò

<sup>88</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 50.

<sup>89</sup> H. GARFINKEL, *Conditions for Successful Degradation Ceremonies*, in *American Journal of Sociology*, 61, 5, 1956, p. 420. Cit. in: Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 57.

<sup>90</sup> Cfr. SWISSINFO, *Gaddafi's Son Leaves Geneva*, 2008.

due cittadini svizzeri (due ingeneri in trasferta di lavoro), con l'accusa di aver violato le leggi libiche sull'immigrazione; numerose imprese svizzere in Libia furono poi costrette dal governo a interrompere la propria attività; da ultimo, il governo libico dispose il ritiro di 5 miliardi di dollari dal sistema bancario svizzero. Nel tentativo di ripristinare le relazioni diplomatiche tra i due Paesi, Merz si recò in Libia scusandosi "per l'arresto ingiustificato di diplomatici da parte della polizia di Ginevra". La dichiarazione di Merz fu intesa, sul fronte politico e giornalistico svizzero, come un'*eccessiva e ingiustificata umiliazione* (che indusse Merz a ritirare la sua candidatura in vista delle successive elezioni presidenziali), poiché Gheddafi e la moglie non possedevano, al contrario di quanto affermato da Merz, il passaporto diplomatico e il loro arresto, nei fatti, era avvenuto in conformità alle leggi del Canton Ginevra<sup>92</sup>.

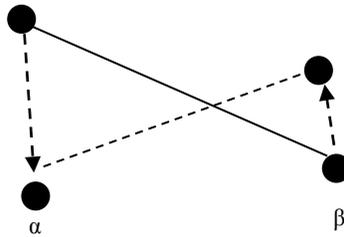


Fig. 8 – Alterazione della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  a seguito di un rito di umiliazione (tratteggiato)<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Cfr. H. BACHMANN, *Gaddafi's Oddest Idea: Abolish Switzerland*, 2009.

<sup>92</sup> Cfr. H. BACHMANN, *op. cit.*

<sup>93</sup> L'immagine rielabora, in parte, il grafico originariamente riprodotto in Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 50.

## 2.3.1.3. Rito di riconciliazione

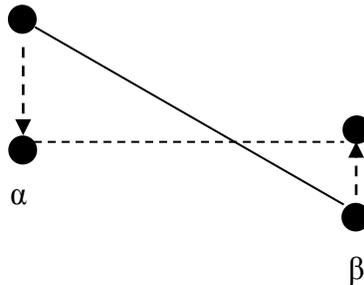


Fig. 9 – Alterazione della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  a seguito di un rito di riconciliazione (tratteggiato)<sup>94</sup>

Con un rito di *riconciliazione*:

entrambe le parti si accordano per realizzare il rito ed entrambe le parti ne beneficiano. [...] le scuse sono rese volontariamente (come nei riti di purificazione) [...]. I riti di riconciliazione per loro natura bilaterali (così come i riti di umiliazione): l'offensore *vuole* chiedere scusa e il destinatario *vuole* ricevere le sue scuse. In generale, scopo di tale rito è *realizzare la funzione sociale delle scuse di ripristinare l'equilibrio della relazione sbilanciata*.<sup>95</sup>

L'elemento che contraddistingue il rito di scuse realizzato come rito di *riconciliazione* rispetto al rito di scuse realizzato come rito di *purificazione* e come rito di *umiliazione* è il suo (auspicato) esito: se, da un lato, rito di purificazione e rito di umiliazione risultano in una relazione *ulteriormente sbilanciata* (rito di purificazione) o *sbilanciata all'inverso* (da  $\alpha > \beta$  a  $\beta > \alpha$ ), il rito di riconciliazione risul-

<sup>94</sup> L'immagine rielabora, in parte, il grafico originariamente riprodotto in Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 47.

<sup>95</sup> Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 52.

ta, invece, in una relazione *di nuovo* (come *prima* dell'offesa) *equilibrata* (fig. 9).

Prima di descrivere nel dettaglio (§ 2.3.2) la natura dell'alterazione del rapporto tra  $\alpha$  e  $\beta$  dopo la (felice) conclusione di un rito di riconciliazione, elenco, in tab. 1, *analogie e differenze* tra le tre *species* (secondo Kampf e Löwenheim) di “rito delle scuse”.

	<b>Volontà di <math>\alpha</math> di partecipare al rito</b>	<b>Interazione</b>	<b>Accettazione delle scuse da parte di <math>\beta</math></b>	<b>Esito auspicato</b>
<b>Rito di purificazione</b>	Necessaria	Unilaterale	Non necessaria	Disequilibrio ( $\alpha > \beta$ )
<b>Rito di umiliazione</b>	Non necessaria	Bilaterale	Necessaria	Disequilibrio ( $\beta > \alpha$ )
<b>Rito di riconciliazione</b>	Necessaria	Bilaterale	Necessaria	Equilibrio

Tab. 1 – Analogie e differenze tra le tre *species* di “rito delle scuse”<sup>96</sup>

Adottando l'apparato concettuale elaborato in § 1, avanzo ora la tesi, discostandomi, in tanto, dalla concettualizzazione del “rito delle scuse” proposta da Kampf e Löwenheim, secondo la quale *solo* il rito delle scuse realizzato sottoforma di rito di *riconciliazione* identifica, in effetti, una *species* di “scuse rituali”; mentre rito di purificazione e di umiliazione identificano, invece, *species* di scuse (rituali) “apparenti”<sup>97</sup>.

Come si nota, infatti, soltanto il rito di riconciliazione tende verso la realizzazione del “risultato” auspicato delle scuse (scuse intese come “atto sociale”, la cui struttura caratterizza però, come si è det-

<sup>96</sup> La tabella rielabora e amplia la tabella originariamente riprodotta in Z. KAMPF, N. LÖWENHEIM, *op. cit.*, p. 55.

<sup>97</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.2.

to, anche il rito delle scuse)<sup>98</sup>: il ripristino della relazione tra offeso e offensore, secondo la configurazione – di *equilibrio* – che la connotava prima dell’offesa<sup>99</sup>. Rito di purificazione e rito di umiliazione risultano al contrario, se conclusi felicemente, in una relazione *squilibrata* (o *ulteriormente* squilibrata a favore dell’offeso, nel caso del rito di purificazione; o *squilibrata a favore dell’offensore* nel caso del rito di umiliazione).

Per questo motivo, da qui in poi, mi riferirò al rito delle scuse come *species* di “rito di riconciliazione”, nel senso “tecnico” (e specifico) appena discusso.

### 2.3.2. *Il rito di riconciliazione come rito di “inversione di status”*

In § 2.2. ho identificato il rito delle scuse, secondo il lessico concettuale di Turner, con un’*azione riparatrice*: un rito, cioè, che caratterizza la cd. fase “liminale” del “dramma sociale”. Tale rito, come ho chiarito in § 2.3.1, assume i connotati di un *rito di riconciliazione*: di un rito la cui conclusione coincide con il *riequilibrio* della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  (resa precedentemente “squilibrata” dall’offesa).

*In che modo*, tuttavia, il rito di riconciliazione *riequilibra* la relazione tra offeso e offensore?

Una più puntuale descrizione della struttura e del funzionamento del rito di riconciliazione, a mio avviso, risulta dall’accostamento di tale rito al modello del cd. “rito di *inversione di status*”, elaborato, ancora una volta, da Turner<sup>100</sup>.

Formulo, in particolare, la tesi secondo cui il rito delle scuse – e dunque un rito di riconciliazione – è *species* di “rito di inversione di status” in senso turneriano.

<sup>98</sup> Cfr. *supra*, § 2.1.

<sup>99</sup> Anche TAVUCHIS sembra escludere la possibilità di identificare il rito di umiliazione come possibile manifestazione delle scuse rituali, quando afferma che questo rito è “una manchevole cerimonia di degradazione, che, pur non raggiungendo l’obiettivo auspicato [il riequilibrio della relazione tra le parti], riesce in ogni caso a umiliare” (*op. cit.*, p. 76).

<sup>100</sup> Cfr. V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., cap. 5.

Ecco come Turner descrive i tratti principali del rito (che denomina) di “inversione di status”:

in certi momenti [...] gruppi o categorie di persone che di solito occupano nella struttura sociale posizioni di basso status ricevono l'istruzione precisa di esercitare un'autorità rituale sui loro superiori; questi, dal canto loro, devono accettare di buon animo la loro degradazione rituale. Tali riti [...] sono spesso accompagnati da comportamenti, verbali e non verbali, violenti, attraverso i quali gli inferiori ingiuriano e maltrattano anche fisicamente i superiori.<sup>101</sup>

I riti di inversione di status, in sintesi, sono connotati almeno dalle seguenti *tre* caratteristiche: tali riti

- (i) causano la *sospensione delle ordinarie strutture e gerarchie sociali*;
- (ii) determinano *conseguenze (strutturali) temporanee*;
- (iii) impiegano di *tecniche di degradazione rituale*.

In *primo* luogo, i riti di inversione di status provocano una *sospensione delle ordinarie strutture e gerarchie sociali*.

Secondo Turner, ciò è reso possibile dal fatto che tali riti determinano “la riduzione rituale della struttura a *communitas*”<sup>102</sup>; ove

- con ‘struttura’ (*structure*), Turner si riferisce a “un sistema di posizioni istituzionalizzate differenziato, culturalmente strutturato, segmentato e spesso gerarchico”;
- con ‘*communitas*’, Turner designa “un tutto indifferenziato e omogeneo, nel quale gli individui stanno in rapporto integralmente e non ‘segmentarizzati’ in status e

<sup>101</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 182.

<sup>102</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 194.

ruoli”, ovvero “la comunità globale al di sopra di tutte le divisioni interne”<sup>103</sup>.

La *communitas*, in senso turneriano, coincide con il già citato “limbo nel quale non c’è status”<sup>104</sup>: il rito di inversione di status produce, cioè, una *rimozione della struttura* (dell’“impalcatura”) sociale e istituzionale, che consente di *manipolare*, durante il rito, la rete dei tradizionali rapporti sociali; modificando in tal modo la posizione di un individuo (o di alcuni individui) rispetto a un altro (o ad altri).

In *secondo* luogo, i riti di inversione di status sono produttivi di effetti *temporanei*.

In tal senso, occorre precisare come i riti di inversione di status siano, secondo Turner, una tra le *due* (tipiche) manifestazioni della liminalità<sup>105</sup>; l’altra manifestazione consiste nei cd. “riti di *elevazione di status*”, “nei quali il soggetto rituale o novizio viene trasferito *in modo irreversibile* da una posizione inferiore a una superiore”<sup>106</sup>.

Una tra le più significative differenze tra riti di *elevazione* di status e riti di *inversione* di status è il fatto che, nel caso dei riti di *elevazione* di status, la manipolazione della struttura (e della gerarchia) sociale realizzata con la “riduzione rituale della struttura a *communitas*” produce effetti *permanenti*: l’esito di tale manipolazione persiste cioè anche *dopo* la conclusione del rito; nel caso, invece, dei riti di *inversione* di status, la stessa manipolazione produce effetti *provvisori*, effetti *destinati a svanire una volta concluso il rito*.

Quando la *communitas* “torna” struttura, alla conclusione del rito di inversione di status, le parti, il cui status è stato oggetto di manipolazione, *riacquisiscono lo status originale* (lo status che possedevano *prima* del rito). L’elevazione e la riduzione di status acquisiscono pertanto, nei riti di inversione di status, un carattere soltanto “simbolic[o]” ed equivalgono a “fantasi[e]”<sup>107</sup>; i rapporti so-

<sup>103</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 192, 198.

<sup>104</sup> Cfr. *supra*, § 2.2.

<sup>105</sup> Cfr. *supra*, § 2.2.

<sup>106</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 182 (corsivo nell’originale).

<sup>107</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 183, 186.

ciali “messi in scena” dal rito in ragione dei “nuovi” status manipolati sono concettualizzati da Turner, coerentemente, come “*pseudo-gerarchie*”<sup>108</sup>.

La natura soltanto temporanea dei rapporti sociali “manipolati” dal rito è ulteriormente sottolineata da Turner in relazione allo *scopo* dei riti di inversione di status, cioè “il *rafforzamento* e *non* il rovesciamento del principio gerarchico (dell’organizzazione graduata)”<sup>109</sup>. Turner propone, in tal senso, l’esempio di una pratica sociale – che egli interpreta come rito di inversione di status – documentata, anche in epoca contemporanea, nella società inglese:

[n]ell’esercito inglese il giorno di Natale i soldati semplici sono serviti a tavola da ufficiali e sottufficiali. *Dopo questo rito, lo status dei soldati semplici rimane invariato*; il sergente maggiore può rimproverarli in modo tanto più brutale per aver dovuto correre qua e là col tacchino al loro comando. Il rituale, infatti, comporta l’effetto [...] di *sottolineare in modo più incisivo le definizioni sociali del gruppo*.<sup>110</sup>

Più precisamente, così Turner illustra il modo in cui i riti di inversione di status *rafforzano* la struttura e la gerarchia sociale, paradossalmente, manipolandole e sospendendole per un tempo limitato:

niente meglio dell’assurdità o del paradosso può sottolineare la regolarità. Dal punto di vista emozionale, niente soddisfa più di un comportamento illecito o stravagante, temporaneamente permesso. I rituali di inversione di status comprendono entrambi gli aspetti. Mettendo in alto chi sta in basso e viceversa, riaffermano il principio gerarchico. Facendo mimare a chi sta in basso [...] il comportamento di chi sta in alto

<sup>108</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 205. Turner si riferisce, in particolare, alla “nascita liminale-religiosa di pseudo-gerarchie” in relazione al “culto-Cargo” melanesiano.

<sup>109</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 202.

<sup>110</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 186.

[...] sottolineano la ragionevolezza del comportamento quotidiano culturalmente prevedibile tra le varie classi della società [...] si ritiene che le irregolarità storiche concrete alterino l'equilibrio naturale tra quelle che sono concepite come categorie strutturali permanenti.<sup>111</sup>

In *terzo* luogo, i riti di inversione di status impiegano, inoltre, *tecniche di degradazione rituale*. Come si è detto, tali riti, secondo Turner, “sono spesso accompagnati da comportamenti, verbali e non verbali, violenti, coi quali gli inferiori ingiuriano e maltrattano anche fisicamente i superiori”.

Poiché il tema risulta particolarmente rilevante, rispetto all'indagine sulle scuse rituali, ad esso dedico un ampio approfondimento nella sezione § 2.3.3.

### 2.3.3 *La vergogna “ri-equilibratrice”*: onore, rassegnazione, vendicatività

L'identificazione del rito delle scuse con una *species* di “rito di inversione di status” implica che anche la realizzazione delle scuse rituali preveda l'impiego di *tecniche di degradazione*.

Questa idea, enfatizzata dall'analisi delle scuse in quanto rito, non è però sconosciuta all'analisi delle scuse (che ho chiamato) “interpersonali”, scuse rese da un individuo a un altro individuo attraverso un atto linguistico o un segno convenzionale. Christopher Bennett ritiene, a proposito, l'atto di scuse ciò che

[u]na persona è motivata a fare quando si sente colpevole, un qualcosa che altrimenti sarebbe *servile o masochistico* [...] l'auto-colpevolizzazione [*self-blame*] è la *rinuncia al rispetto per sé stessi* che [... ci] sarebbe dovuto in quanto membr[i] di una relazione.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., p. 191.

<sup>112</sup> C. BENNETT, *op. cit.*, p. 116.

Alla riflessione di Bennett possono, inoltre, essere ricollegate alcune riflessioni di Lazare, secondo il quale l'atto di scuse, in lingua giapponese, comporta l'impiego di

espressioni di *auto-denigrazione* e *sottomissione* [... che] spesso contengono avverbi traducibili come 'umilmente', 'con umiltà', [...]. Come suggeriscono questi termini, le scuse in giapponese tendono a comunicare *sottomissione*, *umiltà* e *remissività*.<sup>113</sup>

L'identificazione del rito di scuse, oltre che con una *species* di "rito di inversione di status", con una *species* di "rito di riconciliazione" implica tuttavia, significativamente, che le tecniche di degradazione rituale siano impiegate in modo "controllato": implica, in altre parole, che tali tecniche non causino un'*eccessiva, sproporzionata*, degradazione dell'offensore (in caso contrario, si tratterebbe non di un rito di *riconciliazione*, ma di un rito di *umiliazione*); al contrario, una degradazione *proporzionata*, sufficiente per *riequilibrare* la relazione tra offeso e offensore.

In questo volume, mi riferisco, pertanto, all'insieme delle tecniche di degradazione impiegate nel rito delle scuse con l'espressione '*vergogna riequilibratrice*'; e indago, in questa sezione, la nozione di "vergogna riequilibratrice" attraverso *quattro* concetti:

<sup>113</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 56. Lazare evidenzia, in tal senso, la differenza tra l'atto di scuse nella cultura giapponese e l'atto di scuse nella cultura statunitense, ove quest'ultimo risulta "più portato a comunicare sincerità" (e non "sottomissione"). Anche altre lingue conoscono fenomeni simili, ad esempio: (i) in cinese mandarino, l'espressione '*bùhǎoyìsī*' (不好意思) risulta composta da '不', "non" e '好意思', "non provare vergogna", e il suo significato letterale (risultato di una doppia negazione) è "provare vergogna"; l'espressione '*duìbùqǐ*' (對不起) è composta da '對', "stare di fronte"; e '不起', "non essere in grado di", e il suo significato letterale è "non essere in grado di stare di fronte [a qualcuno a causa dell'imbarazzo]" (l'espressione corrisponde al verbo '對不起', "provocare imbarazzo"); (ii) in coreano, '*mihanada*' (미안하다) designa letteralmente il "vergognarsi di se stessi", da '미안', "vergogna" (a sua volta dal termine del vocabolario sino-coreano '未安', composto da '未', "non", e '安', "in pace", "a proprio agio"; letteralmente: "non essere in pace, non essere a proprio agio").

- (i) “onore”;
- (ii) “vergogna”;

(e i concetti, tra loro correlati, di)

- (iii) “rassegnazione” (dell’offensore);
- (iv) “vendicatività” (dell’offeso).

### 2.3.3.1. Onore (*debito*)

Adotto, come già altrove<sup>114</sup>, la concettualizzazione di “onore” proposta dal filosofo Robert Lee Oprisko: è ‘onore’ secondo Oprisko

una categoria concettuale multi-fenomenica, che [...] organizza la società in senso gerarchico attraverso l’attribuzione di valore a un individuo da parte di un altro.<sup>115</sup>

L’onore è, cioè, un *fatto posizionale*, che esplicita *la posizione occupata, nella gerarchia sociale, da un individuo rispetto a un altro*<sup>116</sup>; ma è anche l’*aspettativa*, correlata a tale posizione nella gerarchia sociale occupata da ciascuno: *l’aspettativa, in capo a ciascuno, cioè, a ricevere un trattamento consono alla propria posizione sociale*<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Mi permetto di rinviare, *amplius* sul punto, a R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 39-40; Terradas’ *Vindictory Justice. An Attempt at Formalization*, in *Sociologia del diritto*, 3, 2020, p. 56.

<sup>115</sup> R.L. OPRISKO, *Honor. A Phenomenology*, London, 2012, p. 159. La letteratura dedicata al concetto di “onore” è, come è noto, vastissima. Cfr. tra gli altri, per una sintesi, F.H. STEWART, *Honor*, Chicago-London, 1994, pp. 4-6; e P. OLSHOORN, *Introduction*, in P. Olsthoorn (cur.), *Honor in Political and Moral Philosophy*, Albany, 2015, pp. 14-15.

<sup>116</sup> L’idea dell’onore come fatto posizionale è in T. HOBBS, *Leviatano*, Roma-Bari, 1974, vol. I, § 10 (edizione originale: 1651); su cui cfr. J. PITT-RIVERS, *Honour and Social Status*, in J. Pitt-Rivers (cur.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago, 1966, p. 23.

<sup>117</sup> Sulla cd. “bipartizione” dell’onore (come fenomeno *interno* ed *esterno*) cfr. F.H. STEWART, *op. cit.*, pp. 4-6; e P. C. SPIERENBURG, *Masculinity, Violence and Honor. An Introduction*, in P. C. Spierenburg (cur.), *Men and Violence. Gender, Honor, and Rituals in Modern Europe and America*, Columbus, 1998, p. 2. Sull’onore come aspettativa a un “rispetto da riconoscimento” (in inglese: *recogni-*

Di conseguenza, concettualizzo la “lesione dell’onore” (nozione che qui intendo corrispondente alla nozione di “umiliazione”) come ogni atto che *tradisca* la predetta aspettativa: come *ogni atto, cioè, che identifichi un trattamento degradante, non consono alla posizione sociale occupata dal destinatario di tale trattamento*. È lesione dell’onore, dunque, un atto che “altera la realtà sociale tramite il mezzo del valore”<sup>118</sup>, che “mina alla base la posizione sociale dell’offeso”<sup>119</sup>.

Avanzo, con riferimento allo specifico oggetto della presente ricerca, la seguente tesi:

*ogni offesa che determina uno squilibrio nella relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$ , potenzialmente rettificato dalla realizzazione di un rito delle scuse, è una lesione dell’onore.*

In altre parole, sostengo che *tutte* le offese che possano essere “sanate” con un rito delle scuse – anche le offese che (in apparenza) infliggono a  $\beta$  solo perdite economico-materiali – possiedono, almeno parzialmente, un connotato *immateriale*, afferente alla sfera dell’onore: tali offese *implicano sempre (anche) la mancata soddisfazione dell’aspettativa di  $\beta$  a ricevere un trattamento consono alla propria posizione nella gerarchia sociale*.

Il mio debito intellettuale è, in tal senso, con Ali Kazemi-Rached, che, nel contesto della sua analisi sulla “riparazione del pregiudizio morale” nel diritto islamico, concettualizza le offese di

*tion respect*) – come aspettativa, cioè, a un trattamento consono al proprio status sociale – cfr. S. DARWALL, *Two Kinds of Respect*, in *Ethics*, 88, 1, 1977, p. 38.

<sup>118</sup> R.L. OPRISKO, *op. cit.*, p. 160. Come si nota, la definizione di Oprisko non chiarisce *quale sia* il “valore” che provoca gli “slittamenti” lungo la scala gerarchica dell’onore. Ritengo la natura di questo valore culturalmente determinata e, in quanto tale, di impossibile universalizzazione. Per una concettualizzazione di tale valore come “capacità di difesa” nel contesto delle culture vendicatorie, mi permetto di rinviare a R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 43; a partire da I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria: de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*, Madrid, 2008, p. 56.

<sup>119</sup> I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit., p. 365.

carattere economico-materiale come “*metonimie dell’onore*”<sup>120</sup>. Ritengo, più precisamente, che tali offese determinino il sorgere di un *debito d’onore* a carico dell’offensore (verso l’offeso).

Vi sono (almeno) *due* studi che hanno ricollegato la nozione di “debito” all’offesa potenzialmente sanata da (ciò che io ho chiamato) “atto sociale” o “rito delle scuse”:

- (i) Florian Coulmas nota la stretta relazione semantico-lessicale, nella lingua giapponese, tra due atti: l’atto di scuse e l’atto del *ringraziamento*; secondo Coulmas, poiché “in Giappone anche il più piccolo favore *rende il suo destinatario un debitore*” e poiché le relazioni interpersonali “possono essere interpretate, in gran parte, come reticolo di mutue responsabilità e debiti”, “il confine tra scuse [*apologies*] e ringraziamenti è sfumato” e “il legame tra l’oggetto della gratitudine e l’oggetto del rimorso è l’idea di *indebitamento* [*indebtedness*]”<sup>121</sup>;
- (ii) Glen Pettigrove, a partire dall’analisi degli atti performativi di John L. Austin, annovera, tra le possibili funzioni dell’atto linguistico del perdono (concettualizzato, in questo libro, come *risultato* dell’atto sociale delle scuse e/o seconda fase del rito delle scuse) “dichiarare un *debito* estinto [*to declare a debt canceled*]”<sup>122</sup>.

Il debito d’onore si distingue dal debito “tradizionale” (il debito, per così dire, “economico”) poiché il suo “pagamento” – l’atto che *salda* il debito – *non* compensa (non *risarcisce*), sul piano *economi-*

<sup>120</sup> Cfr. A. KAZEMI-RACHED, *L’Islam et la réparation du prejudice moral*, Genève, 1990, p. 129; citato in I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit., p. 427. Alcune evidenze storico-giuridiche di questa tesi, con riferimento agli ordinamenti cd. vendicatori, sono enumerate in R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 51-58. La stessa idea è discussa, in altri termini e con particolare riferimento all’atto di scuse, in A. LAZARE, *op. cit.*, p. 72.

<sup>121</sup> F. COULMAS, ‘*Poison to Your Soul*’. *Thanks and Apologies Contrastively Viewed*, in F. Coulmas (cur.), *Rasmus Rask Studies in Pragmatic Linguistics. II. Conversational Routine*, Berlin-New York, 1981, pp. 79, 89.

<sup>122</sup> G. PETTIGROVE, *The Forgiveness We Speak*, cit., p. 379.

*co-materiale*, la perdita inflitta dall'offesa: in questo senso deve essere intesa infatti la nota asserzione di Benjamin Disraeli secondo cui "le scuse danno conto soltanto di ciò che non possono cambiare [*apologies only account for that which they do not alter*]"<sup>123</sup>; il "pagamento" del debito d'onore, invece, è volto al *riconoscimento dell'esistenza di tale debito* e, in tanto, equivale a un "atto di riconoscimento"<sup>124</sup>: la nozione di "riconoscimento" denota qui *non* un (mero) atto di *accertamento* circa l'esistenza del debito<sup>125</sup>, bensì un atto attraverso il quale *l'offensore riconosce la propria posizione di inferiorità sul piano morale o sociale*<sup>126</sup> rispetto all'offeso. L'offensore, attraverso meccanismi che indago nelle prossime sezioni (*Vergogna, Rassegnazione e Vendicatività*), offre all'offeso una compensazione, su un piano *non-economico-materiale* (poiché influenza la sfera "immateriale" dell'onore) del debito contratto a causa dell'offesa<sup>127</sup>.

### 2.3.3.2. Vergogna

Sottesa alla nozione di "vergogna ri-equilibratrice" è, come è evidente, la nozione di "vergogna".

"Vergogna" è, anzitutto, un'emozione; secondo la concettualizzazione di "vergogna" proposta da Edoardo Fittipaldi nell'ambito di un'indagine sulle norme come fenomeni cognitivo-emozionali, ad esempio,

<sup>123</sup> B. DISRAELI, *Prosecution of the War* (discorso tenuto al House of Common), 24 maggio 1855.

<sup>124</sup> L'idea di un debito che *non* deve essere *risarcito* (in inglese: *to be settled*), ma deve essere *riconosciuto* (*to be acknowledged*) è proposta in A. X. DOUGLAS, *The Philosophy of Debt*, Abingdon-New York, 2016, p. 10; citato in R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 33-34.

<sup>125</sup> Così invece all'art. 1309 del Codice civile italiano ("Riconoscimento del debito"). Fittipaldi suggerisce, a mio avviso opportunamente, di impiegare il termine 'ricognizione' (in senso a-tecnico, distinto rispetto al senso tecnico di "ricognizione del debito" di cui all'art. 1988 c.c.). Cfr. E. FITTIPALDI, *op. cit.*, p. 105.

<sup>126</sup> Cfr., in questo senso, N. TAVUCHIS, *Mea Culpa*, cit., p. 34.

<sup>127</sup> Sulle scuse come "mezzo di riparazione dell'onore" cfr. N. BRUTTI, *op. cit.*, p. 13 (e le citazioni dal *Codice cavalleresco italiano* in nota 40).

*vergogna viene intesa [...] come la inconscia riesperienza di essere oggetto di disgusto per la propria figura di accudimento [...]. L'esperienza della vergogna viene [...] ricostruita come l'esperienza di essere disgustosi, cioè di produrre disgusto negli altri.*<sup>128</sup>

Come peraltro Fittipaldi chiarisce,

il disgusto, da cui la vergogna origina, [può] essere indirizzato verso comportamenti, persone o cose apparentemente assai distanti da ciò da cui il disgusto origina.<sup>129</sup>

In relazione al rito delle scuse, “vergogna” acquisisce però un ulteriore significato: William Miller, con riferimento alle cd. “culture dell’onore” (in particolare, la società presso cui sono ambientate le saghe islandesi), scrive che “[l]a vergogna era soprattutto uno *status* dotato di un connotato quasi giuridico. La persona che si vergognava *perdeva il proprio onore* e tale perdita poteva essere percepita in modo tangibile dagli altri”<sup>130</sup>.

L’esperienza della vergogna equivale quindi, in alcuni contesti sociali, all’esperienza di una *lesione dell’onore*, che determina la (o quantomeno la percezione della) alterazione in *peius* della posizione nella gerarchia sociale dell’individuo che vive tale esperienza. Poiché dunque

<sup>128</sup> E. FITTIPALDI, *Norma. Una concettualizzazione per la sociologia del diritto e le altre scienze sociali*, Milano, 2022, p. 96 (corsivo nell’originale).

<sup>129</sup> E. FITTIPALDI, *Norma*, cit., p. 96 (corsivo nell’originale).

<sup>130</sup> W.I. MILLER, *Humiliation. And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, New York, 1993, p. 134. Si noti tuttavia come, secondo Miller, l’esperienza della vergogna non sia *necessariamente* determinata dalla presenza di un *pubblico*: “una persona deve soltanto essersi impegnata seriamente a rispettare i valori e gli standard della comunità alla quale rivendica di appartenere per provare vergogna [...] per non aver corrisposto a quegli standard o non aver aderito a quei valori”. Analogamente, secondo FITTIPALDI, “[p]erché un individuo provi vergogna per una propria condotta non è sufficiente che altri individui ne siano a conoscenza. È necessario che egli abbia una [pre-]disposizione a provare vergogna per quella condotta, se conosciuta” (*Norma*, cit., pp. 96-97).

- come si è detto, ogni offesa potenzialmente “sanabile” tramite un rito di scuse – offesa che provoca uno *squilibrio* nella relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  – è (anche) una lesione dell’onore: è un atto di  $\alpha$  che *induce  $\beta$  a vergognarsi*; allora:
- il riequilibrio della relazione tra  $\alpha$  e  $\beta$  comporta che *anche  $\alpha$  viva un’equivalente esperienza di vergogna*, alterando in *peius* il proprio status sociale e ricostituendo lo status sociale di  $\beta$ <sup>131</sup>.

Il processo che lega l’offesa alle scuse (rituali) è quindi uno “scambio” di lesioni dell’onore tra  $\alpha$  e  $\beta$ : la prima lesione (l’offesa) è *non consensuale*, poiché inflitta a  $\beta$  *senza il suo consenso*; la seconda lesione (le scuse) è invece *volontaria*, inflitta a  $\alpha$  *con il suo consenso* (consenso desunto dal fatto che  $\alpha$  accetta di prendere parte al rito delle scuse; cfr. *infra* § 2.4).

L’idea che l’inflizione di un’umiliazione volontaria all’offensore con un rito delle scuse compensi, potenzialmente, la lesione dell’onore causata dall’offesa, è sintetizzata in un noto passo della *Metafisica dei costumi* di Immanuel Kant:

l’offesa recata al senso dell’onore di qualcuno può essere ripagata [*gleichkommen*, “eguagliata”] *ferendo l’orgoglio del colpevole*, come nel caso in cui questi venisse costretto da una sentenza e dal diritto non soltanto a pubbliche scuse [*öffentlich abzubitten*], ma anche, per esempio, a baciare le mani di colui che ha offeso anche se è di rango inferiore al suo [...] *con la sua umiliazione si ripagherebbe opportunamente il simile con il simile* [*Gleiches mit Gleichem*].<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Sulle scuse come “trasferimento dell’umiliazione sull’autore” originario dell’offesa cfr. F. VIGLIONE, *op. cit.*, p. 199.

<sup>132</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1797, p. 332; trad. it. di G. LANDOLFI PETRONE: *Metafisica dei costumi*, Milano, 2006, p. 275.

Kant enfatizza, nel passo appena citato, la funzione *retributiva* delle scuse rituali<sup>133</sup>, come forma di *contro-umiliazione* inflitta all'offensore; contro-umiliazione che eguaglia, "pareggia" il disonore provocato da quest'ultimo ai danni dell'offeso.

Una teoria che identifica l'umiliazione dell'offensore – indotta (anche) da atti di scuse formali – oltre che (*à la* Kant) come elemento *retributivo/ri-equilibratore*, anche come fattore in grado di *ripristinare le relazioni sociali* interrotte dall'offesa (in un'ottica, cioè, *riparativa*)<sup>134</sup>, è elaborata più di recente da John Braithwaite; e sintetizzata, come è noto, nel concetto di "vergogna [o, più correttamente, *induzione di vergogna*] *reintegrativa*" (in inglese: *reintegrative shaming*). Secondo Braithwaite:

[v']è una distinzione cruciale tra vergogna reintegrativa e vergogna disintegrativa (stigmatizzazione). Vergogna reintegrativa indica che le espressioni di disapprovazione della comunità, che spaziano da un leggero rimprovero a vere e proprie cerimonie di degradazione, sono seguite da gesti di riaccettazione dei cittadini [...] nella comunità. Questi gesti di accettazione variano da un semplice sorriso che esprime perdono e amore a cerimonie formali che destituiscono [*decertify*] l'offensore dal ruolo di deviante. La vergogna disintegra-

<sup>133</sup> Cfr. sul punto N. SMITH, *Justice through Apologies*, cit., p. 60. L'uso della vergogna come forma di retribuzione è tipico delle cd. "pene infamanti". Per un'indagine storico-filosofica sul tema cfr. C. SABBATINI, *Storie di infamia ai tempi di Schiller*, in *Giornale di storia costituzionale*, 35, 2018, pp. 271-295.

<sup>134</sup> La tesi secondo cui v'è necessaria *alternatività* tra retribuzione e riparazione (in questo caso: tra funzione retributiva e riparativa della giustizia penale) è esplicitamente avanzata in A. EGLASH, *Beyond Restitution: Creative Restitution*, in J. Hudson, B. Galaway (cur.), *Restitution in Criminal Justice*, Toronto, 1977, p. 92. Questa tesi è stata criticata da alcuni autori, secondo i quali è possibile ottenere riparazione *attraverso* la retribuzione. Cfr., ad esempio, C.G. BRUNK, *Restorative Justice and the Philosophical Theories of Punishment*, in M.L. Haldley (cur.), *The Spiritual Roots of Restorative Justice*, Albany, 2001, p. 39; H. ZEHR, *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, Scottsdale, 2005<sup>5</sup>, p. 59 (edizione originale: 1990).

tiva [...], all'opposto, divide la comunità creando una classe di emarginati.<sup>135</sup>

La nozione di “vergogna reintegrativa”, come elaborata da Braithwaite, risulta fondamentale nel tentativo di ricostruire la connotazione del rito delle scuse, per almeno *due* ragioni:

- (i) in *primo* luogo, poiché illumina l'umiliazione dell'offensore – inflitta anche tramite “cerimonie di degradazione [*degradation ceremonies*]” – come potenziale contributo alla *rimodulazione della relazione* (fino a quel momento “squilibrata”) tra offeso e offensore;
- (ii) in *secondo* luogo, poiché rimarca la fondamentale importanza delle manifestazioni (soprattutto rituali) di *riconciliazione*, una necessaria conseguenza, secondo la teoria di Braithwaite, dell'umiliazione inflitta all'offensore. Come si è detto, infatti, il rito delle scuse è caratterizzato sia da una *richiesta di perdono rituale*, sia da una *accettazione rituale del perdono* che sancisce la riconciliazione tra le parti.<sup>136</sup>

### 2.3.3.3. Rassegnazione

*In che modo*, tuttavia, l'offensore è, nel rito delle scuse, *umiliato*? In che modo, cioè, il rito delle scuse realizza una degradazione (pur liminale, provvisoria) dell'offensore che causa il riequilibrio del suo rapporto con l'offeso?

Ritengo, in questo senso, che il nucleo concettuale del rito delle scuse (quantomeno della *prima* fase di tale rito, la *richiesta di scuse rituale*) risieda nella *correlazione tra rassegnazione dell'offensore e vendicatività dell'offeso*. Impiego i due termini con un significato

<sup>135</sup> Cfr. J. BRAITHWAITE, *Crime, Shame and Reintegration*, New York, 1989, p. 55.

<sup>136</sup> Cfr. *supra*, § 2.1. Su tale implicazione della teoria di Braithwaite cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *La giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*, Torino, 2017, p. 185.

specifico, distinto rispetto al loro significato nel linguaggio comune<sup>137</sup>.

Indago, in questa sezione, il concetto di *rassegnazione*; nella prossima (§ 2.3.3.4), il concetto di *vendicatività*.

Recupero il concetto di “*rassegnazione*” da uno studio, già menzionato, di Edoardo Fittipaldi. Con ‘*rassegnazione*’, Fittipaldi designa il modo in cui un soggetto attua il *riconoscimento dell’aspettativa* (nel lessico di Fittipaldi “*giurale*”) *altrui*. Scrive Fittipaldi, in particolare, che

il riconoscimento dell’aspettativa giurale altrui può [...] essere inteso come la disposizione dell’obbligato giurale, in caso di frustrazione di tale aspettativa, a *subire l’aggressività della controparte, disattivando la propria emotività*.<sup>138</sup>

La disattivazione della propria emotività intesa a lasciare che la controparte sfoghi la propria aggressività (causata dalla frustrazione di una aspettativa giurale) è ciò che Fittipaldi chiama “*rassegnazione giurale*”.

Estrapolando la concettualizzazione della “*rassegnazione*” dall’analisi di Fittipaldi, designo con il termine ‘*rassegnazione*’ l’atteggiamento rituale dell’offensore che, dopo aver ammesso – anche implicitamente – di aver frustrato l’aspettativa dell’offeso alla ricezione di un trattamento consono alla propria posizione nella gerarchia sociale, *si rende disponibile a soddisfare la vendicatività* (che definirò *infra*) *dell’offeso*; l’atteggiamento dell’offensore che *si mette a disposizione dell’offeso*, affinché quest’ultimo sfoghi la propria vendicatività.

A riguardo, vi sono, a mio avviso, almeno *due* aspetti da sottolineare, particolarmente significativi se rapportati al ruolo della *rassegnazione* nel contesto delle scuse rituali.

In *primo* luogo, come è possibile evincere dall’analisi di Fittipaldi, la *rassegnazione* del cd. obbligato giurale (qui: l’offensore) coin-

<sup>137</sup> Una connessione tra significato “tecnico” e significato ordinario di “*rassegnazione*” è tuttavia discussa in E. FITTIPALDI, *Norma*, cit., p. 62 (nota 80).

<sup>138</sup> E. FITTIPALDI, *Norma*, cit., p. 62.

cide con (o, almeno, implica) il *riconoscimento*, da parte dell'obligato, relativo alla *frustrazione di un'aspettativa* in capo a un diverso soggetto (qui: l'offeso). Il fatto che l'offensore assuma, nelle scuse rituali, "atteggiamento rituale" di rassegnazione comporta dunque una *conferma*, da parte sua, *relativa alla presupposizione delle scuse*, cioè dell'*offesa*; una conferma, in altre parole, delle quattro presupposizioni delle scuse (in cui la presupposizione "offesa" è scomponibile): presupposizione fattiva, axiologica, di danno e di responsabilità<sup>139</sup>.

In *secondo* luogo, Fittipaldi precisa che "la rassegnazione [deve essere] considerata come l'emozione giurale cui ricondurre la condizione di chi riconosce l'*autorità* di qualcun'altro"<sup>140</sup>. Nelle scuse rituali, l'umiliazione dell'offensore implica, pertanto, che egli *riconosca di occupare una posizione subordinata*, nella gerarchia dell'onore, *rispetto all'offeso*. La *performance* rituale dell'offensore può comportare, infatti, l'uso di gesti che *enfaticizzano la superiorità dell'offeso rispetto all'offensore*. In questo senso, risultano diffuse le *performance* che pongono l'offeso su un piano *fisicamente più alto* rispetto all'offensore: ad esempio, nel rito del *sulha*, "la famiglia della vittima si posiziona su una piattaforma sollevata"<sup>141</sup>. Il gesto che, per antonomasia, simboleggia la (pur temporanea) umiliazione dell'offensore è però la *genuflessione*.

Le origini di tale gesto (la cui manifestazione più estrema, vera e propria "forma di umiliazione", è la "prostrazione al suolo") sono ritracciate da Rudolf von Jhering a *dimostrazioni di sottomissione*:

<sup>139</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.3. Sulla possibilità che il rapporto tra l'umiliazione e la "conferma" della presupposizione di responsabilità sia invertito – che l'offensore, cioè, sia umiliato *allo scopo* di indurlo ad ammettere la propria responsabilità per l'offesa – e sulle conseguenze di tale occorrenza cfr. N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 52.

<sup>140</sup> E. FITTIPALDI, *Norma*, cit., p. 62 (corsivo nell'originale). Sulla concettualizzazione di "autorità" in Fittipaldi cfr. E. FITTIPALDI, *Norma*, cit., p. 44; sull'autorità come discrimine tra "vendetta" e "punizione" cfr. E. FITTIPALDI, *On Revenge and Punishment. Arguments for a Crucial Distinction*, in R. Márquez Porras, R. Mazzola, I. Terradas Saborit (cur.), *op. cit.*, pp. 69-80.

<sup>141</sup> E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation. Sulha Practices in Palestine and the Middle East*, Cham, 2018, p. 40.

[p]resso i Greci ritengo che [la genuflessione] ricorra soltanto in due espressioni: in coloro che chiedono protezione [...] e nell'adorazione di Dio. Nella tarda romanità era usuale nel rapporto di soggezione tra cliente e domino, mentre un uomo libero non si sarebbe mai abbassato a tanto [...]. Nell'investitura [medievale] il vassallo doveva inginocchiarsi di fronte al feudatario.<sup>142</sup>

Il riferimento di Jhering alla connessione tra atto della genuflessione e *adorazione di Dio* è, ritengo, significativo<sup>143</sup>. La connotazione, in senso religioso, della (pubblica) umiliazione dell'offensore attraverso l'impiego della genuflessione, come già rilevato da studi di natura storico-giuridica sui riti di pacificazione in epoca medievale, “mostra al mondo laico un universo sviluppato intorno all'atto di implorare un Signore benevolente”<sup>144</sup>. La genuflessione esplicita, in tal modo, la sottomissione alla divinità; ed è un atto volto a “ristabilire l'appropriata relazione gerarchica tra l'umano e il divino”<sup>145</sup>.

Trasposta sul piano secolare (impiegata, ad esempio, nell'ambito delle scuse rituali) del rapporto tra offeso e offensore, la genuflessione assolve alla funzione di *mostrare l'esistenza di un'appropriata gerarchia*, stavolta *umana*, disattesa dall'offesa e in attesa di essere ripristinata<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> R. VON JHERING, *op. cit.*, p. 514 (ho eliminato, nel brano citato, i richiami alle note a piè di pagina presenti nella versione originale).

<sup>143</sup> Rinvio, sul punto, a R. MAZZOLA, *Simboli religiosi, cultura vendicativa e giustizia riparativa. Riflessioni sull'esperienza albanese*, in A. Negri, G. Ragone, M. Toscano, L. Vanoni (cur.), *I simboli religiosi nella società contemporanea*, Torino, 2021, pp. 155-167.

<sup>144</sup> Così G. KOZIOL, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca (NY), 1992, p. 182. Cfr. anche W. DAVIES, P. FOURACRE, *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1986 (in particolare pp. 207-240); e D.L. SMAIL, K. GIBSON, *Vengeance in Medieval Europe. A Reader*, Toronto, 2009 (in particolare pp. 1-78).

<sup>145</sup> P.J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca (NY), 1995, p. 104.

<sup>146</sup> Su Dio come massima autorità giurale cfr. P. SZYMANIEC, *Leon Petrażycki's Views on Religion*, 2022, in E. Fittipaldi, A.J. Treviño (cur.), *Leon Petrażycki*.

L'impegno di *gesti* rituali (e non soltanto di *parole*) di sottomissione è, secondo alcuni, *essenziale* al rito delle scuse. Celermajer sostiene, ad esempio, che vi sia una “essenziale corporalità [*essential corporality*] delle scuse”; secondo Celermajer, qualora tale corporalità non connotasse la condotta dell'offensore, sarebbe “assente un'autentica incarnazione [*embodiment*] della vergogna [... e] l'atto [di scuse] non avrebbe di certo successo”<sup>147</sup>.

Ricordo, infine, come la pubblica umiliazione alla quale l'offensore che prenda parte al rito delle scuse accetta di sottoporsi causi un'inversione di status solo *temporanea*: concluso il rito, la posizione sociale-istituzionale delle parti *non* risulta alterata rispetto alla propria configurazione *ante* rito; risulta, al contrario, alterato, l'onore delle parti: scrive, in tal senso, Turner che i “superiori di status”, nel contesto del rito di inversione, mostrano una “*umiltà* [*humility*]” (condotta improntata alla consapevolezza della propria inferiore collocazione nella gerarchia socio-istituzionale) solo “*simbolica*, [ma subiscono un']*umiliazione* [*humiliation*] *reale*”<sup>148</sup>. Differente è il caso dei gruppi sociali presso cui la gerarchia socio-istituzionale *coincide* con la gerarchia dell'onore: in simili casi, l'umiliazione dell'offensore, che determina un'alterazione in *melius* dell'onore dell'offeso, si traduce in una modifica *permanente* (anche) della gerarchia socio-istituzionale.

*Law, Emotions, Society*, New York, 2022, pp. 229-244; cit. in E. FITTIPALDI, *Norma*, cit., p. 62.

<sup>147</sup> D. CELERMAJER, *The Sins of the Nation*, cit., p. 257. Il discorso è, come evidente, più complesso in riferimento al rito delle scuse che coinvolge, ad esempio, due Stati; sui metodi di umiliazione tra Stati cfr. D. GRAEBER, *Debito: i primi 5000 anni*, Milano, 2012, p. 10 (edizione originale: 2011); A.X. DOUGLAS, *Greece, Honour and the Ancient Ties of Wergeld*, in *The Conversation*, 2015; e B. BADIE, *Humiliation in International Relations. A Pathology of Contemporary International Systems*, Oxford-Portland, 2017 (in particolare pp. 60-62).

<sup>148</sup> V. TURNER, *The Ritual Process*, cit., p. 188 (trad. it.: p. 202). Ho parlato, altrove (*Componere*, cit., p. 78), di sottomissione in forma “incoativa” e di gesti rituali che sono “sineddoche di sottomissione” (su suggerimento di Edoardo Fittipaldi).

#### 2.3.3.4. Vendicatività

Con ‘vendicatività’ designo, in questo volume, l’atteggiamento rituale (che *può* coesistere con uno stato psicologico) dell’offeso correlato alla rassegnazione dell’offensore nel rito delle scuse.

Traduco, con ‘vendicatività’, l’inglese ‘*vindictiveness*’, un termine di cui si avvale Jeffrey Murphy al fine di designare lo *stato psicologico dell’offeso che ricerca una vendetta nei confronti dell’offensore*.

Il punto di partenza, allo scopo di esplorare l’intensione del concetto di “vendicatività”, è, secondo l’analisi di Murphy, la nozione di (in accordo al lessico adottato *supra*) “debito d’onore”: “[c]i sentiamo umiliati dalle persone che ci offendono [*we feel lowered by people who hurt us*]”<sup>149</sup>. Ove ciò accada, scrive Murphy:

siamo tentati di ferire [costoro] per rimuoverli dalla loro posizione di superiorità – [con] una vendetta che ci faccia sentire superiori a loro; l’idea di andare oltre a ciò che percepiamo come ineguale [*a perceived inequality*] è di certo sottesa alla metafora del ‘pareggiare i conti’ [*getting even*].<sup>150</sup>

Secondo Murphy, uno dei modi attraverso cui l’offeso può infliggere una contro-umiliazione all’offensore è la *vendetta* (*violenza*); Murphy però aggiunge che

la vendetta, perché sia soddisfacente, non richiede all’offeso, in tutti i casi, di infliggere al malfattore lo stesso dolore [subìto dall’offeso]. Anche soltanto mettere [l’offensore] nella posizione in cui [l’offeso] *avrebbe il potere di infliggergli un dolore* può risultare abbastanza soddisfacente e identificare una vera e propria vendetta.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> J. MURPHY, *Getting Even. Forgiveness and Its Limits*, Oxford, 2003, p. 25. Murphy riproduce in questo caso, dichiaratamente, l’approccio già adottato in J. MURPHY, J. HAMPTON, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, 1988 (in particolare: cap. 3).

<sup>150</sup> J. MURPHY, *op. cit.*, p. 25.

<sup>151</sup> J. MURPHY, *op. cit.*, p. 25.

Murphy illustra questa tesi a partire da un esempio letterario:

Franny, nel romanzo di John Irving *Hotel New Hampshire*, intende vendicarsi dell'uomo a capo della banda che l'aveva violentata. In una scena [...] Franny riesce a farlo sodomizzare da uno dei suoi amici travestito da orso. All'ultimo momento, tuttavia, Franny, a causa della sua innata moralità, è commossa dal pianto patetico e dalla supplica della persona che osservava umiliarsi [*groveling*] di fronte all'"orso" e concede allo stupratore di gattonare via senza essere violentato. Ciò non significa che non abbia ottenuto la sua vendetta. Mostra invece come Franny abbia ottenuto una vendetta adeguata poiché, semplicemente, *si trovava nella condizione di violentare la persona che l'aveva violentata*. Realizzare il vero e proprio stupro non era necessario.<sup>152</sup>

Murphy suggerisce l'idea che l'offeso possa ritenersi soddisfatto – possa ritenere di aver “pareggiato i conti” con l'offensore, di aver ri-equilibrato la relazione reso squilibrato dall'offesa – anche senza aver risposto alla violenza dell'offensore attraverso un (ulteriore) atto violento. Essenziale, secondo Murphy, è, per l'offeso, *essere nella posizione di poter esercitare violenza sull'offensore*; ma non è necessario che egli eserciti, in effetti, tale violenza: l'onore dell'offeso è ripristinato *proprio dalla sua decisione di agire in modo diverso rispetto all'offensore*. Scrive, in tal senso, Sharon Lang (con specifico riferimento al *sulha*) che “[q]uando hai la possibilità [di vendicarti] e scegli di perdonare, questa è la più elevata posizione nello *sharaf* [termine arabo che indica la scala gerarchica dell'onore]”<sup>153</sup>.

La “possibilità di vendicarsi” offerta all'offeso, pur soltanto in senso rituale, è, ritengo, un elemento cardine del rito delle scuse. Tale possibilità è, secondo l'analisi di Murphy, sufficiente a soddi-

<sup>152</sup> J. MURPHY, *op. cit.*, p. 25.

<sup>153</sup> S. D. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, in *Journal of Palestine Studies*, 31, 3, 2002, p. 55.

sfare (ciò che Murphy chiama) la (il senso di) “vendicatività” (*vindictiveness*) dell’offeso.

Significativamente, ciò che rende possibile per l’offeso vendicarsi (una possibilità che l’offeso *non* coglie) è la *rassegnazione* dell’offensore (nel senso già precisato): l’offensore, in altre parole, si *mette a disposizione* (dello sfogo) dell’offeso – disinnescando, eventualmente, il proprio istinto di difesa – consapevole del fatto che l’offeso opererà, dopo essersi sfogato, per perdonarlo<sup>154</sup>.

La dinamica espressa dall’inestricabile connessione tra rassegna-zione (dell’offensore) e vendicatività (dell’offeso) consente il passaggio dalla fase cd. della “crisi” alla fase della “riconciliazione” (del dramma sociale), attraverso la *soddisfazione della sete di vendetta* e il *ripristino dell’onore perduto* dell’offensore, *senza però provocare l’esclusione in via definitiva dell’offeso dalla società* (che sarebbe invece causata, ad esempio, dalla sua uccisione per vendetta).

Alcuni esempi che mostrano la centralità del binomio rassegna-zione-vendicatività nel rito delle scuse si ricavano da studi etnografici sul rito di riconciliazione; tra i principali, menziono il caso dei Malekula (Vanuatu) e degli Yolngu (Australia): i due riti di riconciliazione del *rehab nabalang* (Malekula) e del *makarrata* (Yolngu) prevedono che l’offeso (o il suo gruppo parentale) realizzi una danza che *simula* un’aggressione bellica ai danni dell’offensore, il quale è tenuto a sopportare (*rassegnato*), di fronte alla comunità, i fittizi attacchi dell’avversario<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> La possibilità che la vendetta assuma, in concreto, una forma diversa da quella di un atto violento è illuminata dalla concettualizzazione della vendetta come “atto diapraxico”, su cui cfr. G. LORINI, O.G. LODDO, *Revenge between Legal and Social Norm in Cavalleria Rusticana*, in F. Annunziata, G.F. Colombo (cur.), *Law and Opera*, Cham, 2018, pp. 216-218; P. DI LUCIA, G. LORINI, O.G. LODDO, *Antonio Pigliaru. Barbagian Vendetta as a Legal System*, in R. Márquez Porrás, R. Mazzola, I. Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice*, cit., pp. 106-107. Sull’atto diapraxico cfr. A.G. CONTE, *Pragmatica negativa*, in P. Di Lucia (cur.), *Assiomatologia del normativo. Filosofia critica del diritto in Luigi Ferrajoli*, Milano, 2011, pp. 71-72.

<sup>155</sup> Sul *rehab nabalang* cfr. I. TERRADAS SABORIT, *Justicia Vindictoria*, cit., pp. 470-474; a partire da B. DEACON, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, London, 1934. Sul *makarrata* cfr. R. MÁRQUEZ PORRÁS, R. MAZZOLA, *Vindictory Justice and the State. Accounts from Yolngu and Shuar Ethnographies*, in

In base alle conclusioni raggiunte in questa (e nella precedente) sezione, rispondo come segue alla (già posta) domanda: *In che modo* il rito delle scuse ri-equilibra la relazione tra offeso e offensore?

Il rito delle scuse è un rito di riconciliazione improntato alla dinamica dell'inversione di status: nel rito delle scuse, l'offeso – in virtù di una *temporanea elevazione di status*, che occorre nel segmento liminale del rito – infligge all'offensore una *pubblica umiliazione* che compensa, sul piano dell'onore, le conseguenze negative dell'offesa. Questa umiliazione si concretizza attraverso la costruzione di una specifica dinamica rituale, in virtù della quale all'offeso è concessa la possibilità (fittizia) di *disporre nel modo che preferisce dell'offensore*; mentre l'offensore (in modo altrettanto fittizio) *si consegna all'offensore*, sia offrendo una conferma relativa alla propria responsabilità per l'offesa, sia determinando la sua temporanea retrocessione a un livello inferiore della gerarchia sociale. La *vergogna*, indotta nell'offensore attraverso questo procedimento, identifica il vero e proprio “motore” del rito delle scuse; e contribuisce a ri-equilibrare la relazione tra l'offeso e l'offensore, ripristinando la connotazione che tale relazione possedeva prima dell'offesa.

#### 2.3.4. *Il denaro nel rito delle scuse (cenni)*

Dopo aver descritto struttura e funzionamento del rito delle scuse, mi interrogo concisamente<sup>156</sup> su *una* determinata tecnica rituale a disposizione dell'offensore per realizzare una richiesta di perdono (rituale): la *dazione in denaro*.

Mi riferisco, più precisamente, al caso in cui l'offensore *chieda scusa* all'offeso *perfezionando il trasferimento della proprietà di una somma di denaro* a favore di quest'ultimo; ove questa somma di denaro sia destinata alla *compensazione* dell'offesa perpetrata.

*Sociologia del diritto*, 3, 2019, pp. 81-82; a partire da W.L. WARNER, *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe (Revised Edition)*, New York, 1958, p. 175.

<sup>156</sup> Ho trattato il tema più estesamente, in generale, in R. MAZZOLA, *Comporre*, cit.

La possibilità che il denaro sia impiegato come *mezzo* di una richiesta di perdono pone, sul piano concettuale, almeno *tre* problemi.

In *primo* luogo, come si è detto<sup>157</sup>, l'offesa potenzialmente "sanabile" attraverso l'atto sociale (o il rito) delle scuse è *sempre* (anche) una *lesione dell'onore*; e, in tanto, un'offesa che *non* può essere compensata (risarcita) sul piano economico-materiale: anche se un pagamento in denaro può, in astratto, risarcire le perdite economiche o materiali causate dall'offesa, non può, *di per sé*, ripristinare l'onore dell'offeso e "riequilibrare" la relazione tra offeso e offensore<sup>158</sup>.

In *secondo* luogo, l'impiego di denaro nell'ambito di un rito delle scuse può condurre, secondo il lessico concettuale proposto da Cristina Bicchieri, a un'alterazione dello "schema" – ove sono schemi le "generiche strutture della conoscenza alla base della nostra comprensione del mondo naturale e sociale"<sup>159</sup> – sotteso a tale atto. Bicchieri presenta il seguente esempio:

[u]n asilo d'infanzia, in Israele, ha deciso di multare i genitori che si presentavano [a recuperare i propri figli, a fine giornata] in ritardo. Ciò risultò in un *aumento* del numero dei genitori che arrivavano in ritardo. Presumibilmente, i genitori avevano iniziato a *percepire il costo economico del ritardo come una giustificazione per il loro comportamento*. Poiché dovevano pagare una multa, *allora non si sentivano in colpa*. Inoltre, [...] la multa [...] era un *rimedio* per il fatto di arrivare in ritardo (ora bastava pagare) [...]. L'introduzione della multa aveva reso ciò che in origine era un comportamento normativo [*normative behaviour*] (si dovrebbe essere cortesi e far sì

<sup>157</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.3.

<sup>158</sup> Sulle ragioni per cui il denaro, di per sé, non può compensare una lesione dell'onore rinvio a R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 20-24; e alla letteratura qui citata.

<sup>159</sup> C. BICCHIERI, *Norms in the Wild. How to Diagnose, Measure and Change Social Norms*, Oxford, 2017, p. 131.

che i dipendenti dell'asilo non siano costretti a rimanere più a lungo) *in una transazione di mercato* [*market transaction*].<sup>160</sup>

Con riferimento al rito delle scuse, l'impiego del denaro rischia dunque di determinare uno *shift* dallo schema "scuse come *restituzione dell'onore*" allo schema "scuse come *transazione di mercato*". Una simile intuizione è rintracciabile in Kant, secondo il quale la "pena pecuniaria per un'ingiuria verbale non ha alcuna relazione con l'offesa, *perché chi ha molto denaro può ben consentirsi una volta ogni tanto questo piacere*"<sup>161</sup>.

Il possibile effetto distorsivo del denaro impiegato nel rito delle scuse è stato rivelato anche dall'analisi di alcuni casi empirici:

- (i) un *primo* esempio sono le scuse offerte, nel 2003 a Boston, ad alcune vittime di abusi da parte di preti cattolici, attraverso *risarcimenti in denaro* (di ammontare variabile): una vittima ha riferito che "[q]uesti soldi non significano niente per me. In un certo senso, preferirei non averli mai ricevuti [...]. Pensavo di sentirmi sollevata, invece mi sento appesantita [...] è come se fosse stato apposto un prezzo sulla mia testa. Non è ciò che volevo". Un'altra vittima "ha detto che gli attori [processuali] *si sentono quasi come prostitute ora che hanno ricevuto una compensazione economica per essere stati violentati*"<sup>162</sup>. Lo stesso paragone si trova anche, curiosamente, in *Genesi* 34,31, quando Simeone e Levi, figli di Giacobbe e della prima moglie Lia, rispondono al rimprovero del padre, che li accusava di non aver accettato il risarcimento in denaro offerto da Sichem per lo stupro della sorella

<sup>160</sup> C. BICCHIERI, *op. cit.*, pp. 131-132 (primo corsivo nell'originale). L'esempio è tratto da U. GNEEZY, A. RUSTICHINI, *A Fine is a Price*, in *The Journal of Legal Studies*, 29, 1, 2000, pp. 1-17.

<sup>161</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 275.

<sup>162</sup> Le citazioni sono tratte da E. CONVEY, *Payout is No Relief for Abuse Victims*, in *Boston Globe*, 21 dicembre 2003.

- Dina: “[s]i tratta forse la nostra sorella come una prostituta?”<sup>163</sup>;
- (ii) un *secondo* esempio, discusso da Lazare, sono le scuse rese dal governo americano tramite un risarcimento economico di 20.000 dollari a un cittadino statunitense di origine giapponese costretto per quattro anni, durante la Seconda guerra mondiale, in un campo di prigionia. Secondo la vittima, “il governo statunitense ha rubato quattro anni della mia infanzia e *ha stabilito un prezzo di 5.000 dollari per ciascuno degli anni rubati* [...] avrei preferito non aver ricevuto alcun risarcimento economico”<sup>164</sup>.

In *terzo* (e ultimo) luogo, l’impiego del denaro come mezzo per la richiesta di perdono implica che la responsabilità, per così dire *infungibile*, di questa richiesta, “attacc[ata] agli offensori – personalmente e inestricabilmente – in virtù della loro responsabilità causale per l’offesa”, sia resa *fungibile*: l’uso del denaro consente, in altre parole, di *trasferire presso soggetti diversi dall’offensore l’onere delle scuse*, quando invece “[i]n quanto bene non trasferibile [*non-trasferable good*], non possiamo delegare l’intero sforzo dello scusarsi a un avvocato, un rappresentante, un successore, un erede”<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Testo: CEI 2008.

<sup>164</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 190. Sull’inopportunità, secondo il costume giapponese, di offrire denaro come compensazione per offese all’onore (in particolare, nell’immediatezza dell’offesa) cfr. H. WAGATSUMA, A. ROSETT, *The Implications of Apology: Law and Culture in Japan and the United States*, in *Law & Society Review*, 20, 4, 1986, p. 472; e X. GUAN, H.S. PARK, H.E. LEE, *Cross-Cultural Differences in Apology*, in *International Journal of Intercultural Relations*, 33, 1, 2009, pp. 32-45.

<sup>165</sup> N. SMITH, *I Was Wrong*, cit., p. 53. Cfr. anche L. TAFT, *Apology Subverted. The Commodification of Apology*, in *The Yale Law Journal*, 109, 5, 2000, pp. 1135-1160. Recentemente, il tema è emerso in relazione al piano del governo della Corea del Sud, presentato pubblicamente il 6 marzo 2023, per risarcire i cittadini sudcoreani costretti ai lavori forzati durante i trentacinque anni di occupazione giapponese (dal 1910 al 1945): “il piano [...] prevede che i danni causati dalle aziende giapponesi siano risarciti dalla *Fondazione per le vittime della mobilitazione forzata del Giappone imperiale*, un ente con sede a Seoul e finanziato con fondi

Poiché il denaro rende le scuse almeno in astratto “trasferibili”, il suo impiego rischia di pregiudicare un tratto cruciale delle scuse rituali: il “confronto” rituale tra offeso e offensore, improntato, come detto, alla dialettica della “rassegnazione-vendicatività”.

A partire dalla presa di coscienza relativa ai tre menzionati problemi, alcuni autori hanno proposto una diversa concettualizzazione del denaro: inteso *non* come mezzo per la compensazione dell’offesa, ma come fattore di “rafforzamento” della *performance* rituale dell’offensore: Lazare, ad esempio, scrive che “l’offerta di una riparazione economica *rafforza il sentimento di vergogna e di rimorso dell’offensore*”<sup>166</sup>; secondo Tavuchis l’impiego di denaro come mezzo per una richiesta di perdono può invece rafforzare la percezione relativa alla *sincerità* delle scuse. Con riferimento al caso (di cui ho poc’anzi menzionato un esempio particolare, a sostegno tuttavia della tesi opposta) dei risarcimenti offerti dal governo americano ai cittadini di origine giapponese imprigionati nel corso della Seconda guerra mondiale, così si è espresso nel 1990 Ben Takashita, della Japanese American Citizens League (citato da Tavuchis):

sebbene il denaro non possa nemmeno iniziare a compensare una persona per la perdita della sua libertà, della sua proprietà, della sua possibilità di mantenersi o dello stigma della slealtà [... il denaro mostra che le scuse del governo sono] *sincere*.<sup>167</sup>

privati. Ma affidare l’onere dei rimborsi a terzi rischia di indebolire la decisione della corte [suprema sudcoreana], secondo cui l’accordo del 1965 che ha ristabilito le relazioni diplomatiche tra Corea del Sud e Giappone non estingueva le rivendicazioni dei singoli cittadini coreani, riconoscendo così alle vittime di lavori forzati il diritto a rivalersi direttamente sulle aziende che hanno violato il diritto internazionale. *Questa soluzione attribuisce ai colpevoli un ruolo da spettatori, ignorando lo spirito della sentenza che cercava di rimediare ai danni causati dalla colonizzazione illegale e dalle guerre di aggressione*” (J.-H. LEE, S.-Y. KIM., *L’occupazione giapponese fa ancora discutere*, in *Internazionale*, 1503, 17 marzo 2023, p. 30; originariamente in *Hankyoreh*).

<sup>166</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 190.

<sup>167</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, pp. 107-108.

A mio avviso, l'adozione di una prospettiva rituale può contribuire a identificare un ruolo del denaro, nel contesto dell'atto di scuse, che *non* causi uno *shift* da uno schema di "restituzione dell'onore" a uno schema di (mera) "transazione economica".

Ove l'atto di scuse sia contestualizzato in un rito di riconciliazione che realizza una (seppur temporanea) inversione di status, appare infatti significativa una riflessione di Celermajer, il cui punto di partenza è ormai noto:

[i]l problema di concettualizzare [*framing*] le scuse in una economia di scambio è che ciò distorce la dinamica dell'incontro nel quale le scuse sono realizzate [*apologetic encounter*] [...]. Quando si chiede scusa, scopo della comunicazione non è risarcire qualcuno per avere acquisito in modo improprio certi beni, ma *alterare i termini della relazione*. Più tecnicamente, *l'oggetto intenzionale delle scuse sono le dinamiche di potere e di riconoscimento tra le parti e le rispettive identità*.<sup>168</sup>

A partire da tale premessa, Celermajer conclude, significativamente, che

quando un offensore mostra al mondo la sua offesa, può farlo tramite un qualche tipo di *consegna* [di denaro; *surrender*]; ciò che è elargito però non è una *cosa*, ma un *sistema di significato* o la *posizione in una relazione*.<sup>169</sup>

Il denaro può dunque, certamente, assolvere alla funzione (rituale) di riequilibrare il rapporto tra offeso e offensore; ma solo quando, in un rito delle scuse, il denaro diviene un *oggetto semiotico* che denota una certa quantità di onore (corrispondente alla posizione nella gerarchia sociale) dell'offensore, trasferito nella "disponibilità" dell'offeso.

<sup>168</sup> D. CELERMAJER, *op. cit.*, p. 75.

<sup>169</sup> D. CELERMAJER, *op. cit.*, pp. 75-76.

Esemplificativo, in questo senso, è il caso di un pilota di aerei inglese (di origine araba) arrestato dall'FBI e accusato di aver addestrato gli autori dell'attentato alle Torri gemelle di New York dell'11 settembre 2001. Dopo aver trascorso cinque mesi in un carcere a Londra ed essere stato dichiarato innocente da un tribunale inglese, il pilota ha successivamente citato in giudizio l'FBI richiedendo la somma di 20 milioni di dollari a titolo di risarcimento e affermando: “[n]on è per i soldi, è per il principio. La mia famiglia non merita di essere considerata la famiglia di un terrorista e io non meritavo di trascorrere cinque mesi in prigione”<sup>170</sup>. Secondo Lazare, “l'uomo voleva ripristinare la sua dignità [...a]lla fine, il ripristino della sua dignità si è perfezionato tramite una compensazione economica stabilita dal tribunale”<sup>171</sup>.

Tale approccio, che assume l'equivalenza tra il denaro e una “porzione” dell'onore dell'offensore, comporta che la “dazione” in denaro, realizzata dall'offensore, sia *non* un atto di compensazione, sul piano economico, delle conseguenze negative dell'offesa; bensì un atto con cui l'offensore *si sottomette* all'offeso<sup>172</sup>. In questo senso, il valore economico del denaro (la sua *quantificazione*) *assume un ruolo secondario rispetto al suo impiego come simbolo dell'onore dell'offensore*. Come è stato infatti documentato, in alcuni casi l'offeso ha richiesto, a titolo di riparazione per una lesione dell'onore, una somma di denaro di valore *deliberatamente* irrisorio, per enfatizzare l'uso atipico del denaro nel rito delle scuse. Ad esempio, nel 2003, Kurt Werner Schaechter, il cui padre fu imprigionato e ucciso ad Auschwitz, fece causa al servizio ferroviario francese per il suo ruolo nella deportazione di 76.000 ebrei nei campi di sterminio nazisti nel corso della Seconda guerra mondiale;

<sup>170</sup> BBC NEWS, *Pilot Sues U.S. over 9/11 Arrest*, 16 settembre 2003.

<sup>171</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, p. 81.

<sup>172</sup> Sul pagamento in denaro come atto di asservimento e sottomissione dell'offensore cfr., in relazione alla società dei Germani, W.E. WILDA, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Halle, 1842, vol. I, p. 315; M. SCOVAZZI, *Aspetti del diritto penale germanico*, in M. SCOVAZZI, *Scritti di storia del diritto germanico*, Milano, 1975, vol. I, pp. 279-280 (edizione originale: 1960; entrambi gli studi sono citati in R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 81-82).

attraverso la richiesta del simbolico pagamento di (solo) un euro, a titolo di riparazione<sup>173</sup>. Scrive Lazare che

richiedendo solo un euro, l'uomo ha richiamato l'attenzione su altri bisogni, allontanando l'enfasi dalle riparazioni [... ed e]liminando la compensazione economica quale forza che ha motivato la sua richiesta".<sup>174</sup>

L'enfasi, in questo e simili casi, è posta *non* sul *valore economico* di ciò che l'offensore cede all'offeso durante il rito delle scuse; ma sul *sacrificio*, operato dall'offensore, di qualcosa di proprio (e personale), pubblicamente ceduto all'offeso in quanto *token* di sotto-missione: quando l'offensore trasferisce la proprietà di una somma di denaro (all'offeso) in ragione di una lesione dell'onore, "l'oggetto [*material*] sacrificato sostituisce [*stands in*] la persona che realizza il sacrificio"<sup>175</sup>. Il significato "simbolico" del denaro nel rito delle scuse, in quanto oggetto (a cui l'offensore attribuisce un valore po-

<sup>173</sup> Cfr. A. RIDING, *Rail Ride to Death; Jew Seeks One Euro, Want French Firm to Express Remorse*, in *The Gazette* (Montreal), 21 marzo 2003.

<sup>174</sup> A. LAZARE, *op. cit.*, pp. 108-109. Cfr. in tal senso il concetto di "*Besänftigungsgeld*" ("denaro di acquietamento"; trad. it. in G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 33) discusso in K. BINDING, *Die Normen und ihre Übertretung. Eine Untersuchung über die rechtmässige Handlung und die Arten des Delikts*, Leipzig, 1872, vol. I, p. 437. Secondo Binding, (soprattutto) i delitti contro l'onore *non* dovevano essere risarciti da beni economici. In senso opposto, secondo alcuni una lesione dell'onore può essere "sanata" attraverso la richiesta di una somma di denaro *spropositata*, al fine di enfatizzare la natura *irrisarcibile* del debito d'onore. Cfr. ad esempio G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, Torino, 1984, p. 431 (edizione originale: 1900; citato e discusso in R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 92).

<sup>175</sup> D. CELERMAJER, *op. cit.*, p. 74. Sull'*identificazione* tra la persona e la cosa data (*vel* donata), un tema ampiamente discusso in antropologia, cfr. M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, Pisa, 2018, pp. 72-75 (ed. originale: 2012); da M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965, p. 72 (ed. originale: 1923-1924). Per un commento su questo aspetto, a partire da Hénaff, mi sia consentito rinviare a R. MAZZOLA, *Sulla natura della composizione. A partire dalla (meta)teoria di Marcel Hénaff*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 98, 1, 2021, pp. 141-143.

sitivo) sacrificato dall'offensore sottomesso, è illuminata, con riferimento all'evoluzione di un rito ebraico, il Kapporot, da Celermajer:

[s]i può riconoscere tale significato in un certo rito, nel contesto del tardo [...] Yom Kippur, conosciuto come Kapporot (dall'ebraico per "espiare", alla radice di *kippur*). Nella forma tradizionale di questo rito, una persona agita un pollo sopra la testa [...] e recita: "Questo è il mio sostituto, il mio perdono, la mia espiazione, questo pollo muore e io mi dirigo verso una vita lunga, felice e pacifica". Oggi, *il pollo è sostituito da un dono in denaro* avvolto in un fazzoletto, sempre agitato sopra la testa mentre si recita la preghiera".<sup>176</sup>

In un simile caso, paradossalmente, *non v'è differenza tra il pollo e il denaro*: il denaro, cioè, non è considerato nella sua specificità; pollo e denaro sono due *simboli del pentimento* dell'offensore.

Analogamente, il denaro, nel contesto delle scuse rituali, perde la sua tradizionale connotazione di "mezzo di pagamento" o "mezzo di scambio", per divenire *canale della vergogna ri-equilibratrice*, attraverso cui offeso e offensore alterano (o ripristinano) la relazione che li lega (o che li legava prima dell'offesa).

#### 2.4. *Il ruolo delle emozioni nel rito delle scuse. Accettazione vs. credenza*

Ho affrontato, finora, il *secondo* dei problemi segnalati in § 1.0, relativo alle modalità tramite cui, nel rito delle scuse, il flusso di informazioni che concerne un determinato fatto – l'*offesa* – transita dall'offensore all'offeso attraverso canali comunicativi extralinguistici. Il problema è risolto, a mio avviso, concettualizzando la richiesta di perdono realizzata dall'offensore come *performance* rituale, dotata (in tanto) di un significato *convenzionale*, plasmato dal contesto culturale ed espresso o impiegando determinati gesti, o at-

<sup>176</sup> D. CELERMAJER, *op. cit.*, pp. 74-75.

traverso la scelta di specifici tempi e luoghi per la realizzazione del rito; come *performance*, più precisamente, di un rito di riconciliazione (secondo la categorizzazione di Nava e Löwenheim) modellato sulla *species* “rito di inversione di status” turneriano. Tale *performance*, inoltre, è *eloquente* più che *informativa*: come si è detto, non è tanto finalizzata alla trasmissione di un flusso di informazioni (precise), quanto volta alla *persuasione* degli altri partecipanti al rito; e agisce su un piano *estetico* e *a-razionale*<sup>177</sup>.

Ancora irrisolto è il *primo* dei due problemi, relativo al ruolo delle *emozioni* nel rito delle scuse.

Il problema è in realtà *duplice*, poiché si pone sia in relazione alla natura (potenzialmente) collettiva del rito delle scuse – *chi*, nella collettività, desidera ottenere il perdono dell’offeso? –, sia in relazione alla sua natura di “rito”.

In tal senso, secondo alcuni autori, le scuse rituali sono *necessariamente* disconnesse dalla sfera emotiva e pertanto, *di natura*, inefficaci: secondo Alison Dundes Renteln, ad esempio, “le scuse rituali sono insincere e pertanto prive di significato”<sup>178</sup>; in modo analogo, altri studiosi definiscono le scuse rituali “riti abortivi” (in inglese: *abortive rituals*),

*prettamente orientati verso l'esterno* [*outwardly-oriented*] tramite strategie di riabilitazione della propria immagine che *imitano* le scuse interpersonali, ma *intese soltanto a riposizionare moralmente il proprio gruppo nella società* [...] privi di valore sostanziale per la riconciliazione tra le parti.<sup>179</sup>

Tali scuse sono, secondo il lessico che ho adottato in § 1.2.1, scuse *solo* “strategiche”.

<sup>177</sup> Cfr. *supra*, § 2.1.

<sup>178</sup> A.D. RENTELN, *Apologies. A Cross-cultural Analysis*, in M. Gibney, R. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud, N. Steiner (cur.), *The Age of Apologies. Facing Up to the Past*, Philadelphia, 2008, p. 63, nota 11.

<sup>179</sup> M.-A. HORELT, *op. cit.*, p. 22. Cfr. inoltre, sul punto, M.-R. TROULLIOT, *Abortive Rituals. Historical Apologies in the Global Era*, in *International Journal in Postcolonial Studies*, 2, 2000, pp. 171-186.

Ricordo che, con l'espressione 'rito delle scuse', ho designato una *species* di "rito" nel quale uno dei partecipanti, l'offensore, realizza una *performance* a cui, in quel contesto, è attribuito il significato di "richiesta di perdono"; e in cui un altro partecipante, l'offeso, realizza, in risposta alla *performance* dell'offensore, una *performance* a cui è attribuito il significato di "perdono" (o di "accettazione delle scuse"). Ricavo, in tal senso, le emozioni (o stati interni, presupposti soggettivi di richiesta di perdono e perdono/accettazione delle scuse) rilevanti per la mia analisi del rito delle scuse dall'impostazione reinachiana (esplicitata in § 1):

- da un lato, il *desiderio di essere perdonato* (dell'offensore);
- dall'altro, il *desiderio di perdonare/di ripristinare la propria relazione con l'offensore* (dell'offeso).

Qual è il ruolo di questi stati, interni alla coscienza di offeso e offensore, nel rito delle scuse?

Al fine di rispondere a questa domanda, adotto un approccio di matrice austiniiana/searliana rivisitato alla luce di alcune riflessioni ad opera di Roy Rappaport e basato sul paradigma "*accettazione* (in inglese: *acceptation*) vs. *credenza* (*belief*)"; ove, relativamente al concetto di "rito", Rappaport designa:

- con il termine 'credenza', "uno *stato interiore*, comprensibile soggettivamente [in virtù del quale] *sarebbe completamente ingiustificato* [...] *presumere che la partecipazione a un rito indichi inevitabilmente la presenza di quello stato*"<sup>180</sup>;
- con il termine 'accettazione', "non [...] uno *stato privato*, bensì *un atto pubblico, visibile sia agli osservatori esterni che agli stessi attori della performance* [rituale]"<sup>181</sup>; in par-

<sup>180</sup> R. A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 180; cfr., sulla complessità implicita nella nozione di "credenza", (in generale) R. NEEDHAM, *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Torino, 1983 (ed. originale: 1972).

<sup>181</sup> R. A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 180.

ticolare, Rappaport identifica l'accettazione con il fatto che una persona *accetti*, appunto, *di partecipare a un rito* (dunque: "accetti il rito") *rispettando le norme che regolano il suo svolgimento*.

La tesi di Rappaport sul rapporto tra credenza e accettazione nel rito può essere scomposta, a mio avviso, in *tre* (sotto-)tesi:

- (i) *accettazione non implica credenza;*
- (ii) *assenza di credenza non determina assenza di accettazione;*
- (iii) *assenza di credenza non determina insuccesso (inefficacia) del rito.*

#### 2.4.1. Prima tesi: *accettazione non implica credenza*

Così Rappaport: "l'accettazione può avvenire sulla base della credenza; ma l'accettazione non solo *non coincide* con la credenza; a volte nemmeno la *implica*"<sup>182</sup>.

Questa idea si radica nell'analogia riflessione di John L. Austin relativa, in particolare, proprio all'atto linguistico delle scuse; e alla relazione tra tale atto e le emozioni provate da chi lo realizza. Scrive Austin (nella cui analisi il paradigma "accettazione *vs.* credenza" può essere ritracciato alla contrapposizione tra "atto linguistico" e "atto spirituale interno"):

non si deve pensare [...] che oltre a pronunciare [...] parole sia necessario compiere qualche atto spirituale interno [*internal spiritual act*] di cui l'enunciato sia la relazione [*report*]. È molto facile lasciarsi andare a fantasie del genere di fronte a casi difficili e importanti, anche se forse non lo è altrettanto di fronte ad esempi semplici come quello di un atto di scuse.<sup>183</sup>

<sup>182</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 180.

<sup>183</sup> Così in J.L. AUSTIN, *Performative Utterances*, in J.L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, 1970<sup>2</sup>, p. 236 (ed. originale: 1961); trad. it. di L. GIANFORMAG-

Con riferimento alle scuse rituali questa idea implica che: *anche quando offensore e offeso accettano il rito delle scuse, rispettandone le regole – e realizzando, rispettivamente, richiesta di perdono e perdono rituale –, ciò non presuppone, necessariamente, che, internamente alla coscienza (alla psiche) di offeso e offensore, vi sia, in effetti, il desiderio, rispettivamente, di perdonare e di essere perdonato.*

2.4.2. Seconda tesi: *assenza di credenza non determina assenza di accettazione*

Scrive Rappaport:

è possibile che atto di accettazione e stato interiore non coincidano. Si può accettare pubblicamente ciò di cui si dubita ma anche ciò che in privato si disprezza o si rifiuta. Ma se l'accettazione è intrinseca alla *performance non è danneggiata dal rinnegamento segreto*. Ammettere che tale negazione segreta possa celarsi dietro l'accettazione che appartiene all'atto della *performance* significa riconoscere che [...] l'accettazione non è necessariamente fondata sulla credenza e non implica obbligatoriamente uno stato soggettivo di "approvazione [*approval*]". L'accettazione, dunque, può essere scettica [*unconvinced*] e "non sincera", ma *la mancanza di sincerità non invalida [nullify] l'accettazione*.<sup>184</sup>

Rappaport suggerisce che il rito provoca un'*equivalenza artificiale*, sancita da un *come se*, tra credenza e accettazione: accettando il (di partecipare al) rito, i partecipanti agiscono "come se" provassero davvero le emozioni (teoricamente) presupposte a determinate *performance* rituali, anche se, nei fatti, non provano nulla. Scrive Rappaport che "l'accettazione [...] non elimin[a] la mancanza di since-

GIO: *Enunciati performativi*, in U. Scarpelli (cur.), *Diritto e analisi del linguaggio*, Milano, 1976, p. 126.

<sup>184</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 121; trad. italiana: pp. 181-182 (secondo corsivo nell'originale).

rità, [ma] *rende meno incisive le sue conseguenze pubbliche* [*renders it publicly impotent*]<sup>185</sup>.

Con riferimento al rito delle scuse, questa idea implica che: *il fatto che non vi sia, internamente alla coscienza di offensore e offeso, il desiderio, rispettivamente, di essere perdonato e di perdonare non invalida (di per sé), qualora vi sia stata, l'accettazione del (la partecipazione al) rito delle scuse da parte di offeso e offensore.*

L'equivalenza artificiale tra accettazione e credenza è rimarcata inoltre dal fatto che la *performance* rituale, tipicamente, *riproduce atteggiamenti e gesti che, tradizionalmente, caratterizzano la condotta di chi prova certe emozioni* (a prescindere, come detto, dalla loro reale esperienza). Scrive Bennett, a tal proposito, che

le scuse ripristinano la relazione e redimono l'offensore perché *esprimono le emozioni appropriate per un offensore*. Le scuse, cioè, [...] sono ciò che una persona è motivata a fare quando vive un'emozione come il senso di colpa; e il senso di colpa è ciò che una persona sente quando comprende pienamente di aver fatto qualcosa di sbagliato.<sup>186</sup>

Ancora Bennett: "se qualcuno ha (deliberatamente) fatto qualcosa di sbagliato è sempre appropriato sentirsi in colpa e auto-colpevolizzarsi; e l'appropriata espressione di queste emozioni è attraverso le scuse"<sup>187</sup>.

Impiegando il lessico concettuale che ho adottato in § 1, riellaboro così la tesi di Bennett:

nel rito delle scuse, l'offensore realizza gesti, espressioni e condotte (di rassegnazione/sottomissione) tipiche di colui che autenticamente desidera il perdono dell'offeso (anche se, in effetti, l'offensore non lo desidera); in modo analogo, l'offeso realizza gesti, espressioni e condotte tipiche di colui che au-

<sup>185</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 122; traduzione italiana: p. 183.

<sup>186</sup> C. BENNETT, *op. cit.*, p. 112.

<sup>187</sup> C. BENNETT, *op. cit.*, p. 145.

tenticamente perdona (anche se, in effetti, non perdona dal punto di vista interiore).

2.4.3. Terza tesi: *assenza di credenza non determina insuccesso (inefficacia) del rito*

La terza tesi di Rappaport asserisce che l'assenza di credenza – ove vi sia stata accettazione – *non impedisce la produzione degli effetti del rito*.

Secondo Rappaport, ciò vale, in modo particolare, proprio in occasione della *violazione del patto rituale* realizzata, dopo la conclusione del rito, da uno o più partecipanti. Così Rappaport:

[s]appiamo che un individuo può partecipare a [un rito] in cui i comandamenti condannano l'adulterio e il furto, e subito dopo rubare le elemosine dei poveri uscendo di chiesa o allontanarsi da casa per un appuntamento con la moglie del vicino. Riconoscere la possibilità di queste sordide realtà non implica ritenere l'accettazione [del rito] ipocrita, superficiale o insignificante; *nemmeno significa contraddire le affermazioni sull'efficacia dell'accettazione tramite la performance [...]. Di fatto significa confermarle [...].* In questi esempi l'importanza dell'accettazione rituale si dimostra in modo evidente. La funzione primaria o meta-funzione delle *performance* [rituali] non è il controllo diretto del comportamento, ma piuttosto la costruzione di [*to establish*] concezioni [*understandings*], norme e regole convenzionali alle quali [...] il comportamento della vita quotidiana debba aderire. La partecipazione a un rito che stabilisce la proibizione dell'adulterio di per sé *non impedisce a un uomo di commettere adulterio*; però costituisce la proibizione come una regola che egli stesso ha vivificato o accettato. *Non è decisivo che egli segua o meno la regola: in ogni caso aveva l'obbligo [obligated himself] di farlo [...].* In

breve, *il compito del rito non è garantire la conformità [compliance], ma istituire un obbligo [establish obligation]*.<sup>188</sup>

La terza tesi di Rappaport richiama espressamente il seguente passo di Searle (nel quale il paradigma “accettazione *vs.* credenza” può essere ritracciato al paradigma “*invocare le regole* di un’istituzione *vs.* *approvare* un’istituzione”):

quando ci si impegna in [*when one enters*] un’attività istituzionale invocando [*invoking*] le regole dell’istituzione, ci si impegna [*commit*] necessariamente in certi modi, *che si approvi [approve] l’istituzione o no*.<sup>189</sup>

Rappaport individua in questo caso un effetto (che denomino) *thetic* del rito: il rito altera la realtà sociale/giuridica “ponendo” (determinando il venir in essere di) diritti e doveri in capo ai partecipanti (a coloro che hanno *accettato* il rito)<sup>190</sup>; diritti e doveri sorgono (e permangono) *a prescindere* dalla sincerità – dalla corrispondenza tra credenza e accettazione – dell’agente. Ciò accade secondo Rappaport poiché

se gli ordini pubblici dovessero dipendere da qualche credenza, dalla sincerità, dalla buona volontà, dalla convinzione o dall’entusiasmo di chi vi è soggetto, la possibilità dell’ipocrisia [*insincerity*] o della falsità [*deceit*] *aumenterebbe la probabilità di disordine o non ordine*.<sup>191</sup>

<sup>188</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 123; trad. italiana: pp. 184-185 (gli ultimi due corsivi sono nell’originale).

<sup>189</sup> J.R. SEARLE, *Speech Acts*, cit., p. 189; trad. it.: p. 243; cit. in R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 123.

<sup>190</sup> Il concetto di “theticità” è elaborato, come è noto, in C. ZNAMIEROWSKI, *op. cit.*, p. 68; su cui cfr. G. LORINI, *Atto tetic* in Czeslaw Znamierowski, in A.G. CONTE, P. DI LUCIA, A. INCAMPO, G. LORINI, W. ŻEŁANIEC, *Ricerche di filosofia del diritto* (a cura di L. Passerini Glazel), Torino, 2007, pp. 224-233.

<sup>191</sup> R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 122; trad. italiana: p. 183.

L'irrelevanza della credenza, in sede rituale<sup>192</sup>, e, al contrario, la rilevanza dell'accettazione sono giustificate, secondo Rappaport, dall'*instabilità sociale* che seguirebbe all'affidamento (esclusivo) riposto nella stabilità degli stati interni, delle emozioni degli individui che prendono parte al rito; stati *insondabili* dall'esterno e soggetti a potenziali (e in alcuni casi probabili) alterazioni.

L'applicazione della terza tesi di Rappaport (*assenza di credenza non determina insuccesso/inefficacia del rito*) all'analisi delle scuse rituali suggerisce come la realizzazione della richiesta e della concessione del perdono rituali *determini sempre il "successo" del rito*; in altre parole: il rito delle scuse al quale offensore e offeso abbiano previamente accettato di partecipare produce *sempre* la riconciliazione tra le parti, *anche quando, internamente, offensore e offeso non desiderino richiedere il perdono e perdonare*.

Un esempio è discusso da Tavuchis<sup>193</sup>. Nel gennaio 1968, la nave della marina statunitense USS Pueblo (impiegata a quel tempo per attività di spionaggio) fu sequestrata dal governo della Corea del Nord nello stretto di Tsushima, che separa Corea e Giappone, con l'accusa di ingresso non autorizzato nelle acque territoriali nordcoreane. Il governo degli Stati Uniti negò l'accusa, affermando che la Pueblo operava, all'epoca del sequestro, in acque internazionali. Dopo quasi un anno di negoziazioni, il governo nordcoreano acconsentì al rilascio dell'equipaggio a condizione che gli Stati Uniti si scusassero pubblicamente, ammettendo la propria responsabilità e promettendo di non ripetere la stessa condotta in futuro. Tuttavia, il governo della Corea del Nord richiese che gli Stati Uniti impiegassero, per il rito pubblico di scuse, un testo *redatto dallo stesso governo nordcoreano* (cd. "*overwrite solution*")<sup>194</sup>. Secondo Tavuchis:

i rappresentanti statunitensi, *anche dopo le scuse*, respinsero con veemenza le accuse, sostenendo di essere stati costretti a

<sup>192</sup> Con le dovute eccezioni: cfr. R.A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 183.

<sup>193</sup> Cfr. N. TAVUCHIS, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>194</sup> Cfr. INTERNATIONAL HERALD TRIBUNE, *Pueblo Crew Freed after 11 Months; US Disavows Apologies, then Signs It*, 24 dicembre 1968, p. 1.

sottoscrivere l'accordo per far sì che l'equipaggio fosse liberato [...] nonostante il disconoscimento, le scuse rimasero la prova scritta [*on record*] dell'ammissione di colpa, *posero fine alla questione* e contribuirono a liberare l'equipaggio.<sup>195</sup>

Secondo Tavuchis (che si riferisce agli stati interni del “rimorso” e della “sofferenza” dell'offensore; ma lo stesso vale, ritengo, per il “desiderio di ottenere il perdono”):

ciò che non risulta immediatamente evidente in [questo esempio...] è che cosa possa essere identificato, in modo inequivoco, come sofferenza o rimorso. All'estremo, cosa c'è di più distante da questi concetti del testo firmato dagli statunitensi nell'*affaire* Pueblo, scritto dagli stessi nordcoreani? [...] tuttavia, la portata delle scuse collettive deve essere giudicata *nei termini dell'azione rimediale e riparativa che è in grado di ottenere*. Le scuse interpersonali realizzano cioè il proprio potenziale con la sofferenza e il rimorso [...]. In netto contrasto, *pur sempre nell'ambito concettuale di ciò che si conosce come scuse interpersonali*, il più importante requisito strutturale e fine ultimo delle scuse collettive è di mettere le cose per iscritto [*to put things on record*], di documentare come preludio alla riconciliazione.<sup>196</sup>

La terza tesi di Rappaport assume, nell'ambito di questo studio, una fondamentale importanza. Ciò che ho denominato “equivalenza artificiale” tra credenza e accettazione rappresenta una sorta di “ponte concettuale” tra *atto sociale* e *rito* delle scuse; uno strumento interpretativo, in altre parole, che consente, nel lessico di Tavuchis, di mantenere le scuse collettive (o rituali) “nell'ambito concettuale [*within the conceptual purview*] di ciò che si conosce come scuse interpersonali”. Tra *atto sociale* e *rito*, infatti, v'è almeno *una*, significativa, differenza:

<sup>195</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>196</sup> N. TAVUCHIS, *op. cit.*, p. 109 (secondo corsivo nell'originale).

- da un lato, l'atto sociale, come si è detto, è fondato su uno stato mentale, presupposto soggettivo dell'atto<sup>197</sup>;
- dall'altro, il rito, al contrario, *non* presuppone necessariamente uno stato mentale:

L'assenza della "credenza" non inficia il successo del rito, mentre rende l'atto sociale "apparente" (in senso reinachiano)<sup>198</sup>.

La terza tesi sembra, in tal senso, *stemperare* tale differenza: secondo Rappaport, la credenza *non* è, nel rito, *irrelevante*; è invece, per così dire, "inglobata" nella accettazione: coloro che partecipano al rito agiscono *come se* provassero le emozioni (teoricamente) presupposte a determinate *performance* rituali. Ciò implica la possibilità di individuare un *continuum*, un modello concettuale – il modello dell'"atto di scuse" – che accomuna le "scuse interpersonali" (nel senso che in questo volume ho attribuito a tale espressione) ad altre *species* di "scuse" che mal si conciliano con una concettualizzazione in senso psicologico: ad esempio, le scuse *collettive* (ed opera, cioè, di gruppi di individui).

<sup>197</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.2.

<sup>198</sup> Cfr. A. SALICE, G. UEMURA, *Social Acts and Communities: Walther between Husserl and Reinach*, in A. Calcagno (cur.), *Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*, Cham, 2018, p. 29.

## CAPITOLO III

### LE SCUSE COME MODELLO DI COMPOSIZIONE DEL CONFLITTO: SCUSE RIPARATIVE E SCUSE VENDICATORIE

SOMMARIO: 3.0. Introduzione – 3.1. Le scuse riparative – 3.1.1. Le scuse come segmento del processo riparativo – 3.1.1.1. Relazionalità delle scuse riparative – 3.1.1.2. Genuinità delle scuse riparative – 3.1.1.3. Asimmetria delle scuse riparative – 3.1.2. Le scuse come archetipo del processo riparativo – 3.2. Le scuse vendicatorie – 3.2.1. Le scuse nel procedimento vendicatorio albanese – 3.2.1.1. Sangue (*gjaku*): stirpe (*fis*) e onore (*nderi*) – 3.2.1.2. Scansione del procedimento vendicatorio albanese – 3.2.1.3. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio albanese – 3.2.2. Le scuse nel procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale – 3.2.2.1. Il ruolo dell'onore (*sharaf*): manifestazione di rimorso, *musayara* invertito, magnanimità – 3.2.2.2. Scansione del procedimento vendicatorio nella comunità palestinese tradizionale – 3.2.2.3. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale – 3.2.3. Le scuse nel procedimento vendicatorio della comunità pashtun – 3.2.3.1. Scansione del procedimento vendicatorio nella comunità pashtun – 3.2.3.2. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio della comunità pashtun – 3.2.4. Scuse vendicatorie: caratteristiche fondamentali – 3.2.4.1. Scopo della mediazione vendicatoria – 3.2.4.2. Natura coercitiva della mediazione vendicatoria – 3.2.4.3. Ruolo delle emozioni nella mediazione vendicatoria – 3.3. Scuse riparative e scuse vendicatorie: spunti comparativi – 3.3.1. Tre differenze tra scuse riparative e scuse vendicatorie – 3.3.2. Appendice. Dalle scuse vendicatorie alle scuse riparative – 3.3.2.1. Rivisitazione del procedimento vendicatorio albanese (Operazione Colomba) – 3.3.2.2. Rivisitazione del *sulba* (Wi'am) – 3.3.2.3. Rivisitazione del *jirga* e le commissioni Muslahati (Just Peace Initiatives) – 3.3.2.4. Considerazioni di sintesi.

La soluzione di un conflitto è parlare del conflitto.

*As one sees in many parts of the globe, warlike cultures that put a strong emphasis on avenging honor are often also cultures gifted at peacemaking, providing institutionalized channels for peace.*

Come è possibile osservare in diverse parti del mondo, culture bellicose che pongono una grande enfasi sul vendicare l'onore hanno spesso una predilezione per la pacificazione e forniscono canali istituzionalizzati per la pace.\*\*

### 3.0. Introduzione

In questo capitolo identifico il meccanismo di interazione sociale che ho denominato, in questo libro, “atto di scuse” – e la sua manifestazione “rituale” – come *modello* (come archetipo, paradigma) *di composizione* (di risoluzione) *del conflitto* (da qui: “modello delle scuse”, “modello dell’atto di scuse”).

Connotato fondamentale del modello dell’atto di scuse è il fatto che la composizione del conflitto segue alla realizzazione da parte dell’offensore di un *atto che trasferisce* (che *restituisce*) *all’offeso una certa “porzione” di onore*, sottratta dall’offesa; un atto perfezionato attraverso dinamiche ritracciabili al già menzionato modello della “vergogna ri-equilibratrice”<sup>1</sup>.

All’atto che trasferisce (restituisce) l’onore all’offeso sono presupposte, in particolare, *due* caratteristiche del modello delle scuse; un modello che:

- (i) si perfeziona necessariamente attraverso *l’interazione diretta tra offeso e offensore*;

· Proverbio somalo. Citato (in inglese: “[t]he solution to a conflict is talking about the conflict”) in: K. MERKHAUS, *Traditional Conflict Management in Contemporary Somalia*, in H. Tuso, M.P. Flaherty (cur.), *op. cit.*, p. 279.

\*\* J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *Restorative Justice, Policing and Insurgency. Learning from Pakistan*, in *Law & Society Review*, 48, 3, 2014, p. 554.

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.3.

- (ii) è finalizzato al *ripristino delle relazioni sociali* tra offeso e offensore (focus sul *futuro*: sul modo, cioè, in cui la relazione che lega offeso e offensore si articolerà *dopo* la conclusione del conflitto).

In tal senso, il modello dell'atto di scuse risulta fundamentalmente distinto rispetto ad altri modelli di composizione del conflitto: rispetto, ad esempio, al modello penalistico (della giustizia penale) negli ordinamenti giuridici contemporanei<sup>2</sup>, il quale, almeno in via di principio:

- (i) *separa le parti in conflitto* invece di promuoverne l'interazione, *allontanandole dalla gestione del conflitto e delle conseguenze dell'offesa* (prerogativa di un'*autorità giudiziaria*)<sup>3</sup>;
- (ii) è finalizzato all'*attribuzione della responsabilità per l'offesa* e alla *comminazione di sanzioni* (focus sul *passato*), ma *non* alla riparazione della relazione tra offeso e offensore<sup>4</sup>.

A partire dall'identificazione dell'"atto di scuse" come modello (come *genus*) di composizione del conflitto, distingo due *species* di "scuse", che denomino:

- (i) scuse *riparative*;
- (ii) scuse *vendicatorie*.

L'individuazione delle due *species* di scuse, a mio avviso, contri-

<sup>2</sup> Sull'incompatibilità tra (autentica) richiesta di scuse e diritto penale cfr. N. BRUTTI, *op. cit.*, pp. 163-168.

<sup>3</sup> Cfr. *ex pluribus* I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit., p. 182; D.W. VAN NESS, K.H. STRONG, *Restoring Justice. An Introduction to Restorative Justice*, New Providence, 2010, p. 81; G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, pp. 65-69.

<sup>4</sup> Cfr. H. ZEHR, *Retributive Justice, Restorative Justice*, in *Occasional Papers of the MCC Canada Victim Offender Ministries Program and the MCC U.S. Office of Criminal Justice*, 4, 1985, p. 16; e D. VAN NESS, K.H. STRONG, *op. cit.*, p. 10; H. TUSO, *op. cit.*, p. 35.

buisce a descrivere il nucleo concettuale e procedurale tipico, rispettivamente:

- (i) del *processo riparativo*: del tratto procedurale, cioè, tipico dei percorsi di *giustizia riparativa*;
- (ii) del *procedimento vendicativo*: del tratto procedurale tipico, cioè, degli ordinamenti di *giustizia vendicativa*.

Di seguito alcune precisazioni terminologico-concettuali.

Con ‘*giustizia riparativa*’ designo, nel solco di letteratura ormai nota e consolidata, un “modello” di giustizia il quale, seppur conoscendo diverse declinazioni<sup>5</sup> e criticità di natura definitoria<sup>6</sup>, presenta, almeno secondo alcuni autori<sup>7</sup>, *tre* caratteristiche essenziali (condivise, cioè, da tutte le “forme” di giustizia riparativa):

- (i) *flessibilità* procedurale;
- (ii) *coinvolgimento diretto delle parti*, che *interagiscono* nella gestione del conflitto coadiuvate da un *mediatore*;
- (iii) scopo ultimo della *ricomposizione* o del *rafforzamento delle relazioni sociali*.

Con ‘*giustizia vendicativa*’ – espressione di origine risalente<sup>8</sup>,

<sup>5</sup> Cfr. G. TRAMONTANO, *Visioni alternative della giustizia riparativa?*, in *Mediaries*, 19, 2012, pp. 147-156.

<sup>6</sup> Per un’efficace sintesi cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, cap. 4.

<sup>7</sup> Cfr. ad esempio G. JOHNSTONE, D.W. VAN NESS, *The Meaning of Restorative Justice*, in G. Johnstone, D.W. Van Ness (cur.), *Handbook of Restorative Justice*, Cullompton, 2007, pp. 7-8.

<sup>8</sup> A mia conoscenza, la prima occorrenza dell’espressione ‘giustizia vendicativa’ (in inglese: ‘*vindictory justice*’) è in J. OWEN, *A Dissertation on Divine Justice, or The Claims of Vindictory Justice Asserted*, London, 1770 (ed. originale: 1652). Owen distingue, in particolare, “giustizia vendicativa” – “un’espressione che comunemente designa la rivendicazione [*to claim*] o l’asserzione [*to assert*] di un diritto [*right*], o la punizione [*to punish*] per la sua violazione” da “giustizia vendicativa” [*vindictive justice*], “il sentimento di vendetta [*revengeful*]” (p. 1). La prima occorrenza, invece, del termine ‘vindicativo’, con un significato analogo, in lingua italiana è, sempre a mia conoscenza, in P. ELLERO, *Delle origini storiche del diritto di punire*, in P. ELLERO, *Opuscoli criminali*, Bologna, 1874, pp. 12-13:

ma resa popolare dalle ricerche, nel 1980, di un gruppo di studiosi raccolti attorno alla figura dell'antropologo francese Raymond Verdier<sup>9</sup> – designo, in via generale, un modello di giustizia tipico, *ma non esclusivo*, di contesti socio-giuridici che, altrove, ho chiamato “società *non-statali*”: di società, cioè, costituite da *gruppi di individui* legati da rapporti giuridici di *parentela* (estesa). Adotto qui una definizione di ‘giustizia vendicatoria’ che ricavo da una lettura sistematica delle ricerche di Ignasi Terradas Saborit (e dei suoi allievi), il quale ha recentemente rielaborato, in ambito antropologico-giuridico, il paradigma vendicatorio – ricostruito a partire dalle opere di Verdier e di Antonio Pigliaru – secondo una prospettiva processuale-ordinamentale<sup>10</sup>.

Secondo tale definizione, è “giustizia vendicatoria” un modello per la gestione del conflitto *tra gruppi*; modello che, sul piano procedurale e al netto di inevitabili variazioni – più o meno marcate a seconda dell'ambito culturale di riferimento –, origina da un'offesa e si articola nelle seguenti *quattro* fasi (di cui due – la *terza* e la *quarta* – *alternative*):

- (i) *tregua* – che definisco come la *temporanea sospensione delle ostilità* tra offeso e offensore;
- (ii) *mediazione* – che definisco, in via provvisoria e generica, come l'*attività di un terzo* (di un soggetto, cioè, *diverso* dall'offeso e dall'offensore) *finalizzata a consentire che of-*

“nel sistema barbarico, il sovrano poté succedere nel *diritto vendicatorio* dei sudditi”.

<sup>9</sup> Studio fondativo è R. VERDIER, *Le système vindicatoire. Esquisse théorique*, in R. Verdier (cur.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. I, cit., pp. 11-42.

<sup>10</sup> Sul concetto di “giustizia vendicatoria” cfr. almeno I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit.; *La justicia más antigua: teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio*, Madrid, 2019; e, in generale, la silloge R. MÁRQUEZ PORRAS, R. MAZZOLA, I. TERRADAS SABORIT (cur.), *op. cit.*, 2022. Ricostruzioni dell'idea di “giustizia vendicatoria”, secondo l'accezione di Terradas Saborit, sono in: P. DI LUCIA, R. MAZZOLA, *Introduzione. Diritto e vendetta*, in P. Di Lucia, R. Mazzola (cur.), *op. cit.*, § 2.3; R. MÁRQUEZ PORRAS, R. MAZZOLA, *op. cit.*, p. 73; R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 11-17; *Terradas' Vindictory Justice*, cit., *passim*.

- feso e offensore raggiungano un accordo, superando il conflitto*<sup>11</sup>;
- (iii) [in caso di *successo* della mediazione] *composizione* – un *rito di riconciliazione* al termine del quale le parti sanciscono la propria riappacificazione ricostituendo la relazione interrotta dall’offesa;
- (iv) [in caso di *insuccesso* della mediazione] *vendetta autorizzata* – *atto di vendetta*, ad opera dell’offeso e ai danni dell’offensore, *autorizzato* (e in molti casi *ordinato*) dall’autorità.

Impiegando il lessico concettuale di Terradas Saborit, denomino tale modello di gestione del conflitto ‘*procedimento vendicatorio*’; denomino inoltre l’ordinamento giuridico che preveda, al sorgere di un conflitto, l’attivazione del procedimento vendicatorio ‘*ordinamento vendicatorio*’.

Già a una prima analisi, è possibile notare che sia le scuse “riparative”, sia le scuse “vendicatorie” si collocano – a mio avviso non casualmente – all’interno di processi, sistemi di composizione del conflitto caratterizzati da un approccio basato sull’istituto della *mediazione*. Scuse riparative e scuse vendicatorie, infatti, sono *species* del *genus* “scuse”; e, come nota Nicola Brutti, le scuse manifestano una “vocazione a mediare”<sup>12</sup>.

Con ‘mediazione’, senza riferirmi al contemporaneo dibattito inerente alla complessa ricerca di una definizione normativa di questo termine (che designa, in realtà, a una pluralità di fenomeni)<sup>13</sup>, indico qui un istituto:

- (i) caratterizzato, in via di principio, da una *logica* e una *struttura* (almeno) *ternaria*<sup>14</sup>, che si sviluppa attorno alla triade *offeso-offensore-mediatore*;

<sup>11</sup> Cfr. più nel dettaglio *infra*, in questa sezione.

<sup>12</sup> N. BRUTTI, *op. cit.*, p. 22.

<sup>13</sup> Cfr. M.A. FODDAI, *Dalla decisione alla partecipazione, Giustizia, conflitti, diritti*, Napoli, 2017, pp. 147-158 (e la letteratura qui citata).

<sup>14</sup> Cfr. in questo senso G. PISAPIA, *La scommessa della mediazione*, in G. Pisapia, D. Antonucci (cur.), *La sfida della mediazione*, Cedam, 1997, p. 8.

- (ii) “attraverso il quale due o più parti si rivolgono [...] a un terzo [...] il mediatore [...] *per poter raggiungere [...] la realizzazione di un progetto di riorganizzazione delle relazioni sociali* che risulti il più possibile soddisfacente per tutti”<sup>15</sup>.

Da qui, designo l’istituto della mediazione al centro, rispettivamente, del processo riparativo e del procedimento vendicativo come ‘mediazione riparativa’ e ‘mediazione vendicativa’.

L’ipotesi secondo la quale giustizia riparativa e giustizia vendicativa presuppongono un nucleo concettuale comune (che si riflette in un’affine struttura procedurale) nel modello delle scuse, risulta, ad oggi, inesplorata. V’è però, diffusa in letteratura, l’idea secondo cui la giustizia riparativa, nozione elaborata, come è noto, in epoca contemporanea – a partire, in particolare, dal 1977<sup>16</sup> – si radichi in modelli di giustizia risalenti<sup>17</sup>, di matrice prevalentemente religio-

<sup>15</sup> S. CASTELLI, *La mediazione*, Milano, 1996, p. 5.

<sup>16</sup> L’elaborazione in età contemporanea dell’idea di giustizia riparativa è comunemente ritracciata a tre articoli: A. EGLASH, *op. cit.*; R.E. BARNETT, *A New Paradigm for Criminal Justice*, in *Ethics*, 87, 4, 1977, pp. 279-301 (in particolare: p. 285); N. CHRISTIE, *Conflicts as Property*, in *The British Journal of Criminology*, 17, 1, 1977, pp. 1-15. Cfr., sul punto, T.F. MARSHALL, *Restorative Justice. An Overview*, London, 1999, p. 7; T. GAVRIELIDES, *Restorative Justice Theory and Practice. Addressing the Discrepancy*, Helsinki, 2007, p. 21. Alcuni autori individuano nelle opere di Giorgio DEL VECCHIO (in particolare: *La giustizia*, Roma, 1951<sup>4</sup>) riflessioni antesignane sulla moderna concezione della “giustizia riparativa”: cfr. E.G.M. WEITEKAMP, *Can Restitution Serve as a Reasonable Alternative to Imprisonment? An Assessment of the Situation in the USA*, in H. Uwe, O.H. Meissner (cur.), *Restorative Justice on Trial. Pitfalls and Potentials of Victim-Offender Mediation – International Research Perspectives*, Cham, 1992, p. 83; K. MOEN, *Choice in Criminal Law. Victims, Defendants, and the Option of Restitution*, in *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 22, 3, 2013, pp. 741, 747, 749; G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, pp. 79-83.

<sup>17</sup> Cfr. sul punto J. BRAITHWAITE, *Principles of Restorative Justice*, in A. von Hirsch, J.V. Roberts, A. Bottoms, K. Roach, M. Schiff (cur.), *Restorative Justice and Criminal Justice. Competing or Reconcilable Paradigms?*, Oxford-Portland, 2003, p. 2; secondo cui manifestazioni primigenie della giustizia riparativa possono essere identificate nella Grecia classica, in epoca romana e presso le antiche comunità islamiche.

sa<sup>18</sup> o indigena<sup>19</sup>, imperniati sull'istituto della mediazione e assimilabili, a mio avviso, al modello della giustizia vendicativa<sup>20</sup>. La stessa idea non è esente da critiche, che contestano, in particolare, un'errata ricostruzione dei sistemi per la gestione del conflitto indigeni<sup>21</sup>, il fraintendimento di dinamiche di interazione post-coloniale<sup>22</sup> o la comparazione tra modelli di giustizia – il variegato modello riparativo e il modello vendicativo – ritracciabili a cornici di riferimento distinte<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. H. ZEHR, *Retributive Justice, Restorative Justice*, cit., pp. 16-17; *Changing Lenses*, cit., pp. 126-157; M. WRIGHT, *Justice for Victims and Offenders. A Restorative Response to Crime*, Reading, 1996, pp. 10-17; sulle radici "teologiche" della giustizia riparativa cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, pp. 50-54.

<sup>19</sup> Cfr. J. CONSEDINE, *Restorative Justice. Healing the Effect of Crime*, Lyttleton, 1995, p. 2; E.G.M. WEITEKAMP, *The History of Restorative Justice*, in L. Walgrave, G. Bazemore (cur.), *Restorative Juvenile Justice: Repairing the Harm of Youth Crime*, Monsey, 1999, pp. 75-102; J. BRAITHWAITE, *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford, 2002, pp. 3-28; H. ZEHR, *Changing Lenses*, cit., pp. 268-269; D.O. FRIEDRICH, *Restorative Justice and the Criminological Enterprise*, in D. Sullivan, L. Tift (cur.), *Handbook of Restorative Justice. A Global Perspective*, London-New York, 2006, p. 449; D. VAN NESS, K.H. STRONG, *op. cit.*, pp. 6-8.

<sup>20</sup> Cfr. sul punto R. MAZZOLA, *Componere*, cit., cap. 4 (e la letteratura qui citata).

<sup>21</sup> Cfr. ad esempio S.E. MERRY, *The Social Organization of Mediation in Non-industrial Societies. Implications for Informal Community Justice in America*, in R.L. Abel (cur.), *The Politics of Informal Justice. II. Comparative Studies*, New York, 1982, p. 20; M. CAIN, *Beyond Informal Justice*, in *Contemporary Crises*, 9, 4, 1988, p. 356; L. NADER, E. GRANDE, *Current Illusions and Delusions about Conflict Management*, in *Africa and Elsewhere*, in *Law & Social Inquiry*, 27, 3, 2002, 577-580; D.J. SYLVESTER, *Myth in Restorative Justice*, in *Utah Law Review*, 1, 2003, pp. 1445-1496; E. GRANDE, U. MATTEI, *Giustizia allo specchio*, in *Antropologia*, 8, 11, 2008, pp. 28-29.

<sup>22</sup> Cfr. K. DALY, *Restorative Justice. The Real Story*, in *Punishment and Society*, 4, 1, 2002, pp. 61-66; B. SPRICIGO, *La giustizia riparativa nel Sistema penale e penitenziario in Nuova Zelanda e Australia: ipotesi di complementarità*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 58, 2015, pp. 1923-1942.

<sup>23</sup> Cfr. M.A. FODDAI, *op. cit.*, pp. 173-179. Anche tali critiche sono state oggetto di contestazione: cfr., ad esempio, J.G. HANSEN, *Decolonizing Indigenous Justice and History*, in M. Neuburger, H.P. Dörrenbächer (cur.), *On the Trail of Re-*

Proprio muovendo da simili critiche, dopo aver individuato nell'atto di scuse un nucleo comune a processo riparativo e vendicatore, identificherò alcune significative differenze tra scuse riparative e scuse vendicatorie, che giustificano, ritengo, la loro concettualizzazione come distinte *species* del medesimo *genus* ("scuse").

Il presente capitolo si articola come segue.

In § 3.1 descrivo la *prima* specie di "scuse": le scuse *riparative*.

In *primo* luogo, identifico le scuse riparative come un *segmento* di una *species* di "processo riparativo": il *making amend*.

Individuo in particolare *tre* caratteristiche tipiche delle scuse riparative: la *relazionalità*, la *genuinità* e la (presupposta) *asimmetria* (tra le posizioni di offensore e offeso) delle scuse riparative (§ 3.1.1).

In *secondo* luogo, identifico le (descivo una concettualizzazione delle) scuse *riparative* come (*non* soltanto *segmento*, ma) *archetipo* del processo riparativo: come, cioè, fondamentale e ineludibile nucleo concettuale del modello riparativo (§ 3.1.2).

In § 3.2 descrivo la *seconda* *species* di "scuse": le scuse *vendicatorie*.

In *primo* luogo, contestualizzo e descrivo la struttura di *tre* ordinamenti vendicatori: l'ordinamento vendicatore

- (i) *albanese* (§ 3.2.1);
- (ii) della *comunità palestinese cd. tradizionale* (§ 3.2.2)<sup>24</sup>;
- (iii) *pashtun* (Afghanistan e Pakistan) (§ 3.2.3).

La scelta di tali ordinamenti (e non di altri) si deve:

- *sia* al fatto che v'è, in relazione ai rispettivi contesti socio-giuridici, sufficiente documentazione etnografica a

*birth: Nationalism and Identity Among the Native Americans: Case Studies from North America*, Bern, 2015, pp. 15-30.

<sup>24</sup> Con l'espressione 'comunità palestinese tradizionale' designo il segmento della popolazione di religione islamica, legata ancora oggi alle antiche consuetudini in materia di risoluzione dei conflitti, che abita nei territori attualmente sotto il controllo dell'Autorità Nazionale Palestinese; e alcune zone della Galilea (Israele-Cisgiordania).

partire dalla quale formulare conclusioni di natura concettuale;

- *sia* al fatto che in Albania, in Palestina e nelle aree abitate dalle comunità pashtun alcune organizzazioni non governative hanno promosso l'apprendimento, da parte della popolazione locale, di *pattern* di composizione del conflitto ritracciabili alla struttura del processo riparativo, ricavati dalla trasformazione dei procedimenti vendicatori indigeni<sup>25</sup>.

Nel contesto dei menzionati ordinamenti, identifico moduli e istituti che ricalcano il modello delle scuse.

In *secondo* luogo, individuo *tre* tratti che accomunano i tre ordinamenti vendicatori; relativi in particolare alla natura della mediazione vendicataria in Albania, in Palestina e presso i Pashtun. Tali affinità attengono:

- (i) allo *scopo* della mediazione vendicataria;
- (ii) alla *natura coercitiva* della mediazione vendicataria;
- (iii) al *ruolo delle emozioni* nella mediazione vendicataria.

In § 3.3 propongo una *comparazione* tra le due *species* di “scuse”.

In *primo* luogo (§ 3.3.1), identifico *tre* differenze tra scuse riparative e scuse vendicatarie (sintentizzate dai tre, seguenti, paradigmi):

- (i) *neutralità* del mediatore *riparativo vs. non-neutralità* del mediatore *vendicatario*;
- (ii) natura *non-coercitiva* della mediazione *riparativa vs. natura coercitiva* della mediazione *vendicataria*;
- (iii) natura *individuale* delle parti nella mediazione *riparativa vs. natura collettiva* delle parti nella mediazione *vendicataria*.

<sup>25</sup> Descrivo l'attività di tali organizzazioni soprattutto *infra*, § 3.3.2.

In *secondo* luogo (§ 3.3.2), enfatizzo, al netto delle distinzioni appena elencate, l'esistenza di un'affinità di base tra le due *species* di "scuse", le quali conservano il nucleo concettuale comune del modello/*genus* delle "scuse"; mostrando come alcuni progetti umanitari vòlti – presso i contesti albanese, palestinese e pashtun – all'*alterazione delle scuse vendicatorie in scuse riparative* risultino imperniati proprio sull'esistenza di un rito delle scuse, attorno al quale indurre una trasformazione dell'ordinamento vendicatorio, senza che esso perda i propri connotati fondamentali.

### 3.1. *Le scuse riparative*

#### 3.1.1. *Le scuse come segmento del processo riparativo*

La relazione tra scuse e giustizia riparativa è stata indagata perlopiù con riferimento al ruolo delle cd. "scuse formali" nel contesto del processo riparativo; 'scuse formali' è un'espressione della lingua italiana che, nello stesso contesto, traduce l'inglese '*apologies*'<sup>26</sup>.

Le scuse formali, nel processo riparativo, identificano, in particolare, una *species* di "riparazione simbolica" (*non* materiale), cioè:

ogni gesto volto a ricostituire positivamente la relazione fra le parti e capace di testimoniare l'avvenuto cambiamento nel rapporto interpersonale tra i soggetti [...]. La riparazione simbolica è [...] *il momento nel quale l'autore del reato ha la possibilità di scusarsi con l'altra parte.*<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 231. Le scuse formali si distinguono dalle cd. "scuse di routine", che identificano invece "un riflesso condizionato del vivere sociale". Cfr. (per la citazione) N. BRUTTI, *op. cit.*, p. 7.

<sup>27</sup> A. CERETTI, F. DI CIÒ, G. MANNOZZI, *Giustizia riparativa e mediazione penale*, in F. Scaparro (cur.), *Il coraggio di mediare. Contesti, teorie e pratiche di risoluzione alternativa delle controversie*, Milano, 2001, p. 343.

Più precisamente, la riparazione simbolica “si struttura nel cd. *making amend*”, del quale le scuse formali-riparative sono “una componente molto significativa”<sup>28</sup>.

Il *making amend* – letteralmente, in italiano, “fare ammenda”, “farsi perdonare” – è *species* del processo riparativo il cui fulcro è rappresentato, secondo Suzanne Retzinger e Thomas Scheff<sup>29</sup>, da almeno *due* atti (il secondo dei quali solo *eventuale*) realizzati, rispettivamente, da offensore e offeso nella fase della *mediazione*:

- (i) l’offensore *manifesta vergogna* per la sua condotta;
- (ii) (eventualmente) l’offeso può scegliere di *ricostituire la propria relazione con l’offensore*.

La manifestazione di vergogna e dispiacere ad opera dell’offensore può identificarsi con una *richiesta di scuse* (i); ove tale richiesta sia realizzata, l’offeso può inoltre esplicitare la propria volontà di ricostituire il rapporto con l’offensore attraverso un atto di *accettazione delle scuse* e/o di *perdono* (ii).

Identifico, a partire dall’analisi di Grazia Mannozi e Giuseppe Angelo Lodigiani<sup>30</sup>, *tre* caratteri fondamentali delle scuse formali-riparative, intese come *segmento* della mediazione nel corso del *making amend* (*species* di “processo riparativo”):

- (i) *relazionalità* delle scuse riparative (§ 3.1.1.1);
- (ii) *genuinità* delle scuse riparative (§ 3.1.1.2);
- (iii) *asimmetria* delle scuse riparative (§ 3.1.1.3).

<sup>28</sup> Cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 228, 231. Cfr. anche J. BRAITHWAITE, *Does Restorative Justice Work?*, in G.J. Johnstone (cur.), *A Restorative Justice Reader: Texts, Sources, Context*, Devon, 2003, pp. 320-352

<sup>29</sup> Cfr. S.M. RETZINGER, T.J. SCHEFF, *Strategy for Community Conferencing. Emotions and Social Bonds*, in B. Galaway, J. Hudson, (cur.), *Restorative Justice: International Perspectives*, Criminal Justice Press, Monsey, 1996, p. 316. Cfr. anche G.J. JOHNSTONE, *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*, New York, p. 97. Alcune critiche al modello di *making amends* proposto da Retzinger e Scheff sono raccolte in M. SUZUKI, T. JENKINS, *Apology-Forgiveness Cycle in Restorative Justice, but How?*, in *International Review of Victimology*, 2022, p. 6.

<sup>30</sup> Cfr. G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, pp. 231-234.

### 3.1.1.1. Relazionalità delle scuse riparative

Quanto alla *relazionalità* delle scuse riparative, secondo Mannozzi e Lodigiani tali scuse si impernano su una “duplice dinamica di offerta e accettazione”<sup>31</sup>.

Questa idea, che presuppone, come si evince, la già menzionata natura *diadica* delle scuse<sup>32</sup>, contribuisce a illuminare la necessità che, nel contesto del *making amend*, sia l'offensore, sia l'offeso prendano parte al processo riparativo; in tal senso, le scuse formali, in ambito riparativo, sono intese come *dialogo* tra offensore e offeso<sup>33</sup>; almeno in un *duplice* senso.

In *primo* luogo, le scuse sono, in particolare, segmento *conclusivo* di un più esteso dialogo tra le parti: il *dialogo riparativo* (in inglese: *restorative dialogue*); le parti dunque, *prima* di innescare la dinamica di richiesta-accettazione delle scuse, hanno *già* reso esplicite (in forma dialogica) le rispettive “emozioni e vissuti” in relazione all'offesa<sup>34</sup>. Le scuse riparative-formali pertanto “matura[no] in un contesto dialogico”<sup>35</sup>.

In *secondo* luogo, la stessa richiesta di scuse, nell'ambito del dialogo riparativo, è *di per sé* un atto attraverso il quale l'offensore innesci un *ulteriore e conclusivo* dialogo con l'offeso; *non è*, cioè, un *atto unilaterale* dell'offensore (seppur realizzato nell'ambito di una relazione diadica): è invece un atto che presuppone la *comune ricostruzione dell'offesa*, esito del dialogo riparativo; atto finalizzato, in virtù di ciò che è emerso nel corso del dialogo riparativo, a stimolare una *risposta* dell'offeso.

Ciò non implica, però, che l'offeso sia *costretto* ad accettare le scuse dell'offensore e/o a perdonarlo, sancendo così la riconciliazione tra le parti; ma soltanto che, da parte dell'offeso, vi sia, nei

<sup>31</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 232.

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.1.

<sup>33</sup> Sul dialogo come archetipo del modello riparativo (comune, cioè, ai diversi modelli riparativi) cfr., ad esempio, G. MANNOZZI, R. MANCINI, *La giustizia accogliente*, Milano, 2022, cap. 3.

<sup>34</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 64.

<sup>35</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 231.

confronti dell'offensore, “disponibilità al dialogo”<sup>36</sup>. La partecipazione al dialogo riparativo e le modalità di condotta assunte da offeso e offensore in questo contesto sono infatti, in via di principio, oggetto di scelta *volontaria*: “i percorsi di giustizia riparativa non utilizzano alcuna coercizione, non prescrivono, né sollecitano o ordinano alcunché”<sup>37</sup>. Notano Mannozi e Lodigiani:

[I]e scuse formali [...] mirano a riparare la relazione: *ciò non comporta, tuttavia, automaticamente la riconciliazione tra le parti*. È sufficiente il superamento di quella fissità dei ruoli di ‘autore’ (*wrongdoer*) e di ‘vittima’ che [...] impedisce ogni possibile riconciliazione.<sup>38</sup>

La natura *dialogico-relazionale* delle scuse formali contribuisce dunque a rendere, almeno in astratto, *possibile* la riconciliazione tra le parti, ancorché *non* necessaria. D'altra parte, come precisano Grazia Mannozi e Roberto Mancini, il processo riparativo è

<sup>36</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 133. L'idea della necessaria “disponibilità al dialogo” mi pare possa accostarsi alla già menzionata idea della “disponibilità al perdono” (cfr. *supra*, § 1.2.2.1).

<sup>37</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 64. Cfr. anche, analogamente, S. SHARPE, *The Idea of Reparation*, in G.J. Johnstone, D.W. Van Ness (cur.), *Handbook of Restorative Justice*, Cullompton, 2007, p. 32. Una visione opposta è offerta dalle teorie “massimaliste” della giustizia riparativa, che interpretano anche le *procedure* e le *sanzioni* giuridiche come canali della riparazione. Cfr. sul punto G. BAZEMORE, L. WALGRAVE, *Restorative Juvenile Justice: In Search of Fundamentals and an Outline for Systemic Reform*, in G. Bazemore, L. Walgrave (cur.), *op. cit.*, pp. 45-74; e L. WALGRAVE, *Imposing Restoration instead of Inflicting Pain: Reflections on the Judicial Reaction to Crime*, in A. von Hirsch, J.V. Roberts, A. Bottoms, K. Roach, M. Schiff (cur.), *op. cit.*, p. 62.

<sup>38</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 232. Sull'opportunità di impiegare, allo scopo di descrivere la finalità della giustizia riparativa, il termine ‘ricomposizione’ (invece del termine ‘riconciliazione’) cfr. A. CERETTI, *Per una convergenza di sguardi. I nostri tragitti e quelli della Commissione per la verità e la riconciliazione sudafricana*, in G. Bertagna, A. Ceretti, C. Mazzuccato (cur.), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, Milano, 2015, pp. 248-250; e, in generale, M. CARTABIA, A. CERETTI, *Un'altra storia inizia qui. Giustizia come ricomposizione*, Milano, 2020.

conclus[o] positivamente [...] non solo quando sia stata raggiunta la riconciliazione propriamente detta bensì quando emerge la *reciproca definizione di regole di comportamento* da rispettare o, addirittura, quando si addivene a una *presa di distanza* tra le parti, purché sia concordata, risulti salutare, sicura e appropriata per entrambe, e non, invece, fondata sull'incomunicabilità, sulla rassegnazione, sulla vergogna, sulla paura o sull'omertà.<sup>39</sup>

### 3.1.1.2. *Genuinità delle scuse riparative*

Quanto alla *genuinità* delle scuse riparative: attraverso il concetto di "genuinità" (sinonimo in questo caso di *autenticità*), Mannozi e Lodigiani designano il carattere delle scuse formali "che ha[nn]o a monte una verità del fatto ricostruita insieme" (dalle due parti: offensore e offeso)<sup>40</sup>.

Le scuse formali-riparative identificano in altre parole "il compimento di un percorso morale che porta l'autore del reato ad esplicitare parole e gesti *compresi e vissuti come riparatori*"<sup>41</sup>.

Il concetto di "genuinità" non si sovrappone al concetto di "sincerità" (nell'accezione comune: il fatto di "essere sincero", di "rifiuggire falsità"); le scuse formali *non* sono scuse (necessariamente) *sincere*, poiché non sono (necessariamente) il risultato di una *credenza* dell'offensore relativa alla verità (fattuale) delle quattro presupposizioni delle scuse<sup>42</sup>; le scuse formali sono, invece, scuse *genuine*, poiché presuppongono una *presa di coscienza* e un *riconoscimento*<sup>43</sup>, da parte dell'offensore, delle emozioni e dei vissuti, relativi all'offesa e al conflitto, esplicitati dall'offeso nel corso del dialogo riparativo.

<sup>39</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 127 (corsivi nell'originale).

<sup>40</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 231.

<sup>41</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 232 (corsivo nell'originale).

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.3.

<sup>43</sup> Sull'accezione del termine 'riconoscimento' in ambito riparativo cfr., tra gli altri, G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, cap. 4. Per un approfondimento, a partire da alcune riflessioni di Hénaff, di carattere antropologico-filosofico, cfr. R. MAZZOLA, *Sulla natura della composizione*, cit., pp. 139-141.

Tale ricostruzione accompagna una concezione della *verità*, ritracciata all'ambito riparativo, come verità *esperienziale*; verità "che non ha pretese strettamente accertative o di corrispondenza ai fatti, ma tende a ricostruire *il senso degli avvenimenti*"<sup>44</sup>. Così Mannozi e Mancini:

si [può] dire, in definitiva, che la giustizia riparativa costituisce quella terra di confine in cui la verità trova [...] un significato tale da oltrepassare il piano dell'*accertamento* (e cioè della corrispondenza tra modelli normativi e fatti concreti) per giungere a quello *dell'interpretazione del senso degli avvenimenti*, e collocarsi all'orizzonte dell'etica.<sup>45</sup>

Una *genuina* richiesta di scuse *non* presuppone dunque (necessariamente) che l'offensore ritenga (*vel* creda): che un certo fatto abbia effettivamente avuto luogo (presupposizione *fattuale* delle scuse); che lo stesso fatto sia conseguito a una propria condotta (presupposizione *di responsabilità*); che lo stesso fatto abbia causato un danno per l'offeso (presupposizione *di danno*); che lo stesso fatto e la condotta che lo ha causalmente determinato identifichino una violazione di norme condivise (presupposizione *axiologica*).

Una genuina richiesta di scuse presuppone invece che l'offensore abbia *ascoltato*<sup>46</sup> e *compreso* la ricostruzione, elaborata dall'offeso, del *senso* – *soggettivo*, ricostruito *internamente* alla coscienza dell'offeso – del fatto di cui l'offensore si scusa. Pertanto, il carattere della genuinità delle scuse formali-riparative risulta difficilmente scindibile, sul piano concettuale, dalla loro connotazione relazionale:

si tratta [...] di una verità per approssimazione, *raggiunta perché ciascuno conosce la propria storia e possiede un frammento*

<sup>44</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 171 (corsivo nell'originale).

<sup>45</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 127 (corsivi nell'originale).

<sup>46</sup> Sull'"ascolto" come concetto cardine della giustizia riparativa cfr., tra gli altri, G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, cap. 1.

della storia dell'altro, da mettere in condivisione [...] affinché possano essere dette parole di giustizia e di riparazione".<sup>47</sup>

Affinché, dunque, le scuse riparative possano identificare una riparazione simbolica, è essenziale che:

- (i) la richiesta di scuse *rifletta il percorso morale di comprensione e riconoscimento* concluso dall'offensore;
- (ii) la richiesta di scuse sia "compresa e vissuta" dall'offeso *come riparativa*.

A tale scopo, secondo Mannozi e Lodigiani, è possibile individuare alcuni "indicatori di genuinità"; dei quali non è possibile elaborare un elenco esaustivo in quanto, evidentemente, similii indicatori risultano connessi a percezioni e stati d'animo soggettivi (dell'offensore): ad esempio,

il linguaggio del corpo e quello delle emozioni sono ingredienti decisivi. Un genuino rimorso è comunicato con le parole e con lo sguardo<sup>48</sup>.

### 3.1.1.3. *Asimmetria delle scuse riparative*

Quanto alla *asimmetria* delle scuse riparative, nella ricostruzione di tale concetto – che ritraccio, come detto, all'analisi di Mannozi e Lodigiani – v'è la seguente idea: l'offensore che offre all'offeso una richiesta di scuse manifesta (rende esplicito) il fatto che, tra le parti in conflitto, *non* vi sia, sul piano della gerarchia sociale, *simmetria*; ma che l'offensore occupi, al contrario, in ragione della propria condotta (offensiva, secondo la verità "esperienziale" rica-

<sup>47</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 172. Cfr. analogamente L. EUSEBI, *Le forme della verità nel sistema penale e i loro effetti. Giustizia e verità come «approssimazione»*, in G. Forti, G. Varraso, M. Caputo (cur.), «Verità» del precetto e della sanzione penale alla prova del processo, Napoli, 2014, p. 159.

<sup>48</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 233.

vata dal dialogo riparativo), una posizione, nel contesto della gerarchia sociale, *inferiore* rispetto all'offeso.

Tale manifestazione riflette un atteggiamento, indagato con riferimento alle scuse rituali, di *rassegnazione* dell'offensore<sup>49</sup>; offensore che, a causa della propria inferiorità rispetto all'offeso, si "mette a disposizione" della reazione (vendicativa) di quest'ultimo.

La connessione tra "rassegnazione" e "richiesta di scuse formali", nel contesto del processo riparativo, è stata asserita – impiegando l'analogo concetto di "vulnerabilità" (in inglese: *vulnerability*) – anche da Daniel Van Ness e Karen Strong, secondo i quali

*[e]ffetto delle scuse è rendere l'offensore inerme [powerless] di fronte all'offeso. La vittima può accettare le scuse e, almeno in una certa misura, offrire il perdono, ma ciò può anche non accadere. Chi si scusa non lo può sapere fino al momento nel quale si scusa [...]. Poiché gli offensori hanno, in precedenza, esercitato il proprio potere a svantaggio e causando la vergogna delle proprie vittime, gli stessi offensori si auto-umiliano [shame themselves] e conferiscono alle vittime il potere di accettare o rifiutare le scuse.*<sup>50</sup>

Mannozzi e Lodigiani, analogamente, scrivono:

*[I]e scuse offerte sono un modo di dire che a partire dal danno e dalla sofferenza cagionati si è capaci di un gesto di rispetto, che apre all'incontro e consente alla vittima una forma di empowerment, consistente nel poter rifiutare le scuse e/o l'offerta di riparazione. Ecco il punto: il reo, offrendo le proprie scuse, si sottomette alla volontà della vittima di accettarle o meno.*<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.3.3.

<sup>50</sup> D.W. VAN NESS, K.H. STRONG, *op. cit.*, p. 86. Van Ness e Strong recuperano la nozione di "vulnerabilità" da C.D. SCHNEIDER, *What It Means to Be Sorry: The Power of Apology in Mediation*, in *Mediation Quarterly*, 17, 3, 2000, p. 267.

<sup>51</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 232.

La nozione di “*empowerment*” – che designa, in senso letterale, il “conferimento di (un) potere”<sup>52</sup> – si riferisce, in tale contesto, alla ri-attribuzione, da parte dell’offensore, dell’onore sottratto all’offeso; ri-attribuzione perfezionata attraverso uno specifico gesto di sottomissione: vale a dire, nel contesto del *making amend*, la richiesta di scuse riparative.

L’idea di “*empowerment*” dell’offeso – attraverso l’auto-umiliazione dell’offensore – è ritenuta da parte della letteratura di settore come poco (o per nulla) adatta a descrivere in modo consono il processo riparativo e fundamentalmente controversa, “perché giocat[a] sul crinale del potere, gestito [...] per lo più secondo logiche antagonistiche e solo raramente secondo modalità cooperative”<sup>53</sup>. Secondo altre ricostruzioni, al contrario, il fatto che un certo atto sia un “veicolo di *empowerment*”<sup>54</sup> è condizione sufficiente affinché a tale atto sia attribuita una connotazione riparativa<sup>55</sup>.

Una concezione della giustizia riparativa che enfatizza la funzione preminente dell’*empowerment* è la teoria, già citata, della cd. vergogna reintegrativa<sup>56</sup>: l’idea di “vergogna riparativa” mostra infatti come

[I]e dinamiche negative della vergogna e della stigmatizzazio-

<sup>52</sup> Sulla nozione di “*empowerment*” nel contesto della giustizia riparativa cfr. C.K.B. BARTON, *Restorative Justice. The Empowerment Model*, Annadale, 2003. Sulle difficoltà di traduzione in lingua italiana del termine inglese, cfr. G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 81.

<sup>53</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 82. Secondo Mannozi e Mancini, sarebbe opportuno, pertanto, sostituire il concetto di “*empowerment*” con il concetto di “*enabling*”, che designa il “conferimento [non di *potere*, ma] di *capacità*” nel processo riparativo.

<sup>54</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 297.

<sup>55</sup> Cfr., con riferimento ai cd. “resoconti di vittimizzazione” (in inglese: *victim impact statements*), J. DOAK, L. TAYLOR, *Hearing the Voices of Victims and Offenders: The Role of Emotions in Criminal Sentencing*, in *Northern Ireland Legal Quarterly*, 64, 1, p. 34. Ma cfr. *contra* J. DIGNAN, A. ATKINSON, H. ATKINSON, M. HOWES, J. JOHNSTONE, G. ROBINSON, J. SHAPLAND, A. SORBY, *Staging Restorative Justice Encounters against a Criminal Justice Backdrop*, in *Criminology and Criminal Justice*, 7, 1, 2007, p. 17.

<sup>56</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.3.2.

ne possono essere invertite [...] attraverso modelli di mediazione atte a promuovere [...] l'*empowerment* [...] a sua volta derivante da reciprocità di ascolto, ricostituzione dell'autostima attraverso la capacità di porre in essere gesti di riparazione [...].<sup>57</sup>

La funzione di *empowerment* assolta dalle scuse formali risulta dunque intrinsecamente connessa sia all'effettiva esistenza di un vero incontro dialogico tra le parti; sia alla possibilità, almeno in astratto, che l'offeso realizzi, in ragione delle scuse formali ricevute, un rito di riaccoglienza dell'offensore, attraverso l'accettazione delle scuse e/o la concessione del perdono<sup>58</sup>.

### 3.1.2. Le scuse come archetipo del processo riparativo

Ho discusso, in § 3.3.1, la natura delle scuse riparative come segmento di una *species* di "processo riparativo": il *making amend*; segmento nel cui ambito (e in particolare nel contesto della mediazione) le scuse sono intese come:

- (i) esito di un *incontro dialogico*;
- (ii) (scuse) *genuine*;
- (iii) (scuse) connotate da *asimmetria* (da uno *squilibrio*, sul piano della gerarchia sociale) tra chi richiede il perdono (l'offensore) e il destinatario di tale richiesta (l'offeso).

Alcuni studiosi, tuttavia, non si limitano a riconoscere nella struttura di base del processo riparativo l'esistenza (possibile) di *segmenti procedurali* che riproducono lo schema della dinamica (dell'atto sociale) delle scuse; ma identificano tale dinamica come l'*archetipo*, il modello primigenio, del processo riparativo.

Di seguito, *tre* autori che concettualizzano le "scuse" come *archetipo* del processo riparativo:

<sup>57</sup> G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 185.

<sup>58</sup> Le citazioni sono da G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 183.

- (i) Martin Wright, in relazione al concetto di ‘*restorative justice*’, scrive: “[q]uesto ha due *elementi centrali*, dialogo e *offerta di scuse*”<sup>59</sup>;
- (ii) secondo Anthony Bottoms, uno modello di interazione sociale chiamato “le scuse [*the apology*]” (che Bottoms recupera dalla concettualizzazione delle “scuse” di Tavuchis), è “*connotato fondamentale [central feature]*” dei processi riparativi<sup>60</sup>;
- (iii) Christopher Bennett scrive che i processi riparativi, in genere, “riflettono il ciclo basilare dell’attribuzione della colpa e delle scuse [*the basic cycle of blame and apology*]”<sup>61</sup>.

L’identificazione delle scuse come un *archetipo* – e non soltanto come un *segmento* – del processo riparativo implica che il modello di interazione sociale articolato in “richiesta” e “accettazione delle scuse” (*vel* perdono) non è, meramente, *una delle possibili modalità di attuazione del processo riparativo*, bensì un *ineludibile e fondamentale nucleo concettuale della giustizia riparativa*.

Secondo Bennett, proprio la concettualizzazione del processo riparativo come modello di interazione basato su una “richiesta di scuse” contribuisce a distinguere tale processo dai meccanismi della giustizia penale:

quando il collegamento [tra offesa e scuse] si interrompe, [è] il momento in cui i procedimenti della giustizia divengono alienanti e meramente amministrativi<sup>62</sup>;

La richiesta di scuse, in quanto *occasione di dialogo e riconoscimento*

<sup>59</sup> Così M. WRIGHT, *Restorative Justice: A New Response to Crime and Conflict*, in *Mediares*, 17-18, 2011, p. 12 (traduzione italiana degli autori in G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 68; corsivo nell’originale).

<sup>60</sup> Cfr. A. BOTTOMS, *Some Sociological Reflections on Restorative Justice*, in A. von Hirsch, J.V. Roberts, A. Bottoms, K. Roach, M. Schiff (cur.), *op. cit.*, p. 94.

<sup>61</sup> C. BENNETT, *op. cit.*, p. 131.

<sup>62</sup> C. BENNETT, *op. cit.*, p. 131.

tra offeso e offensore<sup>63</sup> identifica dunque, secondo Bennett, l'elemento che differenzia, in quanto *connotato essenziale*, la giustizia riparativa da altre modalità di composizione del conflitto; modalità che *non* ricalcano, invece, il modello delle scuse.

### 3.2. Le scuse nel procedimento vendicatorio

In questa sezione, indago la *seconda* delle due *species* di “scuse” a cui questo capitolo è dedicato: le scuse (che chiamo) *vendicatorie*; indago, quindi, il ruolo delle scuse nel contesto del *procedimento vendicatorio*: del tratto procedurale tipico, cioè, dell'*ordinamento vendicatorio*.

Descrivo, per ragioni già precisate<sup>64</sup>, *tre* ordinamenti riconducibili al “modello” vendicatorio: l'ordinamento vendicatorio

- (i) *albanese* (§ 3.2.1);
- (ii) *della comunità palestinese tradizionale* (§ 3.2.2);
- (iii) *della comunità pashtun* (§ 3.2.3).

Al termine di tale ricognizione (§ 3.2.4), presento alcune considerazioni di sintesi; identificando tratti comuni ai tre procedimenti vendicatori, in vista del confronto tra scuse vendicatorie e scuse riparative a cui è dedicato § 3.3.

#### 3.2.1. Le scuse nel procedimento vendicatorio albanese

Il procedimento vendicatorio albanese è, è noto, regolato dal *Kanun di Lek Dukagjini* (*Kanun i Lekë Dukagjinit*), una codificazione di norme consuetudinarie<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. *supra*, § 3.1.1.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*, § 3.0.

<sup>65</sup> L'albanese '*kanun*' deriva dal greco 'κῆνών', traposto in seguito nell'arabo '*qānūn*' (قانون). Cfr. D. MARTUCCI, *Introduzione*, in S.K. GJEÇOV, *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese* (a cura di Donato Martucci), Nardò, 2009, pp. 13-32.

I *kanune* albanesi sono, in realtà, *nove* (*dieci*, ove si consideri anche una variante del *Kanun di Läberia*)<sup>66</sup>; il *kanun* la cui redazione è attribuita alla figura storica (la cui reale esistenza non è certa) del legislatore Lek III Dukagjini – da parte, in particolare, dal primo autore accertato della raccolta, padre Shtjefën Kostantin Gjeçov<sup>67</sup> – ha tuttavia esercitato la maggiore influenza sulle consuetudini albanesi, soprattutto nella regione settentrionale del Paese, a nord del fiume Drina<sup>68</sup>; ed è stato, in tanto, oggetto di maggiore attenzione da parte di etnografi e giuristi<sup>69</sup>.

In questa sezione, con il termine ‘*Kanun*’ (con la maiuscola iniziale) mi riferisco dunque al *Kanun di Leke Dukagjini*.

### 3.2.1.1. *Sangue* (gjaku): *stirpe* (fis) e *onore* (nderi)

Scrivono Péter Krasztev che Gjeçov, attraverso la redazione del *Kanun*, “ha scoperto una metafora [...] indipendente dalla teleologia storica e dalla differenziazione religiosa: il *sangue*”<sup>70</sup>.

Il concetto di “sangue” (in albanese: *gjaku*) si ritrova infatti in almeno due, importanti, sezioni del *Kanun*, che individuano, appunto, le cd. “leggi del sangue” (in inglese: *blood-laws*):

<sup>66</sup> Cfr. T. GJURAJ, *A Stable Ecumenical Model? How Religion Might Become a Political Issue in Albania*, in *East European Quarterly*, 34, 1, 2000, p. 25; D. MARTUCCI, *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Bari, 2010, pp. 16-17.

<sup>67</sup> Sulla vicenda storica relativa alla trascrizione e pubblicazione del codice di Dukagjini ad opera di Gjeçov cfr. D. MARTUCCI, *Le consuetudini albanesi tra oralità e scrittura*, in *Palaver*, 6, 2, 2017, pp. 75-76. Per un tentativo di ricostruzione della figura storica di Lek Dukagjini cfr. P. KRASZTEV, *The Prince of Amnesia. Interpretations of Vendetta in Albania*, in *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 1, 2, 2002, pp. 42-43.

<sup>68</sup> Cfr. R. ELSIE, *The Tribes of Albania. History, Society and Culture*, London, 2015, p. 26.

<sup>69</sup> Per una visione d’insieme relativa ai principali contributi dedicati al *Kanun*, cfr. D. MARTUCCI, *Introduzione*, cit., p. 15 (e la *Bibliografia* in calce). Oltre ai testi menzionati da Martucci, ricordo, in lingua italiana, P. RESTA, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Roma, 2000.

<sup>70</sup> P. KRASZTEV, *op. cit.*, p. 44.

- (i) le norme relative ai *legami familiari* (in particolare: artt. 101-108; sangue come metafora del *gruppo*);
- (ii) le norme relative a *omicidio* e *vendetta* (artt. 118-140; sangue come metafora dell'*offesa*)<sup>71</sup>.

Sia la nozione di gruppo familiare, sia la nozione di vendetta identificano indispensabili strumenti interpretativi al fine di decodificare l'ordinamento vendicatorio albanese.

Il termine che, in lingua albanese, designa la stirpe (familiare) è '*fis*'; che, più precisamente, indica "il gruppo dei fratelli e dei loro discendenti riconducibili a un antenato comune"<sup>72</sup>: un legame, cioè, di consanguineità tra parenti per via maschile chiamato in albanese '*lisi i gjakut*' (in italiano: "albero del sangue")<sup>73</sup>, che attraversa diverse generazioni.

Il *fis*, secondo Donato Martucci, rappresenta "l'elemento più importante dell'organizzazione sociale albanese, il nucleo fondamentale della vita socialmente costituita"<sup>74</sup>. Significativamente, Giuseppe Valentini ritiene che la solidarietà tra i membri del *fis* sia tale per cui si può "dire che nel seno della famiglia *i singoli individui non si ritengono nemmeno come persone fisiche distinte tra loro*"<sup>75</sup>. La coesione interna del *fis* (che unisce i vivi ai morti) è connotato essenziale di un "gruppo" che, tipicamente, compone le società vendicatorie, presso le quali "il gruppo è la cosa più importante e ogni individuo passa in secondo piano rispetto al gruppo"<sup>76</sup>. Poiché, comunemente, nel gruppo "vendicatorio" la maggior parte degli individui (di solito gli individui di sesso maschile) *condivide* (nel gruppo a cui appartiene l'offensore) la *responsabilità per l'offesa* e (nel gruppo a cui appartiene l'offeso) il *dovere di vendicarla*, Terradas Saborit ha chiamato tale agglomerato sociale "gruppo di solidarietà" (in inglese: *solidarity group*): una *species* di gruppo "creato da

<sup>71</sup> L'idea delle "leggi del sangue" è in P. KRASZTEV, *op. cit.*, p. 44.

<sup>72</sup> D. MARTUCCI, *Introduzione*, cit., p. 22.

<sup>73</sup> Cfr. *Kanun*, art. 102, § 700.

<sup>74</sup> D. MARTUCCI, *Introduzione*, cit., p. 21.

<sup>75</sup> G. VALENTINI, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, Città del Vaticano, 1945, p. 168.

<sup>76</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 90.

legami primordiali irrevocabili (consanguineità, fratellanza di sangue e simili)<sup>77</sup>; un gruppo che riproduce i tratti principali del gruppo cd. “corresponsabile” (in inglese: *co-liable group*) individuato nella società dei beduini del Negev, negli anni ‘60 del secolo scorso, da Emanuel Marx<sup>78</sup>.

Il sangue, tuttavia, non è solo, nel *Kanun*, metafora dei legami familiari; bensì, anche rimando all’apparato normativo che regola la cd. “presa del sangue” (in albanese: *gjakmarrja*): la *vendetta*, in altre parole, conseguente a un *omicidio*<sup>79</sup>.

L’idea secondo la quale il sangue deve essere “ripagato con il sangue” (in albanese: *gjaku per gjak me mbetë*, art. 106 del *Kanun*)<sup>80</sup> si radica nel principio sancito all’art. 128, § 917: che, in albanese, recita “[g]jaku s’*hupë kurr*”; e che è solitamente tradotto in lingua italiana (ad esempio, da Paolo Dodaj) come “[i]l sangue non rimane mai in vendicato”.

Tale principio, che altrove ho chiamato “principio di risposta universale all’offesa” (in inglese: *principle of universal answerability*)<sup>81</sup>, riformula l’idea di una “azione universale di responsabilità” vendicatoria, elaborata da Terradas Saborit (in castigliano: *acción universal de responsabilidad*)<sup>82</sup>; ed è uno dei perni attorno ai quali si sviluppa l’ordinamento vendicatorio.

<sup>77</sup> I. TERRADAS SABORIT, *Introduction.*, cit., p. 8.

<sup>78</sup> Cfr. E. MARX, *Bedouin of the Negev*, Manchester, 1967, p. 77. Sull’affinità tra i concetti di gruppo di solidarietà e gruppo corresponsabile cfr. N.P. LEMCHE, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985, p. 109.

<sup>79</sup> Il termine albanese che designa la vendetta che si concretizza a seguito (e a causa) di un atto diverso dall’omicidio è invece ‘*bakmarrja*’. Cfr. P. RESTA, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>80</sup> La traduzione italiana (di P. DODAJ) delle norme del *Kanun* è tratta da S.K. GJEÇOV, *op. cit.*; la versione albanese è S.K. GJEÇOV, *Kanuni i Leke Dukagjinit*, Shköder, 1933.

<sup>81</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Terradas’ Vindictory Justice*, cit., pp., 61-62. Lo stesso principio si rinviene, ad esempio, nel contesto dell’ordinamento barbaricino, indagato, come è noto, da Antonio Pigliaru; in particolare, all’art. 1 del Codice della vendetta barbaricina si legge: “[l]’offesa deve essere vendicata”. Cfr. A. PIGLIARU, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffré, 1970, p. 109 (ed. originale: 1959).

<sup>82</sup> Cfr. I. TERRADAS SABORIT, *La justicia más antigua*, cit., pp. 110-111.

Secondo il principio di risposta universale all'offesa, l'offeso è *in ogni caso* tenuto a “chiudere” il circuito della reciprocità negativa “aperto” da un'offesa<sup>83</sup>. Un simile asserto lascia intendere, almeno in apparenza, che il principio di risposta universale all'offesa ordini per ogni omicidio una contro-offesa equivalente: una vendetta di sangue<sup>84</sup>. In realtà, la “risposta” all'offesa, nel sistema albanese, può assumere anche connotati diversi (e meno violenti). *Due* considerazioni, la *prima* sul piano *linguistico* e la *seconda* sul piano *giuridico*, avvalorano questa tesi.

Sul piano *linguistico*, un'attenta analisi etimologica della lettera del principio “*gjaku s'hupë kurr*” svela come il termine ‘*hupë*’ (tradotto, come si è detto, con “invendicato”) risulti connesso a un altro termine albanese, ‘*humbur*’, che designa ciò che è “scomparso

<sup>83</sup> In questo contesto, con la nozione di “reciprocità negativa” designo “un rapporto di scambio bilaterale che risulta dalla restituzione dell'offesa e dal capovolgimento dei ruoli di offeso e offensore” (come R. VERDIER, *op. cit.*, p. 14). Il sintagma ‘reciprocità negativa’ è impiegato, nella letteratura antropologica, anche per riferirsi all'*assenza* di reciprocità *positiva*: al caso in cui, in altre parole, chi ha ricevuto un *dono* non assolva al proprio dovere di ricambiarlo. Cfr., ad esempio, M.D. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra*, Milano, 2020, p. 76 (ed. originale: 1972).

<sup>84</sup> Il principio di risposta universale all'offesa presuppone, come si evince, che per l'offeso sia sempre *possibile* vendicare l'offesa; dunque, che vi sia *sempre* un offensore verso il quale dirigere la vendetta. Nelle società vendicatorie, ciò conduce a esiti paradossali nel caso in cui non vi sia alcun *essere umano* a cui possa essere attribuita la responsabilità dell'offesa (non vi sia dunque alcun *offensore*): in simili casi, la contro-offesa può essere rivolta anche a oggetti inanimati. Cfr. in questo senso E. MADER, *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*, Ciudad de Mexico, 1999, pp. 175-181. Un noto esempio proviene dall'etnografia kuki (*vel chin*, una popolazione che abita l'area al confine tra Bangladesh, India e Pakistan): scrive Edward Burnett TYLOR che, presso i kuki, “quando un uomo moriva cadendo da un albero, i suoi parenti si vendicavano dell'albero abbattendolo e riducendolo in schegge” (*Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London, 1920, p. 286; ed. originale: 1871). Non è un caso, secondo TERRADAS SABORIT (*La justicia más antigua*, cit., p. 24), che proprio presso le cd. società *animiste* sia frequente riscontrare l'esistenza di dinamiche e istituti vendicatori.

senza lasciare traccia” o “dimenticato”<sup>85</sup>. Il principio sembra dunque comandare *non* che l’offeso *realizzi una vendetta di sangue*; ma che l’offeso *non dimentichi l’offesa subita*, che attui *una qualche reazione* (non per forza violenta) a tale offesa.

Come si spiega, tuttavia, la generale tendenza a tradurre ‘*hupë*’ in lingua italiana con ‘invendicato’? Formulo, a riguardo, *due* ipotesi:

- (i) *prima* ipotesi: la traduzione di ‘*hupë*’ con ‘invendicato’ si deve al pregiudizio, nei confronti del (e dal “fascino” esercitato dal) sistema vendicatorio albanese, da parte di giuristi e antropologi (provenienti da culture non-vendicatoria e che hanno studiato, nel contesto delle rispettive discipline, questo sistema), che ne hanno enfatizzato il segmento più appariscente – la vendetta – a discapito di altre modalità di “risposta” all’offesa<sup>86</sup>;
- (ii) *seconda* ipotesi: la traduzione di ‘*hupë*’ con ‘invendicato’ è il risultato dell’osservazione di società presso cui le conseguenze dei conflitti sono governate da sistemi vendicatori *degenerati* verso un’assoluta prevalenza della vendetta rispetto ad ulteriori modalità di risposta all’offesa; Terradas Saborit scrive, in tal senso, di sistemi connotati da una “ipertrofia” della vendetta<sup>87</sup>.

Studi di stampo etnografico-giuridico hanno documentato come

<sup>85</sup> Cfr. L. NEWMARK, *Albanian-English Dictionary*, 2022, vv. ‘*hupe*’, ‘*humbur*’.

<sup>86</sup> Sul tema, in generale, cfr. I. TERRADAS SABORIT, *La justicia más antigua*, cit., p. 71. Cfr., sul punto, anche H. TUSO, *op. cit.*, pp. 29-35.

<sup>87</sup> Cfr. I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit., pp. 170-181; a partire da uno studio sulla società degli Abcasi contenuto in G. CHARACHIDZÉ, *Types de vendetta au Caucase*, in R. Verdier (cur.), *La vengeance. II. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, cit., pp. 85-87. Si ipotizza l’esistenza di un simile scenario nel contesto della Barbagia studiata da Pigliaru; scenario che risulta da una svolta capitalistica dell’economia locale, secondo P. ROMERO NOGUERA, *Vindictory Persistence in Barbagia. Capitalist Enterprise, Agnatic Reduction of Solidarity and Vindictive Agonsim*, in R. Márquez Porras, R. Mazzola, I. Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice*, cit., pp. 159-162.

tale degenerazione caratterizzi in effetti l'ordinamento normativo che regola la vita sociale di alcune comunità – che abitano le aree montuose nel nord del Paese e la periferia di alcune grandi città<sup>88</sup> – nell'Albania post-comunista (in particolare, a seguito della “anarchia albanese” del 1997)<sup>89</sup>.

Secondo Krasztev, i membri di tali comunità “ricordano soltanto che il sangue richiede il sangue [...] una forma di vendetta istigata da un impulso spontaneo, che trascura i rituali del *Kanun*”<sup>90</sup>. La vendetta, nel contesto dell'ordinamento vendicatorio albanese contemporaneo, possiede in effetti – in contraddizione con le norme del *Kanun* – i seguenti connotati:

- (i) è *sproporzionata* (in contrasto alla regola secondo cui vi deve essere equivalenza tra offesa e contro-offesa; regola sancita, seppur implicitamente, dagli artt. 124 e 126 del *Kanun*);
- (ii) coinvolge *un numero più ampio di attori*, nella gran parte dei casi vittime casuali, oltre ai membri dei due *fis* (dell'offeso e dell'offensore), generando in tal modo *nuovi conflitti*;
- (iii) è connotata da *tempi di incubazione in potenza molto*

<sup>88</sup> Cfr. S. VOELL, *The Kanun in the City. Albanian Customary Law as a Habitus and Its Persistence in the Suburb of Tirana, Bathore*, in *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 98, 1, 2003, pp. 85-101; G. ZURLINI PANZA, *Albania: pratiche di mediazione e di riconciliazione tra le famiglie colpite dal fenomeno delle vendette*, tesi di dottorato, 2017, p. 70 (e la letteratura qui citata).

<sup>89</sup> Cfr. G. ZURLINI PANZA, *op. cit.*, pp. 69-70. Sulle possibili cause della recrudescenza dell'ordinamento vendicatorio albanese cfr. ancora G. ZURLINI PANZA, *op. cit.*, pp. 77-84; OPERAZIONE COLOMBA, *Documento descrizione fenomeno “Hakmarrja” e “Gjakmarrja”. Per la sensibilizzazione delle istituzioni albanesi e internazionali*, 2018, pp. 10-11.

<sup>90</sup> P. KRASZTEV, *op. cit.*, p. 60. Secondo Krasztev, la rinascita della vendetta può essere spiegata con il riferimento a un *trauma culturale*, causato dalle uccisioni di massa dei civili albanesi durante la Seconda guerra mondiale e la prima parte del periodo comunista. Sulla relazione tra trauma culturale e vendetta cfr. A. TSANTIROPOULOS, *Collective Memory and Blood Feud. The Case of Mountainous Crete*, in *SOLON Crimes and Misdemeanours*, 2, 1, 2008, pp. 60-80.

*lungbi*, in opposizione all'implicita preferenza accordata dal *Kanun* a una rapida soluzione della controversia: cfr. ad esempio art. 122, § 870; lunghi periodi che determinano spesso *l'incapacità delle parti coinvolte di ricordare la causa originaria del conflitto* (e, dunque, affievoliscono le probabilità di una risoluzione pacifica della controversia)<sup>91</sup>;

- (iv) tende a prevalere sulla possibilità della *riconciliazione*, intesa come soluzione *disonorevole* (o *più* disonorevole, rispetto alla vendetta) del conflitto<sup>92</sup>.

Sul piano *giuridico*, il *Kanun* prevede, in effetti, modalità di risposta all'offesa *alternative* rispetto alla vendetta.

Al capo XVII, § 595 si legge

[p]er l'onore offeso [*n'i prekët kush kuej në nderë*] non c'è giudizio o tribunale. La legge dice: *Perdonalo se vuoi* [*fale po deshte*], altrimenti lava la tua fronte imbrattata<sup>93</sup>;

Analogamente, così il § 598:

il disonore non si vendica con compensi, ma con spargimento di sangue o *con un perdono generoso* [*a me të falun fisnikisht*] (fatto in seguito all'intervento di buoni amici)<sup>94</sup>.

L'ordinamento vendicatorio albanese ammette pertanto la possibilità, per il *fis* offeso, di *perdonare* l'offensore (e il suo *fis*), oltre alla possibilità di vendicarsi.

Il riferimento alla necessità dell'"intervento di buoni amici", in § 598, lascia intuire, però, come l'atto di perdono, elargito dall'offeso, si innesti nel contesto di un più esteso *procedimento*. All'analisi di

<sup>91</sup> Cfr. OPERAZIONE COLOMBA, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>92</sup> S. IANOVITZ e G. ZURLINI PANZA, comunicazione personale (17 marzo 2021).

<sup>93</sup> Corsivo aggiunto.

<sup>94</sup> Corsivo aggiunto.

tale procedimento sarà dedicata la prossima sottosezione (§ 3.2.1.2). Preciso preliminarmente (e in astratto) in quali termini, in ambito vendicatorio, possa esservi una *equivalenza tra perdono e vendetta*.

Una simile equivalenza presuppone la già citata<sup>95</sup> concettualizzazione del “sangue” come *metonimia dell’onore* (‘nderi’): la concettualizzazione, in altre parole, che consente di identificare, anche nelle offese (a prima vista) prettamente fisiche, una *lesione dell’onore*.

Secondo Patrizia Resta, in questo senso, l’onore identifica, in Albania, un “mediatore semantico”; ed è proprio l’*ingiuria* (così Resta denomina la lesione dell’onore) la “formula che scatena la reazione vendicatoria [*sic*]”<sup>96</sup>.

Ma come si innesta tale meccanismo – il meccanismo della mediazione semantica dell’onore – in un contesto nel quale l’individualità è rarefatta all’interno di gruppi (*fis*)? L’onore di *chi* (di *quale membro* del gruppo) è offeso da un’ingiuria?

Soccorre, nello sforzo di rispondere alla domanda, lo studio di Terradas Saborit, secondo il quale ogni lesione dell’onore (e dunque ogni “offesa”) disvela l’*incapacità di difendersi* (in castigliano: *indefensión*; in inglese: *defenselessness*) dell’offeso<sup>97</sup>.

Nell’ambito di un sistema vendicatorio, connotato dalla predominante rilevanza di soggetti collettivi, l’offesa svela, in particolare, l’incapacità di un gruppo di *difendere i propri membri* dall’attacco di membri di altri gruppi: lo scarso “livello di incorporazione”<sup>98</sup> dei membri di un gruppo nel gruppo stesso identifica la declinazione in senso collettivo del disonore – il *disonore del gruppo* – colpito, *in tutti i casi*, da un’offesa vendicatoria.

In tal senso, l’ordinamento vendicatorio, in Albania, offre al *fis*

<sup>95</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.3.

<sup>96</sup> P. RESTA, *op. cit.*, pp. 125-126.

<sup>97</sup> Cfr. I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit., p. 56. Cfr. R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 43.

<sup>98</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 42; l’espressione è, in origine, in I. TERRADAS SABORIT, *Limits and Possibilities of Restorative Justice: A View from Social Anthropology*, presentato al convegno 6<sup>th</sup> Biennial Conference of European Forum of Restorative Justice, Bilbao, 17 giugno 2010.

offeso una duplice possibilità di ri-acquisire l'onore perduto a causa dall'offesa (di affermare, cioè, la propria capacità di difesa): un "perdono generoso" oppure, se il perdono risulta impossibile, una *vendetta autorizzata*.

### 3.2.1.2. Scansione del procedimento vendicatorio albanese

Il procedimento vendicatorio albanese si articola nei seguenti cinque "momenti" (due tra essi sono tra loro alternativi):

- (i) *prima tregua* (in albanese: *besa*)<sup>99</sup>;
- (ii) *seconda tregua* o *tregua della stirpe* (in albanese: *besa i fisit*);
- (iii) *mediazione*;
- (iv) [in caso di *insuccesso* della mediazione] autorizzazione alla *vendetta*;
- (v) [in caso di *successo* della mediazione] *riconciliazione* (*pa-jtimi i gjakut*), macro-fase a sua volta articolata in:
  - a. nomina dei garanti del sangue (*dorzânët i gjakut*) e dei garanti del prezzo del sangue (*dorzânët e të hollavet të gjakut*);
  - b. *convito del sangue* (*buka e gjakut*);
  - c. (eventualmente) *posa di una croce* sulla porta dell'abitazione dell'offeso;
  - d. *affratellamento per mezzo del sangue* (*villaznimi me pi gjak*).

L'offesa apre una fase, nell'interazione tra *fis*, nella quale i *fis* coinvolti "sono in sangue" (*jan në gjak*)<sup>100</sup>.

Nel corso del procedimento vendicatorio, il "sangue" transita, almeno potenzialmente, da momenti in cui "ribolle" (*gjak nxehtë*) – nei quali nel *fis* offeso predomina la volontà di rispondere all'omi-

<sup>99</sup> Sulla "polivalenza semantica" del termine albanese 'besa' cfr. D. MARTUCCI, *Il diritto consuetudinario albanese: il Kanun*, Tiranë, 2005, p. 33.

<sup>100</sup> Cfr. D. MARTUCCI, *Introduzione*, cit., p. 20.

cidio con una vendetta (*gjakmarrja*) – a momenti in cui, invece, il sangue è calmo (*gjaku i qetë*)<sup>101</sup>.

Le fasi (i)-(iii) del procedimento vendicatorio sono appunto finalizzate a “calmare” il sangue, al fine di indurre i *fis* (e in particolare il *fis* offeso) alla riconciliazione.

La *prima* fase del procedimento vendicatorio albanese coincide con una (prima) *richiesta di tregua* – con un “periodo di libertà e sicurezza che la famiglia dell’ucciso accorda all’omicida ed alla sua famiglia, obbligandosi a non inseguirli a scopo di vendetta fino al giorno convenuto” (art. 122, § 854) – rivolta dal *fis* offensore al *fis* offeso (§§ 855-857). La tregua, della durata di *ventiquattro ore*, è, scrive Resta, “*espressione di forza e fierezza da parte di chi la concede[e]*”<sup>102</sup>; obbliga il *fis* offensore a “prendere parte ai funerali ed accompagnare il cadavere fino al sepolcro, trattenendovisi [...] al convito funebre” (§ 856). Significativamente (per ragioni su cui rifletto *infra*)<sup>103</sup>, secondo Resta, la tregua “obbliga” coloro i quali, tra i membri del *fis* offensore, prendono parte al funerale dell’ucciso “a *mostrare cordoglio* nei confronti della famiglia della vittima”<sup>104</sup>.

La *seconda* fase del procedimento vendicatorio albanese coincide con una (seconda) *richiesta di tregua*, detta (ove concessa) “tregua della stirpe” (§§ 858-869). La tregua della stirpe, della durata di *trenta giorni*, è richiesta (non dal *fis* offensore, ma) dagli *anziani del villaggio*, allo scopo di favorire una *mediazione* tra i *fis* “in sangue”. Il *fis* offeso, per la durata della tregua “dovrà comportarsi *con molta prudenza e urbanità*” (§ 866); inoltre, sarà “libero di girar la notte e dovrà nascondersi dove lo coglie la luce del giorno [...]. Per chi si è reso omicida, *fuggire e nascondersi è doveroso* [*të hikmen e të mshefmen i kà per deytrë*]” (§ 869).

La *terza* fase del procedimento vendicatorio albanese coincide con una *mediazione*.

Il *Kanun*, sul punto, si limita a dare un nome al soggetto incaricato della mediazione, il cd. “mediatore del sangue” (*shkues i*

<sup>101</sup> Cfr. G. ZURLINI PANZA, *op. cit.*, p. 45.

<sup>102</sup> P. RESTA, *op. cit.*, p. 94.

<sup>103</sup> Cfr. *infra*, § 3.2.1.3.

<sup>104</sup> P. RESTA, *Pensare il sangue*, cit., p. 94 (corsivo mio).

*giakut*; art. 134, § 965); e a stabilire ammontare e modalità del pagamento al mediatore del sangue (di cui si fa carico il *fis* offensore; §§ 966-968).

Una, più concreta, indagine sulle “tecniche” di mediazione si ritrova in alcuni più recenti studi etnografici: al fine della mia analisi, rilevante è la “tecnica di mediazione”, individuata da Ayse Betul Celik e Alma Shkreli, che consiste nel “persuadere [i membri del *fis* offensore] a *chiedere scusa* per l'accaduto” (impiegata, con successo, dai mediatori tradizionali in otto dei ventisette casi di *fis* “in sangue” presi in esame dagli autori)<sup>105</sup>.

La *quarta* (ultima) fase del procedimento vendicatorio albanese, ove la mediazione abbia *successo*, coincide con la *riconciliazione* (artt. 135-140).

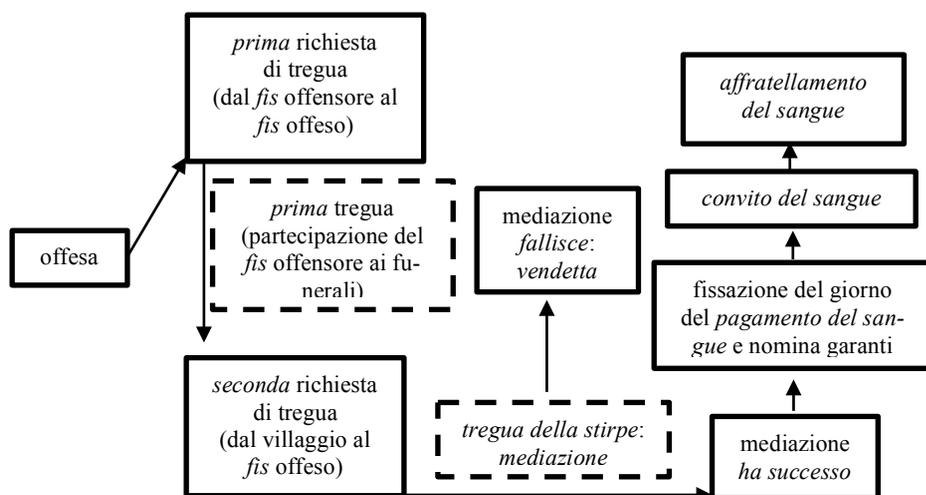


Fig. 10 – Struttura del procedimento vendicatorio albanese (dal *Kanun*)

<sup>105</sup> A.B. CELIK, Ayse Betul, A. SHKRELI, *An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania: The Role of Customary Mediators*, in *Europe-Asia Studies*, 62, 6, 2010, p. 901. Celik e Shkreli applicano all’indagine della mediazione vendicatoria in Albania la lista delle trentotto tecniche di mediazione elaborata in R.R. CALLISTER, J.A. WALL, JR., *Japanese Community and Organizational Mediation*, in *Journal of Conflict Resolution*, 41, 2, 1997, pp. 311-328.

Tale riconciliazione si articola in *quattro* fasi:

- (i) le parti, sotto la direzione dei mediatori del sangue, stabiliscono una data per il *pagamento del sangue* (*të holla-vet të gjakut*): per il pagamento, cioè, di una certa somma di denaro da parte del *fis* offensore al *fis* offeso (art. 135, § 972); e nominano i “garanti del sangue” – “coloro che si assumono il dovere di impedire il rinnovarsi di odii o di lotte, che possono ridestarsi tra la casa dell’ucciso e quella dell’uccisore” (§ 974) – e i “garanti del prezzo del sangue” – coloro i quali “[s]e l’uccisore commette la pazzia di non prendere sul serio i termini fissati e rimanda [...] la paga del sangue, [...] dovranno pagare il denaro alla famiglia dell’ucciso e poi denuncieranno il debitore al villaggio” (§ 980).

Versato il prezzo del sangue, la riconciliazione assume connotati *rituali*:

- (ii) *convito del sangue*: un “banchetto che si imbandisce *in casa dell’uccisore* dopo che i mediatori di pace (*ndermjetsit*), a conciliazione avvenuta, si recano nella sua casa con alcuni parenti, compagni e amici dell’ucciso” (§ 982);
- (iii) *croce sulla porta* (art. 139, §§ 983-987): se i *fis* “in sangue” sono di religione cristiana, “è legge che [...] l’offeso faccia una croce sulla porta di casa dell’uccisore” (§ 983);
- (iv) *affratellamento del sangue* (art. 140, §§ 988-990): si tratta di una cerimonia nella quale “i parenti dell’uccisore e quelli della famiglia dell’ucciso si bevono reciprocamente il sangue” (§ 988). “La cerimonia avviene così. Si prendono due bicchierini e si riempiono a metà con acqua o acquavite; uno degli amici si alza in piedi e lega a ciascuno delle due parti la punta del mignolo; in seguito li punge con una punta d’ago, facendo colare dentro ai bicchierini una goccia di sangue” (§ 989). “Mischiando e scuotendo bene il sangue col liquido che vi è dentro, si

scambiano i bicchierini e con le braccia incrociate si bevono scambievolmente il sangue. [...] i due che hanno bevuto il sangue si considerano fratelli come se fossero nati dagli stessi genitori” (§ 990).

Alcune fonti documentano inoltre usi rituali, con finalità conciliatorie, ormai desueti; simili riti sono connotati dall'*umiliazione* dell'offensore. Secondo Gjon Kiri, ad esempio:

[l]’assassino entrava con le mani legate da una sciarpa rossa e, con una sciarpa nera in testa, *si sdraiava per terra davanti a tutti e lì tutti gli chiedevano se era pentito di quello che aveva fatto*. Dopodiché la famiglia che aveva subito il lutto per colpa sua gli andava a slegare le mani. Poi c’era la cena e dopo la famiglia dell’assassino doveva andare a cena dalla famiglia rivale.<sup>106</sup>

Un diverso rito di riconciliazione era condiviso dalla tradizione albanese e montenegrina<sup>107</sup>; ed è documentato da Jacques Louis Vialla (*vel* Vialla de Sommières):

[l]’aggressore, in presenza dei suoi parenti più prossimi, appare all’ingresso del recinto, trasportando, appesa al collo, l’arma con cui ha commesso l’ultimo omicidio; avanza, gattonando sulle mani e sulle ginocchia [...] si volta verso l’avversario e chiede se è disposto a rinunciare alla vendetta e all’inimicizia. Intanto l’offeso guarda al cielo, singhiozza, esita e sospira [...]. Gli amici di entrambe le parti spingono per una riconciliazione: sembrano temere *il rifiuto che l’offeso ha ancora il potere di pronunciare* [...] mentre l’aggressore, ancora nella posizione di umiltà, non osa sollevare gli occhi per paura di incontrare un’occhiata riprovevole [...]. Il suo cuore in un momento cede e la sua rabbia svanisce; con una mano

<sup>106</sup> Intervista riportata in G. ZURLINI PANZA, *op. cit.*, p. 209.

<sup>107</sup> Cfr. D. DAROVEC, *Blood Feud as Gift Exchange: The Ritual of Humiliation in the Customary System of Conflict Resolution*, in *Acta Histriae*, 25, 2017, p. 82.

solleva il suo nemico e con l'altra indica il cielo esclamando: "Dio grande, sei testimone del mio perdono". I due nemici si abbracciano e nell'aria risuonano le acclamazioni degli spettatori. La persona che ha così perdonato il suo nemico, pronuncia, ad alta voce, [...] un giuramento formale con il quale rinuncia a ogni risentimento e a tutti i suoi *diritti* [*droits*] alla vendetta.<sup>108</sup>

### 3.2.1.3. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio albanese

Identifico *cinque* segmenti del procedimento vendicatorio albanese, ritracciabili al paradigma delle "scuse" – scuse, dunque, *vendicatorie*.

Tali segmenti, in particolare, manifestano, significativamente, elementi di *umiliazione* dell'offensore finalizzata alla *riconciliazione* tra le parti in conflitto:

- (i) le due *richieste di tregua* identificano *per se* un'umiliazione inflitta al *fis* offensore, poiché, attribuendo al *fis* offeso il potere di *rifiutare* tali richieste – "*forza e fierezza*" – lo elevano a un piano superiore nella gerarchia dell'onore;
- (ii) nel corso della *prima tregua*, il *fis* offensore realizza una forma (per così dire, incoativa) di scuse rituali *manifestando il proprio cordoglio* (confermando cioè almeno implicitamente le quattro presupposizioni dell'offesa) durante i funerali del membro del *fis* offeso rimasto ucciso;
- (iii) nel corso della *seconda tregua*, il *fis* offensore manifesta la propria inferiorità (liminale, temporanea) rispetto al *fis* offeso *fuggendo e nascondendosi* (doveroso "[p]er chi è omicida") durante il giorno;

<sup>108</sup> VIALLA DE SOMMIÈRES, *Voyage Historique et politique au Montenegro*, Paris, 1820, p. 353 (secondo corsivo nell'originale). L'esistenza dello stesso rito è documentata in M.E. DURHAM, *High Albania*, London, 1909, pp. 89-90.

- (iv) nel corso della *mediazione*, come si è detto, i mediatori possono indirizzare il *fis* offensore verso una (vera e propria) *richiesta di scuse* al *fis* offeso;
- (v) nel corso della *riconciliazione*, il *fis* offensore ospita il convito del sangue (*a proprie spese*) presso la propria casa; inoltre, forme arcaiche di riconciliazione rituale prevedevano vere e proprie *manifestazioni rituali di sottomissione* a cui il *fis* offensore si sottoponeva (ad esempio alcuni membri del *fis* offensore si sdraiavano di fronte al *fis* offeso con le mani legate, o si inginocchiavano implorando il perdono di fronte alla comunità). Non a caso, il membro del *fis* offeso a cui il *fis* offensore chiede perdono è chiamato, nel *Kanun*, ‘*padrone del sangue*’ (*zoti i gjakut*; art. 135, § 971)<sup>109</sup>. Anche il pagamento del prezzo del sangue, se collocato in tale contesto, acquisisce la natura di “richiesta di scuse” e di “manifestazione di inferiorità” da parte dell’offensore<sup>110</sup>.

Questa ricostruzione permette di distinguere, nell’ambito del procedimento vendicatorio albanese, un rito delle scuse *a struttura diffusa*, che distilla momenti (e, più in generale, suscita un’impressione) di *sottomissione* – simbolica e momentanea – dell’offensore all’offeso dalla prima tregua fino al termine della riconciliazione rituale.

Secondo il lessico di Turner, la fase dell’*azione riparatrice*, nel dramma sociale innescato dall’offesa, *coincide con il procedimento vendicatorio* (o delle sue fasi più rilevanti), che identifica, in tanto, un *rito di inversione di status*<sup>111</sup>.

È agevole riconoscere, in tal senso, un’analogia tra scuse “vendicatorie” e scuse “riparative”: anche le scuse vendicatorie, come le

<sup>109</sup> Un’espressione analoga si ritrova in alcuni idiomi dialettali parlati nel nord-est dell’Algeria: ‘*sabib el dam*’ (in arabo: ‘*دَم صَاحِب*’; “padrone del sangue”); espressione che C.-H. BRETEAU e N. ZAGNOLI (*op. cit.*, p. 69) intendono come esplicito riferimento al paradigma “vendicatorio”.

<sup>110</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.4.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.2.

scuse riparative, possono identificare (non solo un segmento, ma anche) l'*archetipo*, almeno in Albania, del procedimento vendicatorio<sup>112</sup>.

### 3.2.2. *Le scuse nel procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale*

Il procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale condivide significativi tratti strutturali con il procedimento vendicatorio albanese<sup>113</sup>, indagato in § 3.2.1.

Tale procedimento è imperniato su un istituto, il *sulba*, le cui radici sono ritracciate, da Elias Jabbour, in “antichi scritti semitici, successivamente nelle Scritture cristiane risalenti al I secolo d. C. e, infine, nella letteratura pre-islamica e islamica”<sup>114</sup>.

Il termine ‘*sulba*’ deriva dall’arabo ‘*sulb*’ (صلح), che, in italiano, è tradotto con “riconciliazione”, “cooperazione” o “perdono”<sup>115</sup>. Secondo Erin Dyer Saxon, ‘*sulb*’ designa, più precisamente, il “processo” attraverso cui le parti giungono a un accordo (in inglese: *settlement process*); ‘*sulba*’, in tal senso, designa la *fase finale* di tale processo. Tuttavia, Saxon rimarca come, quando ‘*sulb*’ sia impiegato per designare un *processo* (non solo un *atto*, interno o pubblico) di riconciliazione, ‘*sulb*’ e ‘*sulba*’ identifichino, potenzialmente, sinonimi: poiché anche ‘*sulba*’ può designare “il *processo* di riconciliazione, tanto quanto il *risultato finale* della riconciliazione”<sup>116</sup>.

Pur di origine risalente, il *sulba* è ancora oggi praticato, in particolare, nelle comunità israelo-palestinesi stanziate in Galilea e nei territori sotto il controllo dell’Autorità Nazionale della Palestina (soprattutto a Betlemme).

<sup>112</sup> Cfr. *supra*, § 3.1.2.

<sup>113</sup> Cfr. in questo senso A.B. CELIK, A. SHKRELI *op. cit.*, p. 905.

<sup>114</sup> E. JABBOUR, *op. cit.*, p. 13.

<sup>115</sup> Cfr., per l’inglese, S. LANG, *op. cit.*, p. 53.

<sup>116</sup> Cfr. E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 37 (corsivi nell’originale); cfr., in modo analogo, S. LANG, *op. cit.*, p. 53.

### 3.2.2.1. Il ruolo dell'onore (sharaf): manifestazione del rimorso, musayara invertito, magnanimità

Come nel caso dell'ordinamento albanese, anche in Palestina il concetto di "onore" è una fondamentale chiave interpretativa per la piena comprensione dell'ordinamento vendicatorio imperniato sul *sulha*.

Il termine arabo che traduce, almeno nel contesto palestinese, l'italiano 'onore' è '*sharaf*' (شرف); in accordo alla concettualizzazione dell'onore che ho elaborato in § 2.3.3, *sharaf* è inteso in letteratura come

sia riferito allo *status*, sia alla *percezione di ciascuno del proprio valore in relazione a questo status*; l'onore è dipendente da una rete di connessioni sociali e una persona non può avere *sharaf* senza aver riguardo dei propri pari.<sup>117</sup>

Così, sul rapporto tra *sulha* e *sharaf*, scrive Sharon Lang:

[i]l *sulha* si radica nello *sharaf* [...]. Vendicare l'omicidio di un membro del proprio clan è onorevole, non farlo è disonorevole. Date queste norme sociali fondamentali, potenti pressioni spingono la famiglia dell'ucciso all'atto omicida. È però un fatto che alla grande maggioranza delle uccisioni, tra gli Arabi della Galilea, non seguano contro-uccisioni. Molte tra le famiglie offese, al contrario, scelgono dopo qualche tempo di riconciliarsi con l'omicida del proprio figlio, padre, fratello o cugino. Il *sulha* allevia la pressione emotiva e sociale ed è impiegato come legittima alternativa alla vendetta [*retaliation*].<sup>118</sup>

<sup>117</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 31; da S. LANG, *Sharaf Politics. Honor and Peace-keeping in Israeli-Palestinian Society*, London, 2005, p. 48.

<sup>118</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 54.

Come può tuttavia il *sulba* identificare una “alternativa” alla vendetta, alleviando allo stesso modo la pressione emotiva e sociale che agisce sull’offeso?

Secondo Lang, per rispondere a questa domanda, occorre considerare il procedimento vendicatorio palestinese tradizionale come espressione di una “politica della persuasione” (in inglese: *politics of persuasion*): come, cioè, il tentativo sia da parte dei *mediatori*, sia da parte dell’*offensore* di *persuadere l’offeso a concedere il perdono* (invece, al contrario, di optare per la vendetta).

Un simile tentativo di persuasione, scrive Lang, si produce “non solo attraverso l’oratoria e la retorica, ma specialmente attraverso un’abile manipolazione della logica dello *sharaf*, che è effettuata principalmente tramite gesti ‘portatori’ di onore [*honor-laden gestures*]”<sup>119</sup>.

In questo senso, sono *tre*, secondo Lang, i “meccanismi di base” per il cui tramite i mediatori e l’offeso operano la “manipolazione della logica dello *sharaf*”:

- (i) *manifestazione di rimorso (show of remorse)*;
- (ii) *musayara invertito (inverted musayara)*;
- (iii) *magnanimità (magnanimity; in arabo: shahama; شهامة)*.

Per quanto attiene alla “manifestazione del rimorso”: secondo Lang, questo, primo, “meccanismo di base” si radica nell’asserto per cui “ogni omicidio è vissuto come affronto personale e un’immediata conseguenza è che la famiglia della vittima prova un profondo senso di umiliazione”<sup>120</sup>.

In modo analogo al contesto albanese, *tutte* le offese (anche le offese apparentemente soltanto fisiche) attengono, in Palestina, alla dimensione dell’onore; e *tutte* le offese colpiscono *non* un (solo) individuo, bensì un intero *gruppo familiare*, chiamato, in Palestina, ‘*hamula*’ (da tre a sette generazioni per linea paterna)<sup>121</sup>; ogni *hamu-*

<sup>119</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 54.

<sup>120</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

<sup>121</sup> Cfr. anche E. JABBOUR, *op. cit.*, pp. 69-70; Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *Sulba. Community Based Mediation in Palestine*, Betlemme, 2013, pp. 118, 125; e

la identifica un “gruppo del sangue” (*blood group*), “i cui membri pagano o ricevono *collettivamente* la compensazione (*diya*; cfr. *infra*) in caso di omicidio”<sup>122</sup>. Così Lang:

[a]llo scopo di contrastare questo senso di umiliazione, la famiglia dell’offensore *deve attuare gesti che denotano umiltà [...] deve realizzare una forma stilizzata di degradazione [a stylized form of debasement]*. Una simile *performance*, pur non restituendo in modo automatico lo *sharaf* sottratto alla famiglia dell’offeso, contribuisce a ‘abbassare la temperatura’ e a determinare le necessarie condizioni psicologiche affinché la famiglia contempli la possibilità di una riconciliazione.<sup>123</sup>

Per quanto attiene al cd. “*musayara* invertito”: questa espressione – il termine *musayara*, in arabo, designa la condotta di “colui che si mostra gentile o paziente con qualcuno” – fa riferimento all’attività dei mediatori (in arabo: *jaba*) i quali, nel tentativo di persuadere il *hamula* offeso ad accettare la richiesta di perdono del *hamula* offensore, “interagiscono con la famiglia offesa [...] *mostrando lo stesso rispetto e la stessa considerazione comunemente riservata alle persone di status elevato*”<sup>124</sup>.

Così, ancora, Lang:

[q]uesto processo può fecondamente essere interpretato come una inversione performativa della comune relazione tra patrono [*patron*] e cliente [...]. Nella relazione di clientela [*patronage*] (in arabo: *wasta*) la cortesia può essere interpretata come una *transazione* in virtù della quale *lo sharaf fluisce*

G.E. IRANI, *Rituals of Settlement (Sulb) and Reconciliation (Musalaha) in the Middle East*, in H. Tuso, M.P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force*, cit., p. 66.

<sup>122</sup> A. COHEN, *Ḥamūla*, in P. Bearman, T. Bianquis, C.E. Bosworth, E.J. Van Donzel, W. P. Heinrichs (cur.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden, 2012<sup>2</sup>.

<sup>123</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

<sup>124</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55. Sul concetto di *musayara* nel senso di “adulazione” (in inglese: *flattery*) cfr. R. DAZINGER, Z. KAMPF, *Interpretive Constructs in Contrast: The Case of Flattery in Hebrew and in Palestinian Arabic*, in *Contrastive Pragmatics*, 2, 2, 2020, pp. 137-167.

*dal cliente al patrono. I jaba – gli uomini di maggior reputazione all'interno della comunità – infatti ribaltano simbolicamente tale relazione [...] supplicando la famiglia di rango ordinario (in quel momento umiliata a causa di un omicidio) di essere così gentile da concedergli un favore – di fare la pace, cioè, invece di vendicarsi. Una simile inversione di posizione risulta straordinariamente lusinghiera per la famiglia offesa: la parte più debole è collocata in una temporanea posizione di superiorità rispetto agli uomini più rispettati della società. Questo trattamento contribuisce ad alleviare ulteriormente il senso di umiliazione e a restituire in parte lo *sharaf*.<sup>125</sup>*

Attraverso il riferimento a una collocazione *temporanea* del *hamula* offeso in posizione di superiorità – rispetto ai mediatori e dunque, *a fortiori*, del *hamula* offensore – Lang conferma, implicitamente, la natura *liminale* (in senso turneriano) del procedimento vendicatorio palestinese tradizionale, nel cui ambito gli status delle parti subiscono una *sospensione*, che ne favorisce la (pur solo momentanea) inversione<sup>126</sup> per specifiche finalità (in questo caso, per alleviare il senso di umiliazione del *hamula* offeso).

Ecco come uno degli informatori di Lang ha descritto la condotta dei mediatori nel procedimento vendicatorio:

[f]acciamo ogni sforzo possibile per far sì che la famiglia della vittima trovi un accordo. Impieghiamo il “bel linguaggio” (in arabo: *bilwa*). Facciamo appello al loro senso di bontà e di giustizia [...], gli parliamo tutte le volte con tutta l'educazione e il rispetto che la lingua araba può comunicare. Li preghiamo di essere così gentili, così generosi da farci questo favore, finché, da ultimo, non possono rifiutare.<sup>127</sup>

Per quanto attiene alla *magnanimità*: Lang si riferisce all'atteggiamento del *hamula* offeso, che l'autrice definisce come “la *massi-*

<sup>125</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

<sup>126</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.2.

<sup>127</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 57.

ma espressione dello *sharaf* nella cultura indigena mediorientale”; più specificamente: “un uomo mostra magnanimità quando *da una posizione di forza schiacciante*, “perdona” la persona che gli ha fatto un torto e *nei cui confronti potrebbe legittimamente vendicarsi*”<sup>128</sup>.

Un informatore di Lang specifica che “se vendicarsi è un atto di *sharaf*, c’è più onore nel non vendicarsi [...]. Se l’offeso si vendica, è la normalità; ma quando dice ‘*io potrei aver ucciso l’uccisore, ma ho scelto di non farlo*’, egli è un grande uomo”<sup>129</sup>.

A mio avviso, l’idea di “magnanimità”, elaborata da Lang in relazione al procedimento vendicatorio palestinese tradizionale, è strettamente correlata al concetto di “vendicatività”<sup>130</sup>; poiché la “vendicatività”, intesa come sentimento dell’offensore, è, in generale, soddisfatta quando, come detto, l’offeso ha la possibilità di esercitare violenza sull’offensore, ma non lo fa: l’onore dell’offeso è pertanto ripristinato a seguito (e per merito) della decisione, assunta da quest’ultimo, di agire in modo diverso rispetto all’offensore.

Significativamente, tratto essenziale della magnanimità dell’offeso, in Palestina, è la coesistenza di tale atteggiamento rituale con l’atteggiamento dell’offensore che ho denominato – estrapolando il termine dal lessico concettuale di Fittipaldi – “rassegnazione”<sup>131</sup>.

### 3.2.2.2. Scansione del procedimento vendicatorio nella comunità palestinese tradizionale

Il procedimento vendicatorio nella comunità palestinese tradizionale si articola, al netto di alcune variabili riscontrate nella ricerca empirica<sup>132</sup>, nei seguenti *sei* “momenti” (che ho identificato a partire da Saxon)<sup>133</sup>, due dei quali (il *quinto* e il *sesto*) tra loro alternativi:

<sup>128</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

<sup>129</sup> Intervista riprodotta in S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

<sup>130</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.3.

<sup>131</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.3.

<sup>132</sup> Cfr. I. SHAHAR, *Diversity in Sulba Practices among Arab-Palestinians in Israel and Its Implications for State-minority Relations: A Pluri-Legal Perspective*, in *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 53, 2, 2021, pp. 227-245.

<sup>133</sup> Cfr. E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 37. Cfr. G.E. IRANI, *op. cit.*, pp. 55-56.

- (i) *manifestazione/esternazione*, da parte del *hamula* offensore, *della volontà di riconciliarsi* con il *hamula* offeso;
- (ii) *richiesta*, da parte del gruppo dei mediatori, *di una tregua* (in arabo: *hudna*) finalizzata a negoziare un temporaneo “cessate il fuoco” (in inglese: *ceasefire*) tra le parti;
- (iii) *determinazione dell’ammontare di una somma di denaro* (in arabo: *’atwe*) il cui ammontare deve essere pagato dal *hamula* che, eventualmente, violerà la tregua (ove concessa);
- (iv) *negoziazione di un accordo*, che concluda in modo pacifico la controversia, da parte del gruppo di mediatori;
- (v) [in caso di *insuccesso* della mediazione] *autorizzazione alla vendetta* concessa al *hamula* offeso;
- (vi) [in caso di *successo* della mediazione] *celebrazione del sulba*, una cerimonia pubblica di riconciliazione “che sancisce il ripristino delle normali, pacifiche relazioni sociali attraverso la sottoscrizione di un accordo *di fronte alla comunità* e [...] il pagamento di una somma di denaro prestabilita” (*diya*)<sup>134</sup>.

Nella *prima* fase del procedimento vendicatorio palestinese tradizionale ed entro ventiquattro ore dall’omicidio, i membri del *hamula* offensore si recano presso le case di componenti di spicco della comunità, chiedendo loro di formare un comitato di mediazione (*jaba*) “per calmare la famiglia offesa e irata e indurla a impegnarsi in un *sulba* invece di vendicarsi”.

In questa fase il *hamula* offensore realizza la (ciò che Lang chiama) “manifestazione del rimorso”: i membri del *hamula* offensore, in altre parole, “abbandonano il proprio onore [*shed their pride*] e si pongono di fronte a loro [ai mediatori] ‘*ara’ya*’ (nudi), [come] ‘*rijal sigbar*’ (piccoli uomini)”<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 37. Sul pagamento nel *sulba* cfr. anche M. ABU-NIMER, *Conflict Resolution Approaches. Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities*, in *The American Journal of Economics and Sociology*, 55, 1, 1996, p. 44.

<sup>135</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, *cit.*, p. 56.

Connotati essenziali della prima fase del procedimento sono dunque:

- (i) che il *hamula* offensore assuma l'iniziativa di domandare la riconciliazione;
- (ii) che lo stesso *hamula* offensore manifesti rimorso per la propria condotta.

Inoltre, scrive Saxon, “innescando il procedimento, l'offensore ammette l'errore e dichiara di essere pronto ad accettare una punizione per ottenere la riconciliazione”<sup>136</sup>. Così Lang:

[c']è sempre una certa difformità tra la pratica sociale effettiva e i modelli ideali elaborati dagli attori sociali interessati. I gesti di pentimento [...] possono ridursi a poco più di una telefonata dal patriarca di una famiglia a uno dei membri di spicco della comunità. In certi casi il *jaha* si raduna spontaneamente, senza che l'aggressore lo richieda, anche se è essenziale, per il successo del *sulha*, che tali divergenze dalla narrativa ufficiale siano tenute nascoste. In un caso in cui si venne a sapere che il *jaha* aveva agito spontaneamente e che la famiglia accusata non aveva implorato e nemmeno telefonato per richiedere assistenza, una simile rivelazione condusse a una totale interruzione del *sulha*; poiché il gesto simbolico della supplica attraverso cui la famiglia comincia a esprimere rimorso ritualmente è necessaria per mettere in moto il processo di ricomposizione [*mending*] delle relazioni sociali.<sup>137</sup>

Nella seconda fase del procedimento vendicatorio palestinese, il *jaha*, appena formato, visita la casa del *hamula* offeso: questo accade il prima possibile, allo scopo di evitare che il *hamula* sia ulteriormente disonorato: il *hamula* non deve cioè pensare che “essi [i

<sup>136</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 38.

<sup>137</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 56.

mediatori] sono andati a letto mentre il nostro onore era [ancora] colpito”<sup>138</sup>.

Scopo di questa visita, durante la quale il *jaha* attua, come si è detto, il cd. *musayara* invertito, è negoziare una tregua finalizzata a interrompere il periodo del ‘*fawrat al-dam*’ (in italiano: “eruzione del sangue”; un’idea analoga, come si nota, all’idea del “sangue bollente” albanese) e porre le basi per una riconciliazione rituale. Durante il *fawrat al-dam*, scrive Lang:

i parenti maschi dell’offensore fuggono dalle proprie case allo scopo di cercare rifugio da amici o parenti. Tale fuga è *più simbolica che reale*, poiché spesso la famiglia dell’offensore, semplicemente, si trasferisce in una diversa zona del villaggio, nella quale coloro che intendono vendicarsi possono facilmente rintracciarla. Tale “esilio” è un altro gesto rivolto alla famiglia offesa: *gli aggressori mostrano umiltà e rimorso, in modo esplicito, nascondendosi da coloro che hanno offeso*. Come ha spiegato un informatore, “con la loro fuga dalla famiglia della vittima, gli aggressori comunicano ‘Non siamo orgogliosi di ciò che abbiamo fatto e non vogliamo urtare ancora i vostri sentimenti’. Attraverso tali gesti di sottomissione, come l’esilio volontario [...] la famiglia che prima era “in cima” è riportata in basso in termini di *sharaf*”.<sup>139</sup>

Il *hamula* offeso può, alternativamente:

- (i) *rifiutare* la richiesta di tregua del *jaha*;
- (ii) *accettare la richiesta a determinate condizioni* (più o meno umilianti per il *hamula* offeso);
- (iii) *accettare la richiesta tout court*.

Tuttavia, nella pratica, “è imbarazzante, in definitiva, per la famiglia della vittima, scegliere di *non* riappacificarsi, nonostante la richiesta di questi uomini prestigiosi e degli anziani”<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> H.-C. ROHNE, *op. cit.*, p. 189.

<sup>139</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 56.

<sup>140</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 58 (corsivo nell’originale).

Nella *terza* fase del procedimento vendicatorio palestinese, dopo che il *hamula* offeso ha accettato la richiesta di tregua, i mediatori fissano l'ammontare del '*atwe*, una somma di denaro posta a garanzia del rispetto del cessate il fuoco. Il '*atwe* è un pagamento a beneficio del *hamula* offeso e ad opera del *hamula* offensore, che impegna il *hamula* offeso alla (pur momentanea) astensione dalla vendetta. Anche tale atto di pagamento è ritracciato da Saxon alla categoria dei "gesti portatori di onore": identifica infatti, oltre che una garanzia, un'espressione di rimorso da parte del *hamula* offensore<sup>141</sup>.

Nella *quarta* fase del procedimento vendicatorio palestinese, il *jaba* si impegna in un'attività di negoziazione cd. "*shuttle*" (in italiano: "navetta"), durante la quale "il *jaba* visita ciascuna delle due parti separatamente allo scopo di trovare una soluzione che restituisca in modo soddisfacente l'onore della famiglia offesa"<sup>142</sup>.

Nel corso della negoziazione, il *jaba* chiede alle parti di "presentare le proprie posizioni e i propri interessi, oltre alle condizioni per l'auspicata riconciliazione"<sup>143</sup>.

Segmento cruciale di questa fase del procedimento vendicatorio è, in Palestina, la negoziazione del *diya* (oppure del *tawwir*, nei casi diversi dall'omicidio): una somma di denaro trasferita dal *hamula* offensore al *hamula* offeso in compensazione per l'offesa perpetrata. L'ammontare del *diya* è determinato dal *jaba* sulla base di precedenti<sup>144</sup> e risulta più elevato nel caso di offese particolarmente infamanti<sup>145</sup>. Funzione del *diya*, come si è detto in relazione – più in generale – all'impiego del denaro nel rito delle scuse, non è "compensare" l'offesa sul piano economico/materiale, ma ripristinare l'onore dell'offeso; in questo senso, Holger-Cristoph Rohne chiarisce che "il *diya* non è il prezzo dell'ucciso, poiché la vita umana ha valore inestimabile [... il *diya* è] sia una punizione per l'offensore, sia una riparazione per la famiglia offesa"<sup>146</sup>.

Nell'*ultima* fase del procedimento vendicatorio palestinese,

<sup>141</sup> Cfr. E.D. SAXON, *op. cit.*, p. xi.

<sup>142</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 39.

<sup>143</sup> M. ABU-NIMER, *op. cit.*, p. 46.

<sup>144</sup> Cfr. D. PELY, *op. cit.*, p. 85.

<sup>145</sup> Cfr. S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 58.

<sup>146</sup> H.-C. ROHNE, *op. cit.*, p. 193.

chiamata anche “fase del *musalaba*” (in italiano: *riconciliazione*), le parti, qualora abbiano raggiunto un accordo, si impegnano nel rito del *sulha*.

Il *sulha* si articola in *tre* fasi (che identifico a partire da Saxon)<sup>147</sup>:

- (i) una *cerimonia di apertura*;
- (ii) un *atto rituale di pacificazione*;
- (iii) una *chiusura simbolica del conflitto*.

La *cerimonia di apertura* sancisce l’inizio del *sulha*, che ha, di solito, luogo “all’esterno, al centro del villaggio o di fronte al municipio, o in un altro luogo centrale, poiché [la restituzione dello] *sharaf* si fonda proprio sulla natura pubblica [di tale rito]”<sup>148</sup>.

Nel corso della cerimonia, “la famiglia dell’offeso si posiziona *su una piattaforma sollevata*”<sup>149</sup>; nello stesso contesto, alcuni membri del *jaba* annodano una bandiera bianca (*rayah*) a un’asta, simbolo di “perdono [...] e di sottomissione di entrambe le famiglie [ai mediatori]”, e “promessa non verbale [dei due *hamula*] di onorare la riconciliazione”<sup>150</sup>.

I membri del *jaba* si recano poi in strada, dove incontrano i membri di sesso maschile del *hamula* offensore, disposti in riga, circondandoli per proteggerli da un potenziale attacco: così facendo, però, ne sottolineano, come si intuisce, la simbolica *vulnerabilità*.

La cerimonia di apertura del *sulha* consiste, come è agevole notare, in una “temporanea umiliazione” del *hamula* offensore<sup>151</sup>.

L’*atto rituale di pacificazione* consiste, in *primo* luogo, nella *stretta di mano* (in arabo: *musafaha*) tra i membri del *hamula* offensore e del *hamula* offeso; in *secondo* luogo, nella consegna, da parte del *hamula* offensore, del *diya*, che è accettato dal *hamula* offeso e, in molti casi, restituito.

<sup>147</sup> Cfr. E. D. SAXON, *op. cit.*, p. 40.

<sup>148</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 58.

<sup>149</sup> Ho citato il passo in § 2.3.2.

<sup>150</sup> Ho citato i passi in § 2.1.

<sup>151</sup> Cfr. S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 59; E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 40.

Entrambi gli atti – *stretta di mano* e *accettazione/restituzione* del *diya* – sono finalizzati a mostrare la *magnanimità* del *hamula* offeso.

In particolare, il *modo* nel quale il *diya* è trasferito rende esplicita, in modo evidente, la funzione *non economica* (non finalizzata, cioè, alla mera compensazione economico-materiale dell’offesa) del denaro, nell’ambito del processo vendicativo. Così, infatti, Lang:

tali scambi economici *avvengono di fronte a molti testimoni* (oggi il *diya* è, di solito, riposto *in una borsa trasparente*) [...]. Le famiglie ricche e potenti sono riluttanti nel trattenere il pagamento conclusivo del *diya* e dopo averlo accettato durante la cerimonia *lo restituiscono con una pianificata dimostrazione di magnanimità*. [... tipicamente] il patriarca della famiglia della vittima prende il *diya* in mano, lo pone sopra la propria testa e dichiara “restituisco questo denaro, non ho bisogno di questo pagamento per perdonare”.<sup>152</sup>

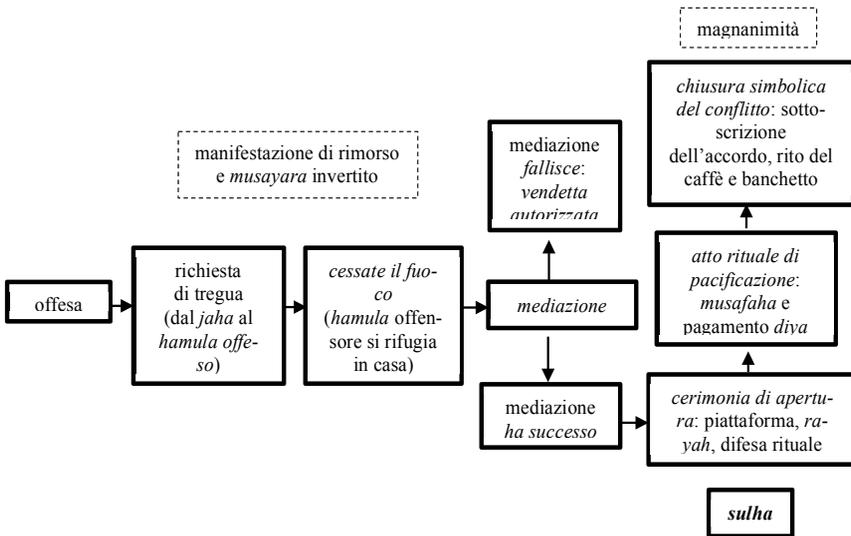


Fig. 11 – Struttura del procedimento vendicativo della comunità palestinese tradizionale

<sup>152</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 59.

Il trasferimento del *diya* appare un *pretesto* per mostrare alla comunità (che assiste, in qualità di *pubblico*, allo scambio e osserva il denaro all'interno della busta trasparente), ancora una volta, la sottomissione e la debolezza del *hamula* offeso rispetto al *hamula* offensore; e la scelta onorevole del *hamula* offensore di *non* vendicarsi del *hamula* offeso, nonostante il (pur fittizio) rapporto di forza favorevole.

La *chiusura (simbolica) del conflitto* è sancita, in *primo* luogo, dalla sottoscrizione, da parte degli *hamula*, di un accordo di pace, che “chiarisce chi è colpevole e di quale offesa” e che dispone che le due famiglie siano riconciliate<sup>153</sup>; la violazione di tale accordo determina gravi conseguenze, in termini di disonore, sia per il *hamula* autore della violazione, sia per i membri del *jaha* che lo sottoscrivono (essendone garanti)<sup>154</sup>. In *secondo* luogo, la chiusura simbolica del conflitto implica che i membri del *hamula* offensore, come accade in Albania con il “convito del sangue”, si rechino, su invito degli avversari, presso la casa dei membri del *hamula* offensore; e che le due famiglie bevano insieme una tazza di caffè amaro; in seguito, il *hamula* offensore offre al *hamula* offeso, ai mediatori e ai testimoni della cerimonia di apertura e dell'atto rituale di pacificazione<sup>155</sup> un pasto molto costoso, solitamente a base di agnello. Anche questa fase del *sulha*, detta fase “del *mumalaba*”, è finalizzata, oltre che a riparare il rapporto tra i due *hamula* e a favorire la ripresa delle usuali relazioni sociali<sup>156</sup>, anche a enfatizzare la superiorità, sul piano dello *sharaf*, del *hamula* offeso rispetto al *hamula* offensore.

Se Saxon, in tal senso, si limita ad affermare che, attraverso l'invito, il *hamula* offeso “innalza il suo *sharaf*”<sup>157</sup>, più preciso è il resoconto di Lang:

<sup>153</sup> E. D. SAXON, *op. cit.*, p. 40.

<sup>154</sup> Cfr. S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 60.

<sup>155</sup> Cfr. E. D. SAXON, *op. cit.*, p. 41.

<sup>156</sup> Cfr. D. PELY, *Resolving Clan-based Disputes Using the Sulha*, in *Dispute Resolution Journal*, 63, 4, 2009, p. 85.

<sup>157</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 41.

è significativo che gli offensori si rechino a casa della vittima per il caffè, poiché *essere ospitali determina sempre un incremento dello sharaf per chi ospita*. Collocando le parti nella posizione di ospitante [*host*] e ospite [*guest*] lo *sharaf* della vittima si innalza e lo *sharaf* dell'aggressore diminuisce un'ultima volta [...]. Si ritiene un grande onore essere la parte che ospita [*host*] ed è segno di prestigio ancora più grande organizzare un banchetto costoso e sostanzioso, di cui si paga interamente il costo.<sup>158</sup>

La *posizione di sottomissione* del *hamula* offensore, rispetto al *hamula* offeso, nell'ambito del procedimento vendicatorio palestinese tradizionale, è pertanto resa esplicita (e rafforzata) attraverso l'adozione di *tre* diverse metafore, che descrivono il rapporto tra gli *hamula* in *tre* diversi stadi di tale procedimento:

- (i) nella fase della *negoziazione della tregua*: la metafora del rapporto tra *patrono* e *cliente* (in questo caso, anche i mediatori assumono una posizione di simbolica sottomissione);
- (ii) nella fase del *pagamento del diya*: la metafora del rapporto tra *creditore* e *debitore* (resa esplicita dall'uso del denaro in quanto mezzo di compensazione simbolica);
- (iii) nella fase del *caffè* e del *banchetto*: la metafora del rapporto tra *ospitante* e *ospitato*.

### 3.2.2.3. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale

Identifico ora *sei* segmenti del procedimento vendicatorio albanese, che ritraccio al modello delle scuse (vendicatorie); e che corrispondono ad atti, nel lessico di Lang, "portatori di onore":

- (i) *l'esplicita manifestazione di rimorso* del *hamula* offensore in presenza del *jaha*, nella *prima* fase del procedimento;

<sup>158</sup> S. LANG, *Sulba Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 60.

- (ii) l'implicita manifestazione di rimorso e umiltà realizzata dal *hamula* offensore tramite la fuga presso la propria abitazione durante la negoziazione della tregua;
- (iii) l'ammissione di responsabilità realizzata dal *hamula* offensore con il pagamento del *'atwe*, una volta concordato il cessate il fuoco con il *hamula* offeso;
- (iv) l'umiliazione rituale alla quale il *hamula* offensore è sottoposto durante la cerimonia di apertura del *sulba* (durante la quale il *hamula* offeso si colloca in posizione fisicamente sopraelevata e il *hamula* offensore si mostra inoffensivo e vulnerabile);
- (v) il trasferimento di *sharaf* realizzato attraverso il pagamento del *diya* e (eventualmente) la sua restituzione da parte del *hamula* offeso, nell'ambito della pacificazione rituale;
- (vi) l'enfatizzazione della posizione più elevata del *hamula* offeso rispetto al *hamula* offensore, sul piano dello *sharaf*, attraverso l'organizzazione di un banchetto presso la casa del primo e al quale il secondo è invitato (banchetto che sancisce la chiusura simbolica del conflitto).

Come nel caso albanese, le scuse vendicatorie in Palestina, risultano sia “diffuse” nell'intero sviluppo del procedimento, sia “condensate” nel conclusivo rito del *sulba*.

Anche in Palestina le scuse risultano quindi *archetipo* del procedimento vendicatorio. Rileva Saxon, infatti, che “[l']intero procedimento [...] è un mezzo a disposizione dell'offensore per chiedere scusa all'offeso”, nel cui ambito “simbolismo e ritualità contribuiscono a stabilire gesti volti alla riconciliazione”<sup>159</sup>.

### 3.2.3. Le scuse nel procedimento vendicatorio della comunità *pashtun*

Anche il procedimento vendicatorio della comunità *pashtun* – gruppo etnico-linguistico che abita, in prevalenza, il sud-est dell'Afghanistan e la regione del Pashtunistan, in Pakistan – mani-

<sup>159</sup> E. D. SAXON, *op. cit.*, p. 123.

fiesta evidenti somiglianze con il procedimento vendicatorio albanese e con il procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale<sup>160</sup>.

Il procedimento vendicatorio pashtun è regolato dal *Pashtunwali* (in lingua pashtu: پتونولې نېسپ; letteralmente: “comportarsi come un Pashtun”): un codice consuetudinario, tramandato oralmente, la cui origine è ritracciata a epoche pre-islamiche<sup>161</sup>; e, analogamente al procedimento vendicatorio palestinese – imperniato sull’istituto del *sulha* –, conosce il proprio fulcro concettuale (e procedurale) nel *jirga* (جگجړ) e nel *nanawati* (ننوات), istituti finalizzati alla risoluzione della controversia e alla riparazione del rapporto tra le parti in conflitto<sup>162</sup>.

Come nei casi albanese e palestinese, anche presso la comunità pashtun fondamentale rilevanza è attribuita all’onore (in generale: *nang*, گنن; con riferimento all’onore e alla castità delle donne: *namus*, ناموس)<sup>163</sup>; all’onore è, anche in questo caso, attribuita la funzione di “mediatore semantico” dell’offesa<sup>164</sup>: ogni offesa, anche se relativa ad aspetti fisici o economici, identifica una *lesione dell’onore*. In questo senso, sulla correlazione, anche semantica, tra l’onore (di un gruppo) e i beni (dei quali lo stesso gruppo è proprietario: tra cui, secondo la concezione pashtun, anche i membri

<sup>160</sup> Sulla diffusione del procedimento vendicatorio di matrice pashtun presso altri popoli (tagiki, hazāra e uzbeki afgani) cfr. CENTER FOR POLICY AND HUMAN DEVELOPMENT KABUL UNIVERSITY, *Afghanistan Human Development Report*, Kabul, 2007, pp. 91-92.

<sup>161</sup> Cfr. B.S. KAKAR, *The Popular Misconceptions about Pashtunwali*, in TAKATOO, 7, 4, 2012, p. 9.

<sup>162</sup> Sulla somiglianza tra *sulha* e *jirga* cfr. FASIHUDDIN, *The Victim-Offender Mediation (VOM) and Some Recent Initiatives by Police & Local Government Department in Khyber Pukhtoonkhwa*, in *Pakistan Journal of Criminology*, 2, 4, 2010, p. 126.

<sup>163</sup> Cfr. COMMUNITY APPRAISAL AND MOTIVATION PROGRAMME, SAFEWORLD, *The Jirga: Justice and Conflict Transformation*, 2012, pp. 13-14; F. YOUSAF, *Women, Patriarchy and Traditional Methods. A Postcolonial Feminist Critique of Pashtun Jirga*, in T. Väyrynen, S. Parashar, É. Féron, C.C. Confortini (cur.), *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*, London, 2021, p. 92.

<sup>164</sup> Cfr. *supra*, § 3.1.1.

del gruppo di sesso femminile), si esprime così il report ACCORD del 2007:

[*n*]amus si traduce come “onore”, ma anche come “proprietà”. In base al proverbio tradizionale afgano “*zan, zar, zamin*” (donne, oro e terra), “proprietà” oppure *namus* designano la moglie (o l’onore dei membri della famiglia di sesso femminile), la proprietà, il diritto [*right*] all’acqua e alla terra. Quando uno di tali elementi del *namus* è violato, sorge senza dubbio una discussione sull’opportunità della faida di sangue [*blood feud*] e della vendetta.<sup>165</sup>

L’idea relativa alla traducibilità in termini di “onore” di tutte le offese (rilevante in ambito vendicativo) è declinata, anche presso i Pashtun, nel contesto di una società segmentata in *gruppi* – famiglie estese (*kahols*; singolare: *kul*)<sup>166</sup> – presso i quali l’individuo assume rilevanza secondaria: “un’uccisione in grado di causare una vendetta ha, in un modo o nell’altro, disonorato *l’intero gruppo parentale, il clan o la tribù*”<sup>167</sup>. Come nel caso del procedimento vendicativo albanese e palestinese, l’offesa si traduce in una lesione dell’onore *del gruppo*; nozione che ho ricostruito (da alcune riflessioni di Teradas Saborit) come “offesa causata dall’incapacità di un gruppo di difendere i propri membri”<sup>168</sup>.

### 3.2.3.1. Scansione del procedimento vendicativo nella comunità pashtun

Il procedimento vendicativo pashtun si articola in *cinque* fasi, due delle quali (la *quarta* e la *quinta*) tra loro alternative:

<sup>165</sup> AUSTRIAN CENTRE FOR COUNTRY OF ORIGIN AND ASYLUM RESEARCH & DOCUMENTATION, *Country Report Afghanistan. 11<sup>th</sup> European Country of Origin Information Seminar (Vienna, 21-22 June 2007)*, 2007, p. 34.

<sup>166</sup> Cfr. in tal senso A. WARDAK, *Jirga. A Traditional Mechanism of Conflict Resolution in Afghanistan*, 2003, p. 7.

<sup>167</sup> Così LANDINFO, *Afghanistan. Blood Feuds, Traditional Law (Pashtunwali) and Traditional Conflict Resolution*, 2012, p. 9.

<sup>168</sup> Cfr. *supra*, § 3.1.1.

- (i) una delle (o entrambe le) parti richiede assistenza, in qualità di *mediatori*, a individui, detti in lingua pashtun ‘*marakchi*’ (مارکچي; plurale: *marakchian*), dotati di grande conoscenza delle norme consuetudinarie e religiose; individui che agiscono dunque come *mediatori*. Se l’offesa è di lieve entità, i *marakchian* sono interpellati singolarmente (o in gruppi di ridotte dimensioni); in casi più gravi i *marakchian* si riuniscono in un *jirga* (cfr. *infra*);
- (ii) in attesa della mediazione, la comunità richiede ai *marakchian* di negoziare una *tregua* tra i due *kahols* in conflitto. Tre istituti pashtun rilevano particolarmente in questa fase<sup>169</sup>:

- a. *kanrai*: un rito pashtun che attua una *richiesta formale di tregua* rivolta alle parti, nel cui ambito i *marakchian*, accompagnati da donne senza velo che portano copie del Corano, si collocano, *fisicamente*, tra le famiglie, mostrando alcune bandiere bianche;
- b. *teega*: esito (auspicato) del *kanrai*, in virtù del quale i *marakchian* depositano, nello spazio fisico che separa i *kahols* in conflitto, una pietra, simbolo di una “tregua solidificata”<sup>170</sup>;
- c. *ashtazai*: l’attività dei *marakchian*, realizzata nel corso della tregua ottenuta attraverso il *kanrai* e sancita dal *teega*, in virtù della quale i *marakchian* visitano i due *kahols* allo scopo di persuaderne i membri di spicco ad accettare di partecipare a un *jirga*;

Accettata la tregua, i *marakchian* possono disporre il sequestro delle armi a disposizione dei *kahols* (atto istituzionale detto, in lingua pashtun, *baramta*) o disporre il pagamento di una somma di denaro (detta *machilga*) a titolo di garanzia del rispetto della tregua.

<sup>169</sup> Cfr., in questo senso, A. GOHAR, *Who Learns from Whom? Pukthoon Traditions in Modern Perspectives*, Peshawar, 2012, p. 67.

<sup>170</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 554.

(iii) ove le parti accettino la tregua negoziata dai *marakchian*, il caso (se ritenuto complesso; altrimenti è risolto dall'intervento di uno o di pochi *marakchian*) è discusso nell'ambito di un *jirga*. Il termine '*jirga*' è un iperonimo che designa almeno *tre* "forum di discussione aperti al pubblico"<sup>171</sup>, nei quali i partecipanti "si dispongono in cerchio"<sup>172</sup>: tutte e le forme del *jirga* prevedono la costituzione di un'assemblea, gestita dai *marakchian*, che prevede tuttavia la partecipazione attiva di alcuni rappresentanti dei *kahols* in conflitto. Come scrivono Ali Gohar e Lisa Schirch proprio in relazione al *jirga*, "collocare le persone coinvolte nel conflitto in un cerchio è atto rituale che annuncia lo slittamento [*shift*] dalla quotidianità a uno spazio rituale"<sup>173</sup>. I diversi *jirga* sono contraddistinti dal numero (minimo) dei *marakchian* che governano l'assemblea:

- a. *jirga* "locale";
- b. *maraka* (il numero dei *marakchian* è doppio rispetto al *jirga* locale);
- c. *tukhum* (il numero dei *marakchian* è più ampio rispetto al *maraka* e in ogni caso non inferiore a otto)<sup>174</sup>.

Il *maraka* assolve alla funzione di organo di impugnazione delle decisioni del *jirga* locale; e, a sua volta, il *tukhum* alla funzione di organo di impugnazione delle decisioni del *maraka*. Le decisioni del *tukhum* non possono essere impugnate.

(iv) [in caso di successo della mediazione svolta attraverso il *jirga*], i *marakchian* sanciscono, alternamente (non per forza, tuttavia, alternativamente), l'adozione di una serie di misure

<sup>171</sup> LANDINFO, *op. cit.*, p. 12.

<sup>172</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 536.

<sup>173</sup> A. GOHAR, L. SCHIRCH, *Ritual and Symbol in Justice and Peacebuilding. Lessons from Pukhtoon Tribes on the Jirga*, in H. Tuso, M.P. Flaherty (cur.), *op. cit.*, p. 461.

<sup>174</sup> Cfr. T. BARFIELD, *Afghan Customary Law and Its Relationship to Formal Judicial Institutions*, Washington D.C., 2011, pp. 9-10.

“vòlte alla riconciliazione, alla compensazione, al riequilibrio del rapporto tra l’offensore, le vittime e la comunità”<sup>175</sup>:

- a. la celebrazione del *nanawate*, “la più importante tra le antiche istituzioni pashtun che consentono di evitare la vendetta”<sup>176</sup>. Il *nanawate* è un rito che incorpora “sia una *richiesta di perdono* [*asking for forgiveness*], sia la *concessione del perdono* [*forgiving*”<sup>177</sup> e “combina un pentimento rituale a una richiesta di asilo”<sup>178</sup>. Così descrive il rito il report ILF (2004): “[i]l *nanawate* è un segmento intricato della risoluzione [decisa dal *jirga*] [...]. L’offensore deve chiedere scusa. La richiesta di scuse può assumere forme diverse [...]. All’offensore è ordinato di recarsi, con alcuni anziani del villaggio o alcuni membri del *jirga*, presso la casa della vittima, con un toro o una pecora. Una volta che le parti si sono impegnate nel *nanawate*, esse sono riconciliate”<sup>179</sup>. Più precisamente, nel corso del *nanawate*, l’offensore “si reca a piedi presso l’abitazione dell’offeso mostrandosi umile, dispiaciuto e pronto a chiedere scusa”<sup>180</sup>, così “concedendo all’altra persona lo spazio di rispondere con grazia [*grace*], un concetto molto importante per i Pashtun”<sup>181</sup>. Il *nanawate* comporta, per l’offensore, il dovere di elargire all’offeso una certa somma di denaro (detta ‘*poar*’ o ‘*keboon*’) o di beni: il toro o la pecora – macellati dall’offensore di fronte alla casa dell’offeso – oltre, nei casi più gravi (ad esempio l’omicidio o il

<sup>175</sup> LANDINFO, *Afghanistan*, cit., p. 14.

<sup>176</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 554.

<sup>177</sup> LANDINFO, *op. cit.*, p. 14.

<sup>178</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 554.

<sup>179</sup> THE INTERNATIONAL LEGAL FOUNDATION, *The Customary Laws of Afghanistan*, 2004, pp. 37-38.

<sup>180</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 554.

<sup>181</sup> H.M. YOUSUFZAI, A. GOHAR, *Towards an Understanding of Pukhtoon Jirga. An Indigenous Way of Peacebuilding and More*, Lahore, 2012, p. 32.

- rapimento di una donna sposata), ad alcune copie del Corano<sup>182</sup>. Al termine del *nanawate*, all'offensore è concesso "asilo [*asylum*] dalla vendetta"<sup>183</sup>;
- b. più raramente, il *jirga* può intimare al *kun* offensore di concedere alcune donne del gruppo in moglie a membri del *kun* offeso. Tale concessione è detta, tra i pashtun, '*baad*'. Il *baad* "implica che due famiglie in conflitto si vincolino l'una all'altra. Perciò, il *baad* può essere preferito, in quanto mezzo di compensazione, rispetto all'impiego di beni economici"<sup>184</sup>.
  - c. il *jirga* può, inoltre, ordinare alla comunità la messa in atto del *ratal*: di una manifestazione, seppur in forma incoativa, di "messa alla berlina" (o di "boicottaggio sociale") del *kun* offensore<sup>185</sup>, il quale è escluso (anche se solo temporaneamente) dalla vita sociale;
  - d. in (oggi infrequenti) casi particolarmente gravi, il *jirga* può decretare che la casa dell'offensore sia incendiata e distrutta<sup>186</sup>.
- (v) [in caso di *insuccesso* della mediazione] i *marakchian* possono sancire, a favore del *kun* offeso, l'*autorizzazione alla vendetta* (in lingua pashtun: *badal*). Secondo Thomas Barfield, presso la comunità pashtun, il termine '*badal*' designa, in particolare, "il *diritto* [*right*] e l'*aspettativa* [*expectation*] alla vendetta al cuore del *Pashtunwali*, inteso come sistema giuridico non-statale"<sup>187</sup>.

<sup>182</sup> Cfr. LANDINFO, *op. cit.*, p. 14.

<sup>183</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 554.

<sup>184</sup> LANDINFO, *op. cit.*, p. 14.

<sup>185</sup> Cfr. LANDINFO, *op. cit.*, p. 14.

<sup>186</sup> Cfr. LANDINFO, *op. cit.*, p. 14.

<sup>187</sup> T. BARFIELD, *op. cit.*, cit., p. 5.

### 3.2.3.2. Collocazione delle scuse nel procedimento vendicatorio della comunità pashtun

Come per il procedimento vendicatorio albanese e palestinese, anche nel caso dei Pashtun il costrutto sociale delle “scuse vendicatorie” appare in forma *diffusa*; e caratterizza (identificandone inoltre l’archetipo) l’intera gestione del conflitto.

Un’evidente epifania del ruolo delle scuse nel procedimento pashtun è l’istituzione del *nanawate*. John Braithwaite e Ali Gohar descrivono (senza adottare il lessico di Terradas) questo procedimento, in generale, come un “processo di mediazione e restituzione, nonché *di pubbliche scuse* e di riparazione dell’onore di entrambe le parti”<sup>188</sup>.

Identifico *cinque* segmenti del procedimento vendicatorio pashtun, ritracciabili al modello delle “scuse” (vendicatorie):

- (i) una *vera e propria richiesta di scuse*, rivolta dal *kun* offensore al *kun* offeso in occasione del *nanawate*; un rito che comporta una manifestazione di rimorso, sottomissione e umiltà da parte del *kun* offensore;
- (ii) *l’ammissione di responsabilità* e *l’atto di sottomissione* impliciti nel sacrificio richiesto al *kun* offensore, costretto a elargire una somma di denaro al *kun* offeso e/o a concedere alcuni dei suoi membri (di sesso femminile) in matrimonio a membri del gruppo rivale<sup>189</sup>;
- (iii) *l’umiliazione* e *l’isolamento sociale* ai quali il *kun* offensore è (eventualmente) costretto tramite l’istituto del *ratal*;
- (iv) *l’umiliazione* a cui il *kun* offensore è (eventualmente) costretto dalla distruzione della propria abitazione.

<sup>188</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 554.

<sup>189</sup> Sulla analoga funzione, nel contesto del procedimento vendicatorio, del denaro e del matrimonio riparatore, cfr. anche P. ROSPABÉ, *La dette de vie. Aux origines de la monnaie sauvage*, Paris, 1995.

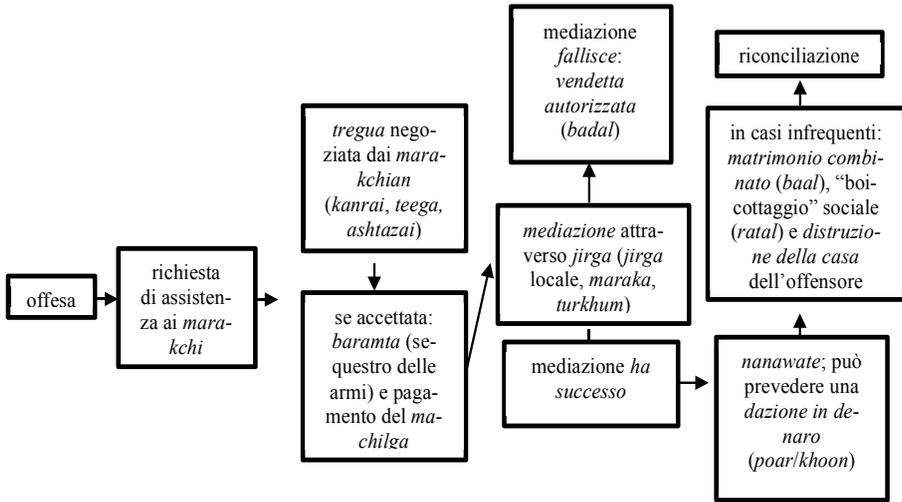


Fig. 12 – Struttura del procedimento vendicatorio della comunità pashtun

### 3.2.4. Scuse vendicatorie: caratteristiche fondamentali

Lo studio analitico, anche se conciso, dei tre procedimenti vendicatori (albanese, palestinese, dei Pashtun) rivela alcune caratteristiche comuni.

È evidente, ad esempio, come tutti e tre i procedimenti manifestino una struttura simile: articolata, cioè, in un sistema di *tregue* e *garanzie* iniziali (nel momento immediatamente successivo all'offesa) finalizzate a predisporre il terreno per l'intervento di un *organo di mediazione*; e caratterizzata da un possibile duplice esito della mediazione: in caso di accordo, realizzazione della *composizione* (anche attraverso un pagamento in denaro); in caso di mancato accordo, autorizzazione alla *vendetta* (tab. 2).

Inoltre, significativamente, i tre procedimenti si innestano nel contesto di società nelle quali il *gruppo familiare* (esteso) prevale, anche sul piano istituzionale, sul singolo individuo. Ciò provoca importanti conseguenze (anche) sull'articolazione del procedimen-

to vendicatorio e, in particolare, sulla natura della *mediazione* vendicatoria<sup>190</sup>.

	<b>Gruppi in conflitto</b>	<b>Tregua</b>	<b>Organo di mediazione</b>	<b>Composizione</b>
<b>Albania</b>	<i>fis</i>	<i>besa/besa i fisit</i>	<i>shkues i gjakut</i>	<i>të hollavet të gjakut; buka e gjakut; villaznimi me pi gjak</i>
<b>Palestina</b>	<i>hamula</i>	<i>budna</i>	<i>jaba</i>	<i>sulba</i> (cerimonia di apertura; <i>musafaba</i> ; pagamento <i>diya</i> , <i>mumalaba</i> )
<b>Pashtun</b>	<i>kun, kabols</i>	<i>teega</i>	<i>marakchi, marakchian</i>	<i>nanawate</i> ; pagamento <i>poar/khoon</i> ; <i>baad</i> ; <i>ratal</i>

Tab. 2 – Affinità strutturali tra i procedimenti vendicatori albanese, palestinese, pashtun

Come detto (in relazione a ciascuno dei tre contesti), i tre procedimenti identificano riti di riconciliazione (*species* di “azione riparatrice” in senso turneriano) in cui lo schema dell’atto di scuse – dunque della restituzione dell’onore originariamente sottratto all’offeso – assume struttura *diffusa*: caratterizza l’intera struttura del procedimento, identificandone finanche l’*archetipo*.

In questa sezione rifletto su *tre* affinità (che accomunano i procedimenti vendicatori), non per forza evidenti (ma, a mio avviso, significative), che attengono, in particolare, alla fase della *mediazione* vendicatoria:

- (i) affinità dello *scopo* che i mediatori auspicano di raggiungere con la mediazione; tale affinità appare radicata nella *relazione che lega i mediatori e la comunità* presso la qua-

<sup>190</sup> Cfr. *infra*, § 3.3.3.

- le l'offesa è stata perpetrata;
- (ii) affinità della *natura coercitiva* della mediazione vendicativa;
- (iii) affinità del *ruolo delle emozioni* nell'ambito della mediazione vendicativa.

#### 3.2.4.1. *Scopo della mediazione vendicativa*

In merito allo scopo *della mediazione vendicativa*, formulo la seguente tesi (T<sub>1</sub>):

i mediatori che partecipano al procedimento vendicativo, *in quanto membri della comunità presso cui l'offesa è stata perpetrata*, sono *interessati* (e dunque *non* sono *neutrali* rispetto) al felice esito del procedimento: alla *riconciliazione*, cioè, tra offeso e offensore.

Il mediatore (*vel* organo di mediazione) nel procedimento vendicativo (da qui in poi: il “mediatore vendicativo”), non è un *outsider* rispetto alla comunità presso la quale l'offesa è stata perpetrata; è invece *un membro della comunità* che, in quanto tale, *ha interesse a che le relazioni sociali interrotte dall'offesa siano, alla conclusione del procedimento, riparate*: a che, in altre parole, il tessuto sociale danneggiato dall'offesa ritorni allo stato originario (*ante* offesa).

In tal senso, Zoughbi Elias Zoughbi distingue stipulativamente (senza considerare il significato tradizionalmente attribuito ai due termini), due *species* di “mediatore”:

- (i) il mediatore *imparziale* (in inglese: *impartial*);
- (ii) il mediatore *neutrale* (*neutral*).

Secondo Zoughbi, infatti, “[i]mparzialità non è neutralità”<sup>191</sup>. La

<sup>191</sup> Z.E. ZOUGHBI, *A View from Middle East*, in J.P. Lederach, J.M. Jenner (cur.), *Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, San Francisco, 2002, p. 54. Imparzialità e neutralità sono tradizionalmente intesi come

questione è indagata più in profondità da Lawrence Boulle, secondo cui:

- (i) “imparzialità” si riferisce “all’equità, all’obiettività e alla giustizia verso le parti nel corso del il processo di mediazione” e identifica un “requisito fondamentale della mediazione”<sup>192</sup>: l’imparzialità è quindi un *connotato essenziale* della figura del mediatore (il mediatore non-imparziale *non* è un mediatore);
- (ii) “neutralità” si riferisce al “*senso di disinteresse* del mediatore per l’esito della disputa”<sup>193</sup> e *non* identifica invece un connotato essenziale del mediatore (il mediatore neutrale è *comunque* un mediatore).

Il mediatore vendicatorio – *imparziale*, ma *non neutrale* – pur mantenendo, dunque, un atteggiamento di equidistanza e oggettività rispetto alla posizione assunta dalle parti in conflitto, *ha interesse a un determinato esito del processo di mediazione*: ha interesse, sul piano procedurale, *a che le parti optino per la composizione*. Ciò si deve, secondo Saxon, al fatto che, *in quanto membro della comunità*, il mediatore vendicatorio è *consapevole dell’esistenza di norme e valori condivisi che il processo di mediazione deve preservare ed “enfaticizzare” nell’interesse (presente e futuro) della comunità*<sup>194</sup>. Ove si adotti quale schema interpretativo del procedimento vendicatorio, come io ho fatto, il modello delle “scuse”, simili norme e valori sono “enfaticizzati”, in particolare, attraverso la “conferma”, da parte

concetti intercambiabili (o strettamente connessi) nell’ambito della mediazione. In questo senso, cfr. C.W. MOORE, *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflicts*, San Francisco, 1986, p. 17. Una forse meno ambigua traduzione dei termini ‘*impartial*’ e ‘*neutral*’ potrebbe essere: “neutrale rispetto alle parti” (traducente di ‘*impartial*’) e “neutrale rispetto all’esito [della mediazione]” (traducente di ‘*neutral*’).

<sup>192</sup> L BOULLE, *Mediation: Principle, Process, Practice*, Oxford, 1996, pp. 19-20.

<sup>193</sup> Rileva questa tesi, in Boulle, R. FIELD, *Neutrality and Power: Myths and Reality*, in *ADR Bulletin*, 3, 1, 2000, p. 3 (da cui la citazione).

<sup>194</sup> Cfr. E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 116.

dell'offensore, della presupposizione assiologica dell'offesa; un atto con cui l'offensore *ricosce la legittimità della norma violata*<sup>195</sup>.

Sul piano procedurale, una (seppur implicita) conferma dell'interesse del mediatore alla composizione si può trarre, ad esempio, dal fatto che il mediatore prende parte al processo di mediazione (in moltissimi casi) *volontariamente* e non (principalmente) in cambio di un corrispettivo in denaro o per acquisire prestigio sociale (di cui è già dotato); sottoponendosi peraltro, in certi casi, a *rischi* relativi alla propria incolumità personale (si pensi, ad esempio, alla mediazione "*shuttle*", condotta in una fase in cui il conflitto tra le parti non è ancora del tutto sedato)<sup>196</sup>.

Nel contesto del procedimento vendicativo, il coinvolgimento di un mediatore "*insider* e di parte [*non neutrale*] [...] è riconducibile *al rischio che i conflitti locali [...] pongono per la comunità*"<sup>197</sup>; tali conflitti sono infatti connotati dall'interruzione delle relazioni tra alcuni membri della società e potenzialmente *distruttivi* per la comunità nel suo complesso.

Secondo Bottoms, nella comunità vendicativa "l'imperativa necessità della riconciliazione [... si deve al fatto che] le persone *devono continuare a vivere le une con le altre*, all'interno di una comunità *funzionante dal punto di vista sociale ed economico*"<sup>198</sup>. Ciò risulta sorprendente, aggiunge Bottoms, ove si consideri che presso tale comunità

si fanno i conti con offese che potrebbero essere punite [tramite la vendetta] attraverso procedure restitutive in forza delle quali, una volta perfezionata la restituzione, nessuna azione [vendicativa o punitiva] viene intrapresa e nessuna menzione dell'offesa viene più proferita.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.4.

<sup>196</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.2.

<sup>197</sup> E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 116. Sulla figura del mediatore come "*insider*" cfr. anche S.P. STOBBE, *Respecting Identity, Creating Justice and Building Peaceful Relationship in Laos through Traditional Conflict Resolution Processes*, in H. Tuso, M.P. Flaherty (cur.), *op. cit.*, p. 109.

<sup>198</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 91.

<sup>199</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 91.

La spiegazione, secondo Chris Hann, sta appunto nella funzione cruciale della riconciliazione tra offeso e offensore quale *mezzo di sopravvivenza* della comunità:

la riconciliazione è particolarmente importante se le parti in conflitto devono necessariamente continuare a condividere le stesse risorse economiche e a essere parte, nella vita quotidiana, di una comunità fondata sulla cooperazione.<sup>200</sup>

Significativamente, rilevano Mohamed Keshavjee e Tony Whatling (riferendosi al procedimento vendicatorio palestinese), come all'interesse del mediatore vendicatorio alla riconciliazione corrisponda un'*aspettativa storico-culturale della comunità alla composizione*:

[c] i fu raccontato [...] da un[o dei mediatori] che se egli, avendo ascoltato entrambe le parti in disputa, *non fosse stato in grado di ottenere un accordo [he did not deliver a settlement decision]*, vi sarebbe stato il rischio concreto che la comunità ritenesse che *egli aveva fallito nel suo ruolo di mediatore*.<sup>201</sup>

Il procedimento vendicatorio, pertanto, “fa gravare [sul mediatore] l'onere di elaborare un accordo a cui le parti possano aderire; il fatto che non ci riesca può essere considerato un *fallimento*”<sup>202</sup>.

<sup>200</sup> C. HANN, *Social Anthropology*, London, 2000, p. 125. Sulla “coesistenza” come fattore essenziale alla riconciliazione cfr. anche H.-C. ROHNE, J. ARSOVSKA, I. ARTESEN, *Challenging Restorative Justice. State-based Conflicts, Mass Victimisation and the Changing Nature of Warfare*, in I. Artesen, J. Arsovska, H.-C. Rohne, M. Valiñas, K. Vanspauwen (cur.), *Restoring Justice after Large-scale Violent Conflicts. Kosovo, DR Congo and the Israeli-Palestinian Case*, Portland, 2008, p. 28.

<sup>201</sup> M. KESHAVJEE, T. WHATLING, *Reflecting Learnings from the Training Programmes of the Ismaili Muslim Conciliation and Arbitration Boards, Globally*, 2005; cit. in: E. D. SAXON, *op. cit.*, p. 116.

<sup>202</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 119.

### 3.2.4.2. *Natura coercitiva della mediazione vendicatoria*

In merito alla *natura coercitiva della mediazione vendicatoria*, formulo la seguente tesi (T<sub>2</sub>):

nel contesto del procedimento vendicatorio, le parti *non* sono (in tutti i casi) libere di optare per un determinato esito (preferito) della mediazione; ma *sono dirette dai mediatori, anche tramite mezzi di deterrenza e coercizione, verso l'adesione a pratiche rituali-formali di scuse.*

In ambito vendicatorio, il mediatore gestisce il procedimento in modo che, in ossequio alla già citata aspettativa storico-culturale della comunità alla riconciliazione, offeso e offensore si accordino per la pacifica risoluzione della controversia (per una risoluzione, cioè, che non preveda il ricorso alla vendetta, seppur autorizzata).

In altre parole, il mediatore vendicatorio *influenza* il procedimento (e dunque il confronto tra offeso e offensore nel contesto della mediazione) *dirigendo* le parti verso *una*, specifica, conclusione della mediazione: la scelta di realizzare una composizione e i gesti ritracciabili al modello dell'atto di scuse che la precedono e in cui si articola. Da ciò consegue che la mediazione vendicatoria *non* è gestita *in autonomia* dalle parti, soltanto *coadiuvate* da un mediatore; al contrario, la mediazione vendicatoria è gestita *dal mediatore* – è, rispetto alle parti, *eterodiretta* – alle cui scelte le parti sono chiamate a conformarsi.

La natura *obbligatoria* di alcuni atteggiamenti rituali traspare dalla formulazione di alcune norme vendicatorie. Si pensi, ad esempio, alla (già citata) disposizione contenuta nel *Kanun* (§ 869), secondo la quale “[p]er chi si è reso omicida, fuggire e nascondersi è *doveroso*”<sup>203</sup>: la fuga – forma incoativa di rassegnazione dell’offensore<sup>204</sup> – non è dunque un’*opzione* a disposizione e dell’offensore, ma un *dovere* a lui imposto.

<sup>203</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.1.2.

<sup>204</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.2.3.

In particolare, sono *due* a mio avviso<sup>205</sup> gli strumenti a disposizione del mediatore vendicatorio per indirizzare le parti verso la riconciliazione:

- (i) il *prestigio* attribuito al mediatore vendicatorio nella comunità; prestigio che determinerebbe *riprovazione sociale* nei confronti della parte che scegliesse di non attenersi alle indicazioni del mediatore;
- (ii) la possibilità che, in caso del mancato accordo tra le parti, l'offeso possa essere autorizzato alla *vendetta*.

Per quanto riguarda il ruolo del *prestigio* del mediatore vendicatorio, si è detto come, ad esempio, il “*musayara* invertito”, attuato dall'organo di mediazione nel contesto del procedimento vendicatorio palestinese (*jaba*), renda in concreto *impossibile* per le parti rifiutare una risoluzione in senso pacifico del conflitto; alla luce, in particolare, della riprovazione sociale che la comunità rivolgerebbe (verosimilmente), ad esempio, alla famiglia dell'offeso che optasse per “non riappacificarsi, *nonostante la richiesta di questi uomini prestigiosi e anziani*”<sup>206</sup>.

Per quanto attiene al ruolo della *vendetta* nel contesto del procedimento vendicatorio, è evidente il fatto che la prospettiva di affrontare uno scontro violento (a cui l'offensore, peraltro, non può sottrarsi), in caso di fallimento della mediazione, eserciti un effetto *deterrente* sulle parti.

Secondo Bottoms, il procedimento vendicatorio possiede certamente una connotazione riparativa (è finalizzato alla *riparazione* della relazione tra le parti), ma è “rinforzato [*buttressed*] da processi ulteriori: soprattutto *dall'effettiva minaccia [di una vendetta]*, che difficilmente può essere considerata una sanzione riparativa”<sup>207</sup>. Sebbene composizione e vendetta, in ambito vendicatorio, assolvano alla stessa funzione – la funzione di riequilibrare il rapporto tra offeso e offensore attraverso la restituzione dell'onore sottratto

<sup>205</sup> Cfr. anche S.E. MERRY, *op. cit.*, p. 28.

<sup>206</sup> La citazione è riportata *supra*, § 3.2.2.

<sup>207</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 90.

all'offeso<sup>208</sup> – è tuttavia certo che la composizione, a differenza della vendetta, consenta una ripresa delle relazioni sociali *senza che l'offensore sia permanentemente estromesso dal consesso sociale* (come nel caso, invece, in cui fosse colpito dalla vendetta)<sup>209</sup>.

In virtù di tale considerazione, “sicuramente il procedimento [...] può essere percepito come *coercitivo* e produce un effetto *deterrente*”<sup>210</sup>: ciò poiché la mancata riconciliazione condurrebbe a una *riduzione* (e dunque a un *indebolimento*) *dei ranghi del gruppo sociale*.

### 3.2.4.3. Ruolo delle emozioni nella mediazione vendicatoria

In merito, infine, al *ruolo delle emozioni nella mediazione vendicatoria*, formulo la seguente tesi (T<sub>3</sub>):

nel contesto del procedimento vendicatorio, le *emozioni* (o *credenze, stati interiori*) degli *individui* materialmente (direttamente) coinvolti nell'offesa assumono rilevanza (al limite) *secondaria*. In questo contesto, rilevano invece: in *primo* luogo, le *emozioni dei membri di spicco dei due gruppi*; in *secondo* luogo, il fatto che tali membri di spicco abbiano *accettato* di partecipare (*melius*, abbiano accettato che *alcuni tra i membri del rispettivo gruppo* partecipino) alle scuse rituali.

Come si è detto, la comunità vendicatoria è strutturata in *gruppi di solidarietà*:

secondo la nota distinzione di Durkheim, [... tali comunità] sono chiaramente società caratterizzate più da *solidarietà meccanica* che da *solidarietà organica*. In tali contesti, il grup-

<sup>208</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 107-109 (e la bibliografia qui citata).

<sup>209</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Terradas' Vindictory Justice*, cit., p. 65.

<sup>210</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 90; a partire da J. RYAN, *Doing Things the Right Way. Dene Traditional Justice in Lac La Martre*, Calgary, 1995.

po è molto importante [*all-important*] e ogni individuo occupa una posizione secondaria rispetto al gruppo.<sup>211</sup>

Il fatto che il “gruppo di solidarietà”, nella comunità vendicativa, prevalga sull’individuo determina, come si è detto, alcune conseguenze dell’offesa sul piano istituzionale: ad esempio, ciò comporta che l’intero gruppo di cui l’individuo fa parte *condivide*, almeno in via di principio, la *responsabilità dell’individuo offensore relativa all’offesa perpetrata*; dunque ad esempio il dovere di pagare (*in solido*) una certa somma di denaro a titolo di “prezzo del sangue”<sup>212</sup>. Correlativamente, la lesione dell’onore causata dall’offesa *colpisce l’intero gruppo* al quale l’individuo offeso appartiene; all’intero gruppo (non al solo individuo) offeso è attribuita, in via di principio, la pretesa a ricevere il pagamento del “prezzo del sangue”.

L’influenza della struttura a gruppi che caratterizza la comunità vendicativa e l’articolazione del procedimento vendicativo merita, ritengo, un’ulteriore riflessione.

La descrizione dei tre ordinamenti vendicatori ha infatti rivelato come diversi segmenti del procedimento vendicativo siano intesi, almeno in astratto, a consentire alla parte offesa di *sfogare* il proprio risentimento (*vendicatività*) verso l’offensore, il quale si mostra *pentito* della propria condotta ponendosi, di fronte all’offeso, in condizione di *rassegnazione*. Tuttavia, come si è detto<sup>213</sup>, la volontà delle parti (la volontà di prendere parte alle pratiche rituali prescritte dall’ordinamento vendicativo) è limitata dall’*influenza dei mediatori* (ed è “rafforzata” dalla minaccia della riprovazione sociale e della vendetta), *interessati* alla risoluzione pacifica del conflitto. La natura *collettiva* delle parti coinvolte nel procedimento, a mio avviso, limita ulteriormente la rilevanza delle credenze individuali, degli

<sup>211</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 90 (corsivi nell’originale). La distinzione tra “solidarietà meccanica” *solidarité mécanique* e “solidarietà organica” (*solidarité organique*), come è noto, è originariamente in É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, 1893.

<sup>212</sup> Per alcune distinzioni concettuali tra la nozione di “obbligazione in solido” del diritto civile e la nozione di “obbligazione vendicativa” cfr., ad esempio, I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, cit., cap. 8.

<sup>213</sup> Cfr. *supra*, § 3.3.2.

stati interiori individuali (degli individui materialmente coinvolti nell'offesa) in tale ambito.

La concettualizzazione del procedimento vendicatorio come ciclo di "richiesta-accettazione delle scuse" (come procedimento che ricalca il modello delle scuse) consente di formulare le seguenti *due*, correlate, domande (relative al ruolo delle emozioni nel contesto di tale processo):

- (i) *in quali casi si può affermare che il gruppo offensore desidera il perdono del gruppo offeso?*
- (ii) *in quali casi si può affermare che il gruppo offeso desidera accettare le scuse offerte dal (oppure perdonare il) gruppo offensore?*

Ritorna, in questo caso, il tema, già affrontato, della difficile attribuzione di stati interiori (qui: il desiderio di ottenere il perdono, o il desiderio di perdonare) a *gruppi* di individui<sup>214</sup>.

Nell'ambito delle procedure di conciliazione vendicatorie, una risposta alle due domande è fornita da Bottoms, secondo cui è possibile affermare che il gruppo offensore desidera il perdono e che il gruppo offeso desidera perdonare quando i *membri di spicco* (i *capi*) dei due gruppi desiderano ciò. Così Bottoms, riferendosi ad alcune comunità indigene presso cui i più prominenti membri del gruppo sono identificati dagli anziani (in inglese: *elders*):

anche se le finalità ultime del procedimento [...] siano la restituzione e la riconciliazione, prima che ciò accada *gli anziani dominano il procedimento*, agendo sostanzialmente *per conto della vittima* [e dell'offensore] [...], La vittima [e l'offensore] assumono un ruolo *passivo* nel procedimento.<sup>215</sup>

Come si evince, alla rilevanza attribuita agli stati interiori (alle emozioni, ai desideri) dei membri di spicco del gruppo corrisponde la *non-rilevanza* degli stati interiori degli individui che materialmente e personalmente hanno partecipato all'offesa; individui che assu-

<sup>214</sup> Cfr. *supra*, § 2.4.

<sup>215</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 90. Cfr. anche H. TUSO, *op. cit.*, p. 41.

mono nel procedimento vendicatorio un “ruolo passivo”, risultando meri esecutori dei desideri dei capi del gruppo di appartenenza.

Rileva qui l'apparato concettuale, elaborato da Rappaport e ricostruito *supra*<sup>216</sup>, imperniato sul dualismo credenza-accettazione: la risoluzione in senso pacifico del conflitto, sancita dalla richiesta di scuse vendicatorie *non* è (*necessariamente*) la scelta *sentita* (*voluta*) dall'individuo offensore e dall'individuo offeso; e non identifica (*necessariamente*) una scelta frutto di una *credenza* esistente nella psiche di uno degli individui coinvolti, ma è, al contrario, una scelta:

- (i) che risulta da una credenza esistente (al limite) nella psiche dei *membri di spicco* dei due gruppi;
- (ii) *imposta* agli individui materialmente e personalmente coinvolti nell'offesa.

Le scuse vendicatorie riproducono pertanto, ritengo, l'“equivalenza artificiale” tra credenza e accettazione indagata da Rappaport: anche se l'individuo offensore e l'individuo offeso *non* desiderassero il perdono e/o perdonare, tali individui agiscono, poiché partecipano alle pratiche rituali di scuse accettate dai membri di spicco del gruppo di appartenenza, *come se*, invece, lo desiderassero.

Un esempio letterario riguarda il procedimento vendicatorio albanese<sup>217</sup>; si tratta di un esempio tratto dal romanzo *Aprile spezzato* (titolo originale: *Prill i thyer*) di Ismail Kadare (1980)<sup>218</sup>.

Come si è detto<sup>219</sup>, nel corso della prima delle due tregue concesse al *fis* offensore, i membri del *fis* (in particolare: l'individuo che ha materialmente perpetrato l'offesa) partecipano, per offrire un segnale di distensione e una (seppur incoativa e temporanea) attestazione di inferiorità nei confronti del *fis* offeso, ai funerali della vittima e al convito

<sup>216</sup> Cfr. *supra*, § 2.4.

<sup>217</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.1.2.

<sup>218</sup> Sulla rilevanza di *Aprile spezzato* in quanto resoconto etnografico del procedimento vendicatorio albanese cfr. P. RESTA, *op. cit.*, pp. 84-87; e B. PALI, R.E. MACKAY, *Blood Feud through the Historical Imagination of Ismail Kadare: An Analysis of Broken April*, in *Oñati Socio-Legal Series*, 11, 6, 2021, pp. 164-186.

<sup>219</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.1.2.

funebre. Kadare mostra come l'esecutore materiale dell'offesa, Gjorg (protagonista del romanzo), *non desidera* partecipare al funerale o al convito, ma *sia costretto a farlo* dal padre (membro di spicco del suo *fis*), che trasmette al figlio la volontà del gruppo:

[1]a cerimonia funebre si svolse a mezzogiorno del giorno dopo [...]. Il vecchio cimitero della chiesa si riempì dei vestiti neri degli abitanti del villaggio. Gjorg si trovava tra loro. Non avrebbe mai voluto andarci. Tra lui e suo padre era scoppiato quello che sperava fosse l'ultimo litigio [...].

“Tu devi assolutamente andare al funerale e anche al pranzo funebre dedicato all'anima del morto”.

“Ma io sono il *gjakjës* [il vendicatore], io l'ho ucciso, perché devo andarci?”

“Devi andarci proprio perché sei l'assassino. Oggi può mancare chiunque a quel funerale e a quel pranzo, ma non tu. Sei il più atteso fra tutti”.

“Ma perché?” aveva ribattuto per l'ultima volta Gjorg. “Perché devo fare per forza questa cosa?”

Il padre l'aveva gelato con uno sguardo e non aveva aggiunto altro.

Adesso Gjorg camminava in mezzo al corteo funebre, aveva il volto pallido, vacillava sotto il peso degli sguardi della gente, che lo sfioravano e poi si perdevano tra la nebbia. Per la maggior parte erano parenti della vittima. Per l'ennesima volta mugugnò tra sé “Perché devo stare qui?”

[...] Il tragitto dal cimitero alla casa del defunto gli sembrò interminabile. Ad attenderlo il pranzo funebre, una prova ancora più difficile. Si sarebbe dovuto sedere insieme alla famiglia della vittima, che gli avrebbe dato pane e cibo, gli avrebbe messo davanti le posate, e lui avrebbe dovuto mangiare.

Due o tre volte gli passò per la testa di uscire da quella situazione senza senso, di fuggire di corsa da quella folla di contadini [...]. Eppure sapeva che non sarebbe mai potuto andare via. Così come non erano potuti andare via il nonno, il bisnonno, il trisnonno e tutti i suoi antenati, cinquanta, cinquecento e mille anni prima.

Si avvicinava alla casa dell'ucciso. Alle strette finestre che si allineavano al di sopra della volta della porta avevano appeso drappi neri. "Oh dove sto per entrare!" singhiozzò tra sé, e anche se la bassa porta della *kulla* [abitazione tradizionale] era distante ancora cento passi, lui abbassò la testa, per evitare l'urto con l'arco di pietra.<sup>220</sup>

Gjorg *non crede* sia opportuno, *non desidera*, né mostrarsi sottomesso al *fis* offeso (tramite le scuse rivolte alla famiglia della vittima al funerale e la partecipazione al convito funebre), né riconciliarsi con il *fis* offeso. La riuscita delle scuse vendicatorie (la produzione del risultato auspicato delle scuse vendicatorie: la riconciliazione) prescinde però dall'esistenza di una effettiva *credenza* dell'individuo (qui: dell'offensore); il "successo" delle scuse vendicatorie<sup>221</sup> consegue al fatto che il *fis* al quale Gjorg appartiene abbia *accettato* di prendere parte alla composizione (o, nel caso di Gjorg, all'anticipazione delle scuse alla fase della tregua o della mediazione).

È dunque, in conclusione, la partecipazione delle parti alle pratiche rituali e l'adesione alle norme che regolano tali pratiche il fattore che determina il successo delle scuse vendicatorie; e non, invece, l'effettiva corrispondenza tra condotta degli individui coinvolti nell'offesa (e nelle pratiche rituali) e credenze, stati interiori alla psiche di tali individui. In relazione al procedimento vendicatorio della comunità palestinese tradizionale, scrive Lang:

il rito del *sulha* è una scena di umiliazione temporanea, o di riduzione dello *sharaf* per gli offensori. *Che l'umiltà sia o meno genuina*, gli offensori devono sottoporsi pubblicamente ai passi prescritti mostrando vergogna e rimorso. Nel caso in cui

<sup>220</sup> I. KADARE, *Aprile spezzato*, Milano, 2019, p. 90 (trad. it. di L.C. MAKŠUTI). Un esempio simile, relativo alla società Yolngu, è discusso in R. MAZZOLA, *Comporre*, cit., p. 129; e 'To Restore' vs 'To Vindicate'. *A Comparative Analysis*, in R. Márquez Porras, R. Mazzola, I. Terradas Saborit (cur.), *op. cit.*, pp. 89-90; a partire da W.L. WARNER, *op. cit.*, p. 58; L. HIATT, *Treaty, Company, Makarrata...?*, in *Oceania*, 58, 1987, p. 141.

<sup>221</sup> Per la scelta lessicale cfr. *supra*, § 1.1.2.

*realizzino i gesti in modo adeguato*, la vittima si sentirà sollevata e l'equilibrio paritario dello *sharaf* sarà ristabilito.<sup>222</sup>

Analogamente, scrive Dyer:

[l']impiego delle scuse e di un perdono genuini nel *sulha* non è necessario, ma *lo è il formale atto rituale di realizzarli* [...] le parti *non devono essere sincere nei loro messaggi e nei gesti di scuse rituali e di perdono nel sulha*, perché la portata e la complessità delle relazioni sociali le vincolerà al proprio accordo.<sup>223</sup>

Dal punto di vista degli individui materialmente e personalmente coinvolti nell'offesa, la richiesta di scuse rituale (vendicativa) appare pertanto finalizzata a ottenere una riconciliazione intesa *non* come *status noetico*, ma come *stato d'obbligo*<sup>224</sup>: uno *stato di non belligeranza* tra gruppi, cioè, sancito dalla composizione e tutelato da norme che puniscono con aspre sanzioni chi vi contravvenga<sup>225</sup>; e *non*, necessariamente, uno *stato-di-cose* nel quale, tra l'individuo offensore e l'individuo offeso non v'è ostilità (in senso psicologico).

Riporto infine, per comodità e poco prima di affrontare, nella prossima sezione, un'analisi comparativa, le *tre* tesi relative alle caratteristiche delle scuse (e della mediazione) vendicative:

T<sub>1</sub>:

i mediatori che prendono parte al procedimento vendicativo, *in quanto membri della comunità presso cui l'offesa è stata perpetrata*, sono *interessati* (*non sono neutrali* rispetto) al felice esito del procedimento: alla *riconciliazione*, cioè, tra offeso e offensore.

<sup>222</sup> S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 59.

<sup>223</sup> E. D. SAXON, *op. cit.*, p. 123.

<sup>224</sup> Cfr. *supra*, § 1.2.2.2.

<sup>225</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 103.

T<sub>2</sub>:

nel contesto del procedimento vendicatorio, le parti non sono (in tutti i casi) libere di optare per un determinato esito (preferito) della mediazione; ma *sono dirette dai mediatori, anche tramite mezzi di deterrenza e coercizione, verso l'adesione a pratiche rituali-formali di scuse.*

T<sub>3</sub>:

nel contesto del procedimento vendicatorio, le *emozioni (vel le credenze, gli stati interiori)* degli *individui* materialmente coinvolti nell'offesa assumono rilevanza (al limite) *secondaria*. In tale contesto, rilevano invece: in *primo* luogo, le *emozioni dei membri di spicco dei due gruppi* (il gruppo offeso e il gruppo offensore); in secondo luogo, il fatto che tali membri di spicco abbiano *accettato* di partecipare (*melius*, abbiano accettato che *alcuni tra i loro membri* partecipino) alle scuse rituali.

### 3.3. Scuse riparative e scuse vendicatorie: spunti comparativi

#### 3.3.1. Tre differenze tra scuse riparative e scuse vendicatorie

In questa sezione, propongo, muovendo dall'analisi delle scuse in § 3.3.3, un conciso *confronto* tra scuse riparative e scuse vendicatorie.

Tra scuse riparative e scuse vendicatorie, in quanto *species* del *genus* "scuse", v'è, naturalmente, un'*affinità di base*.

Entrambe le *species* di "scuse", come si è detto, sono infatti imperniate sull'*incontro* tra offeso e offensore *dopo* l'offesa, finalizzato, in via di principio, alla *riparazione* delle relazioni sociali interrotte dal conflitto; inoltre, sia le scuse riparative, sia le scuse vendicatorie condividono lo stesso "nucleo" procedurale nell'istituto della *mediazione*.

Ritengo possibile, tuttavia, identificare almeno *tre* differenze tra le due *species* di "scuse" (oltre alla collocazione di queste *species* di "scuse" in diversi contesti socio-giuridici):

- (iv) *prima* differenza: il mediatore vendicatorio *non* è neutrale, ha interesse a che le parti optino per *un*, determinato, esito della mediazione: la *riconciliazione* ottenuta tramite scuse rituali; il mediatore (che chiamo) ‘riparativo’ è, al contrario, *neutrale* e non ha alcun interesse a che le parti optino, ad ogni costo, per la riconciliazione;
- (v) *seconda* differenza: il mediatore vendicatorio *influenza* le decisioni delle parti, dirigendole verso la scelta delle scuse rituali; il mediatore riparativo si limita, invece, a *coadiuvare* le parti nell’esprimere in modo chiaro i rispettivi stati d’animo e la propria posizione relativa all’offesa;
- (vi) *terza* differenza: le scuse vendicatorie sono scuse *tra gruppi*; le scuse riparative sono scuse *tra individui*; ciò influenza la natura, rispettivamente, *eventuale* e *necessaria* delle pratiche rituali che realizzano, potenzialmente, le scuse.

Quanto alla *prima* differenza: come detto<sup>226</sup>, il mediatore vendicatorio, in quanto membro della comunità presso cui l’offesa è stata perpetrata, è *interessato* a (e *non* neutrale verso) un determinato esito della mediazione: la *riconciliazione* tra le parti, ottenuta attraverso il ricorso a scuse rituali “diffuse” nel procedimento vendicatorio.

Il mediatore riparativo, al contrario, è in via di principio *disinteressato* (*neutrale* rispetto) all’esito della mediazione. Vale, in questo caso, quanto anticipato sulla natura *dialogico-relazionale* delle scuse riparative<sup>227</sup>, che contribuisce a rendere *possibile* la riconciliazione tra le parti, seppur *non* necessaria. Come scrivono Mannozi e Mancini, “il mediatore [riparativo] potrebbe essere paragonato all’arciere [...] che *si disinteressa del bersaglio* per curare la naturalezza del rilascio che consente alla mano di scoccare la freccia”<sup>228</sup>.

La distinzione tra le due *species* di “mediatore” si riflette, inoltre, sulle *aspettative* che la comunità ripone sul mediatore vendicatorio e riparativo.

<sup>226</sup> Cfr. *supra*, § 3.3.4.1.

<sup>227</sup> Cfr. *supra*, § 3.1.1.1.

<sup>228</sup> G. MANNOZZI, R. MANCINI, *op. cit.*, p. 127.

Come detto, in ambito vendicatorio la comunità ha un'*aspettativa* a che il mediatore si adoperi per guidare le parti verso una risoluzione pacifica della controversia (senza indebolire i ranghi della comunità attraverso una vendetta); invece, nel contesto della mediazione riparativa, al mediatore *non* è richiesto di "influenzare un qualsiasi esito sostanziale o relazionale della disputa"<sup>229</sup>.

Quanto alla *seconda* differenza, come detto<sup>230</sup> il mediatore, in ambito vendicatorio, gestisce il procedimento per far sì che offeso e offensore si accordino per la pacifica risoluzione della controversia, in conformità all'*aspettativa* della comunità alla riconciliazione. Il mediatore, in ambito vendicatorio, cioè, *influenza* il procedimento (il dialogo tra offensore e offeso) *dirigendo, guidando* le parti verso un, determinato, esito della mediazione: la scelta di *attuare una composizione tramite le scuse rituali*.

Ecco un esempio di questo atteggiamento, mostrato dai mediatori, come documentato da un resoconto curato da Mohammed Abu-Nimer (relativo al procedimento vendicatorio palestinese):

[i]l ruolo del [mediatore] è raggiungere un accordo tra le parti [...]. Se una parte respinge i termini dell'accordo o i suggerimenti [...], il mediatore può mettere pressione alla parte dicendo 'Hai intenzione di cambiare il mondo con questo conflitto? Accetta ciò che ti viene offerto, non otterrai una compensazione migliore di questa'.<sup>231</sup>

In ambito riparativo, invece, il mediatore si limita a *coadiuvare* le parti nella realizzazione del dialogo riparativo: in particolare, nell'*esplicitare i rispettivi stati d'animo e le posizioni relative all'offesa*. In tal senso, scrive Saxon che il mediatore riparativo

[a]ttribuisce la responsabilità decisionale direttamente alle parti. Il [suo] ruolo [...] è supportare le parti nell'interazione du-

<sup>229</sup> J.P. FOLGER, *op. cit.*, p. 843.

<sup>230</sup> Cfr. *supra*, § 3.3.4.2.

<sup>231</sup> M. ABU-NIMER, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam*, Gaineville, 2003, p. 103.

rante il conflitto, contribuendo a rendere esplicita la voce di ciascuna parte relativa ai propri scopi e alle proprie opzioni. [... il mediatore] assiste [le parti] *senza assumere la guida del procedimento*, ma lasciandola alle parti stesse [*assists in a manner that is party-driven*].<sup>232</sup>

Se la mediazione vendicativa risulta, come si è detto, *eterodiretta* – poiché non gestita direttamente dalle parti, ma gestita dall'organo di mediazione – la direzione della mediazione riparativa è attribuita *alle parti*, che restano pertanto *autonome* nelle scelte relative alla gestione del conflitto. In altre parole, come si è anticipato elaborando la nozione di “scuse riparative”, le parti, non possono essere *costrette* a optare per un determinato esito del confronto *post* offesa; la (eventuale) decisione di chiedere scusa (da parte dell'offensore) e di accettare la richiesta (da parte dell'offeso) risultano *soltanto* da un “soddisfacente” dialogo riparativo e dalla dinamica del reciproco riconoscimento; *non*, invece, dalla decisione di un terzo, imposta attraverso il riferimento a possibili conseguenze dannose per le parti (riprovazione, vendetta) che optassero per non riappacificarsi.

Quanto alla *terza* differenza, come si è detto<sup>233</sup>, la mediazione vendicativa (e, più in generale, il procedimento vendicativo) hanno luogo nel contesto di una società articolata in *gruppi*, in cui gli individui hanno rilevanza (al limite) solo secondaria. Ciò implica che il confronto tra offensore e offeso, in ambito vendicativo, sia un confronto *tra gruppi*; e che grande importanza – al fine di ottenere la riconciliazione tra le parti – sia attribuita *non* alle emozioni (alle credenze, agli stati interiori) delle parti materialmente coinvolte nell'offesa, ma al fatto che le parti si attengano alle norme che regolano le scuse rituali, che i membri di spicco dei rispettivi gruppi hanno accettato di realizzare.

La mediazione riparativa si fonda, invece, sull'interazione tra le parti intese come (singoli) *individui*. La tesi secondo la quale le parti in conflitto sono individui (ciascuno dei quali porta in dote le

<sup>232</sup> E.D. SAXON, *op. cit.*, p. 118.

<sup>233</sup> Cfr. *supra*, § 3.3.4.3.

proprie emozioni, credenze e stati interiori) identifica, secondo Bottoms, una delle principali “ispirazioni intellettuali del movimento della giustizia riparativa”<sup>234</sup>. Ciò implica *sia* la necessità che il processo riparativo si articoli in modo tale da essere “*ritagliato sulla specificità della vittima*” e dell’offensore; *sia* la difficile applicazione della logica della giustizia riparativa ai conflitti tra gruppi, tra pluralità di individui (in particolare: tra gruppi *numerosi*): poiché *ciascuno* degli individui che compongono il gruppo assume in via di principio un ruolo centrale nel processo riparativo. Ciò *non* implica invece che il gruppo non abbia un ruolo nel processo riparativo. Come ho già notato altrove<sup>235</sup>, vi sono *species* di “dialogo riparativo” – ad esempio il *family group conference*, “che coinvolg[ono] la vittima, il reo e i loro *supporters*”<sup>236</sup> – in cui soggetti *ulteriori* all’individuo offeso e all’individuo offensore partecipano al confronto. A mio avviso, tuttavia, tali soggetti *non* diventano, per il solo fatto di *assistere* e *interagire* con (nonché di *influenzare*) le parti nel corso del dialogo riparativo, “offensori” e “offesi”: non incrementano, cioè, i ranghi dei due poli del processo riparativo, che *re-*

<sup>234</sup> Ciò vale, a maggior ragione, quando l’umiliazione dell’offensore è determinata dal fatto che i *propri supporters* (e non i *supporters* dell’offeso) assistano alla richiesta di scuse. Cfr. sul punto (in relazione, in particolare, al ruolo della *madre* dell’offensore nel *family group conference*) J. BRAITHWAITE, *Repentance Rituals and Restorative Justice*, cit., pp. 119-121. Rispetto al caso dei *supporters*, diversa è l’eventualità in cui l’offesa sia perpetrata da o nei confronti di una *comunità* (ad esempio: nel caso di commenti discriminatori nei confronti di una classe di persone, legate da un connotato comune). In questo caso, offeso e/o offensore sono, effettivamente, gruppi di (e non singoli) individui. Ciò pone, a mio avviso, un problema concettuale (ma anche pratico) nell’attuazione del processo riparativo. Il tema risulta però poco esplorato, almeno a mia conoscenza, dalla letteratura di settore. Ne ho discusso, anche in relazione alla diversa natura dei gruppi di solidarietà vendicatori e delle comunità coinvolte nel processo riparativo, in R. MAZZOLA, *Componere*, cit., p. 28; ‘*To Restore*’ vs ‘*To Vindicate*’, cit., § 3.3; a partire da I. TERRADAS SABORIT, *Limits and Possibilities of Restorative Justice*, cit.

<sup>235</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Componere*, cit., pp. 127-128; ‘*To Restore*’ vs ‘*To Vindicate*’, cit., §§ 3.2-3.

<sup>236</sup> L. WALGRAVE, *Restorative Justice, Self-interest and Responsible Citizenship*, Cullompton, 2008, p. 34 (trad. it. in G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *op. cit.*, p. 183.

stano individui (e non divengono gruppi); diversamente, tali soggetti contribuiscono al dialogo riparativo in qualità di *supporters*: enti estranei, materialmente, all'offesa, ma "vicini" alle (ad almeno una delle due) parti in conflitto.

La tesi secondo la quale l'incremento dei partecipanti al dialogo riparativo – seppur dotati della facoltà di intervenire nel confronto – non rende offensore e offeso "gruppi" è implicitamente confermata, ritengo, da una riflessione di John Braithwaite, che ha concettualizzato il *family group conference* come "rito di pentimento" (in inglese: *repentance ritual*)<sup>237</sup>. Secondo Braithwaite, fulcro del dialogo riparativo attuato con un *family group conference* è identificato dall'innesco di dinamiche di *vergogna reintegrativa*. Simili dinamiche comportano l'attribuzione ai *supporters* del ruolo di *spettatori* (di pubblico) che assiste al dialogo tra offeso e offensore; non implicano, tuttavia, l'"estensione" del ruolo di "offensore" e "offeso" anche ai *supporters*, i quali sarebbero altrimenti, rispettivamente, *oggetto e/o beneficiari* – e *non fonte* – della pubblica umiliazione dell'individuo offensore<sup>238</sup>.

La rilevanza attribuita, in ambito riparativo (*non* però in ambito *vendicatorio*), alle emozioni dei singoli individui coinvolti nel conflitto determina un'ulteriore, fondamentale, differenza tra le due *species* di "scuse".

Fulcro del processo *riparativo* è appunto l'esplicitazione, da parte di offeso e offensore, di tali stati d'animo relativi all'offesa; *non è importante che gli atti tramite cui le parti esplicitano le proprie credenze assumano connotati rituali*: le parti sono libere di esprimersi senza vincoli di forma; ciò che conta è che il dialogo riparativo sia finalizzato alla ricostruzione di una verità "esperienziale"<sup>239</sup> e al reciproco riconoscimento. L'interazione tra le parti – e l'eventuale realizzazione della richiesta e dell'accettazione delle scuse – assume

<sup>237</sup> A. BOTTOMS, *op. cit.*, p. 84, 86. La tesi è sostenuta, ad esempio, in J. BRAITHWAITE, *Repentance Rituals and Restorative Justice*, cit., 8, 1, 2000, p. 122; H. ZEHR, *Changing Lenses*, cit., p. 24; S. SHARPE, *op. cit.*, pp. 29-32.

<sup>238</sup> Cfr. J. BRAITHWAITE, *Repentance Rituals and Restorative Justice*, in *Journal of Political Philosophy*, 8, 1, 2000, pp. 119-121.

<sup>239</sup> Cfr. *supra*, § 3.1.1.2.

pertanto *solo eventualmente* una connotazione rituale: solo nel caso in cui, in altre parole, le parti ritengano che la realizzazione di un rito identifichi la conformazione del dialogo riparativo potenzialmente più efficiente al raggiungimento dello scopo prefissato.

	<b>Natura del mediatore</b>	<b>atteggiamento del mediatore</b>	<b>natura delle parti in conflitto</b>	<b>connotazione rituale</b>
<b>scuse riparative</b>	imparziale e <i>neutrale</i>	<i>coadiuva</i> le parti nell'attuazione del dialogo riparativo	<i>individuale</i>	<i>eventuale</i>
<b>scuse vendicatorie</b>	imparziale, ma <i>non neutrale</i>	<i>influenza</i> le parti e le dirige verso la <i>riconciliazione</i>	<i>collettiva</i>	<i>necessaria</i>

Tab. 3 – Comparazione tra scuse riparative e scuse vendicatorie

In ambito vendicatorio, al contrario, poiché le emozioni e gli stati d'animo delle parti assumono rilevanza soltanto secondaria (e, stante la natura collettiva di offeso e offensore, restano in via di principio imperscrutabili), il rito diviene *criterio essenziale* per determinare il (indicatore del) successo del procedimento: la manifestazione *rituale* delle scuse è cioè *condizione necessaria* affinché il procedimento vendicatorio realizzi lo scopo di ricostituire le relazioni sociali interrotte dall'offesa; le parti *non possono liberamente optare* (in particolare: per quanto attiene alla richiesta e all'accettazione delle scuse) *per una determinata forma di interazione diversa dalla pratica rituale*.

La tabella (tab. 3) riassume l'analisi comparativa che ho proposto in questa sezione.

### 3.3.2. Appendice. Dalle scuse vendicatorie alle scuse riparative

In § 3.3.1. ho delineato affinità e differenze tra scuse vendicatorie e scuse riparative.

Discuto invece concisamente, qui, il caso della *trasformazione* delle (norme che istituiscono e regolano) le scuse *vendicatorie*, presso alcune comunità in Albania, a Betlemme e in Pakistan, in (norme che istituiscono e regolano) scuse *riparative*.

Questa trasformazione è stata promossa e (almeno in parte) attuata da organizzazioni non governative: in particolare, Operazione Colomba (in Albania, nell'area di Shkodër e Tropojë)<sup>240</sup>, Wi'am (a Betlemme)<sup>241</sup>, Just Peace Initiatives (in Pakistan; in precedenza: Just Peace International)<sup>242</sup>.

#### 3.3.2.1. Rivisitazione del procedimento vendicatorio albanese (Operazione Colomba)

La rivisitazione (revisione) del procedimento vendicatorio albanese si deve principalmente all'attività svolta dall'organizzazione non governativa Operazione Colomba (Comunità Papa Giovanni XXIII), attiva, nell'area tra le località di Shkodër e Tropojë (nell'Albania settentrionale), dal 2010 al 2019.

L'operato di Operazione Colomba si pone in discontinuità *non* rispetto alla versione "tradizionale" del procedimento vendicatorio albanese, ma, come detto, rispetto a una versione, per certi versi e a causa di determinati fattori sociali, *deteriorata* del procedimento,

<sup>240</sup> Per un resoconto del progetto (2010-2019), cfr. <https://www.operazionecolomba.it/chi/operazione-colomba/storia-di-operazione-colomba/albania/albania-notizie.html> (ultimo accesso: 22 febbraio 2023).

<sup>241</sup> Per un resoconto del progetto cfr. <https://www.alaslah.org> (ultimo accesso: 22 febbraio 2023); e Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *op. cit.*

<sup>242</sup> Per un resoconto del progetto cfr. A. DZUR, *Conversations on Restorative Justice: A Talk with Ali Gohar*, in *Restorative Justice: An International Journal*, 5, 2, 2017, § 3. Una *summary sheet* del progetto *Revival of Jirga in the Modern Context of Gender Equality and Human Rights* mi è stata gentilmente mostrata da Ali Gohar.

tesa alla degenerazione, in senso violento, della gestione del conflitto tra individui e *fis*<sup>243</sup>.

Principale finalità del progetto è la “edulcorazione” del procedimento vendicatorio albanese dai suoi connotati più volenti: in particolare, il tentativo di limitare il ruolo della vendetta (autorizzata) a favore della riconciliazione tra le parti in conflitto.

Operazione Colomba ha perseguito un simile scopo con *due* operazioni, tra loro connesse<sup>244</sup>.

In *primo* luogo, favorendo l'*enfattizzazione della riconciliazione e del perdono nel contesto della cultura albanese*; in particolare:

- (i) con l'organizzazione di *incontri destinati alla sensibilizzazione della popolazione*, incontri dedicati all'importanza della riconciliazione; ad esempio, in occasione della campagna “La riconciliazione si realizza insieme”, nel 2016: “[g]li eventi si sono articolati in tre giorni di incontri pubblici, con il coinvolgimento della cittadinanza di Scutari e di Kamëz, alle porte di Tirana. Ognuno [...] ha previsto un incontro pubblico in piazza sul tema del perdono e della riconciliazione, la proiezione del film *La faida* con la presenza e l'intervista dell'attrice protagonista Sindi Laçe, la creazione di un murales a ricordo delle vittime del fenomeno della vendetta di sangue, che resta accessibile alla cittadinanza”<sup>245</sup>;
- (ii) con l'enfattizzazione, nell'ambito della già descritta attività di sensibilizzazione, dei valori religiosi della tolleranza e della pace (anche attraverso il coinvolgimento diretto di istituzioni religiose, musulmane e cristiane)<sup>246</sup>. In que-

<sup>243</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.1.1. Fonte dei dati sull'attività di Operazione Colomba, riportati in questa sezione, sono, oltre che documenti e comunicazioni rilasciate dall'organizzazione sul proprio sito ufficiale, anche dialoghi intercorsi con alcuni partecipanti, a vario titolo, al progetto: in particolare, Don Raffaele Gagliardi, Sara Ianovitz, Marcello Requirez, Loreta Toma, Giulia Zurlini.

<sup>244</sup> Le operazioni qui presentate non esauriscono, ovviamente, l'attività di Operazione Colomba in Albania. Cfr. a proposito il sito web dell'organizzazione.

<sup>245</sup> OPERAZIONE COLOMBA, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>246</sup> OPERAZIONE COLOMBA, *op. cit.*, pp. 35-36.

sto senso, l'attività di Operazione Colomba percorre una tendenza, rilevata da Celik e Shkreli, in virtù della quale gesti, a cui era attribuita, nel procedimento vendicativo albanese "tradizionale" (pre-degenerazione), la funzione di rimarcare lo squilibrato rapporto gerarchico tra offensore e offeso, assolvono ora il ruolo di *veicolare nel procedimento vendicativo il valore (religioso) della non violenza*: ad esempio, secondo Celik e Shkreli, il gesto della genuflessione rimanda espressamente all'approccio del "porgi l'altra guancia" cristiano<sup>247</sup>. Simili gesti divengono, cioè, *il mezzo attraverso il quale tali principî penetrano nel processo vendicativo* e determinano la propensione delle parti a optare per una soluzione non violenta del conflitto<sup>248</sup>;

- (iii) attraverso la diffusione, presso la società albanese e (anche) nel contesto delle menzionate attività di sensibilizzazione, di versioni "alterate" di proverbi e modi di dire tradizionali: ad esempio, il riferimento all'atto del perdono contenuto nel detto "[i]l vero uomo è colui che perdona, non colui che uccide" è "rafforzato" con la sua alterazione in "il vero *eroe* è colui che perdona, non colui che uccide"<sup>249</sup>.

In *secondo* luogo, Operazione Colomba ha perseguito la finalità di "edulcorare" il procedimento vendicativo albanese dai suoi connotati violenti con la rimodulazione della sua fase principale, la *mediazione*; attraverso l'intervento *diretto* dei volontari dell'organizzazione nelle fasi successive all'offesa (in qualità di mediatori o di assistenti dei mediatori tradizionali), intervento finalizzato a:

- (i) promuovere una mediazione "narrativa e trasformativa":  
 "[l]a mediazione narrativa implica [...] il riconoscimento

<sup>247</sup> Cfr. A.B. CELIK, A. SHKRELI, *op. cit.*, p. 902.

<sup>248</sup> Mi permetto di rinviare, sulla questione, anche a R. MAZZOLA, *Simboli religiosi, cultura vendicativa e giustizia riparativa*, cit., p. 166.

<sup>249</sup> Cfr. OPERAZIONE COLOMBA, *op. cit.*, p. 42.

della storia di dolore che accompagna il conflitto [...]. Essa consente ai mediatori di aiutare le vittime, da un lato, a gestire e incanalare costruttivamente le loro emozioni negative; dall'altro, a razionalizzare il loro vissuto emotivo al fine di costruire una nuova narrazione del conflitto, che implichi la possibilità di trasformare le relazioni di ostilità"; inoltre, "la mediazione trasformativa prevede [...] il cambiamento della *forma mentis* delle persone coinvolte, attraverso l'empowerment e il riconoscimento reciproco [...]" e "[l]o sviluppo dell'empatia per aiutare le parti a 'mettersi nei panni dell'altro', in modo da promuovere il cambiamento delle percezioni negative tra gli attori"<sup>250</sup>;

- (ii) suddividere (*frammentare*) i *fis* in conflitto in *sottogruppi*, a seconda dell'età, del genere e di altre caratteristiche personali (ad esempio: il gruppo "donne", il gruppo "giovani") allo scopo di cogliere e interpretare l'esperienza dell'offesa a partire da diversi punti di vista nello stesso gruppo di solidarietà<sup>251</sup>;
- (iii) identificare alcuni individui influenti all'interno del *fis* al fine di renderli *perni* della trasformazione del procedimento<sup>252</sup>.

Come si nota, l'intervento di cui a (iii) – l'individuazione di alcuni membri del *fis* dotati di un certo prestigio, in grado di far propendere il resto del gruppo per la riconciliazione – *non* attribuisce a tali membri del *fis* potere di *decidere*, in un senso o nell'altro, l'esito della mediazione per conto di *tutti* i membri del gruppo (e dell'effettivo offensore e dell'effettivo offeso); bensì, al limite, di tentare di *influenzare* i membri del gruppo direttamente coinvolti dall'offesa, che restano la figura cardine del procedimento.

<sup>250</sup> Cfr. OPERAZIONE COLOMBA, *op. cit.* pp. 39-40.

<sup>251</sup> G. ZURLINI PANZA, S. IANOVITZ, M. REQUIREZ (comunicazioni personali: 8 gennaio e 17 marzo 2021).

<sup>252</sup> L. TOMA e M. REQUIREZ (comunicazioni personali: 7 e 8 gennaio 2021).

### 3.3.2.2. Rivisitazione del *sulha* (Wi'am)

La rivisitazione del procedimento vendicatorio palestinese, imperniato sull'istituto del *subla*, si deve all'organizzazione non-governativa "Wi'am – The Palestinian Conflict Trasformation Center", fondata nel 1994 a Betlemme da Zoughbi Elias Zoughbi.

Come nel caso dell'attività di Operazione Colomba in Albania (e, come si vedrà, di Just Peace Initiatives in relazione al procedimento vendicatorio pashtun), l'attività di Wi'am ha luogo in un contesto di estrema violenza (conseguenza, in tal caso, dell'occupazione israeliana)<sup>253</sup>, che ha corrotto i meccanismi tradizionali del procedimento vendicatorio. Tuttavia, anche la versione "tradizionale", autentica (non-deteriorata) del *sulha* si pone in discontinuità rispetto agli obiettivi dell'organizzazione: Wi'am "non si dedica in realtà all'uso del *sulha* tradizionale, perché possiede molte caratteristiche negative [*there are a lots of negative things about it*]"<sup>254</sup>.

Queste caratteristiche negative (tipiche anche del *sulha* tradizionale) sono individuate da Zoughbi, in particolare, nella *natura coercitiva* della mediazione vendicatoria e nel *poco spazio a disposizione per un autentico dialogo* (non solo rituale) tra le parti in conflitto<sup>255</sup>.

Il problema era già stato rilevato da Jabbour, che lo ha ricollegato al fatto che

in particolare nella Palestina araba, [...] vincoli familiari e sociali impongono agli individui in quel contesto un forte impegno e un dovere verso la propria famiglia come collettivo [*collective whole*] e alla preservazione dell'onore e della reputazione della famiglia<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> Z.E. ZOUGHBI, comunicazione personale (8 aprile 2021). Fonte dei dati sull'attività di Wi'am, riportati in questa sezione, è, oltre ai documenti e alle comunicazioni rilasciate dall'organizzazione sul proprio sito ufficiale, anche il dialogo intercorso con Zoughbi Elias Zoughbi, oggi direttore (*director*) dell'organizzazione.

<sup>254</sup> M. ROCK, nell'intervista rilasciata a D. RANEY e citata in Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *op. cit.*, p. 27.

<sup>255</sup> Z.E. ZOUGHBI, comunicazione personale, 8 aprile 2021.

<sup>256</sup> E. JABBOUR, *op. cit.*, pp. 69-70.

Scrivono Zoughbi, a tal proposito, che la riconciliazione deve idealmente conseguire non soltanto a considerazioni di natura sociale, ma anche a considerazioni “di carattere interno e psicologico”: secondo Zoughbi, v’è infatti necessità, al fine di pervenire a una reale riconciliazione, che il sentimento di rabbia dell’offeso sia effettivamente “scaricato [*discharge*]” e che sia dunque possibile ristabilire un contatto con l’offensore<sup>257</sup>.

Rispetto alla versione “tradizionale” del *sulha*, il rito che caratterizza la mediazione promossa da Wi’am possiede due caratteristiche salienti:

- (i) la *riduzione del comparto dei gesti rituali*: rispetto alla versione tradizionale del rito, il *sulha* di Wi’am conserva solo il gesto della stretta di mano e il rito del pranzo (o del caffè) condiviso dalle parti riconciliate<sup>258</sup>. Si tratta, come può notare, di gesti che, pur implicando una tacita manifestazione di sottomissione dell’offensore (in particolare, attraverso l’organizzazione del banchetto)<sup>259</sup>, ne eliminano le esplicitazioni più prominenti (più umilianti, cioè, per l’offensore e il suo *hamula*);
- (ii) l’enfatizzazione, al contrario, della natura “empatica” (non, appunto, rituale) dell’intervento dei mediatori, a cui è richiesto di “rispettare i bisogni personali ed emotivi in conflitto”<sup>260</sup>, di “dare rilevanza alle emozioni e ai sentimenti [...] di prestare attenzione a tutti fattori e a tutte le dimensioni del conflitto: psicologica, sociale, economica, spirituale, politica”<sup>261</sup>; e di spingere le parti in conflitto a “esplorare la [propria] gamma emotiva

<sup>257</sup> Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>258</sup> Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *op. cit.*, p. 34.

<sup>259</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.2.2.

<sup>260</sup> Cfr. <https://www.alaslah.org/our-mission/> (ultimo accesso: 27 febbraio 2023).

<sup>261</sup> Cfr. <https://www.alaslah.org/sulha/> (ultimo accesso: 27 febbraio 2023); sul ruolo dell’empatia nella versione del *subla* promosso da Wi’am cfr. anche *Wi’am Annual Report: 2016*, p. 14.

[*emotional range*] e ricercare il controllo delle proprie emozioni”<sup>262</sup>.

Rispetto al *sulha* tradizionale, dunque, il *sulha* promosso da Wi'am limita l'impiego di gesti che sottolineano l'umiliazione dell'offensore, enfatizzando invece un intervento finalizzato a trasformare la relazione tra le parti *anche* sul piano psicologico.

### 3.3.2.3. Rivisitazione del *jirga* e le commissioni *Muslahati* (Just Peace Initiatives)

La rivisitazione del procedimento vendicatorio pashtun, imperniato sull'istituto del *jirga*, è avvenuta, a partire dal 2003, attraverso alcune iniziative promosse dall'organizzazione non-governativa Just Peace Initiatives (con sede a Peshawar, Pakistan).

Tali iniziative sono state suscitate, in particolare, dalla constatazione secondo cui il metodo compositivo fondato sul *jirga* implicava “l'uso della forza”<sup>263</sup>, in un contesto socio-giuridico, quello pakistano, già di per sé, a quell'epoca, particolarmente violento a causa dell'applicazione del sistema di giustizia talebano<sup>264</sup>. Gohar afferma a tal proposito che “il *jirga*, nella sua versione autentica, nelle aree tribali, fa ancora uso della forza. Il *jirga* infatti espelle le persone, brucia le loro case, confisca le proprietà”<sup>265</sup>.

Un ulteriore problema inerente al *jirga* “tradizionale” – al *jirga*, cioè, nell'ambito del procedimento vendicatorio pashtun – è stato identificato nella scarsa rilevanza, di cui si è già discusso, delle emozioni e credenze individuali con riferimento alle scuse vendicatorie<sup>266</sup>.

Secondo Gohar, poiché la composizione, in ambito vendicatorio, non considera (se non marginalmente) il fatto che offensore e

<sup>262</sup> *Wi'am Annual Report: 2020bis*, p. 18.

<sup>263</sup> A. DZUR, *op. cit.*, p. 323. Sull'uso della forza nel *jirga* cfr. *supra*, § 3.2.3.

<sup>264</sup> Cfr. A. DZUR, *op. cit.*, p. 323; J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 541.

<sup>265</sup> A. GOHAR in A. DZUR, *op. cit.*, p. 321.

<sup>266</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.4.3.

offeso siano in effetti riconciliati dal punto di vista interno (alla coscienza, alla psiche di offensore e offeso),

è sì possibile mediare e risolvere un caso, ma il conflitto può rimanere ancorato alle loro menti e ai loro cuori. Se queste persone vivono nella stessa comunità, in una società che prevede numerosi contatti [*high contact society*], il conflitto può riemergere in qualsiasi momento. Fino a quando le menti e i cuori delle persone non sono purificati [*washed clean*] – nel senso che le persone sono di nuovo in grado di mangiare insieme, di sedersi allo stesso tavolo e di organizzare cerimonie – non v'è una riconciliazione duratura [...]. La trasformazione [della relazione tra offensore e offeso] dipende infatti da un'appropriata riconciliazione, quindi è un grave problema se il conflitto esiste ancora nelle menti e nei cuori.<sup>267</sup>

Per ovviare al problema, Just Peace Initiatives ha promosso, attraverso, in particolare, alcuni incontri e attività organizzati da Ali Gohar e Malik Naveed, l'istituzione delle cd. "commissioni Muslahati" (da *musalaha*, "riconciliazione").

Le commissioni Muslahati, istituite presso appositi uffici delle stazioni di polizia – in dodici distretti delle province del Khyber Pakhtunkhwa, del Belucistan e del Sindh, oltre che nello stato indiano del Punjab<sup>268</sup> – sono composte da 35-40 membri, che sono "selezionati in base alla loro buona reputazione nella comunità"<sup>269</sup>. I membri delle commissioni collaborano con le forze di polizia pakistane (e indiane) al fine di gestire dispute in sede civile e penale attraverso una procedura improntata ai principi della giustizia riparativa; nel solco, tuttavia, delle modalità di risoluzione del conflitto proprie dell'esperienza pashtun. Si tratta, afferma Ali Gohar, di un

<sup>267</sup> A. GOHAR in A. DZUR, *op. cit.*, p. 322.

<sup>268</sup> Cfr. J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 543. Nel Punjab, l'attività delle commissioni Muslahati è imperniata (non sul *jirga*, ma) su altri riti indigeni: il *punchayat*, il *fasilo* e il *kacheri*. L'iniziativa è stata anticipata dall'istituzione dei Musalihah Anjumans e dei Musalihah Jirga da parte del Governo pakistano, nell'ambito del cd. *Devolution of Power Plan* (2001).

<sup>269</sup> A. GOHAR in A. DZUR, *op. cit.*, p. 324.

“aggiornamento [*upgrading*]”<sup>270</sup> del sistema vendicatorio pashtun alla luce dei principali insegnamenti della teoria della giustizia riparativa (in particolare) di Zehr; secondo Arshed Bhatti, Rahim Bakhsh e Suleman Khan, le commissioni Muslahati “sono interpretate come una *versione evoluta e riformata* del *jirga* tradizionale”<sup>271</sup>.

In concreto, la procedura che attiva le commissioni Muslahati si articola come segue:

- (i) uno tra offensore e offeso contatta i membri della commissione o invia una richiesta formale di mediazione presso l’Ufficio di Polizia Distrettuale (DPO, District Police Office);
- (ii) il DPO la trasmette la richiesta membri della commissione;
- (iii) i membri della commissione decidono se accettare la richiesta;
- (iv) in caso affermativo, i membri della commissione organizzano un *jirga* (Muslahati *jirga*).

Il *jirga* Muslahati risulta diverso dalla sua versione “tradizionale”, nel procedimento vendicatorio pashtun, per almeno *due* ragioni.

In *primo* luogo, gli elementi rituali del *jirga*, pur presenti (soprattutto nella fase della riconciliazione)<sup>272</sup>, assumono nella contemporanea versione del rito una rilevanza di grado decisamente inferiore rispetto alla versione tradizionale del procedimento. Più che sulla *performance* rituale, l’attività delle commissioni si focalizza infatti principalmente sull’istituzione di una relazione “empatica [*empathetic*]” e “di comprensione [*sympathetic*]” tra tutti i partecipanti, volta a una “sincera [*wholehearted*] riconciliazione”<sup>273</sup>. Così Bhatti, Bakhsh e Khan, che descrivono l’attività delle commissioni Musla-

<sup>270</sup> A. GOHAR in A. DZUR, *op. cit.*, p. 323.

<sup>271</sup> A. BHATTI, R. BAKHSH, S. KHAN, *Monitoring & Evaluation of Dispute Resolution in NWFP*, Islamabad, 2010, p. 18.

<sup>272</sup> A. DZUR, *op. cit.*, p. 328: “[q]uando [le parti] si riconciliano c’è un grande incontro con il sacro Corano nel mezzo. Le parti vi appoggiano le mani sopra e iniziano a pregare di fronte a tutta la comunità”.

<sup>273</sup> A. GOHAR in A. DZUR, *op. cit.*, p. 322, 327.

hate: “il processo di mediazione [...] è] fluido, inclusivo, rispettoso delle parti, empatico con [le parti] vulnerabili”<sup>274</sup>.

In secondo luogo, la procedura non prevede il ricorso alla forza o a mezzi coercitivi nel tentativo di “forzare” la riconciliazione tra le parti. Il meccanismo compositivo attua bensì, analogamente al caso albanese, la *enfaticizzazione* (della retorica) del *perdono*, quale valore fondante della tradizione islamica (in generale) e pashtun (in particolare): nel contesto della procedura, “il perdono ha un ruolo molto più centrale, l’aspettativa del perdono è più forte”<sup>275</sup>.

#### 3.3.2.4. Considerazioni di sintesi

Le esperienze di Operazione Colomba, Wi’am e Just Peace Initiatives, qui concettualizzate come tentativi di “trasformare” scuse cd. vendicative (nel contesto dei procedimenti vendicatori, rispettivamente, albanese, palestinese e pashtun) in scuse cd. riparative, manifestano almeno *tre* tratti in comune.

In *primo* luogo, le tre esperienze, come si è detto, ineriscono a contesti nei quali il procedimento vendicativo è *deteriorato, degenerato in senso violento*: in particolare, una simile degenerazione si è manifestata (come è documentato, ad esempio, in Albania) sotto forma di una *ipertrofia della vendetta*, a discapito delle fasi – fondamentali nella versione tradizionale del procedimento – della mediazione e della composizione.

La “trasformazione” delle scuse vendicative, pertanto, non assume quale punto di partenza, perlomeno in tali contesti, l’originaria, l’autentica configurazione del procedimento, ma una sua versione diversa, alterata dalle concrete circostanze storico-culturali. Si comprende perciò, in questo senso, la citata (caratteristica di tutti e tre i contesti presi in considerazione) enfaticizzazione dei valori della non violenza e del perdono.

In *secondo* luogo, le tre esperienze si concretizzano nell’adozione di tecniche di mediazione *ibride*, che, come si è detto, integrano la versione tradizionale dei riti di mediazione e composizione con i

<sup>274</sup> A. BHATTI, R. BAKSHI, S. KHAN, *op. cit.*, p. 13.

<sup>275</sup> J. BRAITHWAITE, A. GOHAR, *op. cit.*, p. 536.

principi e i moduli tipici dell'apparato concettuale della giustizia riparativa. Tale integrazione è intesa soprattutto a facilitare l'accettazione delle logiche proprie della giustizia riparativa da parte della popolazione locale coinvolta nei conflitti, consentendo alle parti di instaurare un dialogo riparativo pur nel solco della tradizione "vendicativa" tipica dei quel contesto.

In *terzo* luogo, le tre esperienze promuovono una trasformazione della mediazione *vendicativa* in mediazione *riparativa*.

In particolare, connotato comune è il tentativo di ridurre (mantenendone solo i segmenti che non causano, potenzialmente, un'eccessiva umiliazione dell'offensore) il "comparto" rituale della mediazione; e di favorire un *vero e proprio dialogo* (riparativo) tra offeso e offensore, inteso come mezzo attraverso cui le parti narrano il proprio vissuto in relazione all'offesa.

Si spiegano, in tal senso, alcune riforme dei riti tradizionali introdotte in tale contesto: ad esempio, la segmentazione del *fis* in sottogruppi; o il riferimento (comune ai tre contesti) alla necessità che i mediatori adottino un approccio empatico alla risoluzione del conflitto.

Resta però, come si nota, una forte inclinazione anche della mediazione ibrida verso la riconciliazione – determinata, probabilmente, dal contesto "deteriorato", che rende urgente l'interruzione delle controversie – e pare permanere, anche nella versione "rivisitata" della mediazione vendicativa, la natura *non*-neutrale (pur se imparziale) del mediatore<sup>276</sup>.

<sup>276</sup> Cfr. *supra*, § 3.3.1.

## BIBLIOGRAFIA

- ABU-NIMER, Mohammed, *Conflict Resolution Approaches. Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities*, in *The American Journal of Economics and Sociology*, 55, 1, 1996, pp. 35-52.
- ABU-NIMER, Mohammed, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam*, University of Florida Press, Gainesville, 2003.
- AJIMER, Karin, *Conversational Routines in English*, Longman, London, 1996.
- ALONSO CABRÉ, Marta, *Law, Ethics and Religion. The Importance of Forgiveness in Mauritania*, in Rául Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp. 179-192.
- ALVES, Pedro, *Revisiting Reinach and the Early Husserl for a Phenomenology of Communication*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 78, 3, 2022, pp. 771-796.
- ANKER, Kirstern, *Declarations of Interdependence. A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2014.
- ANSELMO D'AOSTA, *Perché un dio uomo?* (traduzione italiana di Antonio ORAZZO), Città nuova, Roma, 2017.
- ARMOUR, Marilyn P., Mark S. UMBREIT, *The Paradox of Forgiveness in Restorative Justice*, in Everett L. Worthington, Jr. (cur.), *Handbook of Forgiveness*, Routledge, New York-Hove, 2005, pp. 491-504.
- AUSTIN, John Langshaw, *A Plea for Excuses*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 1956-1957, pp. 1-30. Traduzione italiana di Paolo Leonardi: *Una giustificazione per le scuse*, in John Langshaw AUSTIN, *Saggi filosofici*, Guerini, Milano, 1990, pp. 169-195.
- AUSTIN, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford, 1962. Traduzione italiana di Carla Villata: *Come fare le cose con parole*, Marietti, Bologna, 1987, 2019<sup>2</sup>.
- AUSTIN, John Langshaw, *Performative Utterances*, in John Langshaw AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1961, 1970<sup>2</sup>, pp. 233-252. Traduzione italiana di Letizia Gianformaggio: *Enunciati performativi*, in Uberto Scarpelli (cur.), *Diritto e analisi del linguaggio*, Edizioni di comunità, Milano, 1976, pp. 123-141.

- AUSTRIAN CENTRE FOR COUNTRY OF ORIGIN AND ASYLUM RESEARCH & DOCUMENTATION, *Country Report Afghanistan. 11<sup>th</sup> European Country of Origin Information Seminar (Vienna, 21-22 June 2007)*, 2007. Disponibile all'indirizzo <https://www.refworld.org/docid/473451°31e.html> (ultimo accesso: 6 settembre 2022).
- BACHMANN, Helena, *Gaddafi's Oddest Idea: Abolish Switzerland*, in *Time*, 25 settembre 2009.
- BADIE, Bertrand, *Humiliation in International Relations. A Pathology of Contemporary International Systems*, Hart, Oxford-Portland, 2017.
- BANCROFT, Ian, *Dynamics of Apology and Forgiveness in the Balkans*, in *Radio Free Europe – Radio Liberty*, 2010. Disponibile all'indirizzo [https://www.rferl.org/a/The\\_Dynamics\\_Of\\_Apology\\_And\\_Forgiveness\\_In\\_The\\_Balkans/2025889.html](https://www.rferl.org/a/The_Dynamics_Of_Apology_And_Forgiveness_In_The_Balkans/2025889.html) (ultimo accesso: 24 maggio 2022).
- BARFIELD, Thomas, *Afghan Customary Law and Its Relationship to Formal Judicial Institutions*, United States Institute for Peace, Washington D.C., 2011.
- BARNETT, Randy Evan, *Restitution. A New Paradigm for Criminal Justice*, in *Ethics*, 87, 4, 1977, pp. 279-301.
- BARTON, Charles K. B., *Restorative Justice. The Empowerment Model*, Hawkins Press, Annadale, 2003.
- BAZEMORE, Gordon, Lode WALGRAVE, *Restorative Juvenile Justice: In Search of Fundamentals and an Outline for Systemic Reform*, in Gordon BAZEMORE, Lode WALGRAVE (cur.), *Restorative Juvenile Justice: Repairing the Harm of Youth Crime*, Criminal Justice Press, Monsey, 1999, pp. 45-74.
- BHATTI, Arshed, Rahim BAKHSH, Suleman KHAN, *Monitoring & Evaluation of Dispute Resolution in NWFP*, Asia Foundation, Islamabad, 2010, p. 18.
- BBC NEWS, *Pilot Sues U.S. over 9/11 Arrest*, 16 settembre 2003. Disponibile all'indirizzo: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/3112498.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3112498.stm) (ultimo accesso: 9 giugno 2022).
- BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- BENNETT, Cristopher, *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

- BENOIST, Jocelyn, *Cosa rende sociali gli atti sociali? Osservazioni sul realismo sociale di Adolf Reinach*, in Francesca De Vecchi (cur.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale*, Sesto San Giovanni-Udine, Mimesis, 2012, pp. 229-244.
- BENOIT, William Lyon, *Accounts, Excuses, and Apologies. Image Repair Theory and Research*, SUNY Press, Albany, [1995] 2015.
- BICCHIERI, Cristina, *Norms in the Wild. How to Diagnose, Measure and Change Social Norms*, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- BINDING, Karl Ludwig Lorenz, *Die Normen und Ihre Übertretung. Eine Untersuchung über die rechtmässige Handlung und die Arten des Delikts*, 2 voll., Meiner, Leipzig, 1872.
- BLOCH, Maurice, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?*, in *European Journal of Sociology*, 15, 1, 1974, pp. 55-81.
- BOBBIO, Norberto, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1948.
- BOHANNAN, Paul James, *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- BOTTOMS, Anthony, *Some Sociological Reflections on Restorative Justice*, in Andrew von Hirsch, Julian V. Roberts, Anthony Bottoms, Kent Roach, Mara Schiff (cur.), *Restorative Justice and Criminal Justice. Competing or Reconciliable Paradigms?*, Hart, Oxford-Portland, 2003, pp. 79-114.
- BOULLE, Lawrence, *Mediation: Principle, Process, Practice*, Butterworth, Oxford, 1996.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1987. Traduzione italiana di Mario Piras: *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005<sup>2</sup>.
- BRAITHWAITE, John, *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge University Press, New York, 1989.
- BRAITHWAITE, John, *Repentance Rituals and Restorative Justice*, in *Journal of Political Philosophy*, 8, 1, 2000, pp. 115-131.
- BRAITHWAITE, John, *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- BRAITHWAITE, John, *Principles of Restorative Justice*, in Andrew von Hirsch, Julian V. Roberts, Anthony Bottoms, Kent Roach, Mara Schiff (cur.), *Restorative Justice and Criminal Justice. Competing or Reconciliable Paradigms?*, Hart, Oxford-Portland, 2003, pp. 1-20.

- BRAITHWAITE, John, *Does Restorative Justice Work?*, in Gerry Johnstone (cur.), *A Restorative Justice Reader: Texts, Sources, Context*, Willan, Devon, 2003, pp. 320-352.
- BRAITHWAITE, John, Ali GOHAR, *Restorative Justice, Policing and Insurgency. Learning from Pakistan*, in *Law & Society Review*, 48, 3, 2014, pp. 531-561.
- BRETEAU, Claude-Henri, Nello ZAGNOLI, *La système de gestion de la violence dans deux communautés rurales méditerranéennes: la Calabre méridionale et le N.-E. Constantiniois*, in Raymond Verdier (cur.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. I. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Cujas, Paris, 1980, pp. 43-73.
- BROMBERGER, Christian, *Fussbal als Weltsicht und als Ritual*, in Andréa Belliger, David J. Krieger (cur.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Springer, Cham, 2003, pp. 285-301.
- BROWN, Penelope, Stephen Curtis LEVINSON, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- BRUNK, Conrad Grebel, *Restorative Justice and the Philosophical Theories of Punishment*, in Michael L. Haldley (cur.), *The Spiritual Roots of Restorative Justice*, SUNY Press, Albany, 2001, pp. 31-56.
- BRUNNER, Otto, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Roher, Wien, 1939. Traduzione italiana di Pierangelo Schiera: *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nell'Austria Medievale*, Giuffrè, Milano, 1983. Riedizione (parziale): *Pace e faida*, in Paolo Di Lucia, Riccardo Mazzola (cur.), *Vindicta. Studi e testi sulla giustizia vendicativa*, LED, Milano, 2019, pp. 61-70.
- BRUTTI, Nicola, *Law and Apologies. Profilo comparatistico delle scuse riparatorie*, Giappichelli, Torino, 2017.
- BURKHARDT, Armin, *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*, Niemeyer, Tübingen, 1986.
- BUSQUET, Jacques, *Le droit de la vendetta et les paci corses*, Pedone, Paris, 1920. Ristampa anastatica: CTHS, Paris, 1994. Traduzione italiana (parziale) di Riccardo Mazzola: *Il diritto della vendetta*, in Paolo Di Lucia, Riccardo Mazzola (cur.), *Vindicta. Studi e testi sulla giustizia vendicativa*, LED, Milano, 2019, pp. 103-110.

- CAIN, Maureen, *Beyond Informal Justice*, in *Contemporary Crises*, 9, 4, 1988, pp. 355-373.
- CALLISTER, Ronda Roberts, James A. WALL, JR., *Japanese Community and Organizational Mediation*, in *Journal of Conflict Resolution*, 41, 2, 1997, pp. 311-328.
- CARROLL, James, *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Houghton Mifflin, Boston-New York, 2001.
- CARTABIA, Marta, Adolfo CERETTI, *Un'altra storia inizia qui. Giustizia come ricomposizione*, Bompiani, Milano, 2020.
- CASTELLI, Stefano, *La mediazione*, Cortina, Milano, 1996.
- CELERMAJER, Danielle, *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- CELIK, Aysel Betül, Alma SHKRELI, *An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania: The Role of Customary Mediators*, in *Europe-Asia Studies*, 62, 6, 2010, pp. 885-914.
- CENTER FOR POLICY AND HUMAN DEVELOPMENT KABUL UNIVERSITY, *Afghanistan Human Development Report*, Army Press, Kabul, 2007.
- CERETTI, Adolfo, Francesco DI CIÒ, Grazia MANNOZZI, *Giustizia riparativa e mediazione penale*, in Fulvio Scaparro (cur.), *Il coraggio di mediare. Contesti, teorie e pratiche di risoluzione alternativa delle controversie*, Guerini, Milano, 2001, pp. 307-356.
- CERETTI, Adolfo, *Per una convergenza di sguardi. I nostri tragitti e quelli della Commissione per la verità e la riconciliazione sudafricana*, in Guido Bertagna, Adolfo Ceretti, Claudia Mazzuccato (cur.), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, Il Saggiatore, Milano, 2015, pp. 219-250.
- CHARACHIDZÉ, Georges, *Types de vendetta au Caucase*, in Raymond Verdier (cur.), *La vengeance. II. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Cujas, Paris, 1980, pp. 83-105.
- CHRISTIE, Nils, *Conflicts as Property*, in *The British Journal of Criminology*, 17, 1, 1977, pp. 1-15.
- COHEN, Abner, *Ḥamūla*, in Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes Van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs (cur.), *Encyclopedia of Islam*, Brill, Leiden, 2012<sup>2</sup>.
- COMMUNITY APPRAISAL AND MOTIVATION PROGRAMME, SAFEWORLD, *The Jirga: Justice and Conflict Transformation*, 2012. Disponibile all'indirizzo <https://www.saferworld.org.uk/resources/news-and-analysis/post/532-the-jirga-justice-and-conflict-transformation> (ultimo accesso: 6 settembre 2022).

- CONSEDINE, Jim, *Restorative Justice. Healing the Effect of Crime*, Lyttleton, Ploughshares, 1995.
- CONTE, Amedeo Giovanni, *Minima deontica*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 65, 1988, pp. 427-475. Riedizione in Amedeo Giovanni CONTE, *Filosofia del linguaggio normativo. II. Studi 1982-1994*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 355-407.
- CONTE, Amedeo Giovanni, *Tre domande in tema di abrogazione*, in Claudio Luzzati (cur.), *L'abrogazione delle leggi. Un dibattito analitico*, Giuffré, Milano, 1997, pp. 39-45.
- CONTE, Amedeo Giovanni, *Pragmatica negativa*, in Paolo Di Lucia (cur.), *Assiomatica del normativo. Filosofia critica del diritto in Luigi Ferrajoli*, LED, Milano, 2011, pp. 67-78.
- CONTE, Maria-Elisabeth, *Semantica del predicato 'perdonare'*, in Giuseppe Galli (cur.), *Interpretazione e perdono*, Marietti, Bologna, 1992, pp. 13-21.
- CONTE, Maria-Elisabeth, *Due tipi di performatività e due tipi di atti linguistici*, in Maria-Elisabeth CONTE, *Vettori del testo. Pragmatica e semantica fra storia e innovazione* (a cura di Federica Venier e Domenico Proietti), Carocci, Roma, 2010, pp. 103-111.
- CONVEY, Eric, *Payout is No Relief for Abuse Victims*, in *Boston Globe*, 21 dicembre 2003. Disponibile all'indirizzo: [https://www.bishop-accountability.org/news13/2003\\_12\\_21\\_Convey\\_PayoutIs\\_William\\_Cummings\\_4.htm](https://www.bishop-accountability.org/news13/2003_12_21_Convey_PayoutIs_William_Cummings_4.htm) (ultimo accesso: 9 giugno 2022).
- COULMAS, Florian, *'Poison to Your Soul'. Thanks and Apologies Contrastively Viewed*, in Florian Coulmas (cur.), *Rasmus Rask Studies in Pragmatic Linguistics. II. Conversational Routine*, De Gruyter Mouton, Berlin-New York, 1981, pp. 69-92.
- DALY, Kathleen, *Restorative Justice. The Real Story*, in *Punishment and Society*, 4, 1, 2002, pp. 55-79.
- DAROVEC, Darko, *Blood Feud as Gift Exchange: The Ritual of Humiliation in the Customary System of Conflict Resolution*, in *Acta Histriae*, 25, 2017, pp. 57-96.
- DARWALL, Steven, *Two Kinds of Respect*, in *Ethics*, 88, 1, 1977, pp. 36-49.
- DAYAN, Daniel, Elihu KATZ, *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1992.
- DAVIES, Wendy, Paul FOURACRE, *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- DAZINGER, Roni, Zohar KAMPF, *Interpretive Constructs in Contrast: The Case of Flattery in Hebrew and in Palestinian Arabic*, in *Contrastive Pragmatics*, 2, 2, 2020, pp. 137-167.
- DEACON, Bernard, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Routledge, London, 1934.
- DEFOE, Daniel, *The Life and Adventures of Robinson Crusoe*, Taylor, London, 1719. Traduzione italiana di Lorenzo Gigli: *Le avventure di Robinson Crusoe*, Il Verdone, Torino, 1946.
- DEL VECCHIO, Giorgio, *La giustizia*, Roma, Studium, [1935] 1951<sup>4</sup>.
- DE MATTEIS, Stefano, *Introduzione all'edizione italiana*, in Victor TURNER, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 7-23.
- DE REY, Sébastien, *Court Ordered Apologies under the Law of Torts? Non-Monetary Relief for Emotional Harm – A Comparative Outlook from a Western European Perspective*, in N. Brutti, R. Carroll, P. Vines (cur.), *Apologies in the Legal Arena. A Comparative Perspective*, Bonomo, Bologna, 2021, pp. 203-249.
- DERRIDA, Jacques, *Le siècle et le pardon*, in *Le Monde de Debats*, 1999. Disponibile all'indirizzo <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html> (ultimo accesso: 6 maggio 2022).
- DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous le pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 2001.
- DE VECCHI, Francesca, Lorenzo PASSERINI GLAZEL *Gli atti sociali nella tipologia degli Erlebnisse e degli atti spontanei in Adolf Reinach*, in Francesca De Vecchi (cur.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale*, Sesto San Giovanni-Udine, Mimesis, 2012, pp. 261-279.
- DE VECCHI, Francesca, *“Platonismo sociale”?* In difesa del realismo fenomenologico in ontologia sociale, in *Rivista di estetica*, 50, 2012, pp. 75-90.
- DE VECCHI, Francesca, *A Priori of the Law and Values in the Social Ontology of Wilhelm Schapp and Adolf Reinach*, Alessandro Salice, Hans Bernhard Schmid (cur.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*, Springer, Cham, 2016, pp. 279-316.
- DE VECCHI, Francesca, *Eidetics of Social Acts vs. Eidetics of Scts of Meaning: From Different Wholes-Parts Connections to Different Kinds of Acts*, in Pedro Alves, Anna Irene Baka, Panos Theodorou (cur.), *Phenomenology and Normativity*, Springer, Cham (in corso di pubblicazione).

- DEVOTO, Giacomo, *La scusa e le scuse*, in *Corriere della Sera*, 26 novembre 1968, p. 3. Riedizione in Giacomo DEVOTO, *Scritti minori. III*, Le Monnier, Firenze, 1972, pp. 75-77.
- DE WARREN, Nicolas, *Original Forgiveness*, Northwestern University Press, Evanston, 2021.
- DIGNAN, James, Anne ATKINSON, Helen ATKINSON, Marie HOWES, Jennifer JOHNSTONE, Gwen ROBINSON, Johanna SHAPLAND, Angela SORBY, *Staging Restorative Justice Encounters against a Criminal Justice Backdrop*, in *Criminology and Criminal Justice*, 7, 1, 2007, pp. 5-32.
- DI LUCIA, Paolo, *L'universale della promessa*, Giuffrè, Milano, 1997.
- DI LUCIA, Paolo, *Idealtipen per una tipologia degli atti istituzionali*, in *Rivista di estetica*, 39, 2008, pp. 133-145.
- DI LUCIA, Paolo, *Deviazioni del tutto ragionevoli dall'eîdos*, in Stefano Colloca, Paolo Di Lucia (cur.), *L'impossibilità normativa. Atti del seminario internazionale Nomologics 2 – Pavia, Collegio Golgi, 10-11 luglio 2013*, LED, Milano, 2015, pp. 67-82.
- DI LUCIA, Paolo, Giuseppe LORINI, Olimpia Giuliana LODDO, *Antonio Pigliaru. Barbagian Vendetta as a Legal System*, in R  ul Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp. 97-110.
- DI LUCIA, Paolo, Riccardo MAZZOLA, *Introduzione. Diritto e vendetta*, in Paolo Di Lucia, Riccardo Mazzola (cur.), *Vindicta. Studi e testi sulla giustizia vendicatoria*, LED, Milano, 2019, pp. 7-17.
- DISRAELI, Benjamin, *Prosecution of the War*. Discorso tenuto al House of Commons, 24 maggio 1855. Disponibile all'indirizzo <https://api.parliament.uk/historichansard/commons/1855/may/24/prosecution-of-the-war> (ultimo accesso: 16 maggio 2022).
- DOAK, Jonathan, Louise TAYLOR, *Hearing the Voices of Victims and Offenders: The Role of Emotions in Criminal Sentencing*, in *Northern Ireland Legal Quarterly*, 64, 1, pp. 25-46.
- DOUGLAS, Alexander X., Greece, *Honour and the Ancient Ties of Wergeld*, in *The Conversation*, 3 giugno 2015. Disponibile all'indirizzo <https://theconversation.com/greece-honour-and-the-ancient-ties-of-wergeld-44104> (ultimo accesso: 17 febbraio 2023).
- DOUGLAS, Alexander X., *The Philosophy of Debt*, Routledge, Abingdon-New York, 2016.
- DURHAM, Mary Edith, *High Albania*, Arnold, London, 1909.
- DURKHEIM,   mile, *De la division du travail social*, Félix Alcan, Paris, 1893.

- DZUR, Albert, *Conversations on Restorative Justice: A Talk with Ali Gohar*, in *Restorative Justice: An International Journal*, 5, 2, 2017, pp. 319-331.
- EGLASH, Albert, *Beyond Restitution: Creative Restitution*, in Joe Hudson, Burt Galaway (cur.), *Restitution in Criminal Justice*, Lexington, Toronto, 1977, pp. 91-129.
- ELLERO, Pietro, *Delle origini storiche del diritto di punire*, in Pietro ELLERO, *Opuscoli criminali*, Fava e Garagnani, Bologna, 1874, pp. 5-40.
- ELSIE, Robert, *The Tribes of Albania. History, Society and Culture*, I. B. Tauris, London, 2015.
- EUSEBI, Luciano, *Le forme della verità nel sistema penale e i loro effetti. Giustizia e verità come «approssimazione»*, in Gabrio Forti, Gianluca Varraso, Matteo Caputo (cur.), *«Verità» del precetto e della sanzione penale alla prova del processo*, Jovene, Napoli, 2014, pp. 155-174.
- FAROLDI, Federico, *The Normative Structure of Responsibility. Law, Language, Ethics*, College Publications, Milton Keynes, 2014.
- FASIHUDDIN, *The Victim-Offender Mediation (VOM) and Some Recent Initiatives by Police & Local Government Department in Khyber Pukhtoonkhwa*, in *Pakistan Journal of Criminology*, 2, 4, 2010, pp. 125-150.
- FIELD, Rachael, *Neutrality and Power: Myths and Reality*, in *ADR Bulletin*, 3, 1, 2000, pp. 1-5.
- FILLMORE, Charles J., *Verbs of Judging*, in Charles J. Fillmore, D. Terence Langendoen (cur.), *Studies in Linguistic Semantics*, Holt, Rinehart, and Winston, New York, 1971, pp. 272-289.
- FITTIPALDI, Edoardo, *Psicologia giuridica e realismo: Leon Petrażycki*, LED, Milano, 2012.
- FITTIPALDI, Edoardo, *Norma. Una concettualizzazione per la sociologia del diritto e le altre scienze sociali*, LED, Milano: 2022.
- FODDAI, Maria Antonietta, *Dalla decisione alla partecipazione, Giustizia, conflitti, diritti*, Jovene, Napoli, 2017.
- FOLGER, Joseph P., *Harmony and Transformative Mediation*, in *North Dakota Law Review*, 84, 3, 2008, pp. 823-860.
- FRASER, Bruce, *On Apologizing*, in Florian Coulmas (cur.), *Rasmus Rask Studies in Pragmatic Linguistics. II. Conversational Routine*, Mouton, Den Haag, 1981, pp. 259-272.

- FRIEDRICH, David O., *Restorative Justice and the Criminological Enterprise*, in Dennis Sullivan, Larry Tift (cur.), *Handbook of Restorative Justice. A Global Perspective*, Routledge, London-New York, 2006, pp. 439-451.
- GAERTNER David, *The Theater of Regret: Literature, Art, and the Politics of Reconciliation in Canada*, UBC Press, Vancouver, 2021.
- GARFINKEL, Harold, *Conditions for Successful Degradation Ceremonies*, in *American Journal of Sociology*, 61, 5, 1956, pp. 420-424.
- GASS, Andrzej, *Auschwitz Commandant Rudolf Hoess on the Gallows*, 2007. Disponibile all'indirizzo: <http://www.auschwitz.org/en/museum/news/auschwitz-commandant-rudolf-hoess-on-the-gallows,461.html> (ultimo accesso: 6 giugno 2022).
- GAVRIELIDES, Theo, *Restorative Justice Theory and Practice. Addressing the Discrepancy*, HEUNI, Helsinki, 2007.
- GEARY, Patrick J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1995.
- GENNEP, Arnold van, *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris, 1909. Traduzione italiana di Maria Luisa REMOTTI: *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- GILL, Kathleen, *The Moral Functions of an Apology*, in *The Philosophical Forum*, 31, 1, 2000, pp. 11-27.
- GJEÇOV, Shtjefën Kostantin, *Kanuni I Leke Dukagjinit*, Shkodër, 1933. Traduzione italiana di Paolo DODAJ: *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese* (a cura di Donato Martucci), Nardò, Besa, 2009, pp. 13-32.
- GJURAJ, Tonin, *A Stable Ecumenical Model? How Religion Might Become a Political Issue in Albania*, in *East European Quarterly*, 34, 1, 2000, pp. 21-40.
- GLUCKMAN, Max, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Glencoe, The Free Press, 1955.
- GNEEZY, Uri, Aldo RUSTICHINI, *A Fine is a Price*, in *The Journal of Legal Studies*, 29, 1, 2000, pp. 1-17.
- GOFFMAN, Erving, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*, Aldine, Chicago, 1967. Traduzione italiana di Alberto EVANGELISTI, Vittorio MORTARA, *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988.

- GOFFMAN, Erving, *Relations in Public*, Basic Books, New York, 1971. Traduzione italiana di Piero DORFLES: *Relazioni in pubblico*, Cortina, Milano, 2008.
- GOHAR, Ali, *Who Learns from Whom? Pukthoon Traditions in Modern Perspectives*, Just Peace International, Peshawar, 2012.
- GOHAR, Ali, Lisa SCHIRCH, *Ritual and Symbol in Justice and Peacebuilding. Lessons from Pukthoon Tribes on the Jirga*, in Hamdesa Tuso, Maureen P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2016, pp. 455-470.
- GOODY, Jack Rankine, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- GRANDE, Elisabetta, Ugo MATTEI, *Giustizia allo specchio*, in *Antropologia*, 8, 11, 2008, pp. 25-39.
- GRAEBER, David, *Debt: The First 5000 Years*, Melville House, New York, 2011. Traduzione italiana di Luca LARCHER, Alberto PRUNETTI: *Debito: i primi 5000 anni*, Il saggiatore, Milano, 2012.
- GUAN, Xiaowen, Hee Sun PARK, Hye Eun LEE, *Cross-Cultural Differences in Apology*, in *International Journal of Intercultural Relations*, 33, 1, 2009, pp. 32-45.
- HANN, Chris, *Social Anthropology*, Hodder & Stoughton, London, 2000.
- HANSEN, John G., *Decolonizing Indigenous Justice and History*, in Martina Neuburger, Hans Peter Dörrenbächer (cur.), *On the Trail of Rebirth: Nationalism and Identity Among the Native Americans: Case Studies from North America*, Peter Lang, Bern, 2015, pp. 15-30.
- HÉNAFF, Marcel, *Le Don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Seuil, Paris, 2012. Traduzione italiana di Francesco FISTETTI: *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, ETS, Pisa, 2018.
- HIATT, Les, *Treaty, Company, Makarrata...?*, in *Oceania*, 58, 1987, pp. 140-144.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Crooke, London, 1651. Traduzione italiana di Mario VINCIGUERRA: *Leviatano*, 2 voll. Laterza, Roma-Bari., 1974.
- HOMEYER, Karl Gustav, *Über die Formel 'Der Minne und des Rechts eines Andern mächtig sein'*, in *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1866, pp. 29-56.
- HORELT, Michel-André, *Dramas of Reconciliation. A Performance Approach to the Analysis of Political Apologies in International Relations*, Nomos, Baden-Baden, 2019.

- HOWE, Leo, *Risk, Ritual and Performance*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6, 1, 2000, pp. 63-79.
- IDE, Risako, 'Sorry for Your Kindness'. *Japanese Interactional Ritual in Public Discourse*, in *Journal of Pragmatics*, 29, 5, 1998, pp. 509-529.
- IL SOLE 24 ORE, *Silvio Berlusconi alla moglie Veronica: "Se ti ho offeso scusami, la tua dignità è un bene prezioso"*, 31 gennaio 2007. Disponibile all'indirizzo: [ilsole24ore.com/art/SoleOnline4/Attualita%20ed%20Esteri/Attualita/2007/01/md310107veronica\\_berlusconi.shtml?](https://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnline4/Attualita%20ed%20Esteri/Attualita/2007/01/md310107veronica_berlusconi.shtml?) (ultimo accesso: 21 marzo 2022).
- INCAMPO, Antonio, *Atto e funzione. Sistema di deontica materiale a priori*, Adriatica, Bari, 1997.
- INCAMPO, Antonio, *Pluralità di forme, unità di essenziali negli atti giuridici. Prefazione a uno studio su Adolf Reinach*, in Olimpia Giuliana LODDO, *Manifestare gli atti sociali. Canali della giuridicità dopo Reinach*, Franco Angeli, Milano, 2020, pp. 9-14.
- INTERNATIONAL HERALD TRIBUNE, *Pueblo Crew Freed after 11 Months; US Disavows Apologies, then Signs It*, 24 dicembre 1968. Disponibile all'indirizzo: <https://review.gale.com/2018/08/21/u-s-disavows-apology-then-signs-it-the-pueblo-incident-of-1968/> (ultimo accesso: 7 giugno 2022).
- IRANI, George Emile, *Rituals of Settlement (Sulh) and Reconciliation (Musalaha) in the Middle East*, in Hamdesa Tusso, Maureen P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2016, pp. 55-76.
- JABBOUR, Elias, *Sulha. Palestinian Traditional Peacemaking Process*, House of Hope, Montreat, 1993.
- JACQUES, Francis, *La promesse et le pardon*, in *Archivio di filosofia*, 3, 1987, pp. 317-349.
- JHERING, Rudolf von, *Der Zweck im Recht*, vol. II, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1883. Traduzione italiana di Mario Giuseppe LOSANO: *Lo scopo del diritto*, vol. II, Aragno, Torino, 2021.
- JOHNSON, Kevin, McVeigh Only Regret Is that Building Wasn't Leveled, in *USA Today*, 29 marzo 2001.
- JOHNSTONE, Gerry, *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*, New York, Routledge, 2011.

- JOHNSTONE, Gerry, Daniel W. VAN NESS, *The Meaning of Restorative Justice*, in Gerry Johnstone, Daniel W. Van Ness (cur.), *Handbook of Restorative Justice*, Willan, Cullompton, 2007, pp. 5-23.
- JOSEPHS, Hilary K., *The Remedy of Apology in Comparative and International Law: Self-Healing and Reconciliation*, in *Emory International Law Review*, 18, 1, 2004, pp. 53-84.
- JOYCE, Richard, *Apologizing*, in *Public Affairs Quarterly*, 13, 2, 1999, pp. 159-173.
- KADARE, Ismail, *Prill I thyer*, Rilindja: Prishtinë, 1980. Traduzione italiana di Liljana Cuka MAKSUTI: *Aprile spezzato*, La Nave di Teseo, Milano, 2019.
- KAKAR, Barkat Shah, *The Popular Misconceptions about Pashtunwali*, in *TAKATOO*, 7, 4, 2012, pp. 9-18.
- KAMPF, Zohar, *Journalists as Actors in Social Dramas of Apology*, *Journalism*, 12, 1, 2011, pp. 71-87.
- KAMPF, Zohar, *Rituals of Apology in the Israeli-Palestinian Conflict*, *Bullettin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 23, 2012, pp. 1-8.
- KAMPF, Zohar, Nava LÖWENHEIM, *Rituals of Apology in the Global Arena*, in *Security Dialogue*, 43, 1, 2012, pp. 43-60.
- KANT, Immanuel, *Grundlegung zur die Metaphysik der Sitten*, Hartkoch, Riga, 1797. Traduzione italiana di Giuseppe LANDOLFI PETRONE: *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006.
- KAZEMI-RACHED, Ali, *L'Islam et la réparation de prejudice morale*, Droz, Genève, 1990.
- KELSEN, Hans, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Deuticke, Wien, 1934. Traduzione italiana di Renato TREVES: *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1952. Nuova edizione: *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1967.
- KERTZER, David Israel, *Ritual, Politics and Power*, Yale University Press, New Haven, 1988.
- KESHAVJEE, Mohamed, Tony WHATLING, *Reflecting Learnings from the Training Programmes of the Ismaili Muslim Conciliation and Arbitration Boards, Globally*, 2005. Disponibile all'indirizzo <https://www.iis.ac.uk/media/ctxjp1jb/mkeshavajee-speech-montana-switerland-09-2005-688651760.pdf> (ultimo accesso: 6 settembre 2022).

- KIRPANSKI, Paul, Carol KIRPANSKI, *Fact*, in Manfred Bierwisch, Karl Erich Heidolph (cur.), *Progress in Linguistics*, Mouton, Den Haag, 1970, pp. 143-173.
- KLEEFELD, John, *Thinking Like a Human: British Columbia's Apology Act*, in *University of British Columbia Law Review*, 40, 2, 2007, p. 769-808.
- KLEIST, Heinrich von, *Michael Kohlhaas*, in Heinrich VON KLEIST, *Erzählungen*, Realschulbuchhandlung, Berlin, 1810, pp. 1-216. Traduzione italiana di Federico FERRAGUTO: *Michael Kohlhaas*, Fazi, Roma, 2020.
- KORT, Louis F., *What is an Apology?*, in *Philosophy Research Archives*, 1, 1975, pp. 78-87.
- KOZIOL, Geoffrey, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1992.
- KRASZTEV, Péter, *The Prince of Amnesia. Interpretations of Vendetta in Albania*, in *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 1, 2, 2002, pp. 33-63.
- LANDINFO, *Afghanistan. Blood Feuds, Traditional Law (Pashtunwali) and Traditional Conflict Resolution*, 2012. Disponibile all'indirizzo [https://www.ecoi.net/en/file/local/1104068/1788\\_1327313532\\_1940-1.pdf](https://www.ecoi.net/en/file/local/1104068/1788_1327313532_1940-1.pdf) (ultimo accesso: 6 settembre 2022).
- LANG, Sharon D., *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, in *Journal of Palestine Studies*, 31, 3, 2002, pp. 52-66.
- LANG, Sharon, *Sharaf Politics. Honor and Peacekeeping in Israeli-Palestinian Society*, Routledge, London, 2005.
- LAZARE, Aaron, *On Apology*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- LEE, Je-hune, So-youn KIM, *L'occupazione giapponese fa ancora discutere*, *Internazionale*, 1503, 17 marzo 2023, p. 30
- LEECH, Geoffrey Neil, *Principles of Pragmatics*, Longman, London, 1983.
- LEMICHE, Niels Peter, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Brill, Leiden, 1985.
- LEUNG, Angela K.Y., Dov COHEN, *Within- and between-Culture Variation: Individual Differences and the Cultural Logics of Honor, Face and Dignity Culture*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 100, 3, 2011, pp. 507-526.
- LIEBES-PLESNER, Tamar, *Shades of Meaning in President Sadat's Knesset Speech*, in *Semiotica*, 48, 3-4, 1984, pp. 229-265.

- LODDO, Olimpia Giuliana, *Percezione vs. recezione dell'atto giuridico in Adolf Reinach e Ernst Zitelmann*, in Francesca De Vecchi (cur.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*, Mimesis, Udine-Sesto San Giovanni, 2012, pp. 145-260.
- LODDO, Olimpia Giuliana *Manifestare gli atti sociali. Canali della giuridicità dopo Reinach*, Franco Angeli, Milano, 2020.
- LORINI, Giuseppe, *La fiducia e la sfiducia nelle istituzioni*, in Giuseppe Galli (cur.), *Interpretazione e fiducia.*, Istituti tipografici e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 133-147.
- LORINI, Giuseppe, *Atto tetico in Czeslaw Znamierowski*, in Amedeo Giovanni CONTE, Paolo DI LUCIA, Antonio INCAMPO, Giuseppe LORINI Wojciech ŻEŁANIEC, *Ricerche di filosofia del diritto* (a cura di Lorenzo Passerini Glazel), Giappichelli, Torino, 2007, pp. 224-233.
- LORINI, Giuseppe, Olimpia Giuliana LODDO, *Revenge between Legal and Social Norm in Cavalleria Rusticana*, in Filippo Annunziata, Giorgio Fabio Colombo (a cura di), *Law and Opera*, Springer, Cham, 2018, pp. 209-221.
- LORINI, Giuseppe, Wojciech ŻEŁANIEC, *Czesław Znamierowski's Social Ontology and Its Phenomenological Roots*, in Alessandro Salice, Hans Bernhard Schmid (cur.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*, Springer, Cham, 2016, pp. 75-90.
- LÖWENHEIM, Nava, *A Haunted Past: Requesting Forgiveness for Wrongdoing in International Relations*, in *Review of International Studies*, 35, 3, 2009, pp. 531-555.
- MADER, Elke, *Metamorfosis del poder. Persona, mito y rigin en la riginsde Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*, Abya-Yala, Ciudad de Mexico, 1999.
- MAIMONIDE, *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvah*, Giuntina, Firenze, 2004.
- MANI, Rama, *Beyond Retribution. Seeking Justice in the Shadows of War*, Polity Press, Cambridge, 2002.
- MANNOZZI, Grazia, Giuseppe Angelo LODIGIANI, *La giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*, Giappichelli, Torino, 2017.
- MANNOZZI, Grazia, Roberto MANCINI, *La giustizia accogliente*, Franco Angeli, Milano, 2022.
- MÀRQUEZ PORRAS, Raúl, Riccardo MAZZOLA, *Vindictory Justice and the State. Accounts from Yolngu and Shuar Ethnographies*, in *Sociologia del diritto*, 3, 2019, pp. 71-94.

- MARRUS, Michael Robert, *Official Apologies and the Quest for Historical Justice*, in *Journal of Human Rights*, 6, 1, 2007, pp. 75-105.
- MARSHALL, Tony F., *Restorative Justice. An Overview*, Home Office Research Development and Statistics Directorate, London, 1999. Disponibile all'indirizzo <https://fbga.redguitars.co.uk/restorativeJusticeAnOverview.pdf> (ultimo accesso: 7 luglio 2022).
- MARTIN, Judith, *Miss Manners*, in *The Washington Post*, 7 febbraio 1982.
- MARTUCCI, Donato, *Il diritto consuetudinario albanese: il Kanun*, Skollor, Tiranë, 2005.
- MARTUCCI, Donato, *Introduzione*, in Shtjefën Kostantin GJEÇOV, *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese* (a cura di Donato Martucci), Besa, Nardò, 2009, pp. 13-32.
- MARTUCCI, Donato, *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Edizioni di Pagina, Bari, 2010.
- MARTUCCI, Donato, *Le consuetudini albanesi tra oralità e scrittura*, in *Palaver*, 6, 2, 2017, pp. 73-106.
- MARX, Emanuel *Bedouin of the Negev*, Manchester University Press, Manchester, 1967.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *L'Année sociologique*, 1923-1924. Traduzione italiana di Franco ZANNINO: *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Marcel MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 155-292.
- MAZZOLA, Riccardo, *La prova culturale. Tra epistemologia e antropologia del diritto*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2019, pp. 211-226.
- MAZZOLA, Riccardo, *Componere. Offesa e riconciliazione nell'ordinamento vendicativo*, Giuffrè Lefebvre, Milano, 2020.
- MAZZOLA, Riccardo, *Terradas' Vindictory Justice. An Attempt at Formalization*, in *Sociologia del diritto*, 3, 2020, pp. 52-68.
- MAZZOLA, Riccardo, *Sulla natura della composizione. A partire dalla (meta)teoria del dono di Marcel Hénaff*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 98, 1, 2021, pp. 129-154.
- MAZZOLA, Riccardo, *Simboli religiosi, cultura vendicativa e giustizia riparativa. Riflessioni sull'esperienza albanese*, in Alessandro Negri, Giada Ragone, Marcello Toscano, Luca Vanoni (cur.), *I simboli*

- religiosi nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2021, pp. 155-167.
- MAZZOLA, Riccardo, 'To Restore' vs 'To Vindicate'. A Comparative Analysis, in Raúl Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp. 81-95.
- MAZZOLA, Riccardo, *Il pentimento come atto giuridico*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 100, 4, 2021, pp. 773-786.
- MERKHAUS, Ken, *Traditional Conflict Management in Contemporary Somalia*, in Hamdesa Tusso, Maureen P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2016, pp. 279-298.
- MERRY, Sally Engle, *The Social Organization of Mediation in Nonindustrial Societies. Implications for Informal Community Justice in America*, in Richard L. Abel (cur.), *The Politics of Informal Justice. II. Comparative Studies*, Academic Press, New York, 1982, pp. 17-45.
- MILLER, William Ian, *Humiliation. And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1993.
- MINOW, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston, 2003.
- MOEN, Kelse, *Choice in Criminal Law. Victims, Defendants, and the Option of Restitution*, in *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 22, 3, 2013, pp. 733-767.
- MONTGOMERY, Paul Lauren, *Albert Speer, 76, Architect of Hitler's Nazism is Dead*, in *International Herald Tribune*, 2 settembre 1981.
- MOORE, Christopher W., *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflicts*, Jossey-Bass, San Francisco, 1986.
- MOORE, Sally Falk, Barbara Gay MYERHOFF, *Introduction. Secular Rituals: Forms and Meanings*, in Sally Falk Moore, Barbara Gay Myerhoff (cur.), *Secular Rituals*, Van Gorcum, Assen, 1977, pp. 3-24.
- MULLIGAN Kevin, *Promising and Other Social Acts: Their Constituents and Structure*, in Kevin Mulligan (cur.), *Speech Act and Sachverhalt*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1986, pp. 29-90. Traduzione italiana di Clotilde CALABI, Roberto CASATI: *Promesse e altri atti sociali: costituenti e struttura*, in Stefano Besoli, Luca Guidetti (cur.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 309-384.
- MURPHY, Jeffrey, *Getting Even. Forgiveness and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

- MURPHY, Jeffrey, Jane HAMPTON, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- NADER, Laura, Elisabetta GRANDE, *Current Illusions and Delusions about Conflict Management, in Africa and Elsewhere*, in *Law & Social Inquiry*, 27, 3, 2002, pp. 573-594.
- NEEDHAM, Rodney, *Belief, Language and Experience*, Basil Blackwell, Oxford, 1972. Traduzione italiana di Pier Marco BERTINETTO, Elina BERTINETTO: *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
- NEUMANN, Iver Brynild, *The Body of the Diplomat*, in *European Journal of International Relations*, 14, 4, 2008, pp. 671-695.
- NEWBERRY, Paul, *Zoeller Apologizes for His Tiger 'Joke'*, in *The New York Times*, 22 aprile 1997. Disponibile all'indirizzo [www.nytimes.com/1997/04/22/sports/zoeller-apologizes-for-woods-comments.html](http://www.nytimes.com/1997/04/22/sports/zoeller-apologizes-for-woods-comments.html) (ultimo accesso: 21 marzo 2022).
- NEWMARK, Leonard, [Online] *Albanian-English Dictionary*. Disponibile all'indirizzo <http://www.seelrc.org:8080/albdict/> (ultimo accesso: 29 agosto 2022).
- NICOLAS, Guy, *La question de la vengeance au sein de une société soudanaise*, in Raymond Verdier (cur.), *La vengeance. II. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Cujas, Paris, 1980, pp. 15-40.
- OISHI, Etsuko, *Apologies as Illocutionary and Social Acts*, in Marina Sbisà, Ken Turner (cur.), *Pragmatics of Speech Actions*, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 499-530.
- OLSHTAIN, Elite, *Apologies across Languages*, in Shoshana Blum-Kulka, Juliana House, Gabriele Kasper (cur.), *Cross-cultural Pragmatics: Requests and Apologies*, Ablex, New Jersey, 1989, pp. 155-173.
- OLSTHOORN, Peter, *Introduction*, in Peter Olsthoorn (cur.), *Honor in Political and Moral Philosophy*, State University of New York, Albany, 2015, pp. 1-14.
- OMERO, *Odisea. Testo greco a fronte*. Traduzione italiana di Vincenzo DI BENEDETTO e Pierangelo FABRINI: BUR, Milano, 2010.
- OPERAZIONE COLOMBA, *Documento descrizione fenomeno "Hakmarrja" e "Gjakmarrja". Per la sensibilizzazione delle istituzioni albanesi e internazionali*, 2018. Disponibile all'indirizzo <https://www.ope>

- razionecolomba.it/docs/Report\_ITA-2017.pdf (ultimo accesso: 1 settembre 2022).
- OPRISKO, Robert Lee, *Honor. A Phenomenology*, Routledge, London, 2012.
- ORTUÑO, José Maria, *Vindictory Justice and the Colonial Encounter. The Reparation of the Tar and Its Impossibility*, in Raúl Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp. 165-178.
- OWEN, John, *A Dissertation on Divine Justice*, Hingham-Murgatroyd, London, [1652] 1770.
- OWEN, Marion, *Apologies and Remedial Interchanges: A Study of Language Use in Social Interaction*, Mouton, Den Haag, 1985.
- PALI, Brunilda, Robert E. MACKAY, *Blood Feud through the Historical Imagination of Ismail Kadare: An Analysis of Broken April*, in *Oñati Socio-Legal Series*, 11, 6, 2021, pp. 164-186.
- PASSERINI GLAZEL, Lorenzo, *Il perdono come atto nomotrofico*, in Stefano Biancu, Alberto Bondolfi (cur.), *Perdono: negazione o compimento della giustizia?*, Fondazione Bruno Kessler, Trento, 2015, pp. 49-68.
- PELY, Doron, *Resolving Clan-based Disputes Using the Sulha, the Traditional Dispute Resolution Process of the Middle East*, in *Dispute Resolution Journal*, 63, 4, 2009, pp. 80-88.
- PELY, Doron, *Muslim-Arab Mediation and Conflict Resolution. Understanding Sulha*, Routledge, Milton Park, 2016, p. 85.
- PETTIGROVE, Glen, *The Forgiveness We Speak: The Illocutionary Force of Forgiving*, in *Southern Journal of Philosophy*, 42, 3, 2004, pp. 371-392.
- PETTIGROVE, Glen, *Unapologetic Forgiveness*, in *American Philosophical Quarterly*, 41, 3, 2004, pp. 187-204.
- PETTIGROVE, Glen, *Hannah Arendt and Collective Forgiving*, in *Journal of Social Philosophy*, 37, 4, 2006, pp. 483-500.
- PIGLIARU, Antonio, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano, [1959] 1970.
- PISAPIA, Giuliano, *La scommessa della mediazione*, in Giuliano Pisapia, Daniela Antonucci (cur.), *La sfida della mediazione*, Padova, Cedam, 1997.
- PITT-RIVERS, Julian, *Honour and Social Status*, in Julian Pitt-Rivers (cur.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 19-77.

- POST, Albert Hermann, *Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens*, Schwartz, Oldenburg, 1878.
- RAPPAPORT, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002. Traduzione italiana di Roberto MARCHISIO: *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova, 2004.
- REINACH, Adolf Bernhard Philipp, *Nichsoziale und soziale Akte*, in Karl Schumann, Barry Smith (cur.), *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe und Kommentar*, Philosophia, München, [1911] 1989, pp. 355-360. Traduzione italiana di Olimpia Giuliana LODDO: *Atti sociali e atti non sociali*, in Francesca De Vecchi (cur.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale*, Sesto San Giovanni-Udine, Mimesis, 2012, pp. 195-212.
- REINACH, Adolf Bernhard Philipp, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913, pp. 685-847. Riedizione: *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Im Kösel, München, 1953. Traduzione italiana di Daniela FALCIONI: *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano, 1990. Traduzione italiana (parziale) di Paolo DI LUCIA: *Pretesa, obbligazione, promessa*, in Amedeo Giovanni CONTE, Paolo DI LUCIA, Luigi FERRAJOLI, Mario JORI, *Filosofia del diritto* (a cura di Paolo Di Lucia). Milano: Cortina, [2002] 2013<sup>2</sup>, pp. 23-31.
- REINACH, Adolf Bernhard Philipp, *Einleitung in die Philosophie*, in Karl Schumann, Barry Smith (cur.), *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe und Kommentar*, Philosophia, München, 1989, pp. 369-513.
- RENTELN, Alison Dundes, *Apologies. A Cross-cultural Analysis*, in Mark Gibney, Roda Howard-Hassmann, Jean-Marc Coicaud, Niklaus Steiner (cur.), *The Age of Apologies. Facing Up to the Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, pp. 61-76.
- RESTA, Patrizia, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma, 2000.
- RETZINGER, Suzanne M., Thomas J. SCHEFF, *Strategy for Community Conferencing. Emotions and Social Bonds*, in Burt Galaway, Joe Hudson, (cur.), *Restorative Justice: International Perspectives*, Criminal Justice Press, Monsey, 1996, pp. 315-336.
- RIDING, Alan, *Rail Ride to Death; Jew Seeks One Euro, Want French Firm to Express Remorse*, in *The Gazette*, 21 marzo 2003.

- ROHNE, Holger-Christoph, *Cultural Aspects of Conflict Resolution. Comparing Sulha and Western Mediation*, in Hans-Joerg Albrecht, Jan-Michael Simon, Hassan Rezaei, Holger-Christoph Rohne, Ernesto Kiza (cur.), *Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies. Between Tradition and Modernity*, Duncker und Humblot, Berlin-Freiburg, 2006, pp. 187-214.
- ROHNE, Holger-Christoph, Jana ARSOVSKA, Ivo ARTESAN, *Challenging Restorative Justice – State-based Conflicts, Mass Victimisation and the Changing Nature of Warfare*, in Ivo Artesan, Jana Arsovska, Holger-Christoph Rohne, Marta Valiñas, Kris Vanspauwen (cur.), *Restoring Justice after Large-scale Violent Conflicts. Kosovo, DR Congo and the Israeli-Palestinian Case*, Willan, Portland, 2008, pp. 3-45.
- ROMERO NOGUERA, Pablo, *Vindictory Persistence in Barbagia. Capitalist Enterprise, Agnatic Reduction of Solidarity and Vindictive Agonsim*, in Raúl Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp. 149-164.
- ROSÉS TUBAU, Mariona, *Vindictory Justice in Madagascar. The Compositional Process among Betsileo*, in Raúl Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp.133-148.
- ROSPABÉ, Philippe, *La dette de vie. Aux origines de la monnaie sauvage*, Éditions la Découverte-M.A.U.S.S., Paris, 1995.
- RYAN, Joan, *Doing Things the Right Way. Dene Traditional Justice in Lac La Martre*, University of Calgary Press-Artic Institute of North America, Calgary, 1995.
- SABBATINI, Carlo, *Storie di infamia ai tempi di Schiller*, in *Giornale di storia costituzionale*, 35, 2018, pp. 271-295.
- SHAHAR, Ido, *Diversity in Sulha Practices among Arab-Palestinians in Israel and Its Implications for State-minority Relations: A Pluri-Legal Perspective*, in *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 53, 2, 2021, pp. 227-245.
- SAHLINS, Marshall D., *Stone Age Economics*, Routledge, London, 1972. Traduzione italiana di Lucio TREVISAN: *L'economia dell'età della pietra*, Elèuthera, Milano, 2020.
- SALICE, Alessandro, *Agganciarsi a un'anima. Il domandare e i vissuti sociali della coscienza in Adolf Reinach*, in Stefano Besoli, Alessandro

- Salice (cur.), *Adolf Reinach. La visione delle idee*, Quodlibet, Macerata, 2008, pp. 189-215.
- SALICE, Alessandro, Genki UEMURA, *Social Acts and Communities: Walther between Husserl and Reinach*, in Antonio Calcagno (cur.), *Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*, Springer, Cham, 2018, pp. 27-46.
- SAXON, Erin Dyer, *Peacemaking and Transformative Mediation. Sulha Practices in Palestine and the Middle East*, Palgrave, Cham, 2018.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke. II* (a cura di Maria Scheler), Francke, Bern-München, [1913-1926] 1954; traduzione inglese di Manfred S. FRINGS, Roger L. FUNK: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- SCHNEIDER, Carl D., *What It Means To Be Sorry: The Power of Apology in Mediation*, in *Mediation Quarterly*, 17, 3, 2000, pp. 265-300.
- SCHNEIDER, Christoph, *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*, UVK, Konstanz, 2006.
- SCHREIBER, Hermann, *Ein Stück Heimkehr*, *Der Spiegel*, 51, 1970. Disponibile all'indirizzo <https://www.spiegel.de/politik/ein-stueck-heimkehr-a-16°2e47a-0002-0001-0000-000043822428> (ultimo accesso: 24 maggio 2022).
- SCOVAZZI, Marco, *Aspetti del diritto penale germanico*, in *Studi nelle scienze giuridiche e sociali*, 38, 1960, pp. 3-29. Riedizione in: Marco SCOVAZZI, *Scritti di storia del diritto germanico*, vol. II, Giuffrè, Milano, 1975, pp. 259-286.
- SEARLE, John Rogers, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969. Traduzione italiana di Giorgio Raimondo CARDONA: *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino [1976] 2009<sup>3</sup>.
- SEARLE, John Rogers, *A Classification of Illocutionary Acts*, in *Language in Society*, 5, 1, 1976, pp. 1-23. Traduzione italiana di Marina SBISÀ: *Per una tassonomia degli atti illocutori*, in Marina Sbisà (cur.), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano, 1978, pp. 168-198.
- SHARPE, Susan, *The Idea of Reparation*, in Gerry J. Johnstone, Daniel W. Van Ness (cur.), *Handbook of Restorative Justice*, Willan, Cullompton, 2007, pp. 24-40.

- SIMMEL, Georg, *Philosophies des Geldes*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1900. Traduzione italiana di Alessandro CAVALLI, Renate LIEBHART, Lucio PERUCCHI: *Filosofia del denaro*, UTET, Torino, 1984.
- SMAIL, Daniel Lord, Kelly GIBSON, *Vengeance in Medieval Europe. A Reader*, Toronto University Press, Toronto, 2009.
- SMITH Barry, *Towards a History of Speech Act Theory*, in Armin Burkhardt (cur.), *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, de Gruyter, Berlin-New York, 1990, pp. 29-61. Traduzione italiana di Roberto BRIGATI: *Per una storia degli atti linguistici*, in Stefano Besoli, Luca Guidetti (cur.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 385-418.
- SMITH, Nick, *I was wrong. The Meaning of Apologies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- SMITH, Nick, *Justice through Apologies. Remorse, Reform and Punishment*, Cambridge University Press, New York, 2014.
- SNYDER, Charles Richard, Raymond L. HIGGINS, Rita J. STUCKY, *Excuses. Masquerades in Search of Grace*, Wiley and Sons, New York, 1983.
- SOLOMON, Robert C., *Justice v. Vengeance: On Law and the Satisfaction of Emotion*, in Susan Bandes (cur.), *The Passions of the Law*, New York University Press, New York, 1995, pp. 123-148.
- SPEER, Albert, *Erinnerungen*, Ullstein, Frankfurt am Main, 1969. Traduzione inglese di Richard WINSTON, Clara WINSTON: *Inside the Third Reich. Memoirs*, Macmillan, New York, 1970. Traduzione italiana di Enrichetta MAFFI, Quirino MAFFI: *Memorie del Terzo Reich*, Mondadori, Milano, 2017.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 voll. Springer, Cham, 1960.
- SPIERENBURG, Pieter C., *Masculinity, Violence, and Honor. An Introduction*, in Pieter C. Spierenburg (cur.), *Men and Violence. Gender, Honor, and Rituals in Modern Europe and America*, Ohio State University Press, Columbus, 1998, pp. 1-29.
- SPRICIGO, Biancamaria, *La giustizia riparativa nel Sistema penale e penitenziario in Nuova Zelanda e Australia: ipotesi di complementarità*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 58, 2015, pp. 1923-1942.
- STEWART, Frank Henderson, *Honor*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994.

- STOBBE, Stephanie P., *Respecting Identity, Creating Justice and Building Peaceful Relationship in Laos through Traditional Conflict Resolution Processes*, in Hamdesa Tusso, Maureen P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2016, pp. 105-126.
- SUZUKI, Masahiro, Tamera JENKINS, *Apology-Forgiveness Cycle in Restorative Justice, But How?*, in *International Review of Victimology*, 2022, pp. 1-18.
- SWISSINFO, *Gaddafi's Son Leaves Geneva*, 2008. Disponibile all'indirizzo: <https://www.swissinfo.ch/eng/gaddafi-s-son-leaves-geneva/6808732> (ultimo accesso: 6 giugno 2022).
- SYLVESTER, Douglas J., *Myth in Restorative Justice*, *Utah Law Review*, 1, 2003, pp. 1445-1496.
- SZYMANIEC, Piotr, *Leon Petrażycki's Views on Religion*, in Edoardo Fittipaldi, A. Javier Treviño (cur.), *Leon Petrażycki. Law, Emotions, Society*, Routledge, New York, 2022, pp. 229-244.
- TAFT, Lee, *Apology Subverted. The Commodification of Apology*, in *The Yale Law Journal*, 109, 5, 2000, pp. 1135-1160.
- TAMBAIAH, Stanley Jeyaraja, *A Performative Approach to Ritual*, in *Proceedings of the British Academy*, 65, 1981, pp. 113-169. Riedizione in: Stanley Jeyaraja TAMBAIAH, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985, pp. 123-166.
- TAVUCHIS, Nicholas, *Mea Culpa. A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford University Press, Stanford, 1991.
- TAYLOR, Adam, *Why Erdogan's Unprecedented Statement on Armenian Massacres Left Many Unsatisfied*, in *The Washington Post*, 23 aprile 2014. Disponibile all'indirizzo: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/04/23/why-erdogans-unprecedented-statement-on-armenian-massacres-left-many-unsatisfied/> (ultimo accesso: 21 marzo 2022). Traduzione italiana: IL POST, *Le scuse (tronche) di Erdogan agli Armeni*, 25 aprile 2014. Disponibile all'indirizzo <https://www.ilpost.it/2014/04/25/scuse-erdogan-armeni/> (ultimo accesso: 21 marzo 2022).
- TEITEL, Ruti G., *Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

- TERRADAS SABORIT, Ignasi, *Justicia vindicatoria: de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*, CSIC, Madrid, 2008.
- TERRADAS SABORIT, Ignasi, *Limits and Possibilities of Restorative Justice: A View from Social Anthropology*, presentato al convegno 6<sup>th</sup> Biennial Conference of European Forum of Restorative Justice, Bilbao, 17 giugno 2010.
- TERRADAS SABORIT, Ignasi, *La justicia más antigua: teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio*, CSIC, Madrid, 2019.
- TERRADAS SABORIT, Ignasi, *Introduction. Understanding Vindictory Systems*, in Raúl Márquez Porras, Riccardo Mazzola, Ignasi Terradas Saborit (cur.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Springer, Cham, 2022, pp. 3-37.
- TERRADAS SABORIT, Ignasi, *Riavvicinare la giustizia riparativa alle altre forme di giustizia. Una prospettiva realistica*, intervento presentato all'Università degli Studi di Milano, 16 maggio 2022.
- THE INTERNATIONAL LEGAL FOUNDATION, *The Customary Laws of Afghanistan*, 2004. Disponibile all'indirizzo [https://www.usip.org/sites/default/files/file/ilf\\_customary\\_law\\_afghanistan.pdf](https://www.usip.org/sites/default/files/file/ilf_customary_law_afghanistan.pdf) (ultimo accesso: 6 settembre 2022).
- THE WASHINGTON POST, *Rumsfeld Apologizes to Iraqi Prisoners*, 7 maggio 2004. Disponibile all'indirizzo [http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A8563-2004May7\\_2.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A8563-2004May7_2.html) (ultimo accesso: 21 marzo 2022).
- THONHAUSER, Gerhard, *Shared Emotions: A Steinian Proposal*, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17, 5, 2018, pp. 997-1015.
- TRAMONTANO, Gianluca, *Visioni alternative della giustizia riparativa?*, in *Mediares*, 19, 2012, pp. 137-179.
- TROULLIOT, Michel-Rolph, *Abortive Rituals. Historical Apologies in the Global Era*, *International Journal OF Postcolonial Studies*, 2, 2008, pp. 171-186.
- TSANTIROPOULOS, Aris, *Collective Memory and Blood Feud. The Case of Mountainous Crete*, in *SOLON Crimes and Misdemeanours*, 2, 1, 2008, pp. 60-80.
- TURNER, Victor, *Schism and Continuity in an African Society. A Story of Ndembu Village Life*, Manchester University Press, Manchester, 1957.
- TURNER, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1967. Traduzione italiana di

- Nicoletta GREPPI COLLU: *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia, 1999.
- TURNER, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Cornell University Press, Ithaca (NY), 1969. Traduzione italiana di Nicoletta GREPPI COLLU: *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia, [1972] 2001<sup>2</sup>.
- TURNER, Victor, *Social Dramas and Stories about Them*, in *Critical Inquiry*, 7, 1, 1980, pp. 141-168.
- TURNER, Victor, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York, 1982. Traduzione italiana di Stefano DE MATTEIS: *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 7-23.
- TUSO, Hamdesa, *Indigenous Processes of Conflict Resolution. Neglected Methods of Peacemaking by the New Field of Conflict Resolution*, in Hamdesa Tusso, Maureen P. Flaherty (cur.), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2016, pp. 27-52.
- TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Murray, London, [1871] 1920.
- VALENTINI, Giuseppe, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1945.
- VANDEBUSSCHE, Wannes, *Introducing Apology Legislation in Civil Law Systems: A New Way to Encourage Out-of-Court Dispute Resolution*, in Nicola Brutti, Robyn Carroll, Prue Vines (cur.), *Apologies in the Legal Arena. A Comparative Perspective*. Bologna: Bonomo, 2021, pp. 47-94.
- VAN NESS, David, Karen Heetderks STRONG, *Restoring Justice. An Introduction to Restorative Justice*, LexisNexis, New Providence, 2010.
- VERDIER, Raymond, *Le système vindicatoire. Esquisse théorique*, in Raymond Verdier (cur.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. I. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Cujas, Paris, 1980, pp. 11-42.
- VIALLA DE SOMMIÈRES, *Voyage Historique et politique au Montenegro*, Eymery, Paris, 1820.
- VIGLIONE, Filippo, *Speak No Evil: Hate Speech and the Role of Apologies*, in Nicola Brutti, Robyn Carroll, Prue Vines (cur.), *Apologies in the Legal Arena. A Comparative Perspective*, Bonomo, Bologna, 2021, pp. 181-201.

- VINES, Prue E., *The Value of Apologizing within a Moral Community: Make Apologies Work*, in *Oñati Socio-Legal Series*, 7, 3, 2017, pp. 370-389.
- VITALE, Vincenzo, *Pentimento e diritto: la nostalgia del perdono*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 62, 4, 1985, pp. 565-578.
- VOELL, Stéphane, *The Kanun in the City. Albanian Customary Law as a Habitus and Its Persistence in the Suburb of Tirana, Bathore*, in *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 98, 1, 2003, pp. 85-101.
- WAGATSUMA, Hiroshi, Arthur ROSETT, *The Implications of Apology: Law and Culture in Japan and the United States*, in *Law & Society Review*, 20, 4, 1986, pp. 461-498.
- WALGRAVE, Lode, *Imposing Restoration instead of Inflicting Pain: Reflections on the Judicial Reaction to Crime*, in Andrew von Hirsch, Julian V. Roberts, Anthony Bottoms, Kent Roach, Mara Schiff (cur.), *Restorative Justice and Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigms?*, Hart, Oxford-Portland, 2003, pp. 61-78.
- WALGRAVE, Lode, *Restorative Justice, Self-interest and Responsible Citizenship*, Willan, Cullompton, 2008.
- WARDAK, Ali, *Jirga. A Traditional Mechanism of Conflict Resolution in Afghanistan*, 2003. Disponibile all'indirizzo <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.539.9538&rep=rep1&type=pdf> (ultimo accesso: 6 settembre 2022).
- WARNER, William Lloyd, *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe (Revised Edition)*, Harper & Row, 1958.
- WEITEKAMP, Elmar G. M., *Can Restitution Serve as a Reasonable Alternative to Imprisonment? An Assessment of the Situation in the USA*, in Hans Uwe, Otto Heinz Meissner (cur.), *Restorative Justice on Trial. Pitfalls and Potentials of Victim-Offender Mediation – International Research Perspectives*, Springer, Cham, 1992, pp. 81-103.
- WEITEKAMP, Elmar G. M., *The History of Restorative Justice*, in Lode Walgrave, Gordon Bazemore (cur.), *Restorative Juvenile Justice: Repairing the Harm of Youth Crime*, Criminal Justice Press, Monsey, 1999, pp. 75-102.
- WILDA, Wilhelm Eduard, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, vol. I, Schwetckhe, Halle, 1842.

- WRIGHT, Georg Henrik von, *Norm and Action. A Logical Inquiry*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963. Traduzione italiana di Alberto EMILIANI: *Norma e azione*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- WRIGHT, Martin, *Justice for Victims and Offenders. A Restorative Response to Crime*, Waterside Press, Reading, 1996.
- WRIGHT, Martin, *Restorative Justice: A New Response to Crime and Conflict*, in *Mediares*, 17-18, 2011, pp. 11-56.
- YAMASAKI, Jane W., *Japanese Apologies for World War II. A Rhetorical Study*, Routledge, London-New York, 2006.
- YOUSAF, Farooq, *Women, Patriarchy and Traditional Methods. A Postcolonial Feminist Critique of Pashtun Jirga*, in Tarja Väyrynen, Swati Parashar, Élise Féron, Catia Cecilia Confortini (cur.), *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*, Routledge, London, 2021, pp. 90-97.
- YOUSUFZAI, Hassan M., Ali GOHAR, *Towards an Understanding of Pukhtoon Jirga. An Indigenous Way of Peacebuilding and More*, Sang-e-Meel, Lahore, 2012.
- ZEHR, Howard, *Retributive Justice, Restorative Justice*, in *Occasional Papers of the MCC Canada Victim Offender Ministries Program and the MCC U.S. Office of Criminal Justice*, 4, 1985, pp. 16-17.
- ZEHR, Howard, *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press, Scottsdale, [1990] 2005<sup>5</sup>.
- ZEHR, HOWARD, *The Little Book of Restorative Justice*, Good Books, Intercourse (PA), 2002.
- ZNAMIEROWSKI Czesław, *Podstawowe pojęcia teorii prawa. Część I. Układ prawny I norma prawna*, Fiszer I Majewski, Poznań, 1924. Traduzione italiana (parziale) di Giuseppe LORINI: *Atti tetici e norme costruttive*, in Amedeo Giovanni CONTE, Paolo DI LUCIA, Luigi FERRAJOLI, Mario JORI, *Filosofia del diritto* (a cura di Paolo Di Lucia), Cortina, Milano [2002] 2013<sup>2</sup>, pp. 81-87.
- ZOUGHBI, Zoughbi Elias, *A View from Middle East*, in John Paul Lederach, Janice Moomaw Jenner (cur.), *Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, Jossey-Bass, San Francisco, 2002, pp. 49-57.
- ZOUGHBI, Zoughbi Elias, Daniel RAINEY, *Sulha. Community Based Mediation in Palestine*, Holistic Solutions, Betlemme, 2013.

ZURLINI PANZA, Giulia, *Albania: pratiche di mediazione e di riconciliazione tra le famiglie colpite dal fenomeno delle vendette*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, a.a. 2016-2017.



## INDICE DEI NOMI

- ABEL, Richard L. 152  
ABU-NIMER, Mohammed 188,  
191, 221  
AJIMER, Karin 61  
ALBRECHT, Hans-Joerg 91  
ALVES, Pedro 19, 32, 41  
ANKER, Kirsten 88  
ANNUNZIATA, Filippo 125  
ANSELMO D'AOSTA 19  
ANTONUCCI, Daniela 150  
ARSOVSKA, Jana 209  
ARTESEN, Ivo 209  
ATKINSON, Anne 163  
ATKINSON, Helen 163  
AUSTIN, John Langshaw 20-21,  
30, 65-67, 113, 137
- BACHMANN, Helena 102  
BADIE, Bertrand 122  
BAKA, Anna Irene 19, 41  
BAKSHI, Rahim 234-235  
BANCROFT, Ian 85  
BANDES, Susan 97  
BARFIELD, Thomas 200, 202  
BARNETT, Randy Evan 151  
BARTON, Charles K. B. 163  
BHATTI, Arshed 234-235  
BAZEMORE, Gordon 152, 158  
BEARMAN, Peri 185  
BELL, Catherine 88  
BELLIGER, Andrea 84  
BENNETT, Christopher 72, 109-  
110, 139, 165-166
- BENOIST, Jocelyn 30, 33-34, 36  
BENOIT, William Lyon 98  
BERLUSCONI, Silvio 60-61  
BERTAGNA, Guido 158  
BESOLI, Stefano 25, 34  
BIANCU, Stefano 27  
BIANQUIS, Thierry 185  
BICCHIERI, Cristina 127-128  
BIERWISCH, Manfred 57  
BINDING, Karl Ludwig Lorenz  
133  
BLOCH, Maurice 90-91  
BLUM-KULKA, Shoshana 62  
BONDOLFI, Alberto 27  
BOSWORTH, Clifford Edmund  
185  
BOTTOMS, Anthony 151, 158,  
165, 168, 208, 211-214, 223-  
224  
BOULLE, Lawrence 207  
BOURDIEU, Pierre 87  
BRANDT, Willy (Herbert Ernst  
Karl Frahm) 22, 84, 99-100  
BRAITHWAITE, John 117-118,  
146, 151-152, 156, 199-203,  
223-224, 232-233, 235  
BRETEAU, Claude-Henri 54, 181  
BRIGATI, Roberto 25  
BROWN, Penelope 21-22  
BRUNNER, Otto 56  
BRUTTI, Nicola 14, 43, 47, 62-  
63, 81, 98, 114, 147, 150, 155  
BURKHARDT, Armin 25

- BUSQUET, Jacques 97
- CAIN, Maureen 152
- CALCAGNO, Antonio 144
- CALLISTER, Ronda Roberts 177
- CAPUTO, Matteo 161
- CARDONA, Giorgio Raimondo  
20
- CARROLL, James 23
- CARROLL, Robyn 14, 62, 81
- CARTABIA, Marta 158
- CASTELLI, Stefano 151
- CELERMAJER, Danielle 21-22,  
81, 122, 131, 133-134
- CELIK, Ayse Betul 177, 182, 228
- CERETTI, Adolfo 155, 158
- CERIC, Mustafa 85
- CHARACHIDZÉ, Georges 171
- CHRISTIE, Nils 151
- COHEN, Abner 185
- Cohen, Dov 42
- COICAUD, Jean-Marc 135
- COLLOCA, Stefano 34
- COLOMBO, Giorgio Fabio 125
- CONFORTINI, Catia Cecilia 197
- CONSEDINE, Jim 152
- CONTE, Amedeo Giovanni 25-  
26, 48, 58, 125, 141
- CONTE, Maria-Elisabeth 35, 48-  
49, 57-58
- CONVEY, Eric 128
- COULMAS, Florian 21, 113
- DALY, Kathleen 152
- DAROVEC, Darko 179
- DAVIES, Wendy 121
- DAYAN, Daniel 87
- DAZINGER, Roni 185
- DEACON, Bernard 125
- DEFOE (*vel* De Foe), Daniel 75
- DEL VECCHIO, Giorgio 151
- DE REY, Sébastien 62
- DERRIDA, Jacques (Jackie Élie)  
81
- DE VECCHI, Francesca 25-30,  
36, 41
- DE WARREN, Nicholas 52
- DI BENEDETTO, Vincenzo 13
- DI CIÒ, Francesca 155
- DIGNAN, James 163
- DI LUCIA, Paolo 25-26, 28, 34,  
48, 55, 97, 125, 141, 149
- DINA (*Genesi*) 129
- DISRAELI, Benjamin 114
- DOAK, Jonathan 163
- DODAJ, Paolo 169
- DORFLES, Piero 42
- DÖRRENBÄCHER, Hans Peter  
152
- DOUGLAS, Alexander X. 114,  
122
- DUKAGJINI, Lekë (*vel* Lek) III  
166-167
- DURHAM, Mary Edith 180
- DZUR, Albert 226, 232-234
- EGLASH, Albert 117, 151
- ELLERO, Pietro 148
- ELSIE, Robert 167
- EMILIANI, Alberto 36
- ERDOĞAN, Recep Tayyip 69-70
- EURIALO (*Odisea*) 13
- EUSEBI, Luciano 161
- EVANGELISTI, Alberto 42
- FABRINI, Pierangelo 13
- FALCIONI, Daniela 25
- FAROLDI, Federico 65

- FASIHUDDIN 197  
 FÉRON, Élise 197  
 FERRAGUTO, Federico 53  
 FERRAJOLI, Luigi 25, 125  
 FIELD, Rachael 207  
 FILLMORE, Charles J. 58  
 FITTIPALDI, Edoardo 48, 67,  
 114-115, 119-122, 187  
 FLAHERTY, Maureen P. 13, 146,  
 185, 200, 208  
 FODDAI, Maria Antonietta 150,  
 152  
 FOLGER, Joseph P. 68, 221  
 FOURACRE, Paul 121  
 FORTI, Gabrio 161  
 FRASER, Bruce 21, 78  
 FRIEDRICHS, David O. 152  
 FRINGS, Manfred S. 41  
 FUKUDA, Takeo 45  
 FUNK, Roger L. 41  
  
 GAERTNER, David 52  
 GAGLIARDI, Raffaele (Don) 227  
 GALLI, Giuseppe 48, 55  
 GARFINKEL, Harold 101  
 GASS, Andrzej 85  
 GAVRIELIDES, Theo 151  
 GEARY, Patrick J. 121  
 GENNEP, Arnold (Charles-  
 Arnold Kurr) van 93  
 GESÙ DI NAZARETH 23, 70-71  
 GHEDDAFI, Aisha 101  
 GHEDDAFI, Hannibal 101-102  
 GHEDDAFI, Muammar 101  
 GIACOBBE (*Genesi*) 128  
 GIANFORMAGGIO, Letizia 137-  
 138  
 GIBNEY, Mark 135  
 GIBSON, Kelly 121  
  
 GIGLI, Lorenzo 76  
 GILL, Kathleen 58  
 GIOVANNI PAOLO II, Papa  
 (Karol Józef Wojtyła) 23, 85  
 GJEÇOV, Shtjefën Kostantin  
 166-167, 169  
 GJURAJ, Tonin 167  
 GNEEZY, Uri 128  
 GOFFMAN, Erving 42, 62, 81, 87  
 GOHAR, Ali 146, 199-203, 226,  
 232-235  
 GOODY, Jack Rankine 89  
 GRANDE, Elisabetta 152  
 GREPPI COLLU, Nicoletta 93  
 GUAN, Xiaowen 129  
 GUIDETTI, Luca 25  
  
 HAMPTON, Jane 123  
 HANN, Chris 209  
 HANSEN, John G. 152  
 HARRIS, Eric 62  
 HEIDOLPH, Karl Heinrich 57  
 HEINRICHS, Wolfhart P. 185  
 HÉNAFF, Marcel 133, 159  
 HIATT, Les 217  
 HIGGINS, Raymond L. 65  
 HIRSCH, Andrew von 151, 158,  
 165  
 HOBBS, Thomas 111  
 HOMEYER, Karl Gustav 56  
 HORELT, Michel-André 20, 22,  
 41-46, 56, 81, 84-90, 92, 94,  
 100, 135  
 HÖR, Rudolf 85  
 HOUSE, Juliana 62  
 HOWARD-HASSMANN, Roda 135  
 HOWE, Leo 89  
 HOWES, Marie 163

- HUGO, Victor (*vel* Victor-Marie) 49
- HUSSERL, Edmund Gustav Albrecht 32, 34, 144
- IANOVITZ, Sara 173, 227, 229
- IDE, Risako 81
- INCAMPO, Antonio 25, 42, 54-55, 141
- IRANI, George Emile 185-187
- IRVING, John 124
- JABBOUR, Elias 81, 182, 184, 230
- JACQUES, Francis 66, 71
- JENNER, Janice Moomaw 206
- JHERING, Rudolf von 77, 120-121
- JOHNSON, Kevin 69
- JOHNSTONE, Gerry 148, 156, 158
- JOHNSTONE, Jennifer 163
- JORI, Mario 25
- JOSEPHS, Hilary K. 43
- JOSIPOVIĆ, Ivo 85
- JOYCE, Richard 78
- KADARE, Ismail 215-217
- KAHN, Suleman 234-235
- KAKAR, Barkat Shah 197
- KAMPF, Zohar 82, 88, 92-93, 96-104, 185
- KANT, Immanuel 116-117, 128
- KASPER, Gabriele 62
- KATZ, Elihu 87
- KAZEMI-RACHED, Ali 112-113
- KELSEN, Hans 68
- KERTZER, David Israel 84, 88
- KESHAVJEE, Mohammed 209
- KIM So-youn 130
- KIRI, Gjon 179
- KIRPANSKI, Carol 57
- KIRPANSKI, Paul 57
- KIZA, Ernesto 91
- KLEBOLD, Dylan 62
- KLEIST, Heinrich von 52-53
- KLEEFELD, John 62
- KOHLHAAS, Michael 52-53
- KORT, Louis F. 78
- KOZIOL, Geoffrey 121
- KRASZTEV, Péter 167-168, 172
- KRIEGER, David J. 84
- LAÇEJ, Sindi 227
- LANDOLFI PETRONE, Giuseppe 116
- LANG, Sharon D. 124, 182-195, 217-218
- LANGENDOEN, D. Terence 58
- LARIO, Veronica 60-61
- LAZARE, Aron 22-23, 49, 56, 58-62, 69, 76-78, 98, 110, 113, 129-130, 132-133
- LEDERACH, Jean Paul 206
- LEE, Hye Eun 129
- LEE Je-hune 130
- LEMICHE, Niels Peter 169
- Leung, Angela K. Y. 42
- LEONARDI, Paolo 65
- LEVI (*Genesis*) 128
- LEVINSON, Stephen Curtis 21-22
- LIEBES-PLESNER, Tamar 81
- LODDO, Olimpia Giuliana 25-30, 34-35, 49, 77, 125
- LODIGIANI, Giuseppe Angelo 118, 133, 147-148, 151-152, 155-164, 223

- LORINI, Giuseppe 35, 55, 125, 141
- LOSANO, Mario Giuseppe 177
- LÖWENHEIM, Nava 47, 82, 88, 92, 96-104, 135
- LUCA (evangelista) 70
- LUTERO, Martin (*vel* Martin Luther) 53
- LUZZATI, Claudio 48
- MACKAY, Robert E. 215
- MADER, Elke 170
- MAEDA, Toshio 45
- MAFFI, Enrichetta 51
- MAFFI, Quirino 51
- MAIMONIDE, Mosé (Moshe Ben Maimon) 62
- MAKSUTI, Liljana Cuka 217
- MANCINI, Roberto 157-161, 163, 165
- MANI, Rama 81
- MANNOZZI, Grazia 118, 133, 147-148, 151-152, 155-165, 220, 223
- MARCHISIO, Roberto 87
- MÁRQUEZ PORRAS, Raúl 90, 120, 125, 149, 171, 217
- MARRUS, Michael Robert 89
- MARSHALL, Tony F. 151
- MARTIN, Judith 72
- MARTUCCI, Donato 166-168, 175
- MARX, Emanuel 169
- MATTEI, Ugo 152
- MAUSS, Marcel 133
- MAZZOLA, Riccardo 19, 55-56, 83, 88, 90-91, 95, 97-98, 111-114, 120-121, 125-127, 132-133, 149, 152, 159, 169, 171, 174, 212, 217-218, 223, 228
- MCVEIGH, John 69
- MEISSNER, Otto Heinz 151
- MERRY, Sally Engle 152, 211
- MERZ, Rudolf 101-102
- MILLER, William Ian 115
- MINOW, Martha 81
- MOEN, Kelse 151
- MONTGOMERY, Paul Lauren 51
- MOORE, Christopher W. 207
- MOORE, Sally Falk 88
- MORTARA, Vincenzo 42
- MULLIGAN, Kevin 25
- MURPHY, Jeffrey 123-125
- MYERHOFF, Barbara Gay 88
- MYRIEL, Charles-François-Bienvenu 49
- NADER, Laura 152
- NEEDHAM, Rodney 136
- NEGRI, Alessandro 121
- NEUBURGER, Martina 152
- NEUMANN, Iver Brynild 87
- NEWBERRY, Paul 60
- NEWMARK, Leonard 171
- NICOLAS, Guy 96
- OISHI, Etsuko 67
- OLSHTAIN, Elite 62
- OLSTHOORN, Peter 111
- OMERO 13
- OPRISKO, Robert Lee 111-112
- ORAZZO, Antonio 19
- OWEN, John 148
- OWEN, Marion 20-21
- PALI, Brunilda 215
- PARASHAR, Swati 197

- PARK, Hee Sun 129  
 PASSERINI GLAZEL, Lorenzo 26-29, 48-49, 141  
 PELY, Doron 91, 191, 194  
 PETTIGROVE, Glen 22-23, 48, 70, 113  
 PIGLIARU, Antonio 125, 149, 169, 171  
 PISAPIA, Giuliano 150  
 PITT-RIVERS, Julian 111  
 PROIETTI, Domenico 35  
 PULJIĆ, Vinko 85  
  
 RAGONE, Giada 121  
 RAINEY, Daniel 184, 226, 230-231  
 RAPPAPORT, Roy A. 83, 87-90, 136-144, 215  
 REINACH, Adolf Bernhard Philipp 15, 25-36, 38, 41-42, 46-50, 54, 77, 80, 144  
 REMOTTI, Maria Luisa 93  
 RENTELN, Alison Dundes 135  
 REQUIREZ, Marcello 227, 229  
 RESTA, Patrizia 167, 169, 174, 176, 215  
 REZAEI, Hassan 91  
 RIDING, Alan 133  
 ROACH, Kent 151, 158, 165  
 ROBERTS, Julian V. 151, 158, 165  
 ROBINSON, Gwen 163  
 ROCK, Mary 230  
 ROHNE, Holger Christoph 91, 190-191, 209  
 ROMERO NOGUERA, Pablo 171  
 ROSETT, Arthur 129  
 ROSPABÉ, Philippe 203  
 RUDD, Kevin 85, 88  
  
 RUMSFELD, Donald 59  
 RUSTICHINI, Aldo 128  
 RYAN, Joan 212  
  
 SABBATINI, Carlo 117  
 SAHLINS, Marshall D. 170  
 SALICE, Alessandro 34-36, 144  
 SAXON, Erin Dyer 120, 182-183, 187-189, 191-192, 194, 196, 207-209, 218, 221-222  
 SBISÀ, Marina 20, 67  
 SCAPARRO, Fulvio 155  
 SCARPELLI, Uberto 138  
 SCHELER, Max 41  
 SCHIERA, Pierangelo 56  
 SCHIFF, Mara 151, 158, 165  
 SCHIRCH, Lisa 200  
 SCHMID, Hans Bernhard 35-36  
 SCHNEIDER, Carl D. 162  
 SCHNEIDER, Cristoph 99-100  
 SCHREIBER, Hermann 84-85  
 SCHUMANN, Karl 25, 27  
 SCOVAZZI, Marco 132  
 SEARLE, John Rogers 20-21, 25, 33, 141  
 SHAHAR, Ido 187  
 SHAPLAND, Johanna 163  
 SHARPE, Susan 158, 224  
 SHKRELI, Alma 177, 182, 228  
 SICHEM (*Genesis*) 128  
 SILVI, Marco Q. 48-49, 58, 71  
 SIMEONE 128  
 SIMMEL, Georg 133  
 SIMON, Jan-Michael 91  
 SMAIL, Daniel Lord 121  
 SMITH, Barry 25, 27, 36, 37  
 SMITH, Nick 14, 20, 40-41, 52, 58-59, 61-64, 66, 68, 70, 78-79, 98, 117, 129

- SNYDER, Charles Richard 65  
 SORBY, Angela 163  
 SPEER, Albert 51  
 SPIEGELBERG, Herbert 36  
 SPIERENBURG, Pieter C. 111  
 SPRICIGO, Biancameria 152  
 SULLIVAN, Dennis 152  
 STEINER, Niklaus 135  
 STEWART, Frank Henderson 111  
 STOBBE, Stephanie P. 208  
 STRONG, Karen Heetderks 147,  
 152, 162  
 STUCKY, Rita J. 65  
 SYLVESTER, Douglas J. 152  
 SZYMANIEC, Piotr 121
- TADIĆ, Boris 43-44, 86  
 TAFT, Lee 129  
 TAKASHITA, Ben 130  
 TAMBIAH, Stanley Jeyaraja 89  
 TAVUCHIS, Nicholas 23-24, 39-  
 41, 44-47, 51, 55, 57, 63-65,  
 68-69, 72, 77-78, 81, 87, 92,  
 94-95, 97, 105, 114, 120, 130,  
 142-143, 165  
 TAYLOR, Adam 70  
 TAYLOR, Louise 163  
 TEITEL, Ruti G. 81  
 TERRADAS SABORIT, Ignasi 90,  
 111-113, 120, 125, 147, 149-  
 150, 168-171, 174, 198, 203,  
 212-213, 217, 223  
 THEODOROU, Panos 19, 41  
 THONHAUSER, Gerhard 78  
 TIFT, Larry 152  
 TOMA, Loreta 227, 229  
 TOKURA, Eiji 45  
 TOSCANO, Marcello 121  
 TRAMONTANO, Gianluca 148
- TREVES, Renato 68  
 TREVIÑO, A. Javier 121  
 TRONKA, Wenzel von 52  
 TROULLIOT, Marc-Rolph 135  
 TSANTIROPOULOS, Aris 172  
 Turner, Ken 67  
 TURNER, Victor 15, 82, 92-94,  
 96, 105-109, 122, 181  
 TUSO, Hamdesa 13, 146-147,  
 171, 185, 200, 208, 214  
 TYLOR, Edward Burnett 170
- UEMURA, Genki 144  
 ULISSE (*Odissea*) 13  
 UWE, Hans 151
- VALENTINI, Giuseppe 168  
 VALIJEAN, Jean 49  
 VALIÑAS, Marta 209  
 VANDENBUSSCHE, Wannes 14  
 VAN DONZEL, Emeri Johannes  
 185  
 VAN NESS, Daniel W. 147-148,  
 152, 158, 162  
 VANONI, Luca 121  
 VANSPAUWEN, Kris 209  
 VARRASO, Gianluca 161  
 VÄYRYNEN, Tarja 197  
 VENIER, Federica 35  
 VERDIER, Raymond 54, 96, 149,  
 170-171  
 VIALLA, Jacques Louis (*vel*  
 Vialla de Sommières) 179-  
 180  
 VILLATA, Carla 20  
 VOELL, Stéphane 172
- WAGATSUMA, Hiroshi 129  
 WALGRAVE, Lode 152, 158, 223

- WALL JR., James A. 177  
WARDAK, Ali 198  
WARNER, William Lloyd 126,  
217  
WEITEKAMP, Elmar G. M. 151-  
152  
WERNER Schaechter, Kurt 132  
WHATLING, Tony 209  
WILDA, Wilhelm Eduard 132  
WINSTON, Clara 51  
WINSTON, Richard 51  
WRIGHT, Georg Henrik von 36  
WRIGHT, Martin 152, 165  
WOODS, Tiger (Eldrick Tont)  
60
- YAMASAKI, Jane W. 41  
YOUSAF, Farooq 197  
YOUSUFSZAI, Hassan M. 201
- ZAGNOLI, Nello 54, 181  
ZEHR, Howard 13, 117, 147,  
152, 224, 234  
ŻEŁANIEC, Wojciech 35, 141  
ZHU Rongji 59  
ZNAMIEROWSKI, Czesław 35,  
141  
ZOELLER, Franck 60  
ZOUGHBI, Zoughbi Elias 184,  
206, 226, 230-231  
ZURLINI PANZA, Giulia 172-173,  
176, 179, 227, 229, 264

Finito di stampare nel mese di maggio 2023  
presso Grafica Elettronica srl, Napoli

in copertina: *Il banditore del Comune* pubblicizza  
l'apertura della scuola di diritto.  
Affresco di Giulio Rolland (1890), Aula Magna  
Palazzo dell'Università (sede storica), Macerata.

euro 16,00

ISBN 979-12-5976-681-6

