


la sola Thailandia il fatturato annuale della prostituzione costituisca una quota pari al 10-14% del prodotto interno lordo. Di fronte a queste realtà non sorprende che, accanto alla cooperazione fra Stati basata sulle Convenzioni internazionali (come quelle di Basilea del 1994 e del 1999 o di Lugano del 1993), sia stata più volte avanzata la proposta di istituire una Corte internazionale di giustizia per l'ambiente, sul presupposto di assimilare i delitti ambientali ai crimini contro l'umanità ¹⁰, iniziati-va che si potrebbe affiancare al progetto per una Corte penale internazionale, che viene sviluppato dal 1998 in ambito Onu. Entrambe le Corti dovrebbero agire in base al principio di complementarità, ossia attivarsi in caso di inerzia oppure di inabilità degli Stati interessati.

Il problema di fondo relativo all'effettiva operatività di tali organismi è che essa non può prescindere dall'assunzione- da parte del maggior numero possibile di Stati- dell'impegno a trasferire parte della potestà punitiva alle Corti internazionali, a rinunciare ad esercitarla direttamente e a riconoscere piena efficacia alle decisioni di queste ultime, in una parola a rinunciare a porzioni della loro sovranità. Il che fa ragionevolmente presumere che non si tratti di traguardi né agevoli né prossimi nel tempo, ma che l'importanza dei valori in gioco consiglia di continuare a perseguire...

RIFLESSIONI INTORNO ALLA COMMISSIONE PER LA VERITÀ E LA RICONCILIAZIONE SUDAFRICANA*

1. LE RIVOLUZIONI NEGOZiate.



**Quale
Perdono
È
Possibile
Donare?**

Adolfo
Ceretti

Nella seconda metà del Ventesimo Secolo, la storia di molti Paesi è stata caratterizzata dalla *transizione* verso la democrazia dopo decenni di governi di stampo autoritario, dittatoriale, militare: in Europa, dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale e la caduta del nazismo; sempre in Europa, più recentemente, in seguito al collasso dell'Unione Sovietica; nell'America del Sud, con l'opposizione ai regimi autoritari nati dai *golpe* degli apparati militari; e infine, in Sudafrica, in seguito alla fine del regime dell'*Apartheid*.

È sicuramente un percorso nuovo e peculiare della storia contemporanea quello intrapreso da quei Paesi che hanno saputo gestire il percorso di *transizione*, il più delle volte

* Il presente contributo riproduce in versione tradotta e modificata alcuni passaggi del testo scritto in collaborazione con A. Nosenzo, *The Truth and Reconciliation Commissions: a Justice Looking also to Future Generations*, pubblicato nei "Cahiers de Defense Sociale", 2002, (pp. 201-260). I paragrafi n. 3 e n. 5 sono stati interamente scritti da Adolfo Ceretti.

in modo pacifico. Laddove invece nel passaggio il tragitto dei popoli ha incontrato la guerra- come nella ex Jugoslavia o in numerose repubbliche della ex Unione Sovietica- ciò è accaduto per cause complesse, che rimandano soprattutto ai nodi della rivendicazione nazionale e della identità etnica.

Le transizioni pacifiche, o *rivoluzioni negoziate*, cui abbiamo assistito- quella vissuta dai Sudafricani è estremamente significativa per il fatto che il Paese era sull'orlo di una guerra civile- sono state caratterizzate, proprio per il loro carattere non violento, dalla ricerca di un *compromesso* più o meno dichiarato tra i detentori della vecchia autorità e i movimenti rappresentativi delle nuove istanze.

In Sudafrica, all'inizio degli anni '90 del secolo scorso si sono confrontate due posizioni politiche opposte: da una parte, il Governo Sudafricano avrebbe voluto dimenticare i decenni dell'*Apartheid* (considerati come un "errore") per concentrarsi sulla costruzione di un Paese *nuovo*; dall'altra parte, l'*African National Congress* e le altre organizzazioni di liberazione avrebbero voluto l'incriminazione dei responsabili della politica segregazionista e delle violazioni dei diritti umani attraverso l'istituzione di tribunali speciali, ispirati al modello di Norimberga.

La *Commissione per la Verità e la Riconciliazione Sudafricana* (*Truth and Reconciliation Commission*; da qui in poi: TRC) rappresenta uno degli esiti del *compromesso* ¹ raggiunto tra le parti contrapposte, e ha consentito di superare la distanza tra due posizioni apparentemente inconciliabili.

Inoltre, la scelta Sudafricana della via *negoziata* è stata favorita da un' ulteriore circostanza: uno scontro violento, anche qualora si fosse concluso con un mutamento delle condizioni sociali favorevole alla popolazione *nera*, avrebbe certamente avuto quale conseguenza l'esodo della popolazione *bianca* dal Paese.

E poiché quest'ultima controllava e controlla gran parte delle attività economiche, l'ulteriore conseguenza sarebbe stata quella di una crisi economica dalla quale il Paese avrebbe impiegato decenni a uscire. Tutto ciò significa, allora, che tra le considerazioni che hanno condotto a una soluzione di *compromesso* va annoverata anche quella relativa alla *convenienza* ² di entrambe le parti.

Tutto ciò, se da un lato ha permesso e permette di evitare ulteriori conflitti armati e la resistenza inflessibile al cambiamento da parte della vecchia classe dirigente, dall'altro non deve significare che il prezzo da pagare per una svolta pacifica sia l'*oblio del passato*.

Molti Paesi sono caduti nella tentazione di cercare di allontanare il passato per raggiungere più rapidamente un equilibrio



1 Sul significato del concetto di *compromesso* e di virtù del *compromesso* vedi infra paragrafo 5.
2 Cfr. nota n. 2.

pacifico, concentrandosi sulla costruzione del futuro; tale via è stata seguita nella ex Jugoslavia e, per lunghi periodi, in Rwanda, con la conseguenza che tra le popolazioni di quei Paesi sono rimasti vivi odi e divisioni ³. Il modello della *rivoluzione negoziata*, al contrario, non implica il silenzio sui crimini commessi.

2. LE ESPERIENZE INTERNAZIONALI DEI PAESI IN FASE DI TRANSIZIONE.

Il problema comune a tutti i Paesi in cammino verso la democrazia dopo un'epoca di repressioni e di violazioni dei diritti umani è dunque quello di decidere *come* affrontare il proprio passato, e attraverso quali soluzioni istituzionali: da una parte, il problema riguarda le modalità con cui porsi nei confronti della vecchia classe dirigente responsabile degli abusi; dall'altra, il punto interrogativo riguarda le vittime di tali violazioni, e la loro *riparazione*.

Attualmente, i possibili strumenti ai quali fare ricorso per ricostruire la *verità* (collettiva e individuale) e promuovere una ri-attivazione della *memoria* sono molteplici, così come quelli per assegnare (restituire) responsabilità. Sotto il profilo politico-diplomatico si utilizza il termine simbolico di *post-conflict peace building* per indicare tutti quegli strumenti che mirano a ricostruire un tessuto di comprensione e coesistenza dopo i periodi di scontri e di violenza ⁴.

In estrema sintesi, al *modello* realizzato in America Latina dopo la fine delle dittature militari ⁵ e in Sudafrica (TRC), si contrappone il modello dei Tribunali Penali Internazionali (Tribunale Penale Internazionale per la ex Jugoslavia, con sede all'Aja; Tribunale Penale Internazionale per i Crimini in Rwanda, con sede ad Arusha, in Tanzania) che affonda le sue radici storiche e culturali nei processi di Norimberga e di Tokyo ⁶ e si ispira fondamentalmente alla giustizia penale tradizionale, e alla volontà di pervenire a una *verità processuale*.

Ancora, un terzo *modello* è quello che è stato attivato nell'Europa centrale e orientale a seguito della caduta dei regimi comunisti (meccanismi di epurazione, o *Lustration Mechanism*). La descrizione delle principali peculiarità delle *Commissioni* consente innanzitutto di mettere in risalto una differenza *ontologica* fra questo *modello* e quello processuale.

Se i processi davanti ai Tribunali Penali Internazionali possono senz'altro contribuire a di-mostrare l'estensione e la gravità delle violazioni e degli abusi commessi, resta il fatto che l'indagine processuale rimane focalizzata sulle azioni particolari di singoli individui, senza aprirsi all'obiettivo- irrinunciabile- di indagare e di portare sulla scena pubblica *l'intero quadro* delle violazioni.

Reputare, infatti, che il processo possa rispondere a questa aspettativa significa illudersi di poter raggiungere attraverso questa via tanto la *verità* giudiziaria che quella *storica*.

In concreto, il perno attorno al quale ha ruotato tutto il lavoro della TRC a partire dal 1995 è consistito invece in un inedito modo di affrontare il legame



3 Goldstone R. J., 1997.

4 Toscano R., 2000, 43.

5 Per ciò che riguarda per esempio la Commissione per la Verità e la Riconciliazione in Perù, cfr. il contributo di Citroni G., 2004.

6 Taylor T., trad. it. 1993.

tra verità e giustizia, declinato attraverso diversi livelli di intervento:

- la ricostruzione della dimensione storico-collettiva delle violazioni; alla Commissione sono stati conferiti poteri solo per andare alla ricerca della verità, un'attività circoscritta che non ha alcun legame diretto con l'implementazione dei processi penali e delle risposte punitive;
- la ricostruzione della verità, direttamente collegata alla identificazione degli autori delle violazioni;
- il coinvolgimento degli autori delle violazioni (*persecutors*), in un percorso di rivelazione e di presa di coscienza delle proprie responsabilità individuali ⁷. In particolare:
 - la Commissione è stata autorizzata a implementare politiche di *riconciliazione* e di *amnistia* soltanto per coloro che avrebbero reso una confessione completa e avrebbero provato che i crimini commessi erano stati motivati da ragioni politiche;
 - la legge istitutiva ha definito come *atto con un obiettivo politico* ogni azione costituente reato collegata con un obiettivo politico, commessa per **sostenere** o **resistere** alla lotta politica del periodo dell' *Apartheid* ⁸;
 - la riparazione delle vittime;
 - il coinvolgimento della comunità in un progetto di riconciliazione.

3. VERITÀ INDIVIDUALE E VERITÀ COLLETTIVA.

Le *transizioni pacifiche* recano con loro la necessità della riscoperta della storia di un Paese e l'irruzione della *memoria individuale* e *collettiva* nella discussione pubblica, il bisogno di sapere ciò che per lungo tempo è stato nascosto. In questo processo di riscoperta assume un'importanza cruciale la costruzione di una identità storica divisa o condivisa all'interno delle singole realtà nazionali, delle singole comunità.

Questo accenno alla memoria rimanda al problema centrale e fondamentale di definire a cosa si allude quando si discute della *verità storica*, nel senso che a essa viene conferito dall'esperienza delle *Commissioni*.

Quando un Paese nel quale è stata costituita una *Commissione* va alla ricerca della propria storia, emerge una duplice dimensione della *verità*:

- una dimensione *individuale*, legata all'esperienza del singolo, eminentemente "soggettiva", che coincide con la memoria, caratterizzata dalla presenza di sentimenti e sensibilità. In tal senso, la "verità storica" si identifica con la percezione soggettiva dei fatti e degli eventi da parte della singola vittima o persecutore;
- una dimensione *collettiva*, legata anche questa all'esperienza dei singoli, ma riportata a un'esperienza comunitaria, derivata dalle prove raccolte e dalle indagini eventualmente svolte per ricostruire il quadro storico delle violazioni commesse dal passato regime ⁹. È una *verità* che nasce da un *racconto* che coinvolge tut-



⁷ Allen J., 1999, 315.

⁸ *Promotion of National Unity and Reconciliation Act*, n. 34, 1995, cap. 4, par. 20.

⁹ Teitel R., 2000; Villa-Vicencio C., 2000.

ta la comunità di cui fa parte il soggetto narrante, il quale ricostruisce la propria verità a beneficio della comunità che lo ascolta.

Ma perché la *verità collettiva* è percepita come così essenziale per i sopravvissuti di un regime?

Anzitutto perché ad essa è attribuito un valore in sé.

Dopo generazioni di negazioni, bugie, nasce un desiderio prepotente, quasi ossessivo, di sapere esattamente che cosa sia accaduto.

Per le vittime della tortura o di violenze collettive la domanda di verità può essere molto più impellente di quella di giustizia. Le persone che sono state torturate non desiderano necessariamente e automaticamente che i loro torturatori di una volta siano condannati e incarcerati. Desiderano innanzitutto che venga riconosciuta la *verità* ¹⁰. Questo meccanismo mentale, scrive Weschler ¹¹, è "una nozione misteriosa, potente, quasi magica, poiché spesso tutti sanno già la verità, tutti sanno chi erano gli aguzzini e cosa facevano e loro sapevano che tutti sapevano, e tutti sapevano che loro sapevano".

Perché, allora, questo *bisogno* di rendere esplicita questa conoscenza?

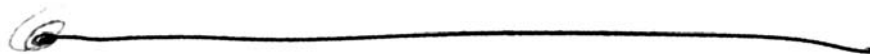
Nagel sostiene che la risposta sta nella differenza tra il concetto di *conoscenza* e quello di *riconoscimento*. Si ha *riconoscimento* quando la *conoscenza* viene finalmente ufficialmente sanzionata ed entra, sotto forma di discorso, nella sfera pubblica, nel dibattito pubblico ¹².

4. RIPARAZIONE, RICONCILIAZIONE, UBUNTU.

Se la *verità* costituisce certamente il primo obiettivo del lavoro della TRC, il tema della *riparazione* ha assunto un'altra funzione centrale nell'esperienza della *Commissione*, la quale da più parti si è appellata ai principi avanzati dalla *giustizia riparativa*, che a differenza da quella dei *vincitori* promuove la reintegrazione nella società dei *perpetratori*, ponendo questo assunto allo stesso livello di importanza del riconoscimento delle sofferenze delle *vittime* e della loro guarigione (*healing*) - il che significa, tra l'altro, la possibilità di riguadagnare il controllo sulla propria vita e le proprie emozioni, superando gradualmente i sentimenti di vendetta.

Una ragione, di fondo, che spiega la prontezza dei Sudafricani ad accogliere l'esperienza della TRC, è l'affinità dei temi della *riparazione* e della *riconciliazione* con le tradizioni tribali dell'intero Continente. A giudizio di Tutu, la *giustizia retributiva* non è congeniale alla concezione Africana, che invece attribuisce profondo significato all'aspetto riparativo ¹³.

Nella tradizione Africana un crimine commesso contro una persona non è percepito come un episodio isolato, ma come un fatto che coinvolge l'intera comunità, perché ne minaccia la stabilità e l'equilibrio. Per ricostituire l'equili-



10 Cohen S., trad. ital. 2002.

11 Citato in Cohen S., trad. ital. 2002, p.302.

12 Nagel T., 1989.

13 Tutu D., citato in Minow M., 1998, p. 81.

brio alterato i tribunali africani tradizionali non ricorrevano alla punizione ma cercavano piuttosto una riconciliazione delle parti accompagnata da un'approvazione da parte della comunità, utilizzando la mediazione, la conciliazione e la forza lenitiva dei rituali ¹⁴.

Vi sono dunque contatti e similitudini tra la legge consuetudinaria africana e i temi della giustizia riparativa che hanno ispirato la scelta della TRC, primo tra tutti l'obiettivo della *riconciliazione*, che si fonda sul *riconoscimento* della storia passata e sulla *condanna* del *male* commesso, da ogni parte, nel corso del conflitto ¹⁵.

Nel *Final Report* si afferma che circolano molte concezioni errate sul significato di *riconciliazione*. "La riconciliazione non ha a che fare con lo stare bene, con il pretendere che le cose andavano in modo diverso da come realmente andavano. La riconciliazione che si fonda su dati non veritieri o che non affronta la realtà non è vera riconciliazione, e non durerà nel tempo" ¹⁶.

Vero è che "...nello spazio culturale fra le dichiarazioni pubbliche e il tormento privato, gli indici di riconciliazione sono difficili da trovare" ¹⁷. Alex Boraine ¹⁸, vicepresidente della *Commissione*, ha comunque molto insistito sul fatto che la TRC non imponeva il *perdono* individuale da parte delle vittime, ma si limitava a offrire uno *spazio* in cui potessero *aver voce* espressioni di rimorso e di *perdono*, in nome di qualcosa di più elevato del sentimento di vendetta, e cioè in nome dell'*ubuntu* - una parola poco familiare e di difficile comprensione per chi, come noi, non *appartiene* a certi popoli. Tutu, nel suo libro *Non c'è futuro senza perdono*, definisce l'*ubuntu* "un tratto fondamentale della visione africana del mondo".

In breve, l'espressione - molto difficile anche da "rendere" in una lingua occidentale - riguarda l'intima essenza dell'uomo.

Quando un nero Sudafricano vuole lodare grandemente qualcuno dice: "il tale ha *ubuntu*". Ciò significa che la persona in questione è generosa, accogliente, benevola, sollecita, compassionevole.

Che condivide quello che ha. È come dire: "la mia umanità è inestricabilmente collegata, esiste di pari passo con la tua".

Facciamo parte dello stesso fascio di vita. Una persona che ha *ubuntu* è aperta e disponibile verso gli altri, riconosce agli altri il loro valore, non si sente minacciata dal fatto che gli altri siano buoni e bravi, perché ha una giusta stima di sé che le deriva dalla coscienza di appartenere a un insieme più vasto, e quindi si sente *sminuita* quando gli *altri* vengono *sminuiti*, *umiliata* quando gli *altri* vengono *umiliati*, quando gli altri vengono torturati e oppressi, o trattati come se fossero inferiori a ciò che sono, o addirittura uccisi. Noi diciamo, scrive sempre Tutu, che "una persona è tale attraverso altre persone...".

Non ci concepiamo nei termini "... *penso dunque sono*, bensì *sono umano perché appartengo, partecipo, condivido*" ¹⁹.



- 14 Rugege S., 1996.
- 15 Flores M., 1999.
- 16 **Final Report, 1998.**
- 17 **Cohen S., trad. ital. 2002, p. 318.**
- 18 **Boraine A., 2000.**
- 19 Tutu D., *trad. ital.* 2001, p. 32.

5. AMNISTIA, PERDONO.

Una delle questioni più dibattute nelle fasi di transizione e di cambiamento rispetto a un passato di violazioni e di abusi- a prescindere dal modello al quale si fa ricorso per confrontarsi con il passato- riguarda infine la concessione o meno dell'*amnistia* ai responsabili delle violazioni investigate.

I problemi della *punizione* o della *riconciliazione*, della *vendetta* o del *perdono*, della *memoria* o dell'*oblio* trovano, infatti, nell'*amnistia* un punto di convergenza ²⁰.

La parola "amnistia" deriva dal greco *amnestia*, che significa *dimenticanza*, *oblio* o *remissione*. Nel senso che qui interessa, il termine rimanda a un atto di un potere sovrano volto a rendere i soggetti beneficiari del provvedimento esenti dal perseguimento penale per determinati reati commessi nel passato. Si tratta di un provvedimento di *natura* eminentemente *politica*, e come tale rispondente soprattutto a principi di *opportunità* e *utilità*.

Come si diceva, la parola *amnistia* rimanda anche etimologicamente all'atto del *perdono*. Ma se l'amnistia è un atto di "giustizia politica" concessa con una legge, che ne prevede le modalità di applicazione ²¹, il perdono rimane una virtù individuale e collettiva che non può essere imposta da nessuna norma. "La giustizia e il perdono sono diverse misure di elaborazione del tempo e coinvolgono strategie di decisioni totalmente differenti che devono continuare a essere tenute distinte", scrive Resta ²².

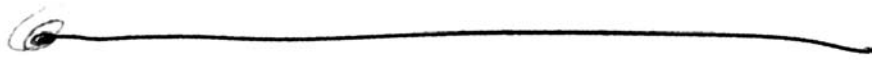
Proviamo a collocare questi concetti negli spazi di parola aperti dalla *Commissione Sudafricana*.

Mathew Kondile è stato ucciso dal trucidato Dirk Coetzee, un crudele capo delle squadre della morte. Sua madre, nel corso di una riunione della TRC, si rifiuta di perdonare. Sostiene che Mandela e Tutu possono perdonare perché vivono delle *vite vendicate*, ma che nella sua vita "... nulla, nemmeno la più piccola cosa, è cambiata da quando [suo] figlio è stato bruciato dai barbari. Nulla. E allora non posso perdonare" ²³.

Antropologicamente il perdono si iscrive nel circuito del dono: chi perdona si presenta come qualcuno che, liberamente e senza obbligo, fa dono di qualcosa a qualcun altro. Ciò che conta è che il perdono inteso come dono, cioè come atto che implica una restituzione, ha la capacità di rovesciare l'ostilità originaria in una relazione di scambio e di reciprocità, proprio perché fra le due parti in conflitto, sull'originario rapporto di ostilità, viene innestato un dono. "Morale e politica possono solo aspettare che (il perdono) si realizzi..."

Rimane una virtù dei singoli che non può essere delegata al diritto: la legge non può consentirsi questo particolare supplemento d'anima" ²⁴.

Letto in questi termini il perdono è da intendersi quale atto *agiuridico*, il cui tratto essenziale, costitutivo, connotante, è anzitutto quello della "gratuità",



20 Flores M., 1999, p. 29.

21 Sul fatto se l'amnistia, quale atto giuridico, possa essere qualificato o meno come una "forma di perdono" vedi *infra* nota n. 27.

22 Resta E., 1998, p. 83.

23 Cit. in Cohen, trad. ital. 2002, p. 318.

24 Resta E., 1998, p. 87.

ovvero il fatto di non poter essere sottoposto a condizioni **25 26 27**.

Ma allora, quale perdono i singoli e la collettività possono donare? **28**

Quando si parla di *perdono* **29** occorre infatti distinguere il "perdono morale" (il perdono a colui/lei che ha riconosciuto il proprio torto) da altre forme di perdono, che come vedremo sono molto più interessanti e attuali nell'economia del nostro discorso.

Esiste, comunque, una forma di *perdono* destinata a svolgere una funzione morale universale che è quella di ristabilire la reciprocità, di interrompere il circuito del male. Si tratta di un perdono elementare che rinforza il principio della retribuzione e che dice che si può perdonare solo ciò che si può punire.

È un perdono che promette di "non ricominciare", che ripara e che presuppone un tempo e uno spazio al cui interno il bene e il male sono intesi come cause sempre ascrivibili all'interno della struttura dello scambio. Il fatto è che questo perdono si applica soltanto là dove è sancita la validità di obblighi che prevedono scambi commensurabili, e là dove non è contestata la validità di un potere legittimamente detenuto **30**.

Sono situazioni nelle quali si può designare una vittima e un reo e nelle quali, come ricordano Resta e Ceretti **31**, ogni conflitto sarà sempre sottoposto- o sottoponibile- al potere unificante della *legge*, che costituisce un minimo comune multiplo, una lingua condivisa capace di tradurre e interpretare i dialetti dei confliggenti. Qui il reo può essere riconosciuto e riconoscersi colpevole e domandare perdono, la vittima donarlo. Nei loro confronti il *terzo* (leggi: il giudice) è *sempre* terzo perché segue la legge che accomuna una comunità che l'ha contrattata.



25 Per le condizioni di enunciazione e le regole che accompagnano generalmente l'uso o le espressioni del "perdono morale" vedi infra nota n. 30.

26 Jankélévitch V., trad. ital. 1968.

27 La tesi della agiuridicità del perdono, sostenuta da Rousset (Rousset B., 1987) e ripresa da Silvi (Silvi M. Q., 2001, p. 219), starebbe proprio nel fatto che "l'atto del perdono, per essere tale, non può essere eseguito né adempiendo a un dovere né soddisfacendo le condizioni di liceità e/o di validità che ogni ordinamento giuridico pone per disciplinare l'ambito di rilevanza di ogni atto giuridico". Ne consegue che per questa tesi il perdono non può essere un atto giuridico.

Al contrario, la tesi a favore della giuridicità del perdono può essere argomentata, secondo Silvi, non in base alla verità di ragione, ma in base alla verità di fatto: verificando cioè se esistano all'interno di qualsiasi ordinamento giuridico atti che, indipendentemente dai loro nomina iuris, siano connotati da una struttura normativa che rispecchi gli elementi essenziali della struttura concettuale del perdono (leggi: la gratuità). L'amnistia, per esempio, quale "atto di clemenza", può, sotto questo profilo essere considerata una "forma di perdono".

28 Prescindiamo, nella discussione che segue, dalla questione, peraltro essenziale in altri contesti di discorso, della differenza tra il concetto di perdono inteso come atto linguistico (l'enunciato del tipo: "Io ti perdono") e come evento psicologico (interiore al soggetto che perdona e che non richiede, per la sua realizzazione, alcuna enunciazione linguistica (Silvi M. Q., 2001, p. 223). Il nostro ragionamento precede, in un certo senso questa distinzione.

29 Questo paragrafo è stato interamente redatto a partire dai seguenti testi, ai quali faremo riferimento senza più citarli espressamente: Abel O., 1993; Abel O., 2000; Lyotard J. F., trad. ital. 1985; Ricoeur P., trad. ital. 1989; Ricoeur P., 2000; Ricoeur P., trad. ital. 2003; Silvi M. Q., 2001.

Il problema, però, sta proprio nel fatto che la più parte degli eventi storici reali hanno a che fare con conflitti di natura assai diversa. Sono conflitti in cui le parti non parlano due diversi dialetti di una lingua, ma due lingue diverse, perché non ci si intende sul torto e si hanno di fronte dei fatti irreparabili e antichi, dove ci sono vittime di generazioni disperse e i fatti colpevoli sono troppo intersecati con altri fatti colpevoli, così che diviene impossibile appellarsi a una causalità lineare per risalire ai responsabili. Siamo di fronte a comportamenti speculari degenerati; siamo ai bordi della follia. In tali situazioni, dove i dialetti dei partecipanti sono incommensurabili, dove nessuna ermeneutica e nessuna riparazione e riconciliazione è possibile attraverso le parole di un terzo imparziale, dove sono profondamente toccate le identità collettive di popoli o di parti di popolazioni, il "perdono morale" non può esercitare il suo mandato.

Sono quelle circostanze- e ci sembra che quelle affrontate dalla TRC prima della sua istituzione abbiano molto a che fare con ciò che stiamo dicendo- nelle quali i protagonisti sono incapaci/impossibilitati a (s)cambiare il proprio punto di vista. Non solo, è proprio attraverso l'assunzione della "propria" *ristretta* visuale che ciascuna parte si autolegittima in-definitamente, avanzando una richiesta illimitata di diritti (e di doveri). La coerenza di ciascuna parte fa dunque appello a un principio esteriore e infinito. Non si dà, tra le parti, una temporalità comune, perché non esistono questioni/tematiche condivise o condivisibili: manca, infatti, la possibilità di uno scambio a partire da un principio comune. Detto altrimenti, la risoluzione di un conflitto, la rimessione di un debito, lo scambio delle memorie è inattuabile perché l'identità storica di ciascuna parte in gioco è iscritta in un passato immemorabile che non può essere ricordato e riportato al presente. Ognuno parla la *sua* lingua, narra la *propria* storia, etc.

Occorre allora arrendersi all'idea che nelle situazioni di dissidio indissolubile- quello che Abel definisce il *tragico del conflitto*- si debba scartare la possibilità di ricorrere al perdono? Al contrario, Abel afferma che a questo livello esso



30 Ma quali sono analiticamente, a giudizio di Abel, le condizioni di enunciazione e le regole che accompagnano generalmente l'uso o le espressioni del "perdono morale"? Principalmente il fatto che a) il perdono non sia una parola magica ma una rottura del silenzio, una liberazione della memoria che permette il ricordo di un passato fino a quel momento troppo doloroso per essere detto; b) il fatto che non possa essere perdonato che colui/colei/coloro che hanno riconosciuto il loro torto. Nessuno può pentirsi al loro posto (ciò succede eccezionalmente, per esempio, quando "rappresentanti" della memoria, religiosa o politica, si pentono pubblicamente per quello che non hanno commesso direttamente); c) il fatto che colui/colei/coloro che perdonano dovranno essere colui/colei/coloro che hanno subito il torto. Nessuno potrà usurparne il posto; d) il fatto che non si può perdonare fino a quando non è stato fatto tutto per tentare di riparare. Si può sempre riparare più di quanto non si creda e questo lavoro, accompagnato dalla coscienza dell'irreparabile, insegna a non ricominciare; e) il fatto che non può essere perdonato se non ciò che può essere punito.

Silvi (Silvi M. O., 2001, pp. 227-228), che di formazione è un filosofo analitico, parla invece delle presupposizioni del perdono. Ne individua tre: a) una presupposizione fattiva (perdonando si presuppone l'attualità del fatto per il quale il perdono è concesso); b) presupposizione negativa (perdonando si presuppone che il fatto per il quale il perdono viene concesso è un fatto negativamente valutato); c) una presupposizione di validità (perdonando si presuppone che colui/lei al quale si perdona sia responsabile per il quale il perdono viene concesso).

31 Resta E., 1996, p. 333; Ceretti A., 2000.

si rivela come una delle forme più importanti di quella che Ricoeur definisce "saggezza pratica". Leggendo Hegel non come il filosofo della sintesi ma come il filosofo che ha condotto più lontano la "saggezza pratica", Ricoeur ricorda come il perdono hegeliano riposi proprio sulla rinuncia da parte di ognuno alla sua parzialità, sull' accettazione da parte di ognuno ad abbandonare ciò che è identico a se stesso, sul consenso sia del perdonante che del perdonato a divenire *altro da se stessi*.

La "saggezza pratica", afferma Ricoeur e con lui Abel, non consiste nell' abbandono *del* tragico, ma in un abbandono *nel* tragico, ovvero in una *saggezza* capace di affrontare gli effetti distruttivi del dissidio e di permettere ai protagonisti della vicenda di assumere di non essere essi stessi d'accordo su ciò che li divide. È questo il livello rispetto al quale il "perdono morale" si infrange ed è difficile collocarsi: si preferisce infatti continuare a uccidersi- un gesto che paradossalmente illude ancora di poter comunicare in modo vicendevole- piuttosto che arrendersi all'idea di essere i soggetti di un dissidio.

Come uscire, dunque, da questa eterogeneità di linguaggi, di valori, di memorie incommensurabili ?

La strada indicata da Abel- e che noi riteniamo percorribile- è quella di impegnarsi a concepire il perdono quale *virtù del compromesso*, "compromesso" che egli non intende ovviamente come la mera giustapposizione di due punti di vista. Il dissidio (*differend*), del resto, come insegna Lyotard, non si riduce mai. Ma allora, come perdonare di fronte all' irriducibile ?

Per rispondere il ragionamento si fa, se possibile, ancora più denso.

Il perdono è qui la *virtù del compromesso* nel senso che non pretende di ristabilire, come quello "morale", la reciprocità, non pretende di essere il punto di scaturigine di un riconoscimento reciproco dei contendenti. Essendo i termini del dissidio incommensurabili essi non sono né simmetrici né asimmetrici. Tra loro non c'è contraddizione, non c'è un aspetto principale o uno secondario, non c'è vecchio o nuovo. Non c'è, soprattutto, un vincitore o uno sconfitto.

Detto altrimenti: ciò che è incommensurabile in un momento non può cessare di esserlo nell'istante successivo, istante nel quale *l'altro* del dissidio verrebbe riconosciuto (per esempio in quanto "minoranza") e *storicizzato*.

Il perdono, laddove c'è dissidio, non può che intervenire a *latere* dei contendenti. Ognuno rimane iscritto nel *suo* passato (immemorabile per *l'altro*), nella *sua* lingua, nella *sua* storia.

Si accetta di perdonare sapendo che tale irriducibilità non verrà meno.

La *virtù del compromesso* consiste allora nel riuscire ad abbandonare l'eterno ritorno delle due versioni separate attraverso l'esercizio di una *saggezza pratica* che rende consapevoli i contendenti:

a) che il dissidio non può essere assorbito e che tutto ciò che si può fare è di trovare un accordo che tenga conto del disaccordo;

b) che un'ultima parola, così come un linguaggio comune per formulare il torto commesso o subito, non esistono;

c) che il tentativo di formare un racconto, una narrazione sufficientemente ampia e policentrica per contenere la pluralità delle memorie e portarle al punto dove esse possono trovare un compromesso virtuoso, è plausibile;

d) che l'intersezione (*overlapping*) tra i differenti universi non può che essere tenuta insieme da parole fragili, poiché esse coniugano discorsi eterogenei;

e) che è impossibile cercare di sapere a priori quali ruoli ciascuno terrà sul-

la scena: a ben vedere non abbiamo di fronte né un perdonante né un perdonato.

Ne consegue:

a) che il perdono è ciò che *anima* una sorta di immaginazione pratica, una volta accettata per sempre l'impossibilità di pervenire a un *giudizio ultimo* capace di dire "allo stesso tempo" ciò che è giusto universalmente per tutti, e ciò che è giusto per ciascuno;

b) che il perdono, nel dilatare il linguaggio di ciascuno per aprire uno spazio di coabitazione, di co-presenza, non elimina il passato ma obbliga le parti a disinnescare le singole memorie congelate e ad avviare una narrazione a più voci attraverso la quale "io" accetto che gli altri, come me, possano dire, "io";

c) che il perdono obbliga *ciascuno* a spostarsi, a ricollocarsi nella trama della storia.

Che siano queste le fragili condizioni per una pace possibile, *anche* per le **generazioni future?**

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abél O. (1993), CE QUE LE PARDON VIENT FAIRE DANS L'HISTOIRE, in "Esprit", maggio-giugno, pp.90-101.
- Abél O. (2000), LE PARDON, OU COMMENT REVENIR AU MONDE ORDINAIRE, in "Esprit", agosto-settembre, pp. 72-87.
- Allen J. (1999), BALANCING JUSTICE AND SOCIAL UNITY: POLITICAL THEORY AND THE IDEA OF A TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION, in "University of Toronto Law Journal", vol. XLIX, n.3, pp. 315-353.
- Boraine A. (1994), A PROJECT ON TRANSITIONAL JUSTICE, *Ronel, CapeTown*.
- Boraine A. (2000), DALL'APARTHEID AL NUOVO SUDAFRICA, *Intervento al Convegno "Verità e riconciliazione per il III Millennio", Milano, maggio 2000*.
- Ceretti A. (2000), MEDIAZIONE PENALE. IN-CONTRARE UNA NORMA, in CERETTI A. (a cura di), STUDI IN RICORDO DI GIANDOMENICO Pisapia, vol. III, *Criminologia, Milano, Giuffrè*.
- Citroni G. (2004), L'ORRORE RIVELATO. L'ESPERIENZA DELLA COMMISSIONE DELLA VERITÀ E RICONCILIAZIONE IN PERÙ: 1980-2000, *Milano, Giuffrè*.
- Cohen S. (2001) (trad. ital. 2002), STATI DI NEGAZIONE. LA RIMOZIONE DEL DOLORE NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA, *Roma, Carocci*.
- Flores M. (1999), VERITÀ SENZA VENDETTA. L'ESPERIENZA DELLA COMMISSIONE SUDAFRICANA PER LA VERITÀ E LA RICONCILIAZIONE, *Roma, Manifestolibri*.
- Goldstone R. J. (1997), HEALING FOR WOUNDED PEOPLE: WAR CRIMES AND TRUTH COMMISSIONS, "WORD AND ACTION", *dicembre 1997, pp. 17-23*.
- Jankelevitch V. (1967) (trad. ital. 1968), IL PERDONO, *Milano, Istituto di propaganda Libraria*.
- Lyotard J.F. (1983) (trad. ital.1985), IL DISSIDIO, *Milano, Feltrinelli*.
- Nagel T. (1989), STATE CRIMES: PUNISHMENT OR PARDON? PAPERS AND REPORT OF CONFERENCE ORGANIZED BY JUSTICE AND SOCIETY PROGRAM, *Queenstown, Aspen Institute, Md.: Wye Centre*.
- Resta E. (1996), POTERI E DIRITTI, *Torino, Giappichelli*.
- Resta E. (1997), LE STELLE E LE MASSERIZIE. PARADIGMI DELL'OSSERVATORE, *Bari-Roma, Laterza*.
- Resta E. (1998), L'INFANZIA FERITA. UN NUOVO PATTO TRA GENERAZIONI È IL VERO INVESTIMENTO POLITICO PER IL FUTURO, *Bari-Roma, Laterza*.
- Ricoeur P. (1986) (trad. ital. 1989), DAL TESTO ALL'AZIONE, *Saggi di ermeneutica, Milano, Jaca Book*.
- Ricoeur P. (2000), LE ROLES RESPECTIFS DU JUGE ET DE L'HISTORIEN, in "Esprit", *Aout-septembre, pp. 48-69*.
- Ricoeur P. (2000b) (trad. ital. 2003), LA MEMORIA, LA STORIA, L'OBBLIO, *Milano, Raffaello Cortina*.
- Rousset B. (1987), LA POSSIBILITÉ PHILOSOPHIQUE DU PADON, in PERRIN M. (a cura di), LE PARDON. ACTES DU COLLOQUE ORGANISÉ PAR LE CENTRE HISTOIRE DES IDÉES Université de Picardie, *Paris, Beauchesne, pp. 183- 196*.
- Rugege S. (1996), CONFLICT RESOLUTION IN AFRICAN CUSTOMARY LAW, in "Track Two", *March, pp. 23-25*.
- Silvi M.Q. (2001), PRAGMATICA DEL PERDONO, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 2, pp. 216-235.
- Taylor T. (1992) (trad. ital. 1993), ANATOMIA DEI PROCESSI DI NORIMBERGA, *Milano, Rizzoli*.
- Teitel R. (2000), TRANSITIONAL JUSTICE AS LIBERAL NARRATIVE, *Relazione presentata al Convegno "History, Truth and Justice. The 20th century and its crimes", Siena, 16-18 marzo 2000*.
- Toscano R. (2000), IL VOLTO DEL NEMICO. LA SFIDA DELL'ETICA NELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI, *Milano, Guerini e Associati*.
- Tutu D. (1999) (trad. it. 2001), NON C'È FUTURO SENZA PERDONO, *Milano, Feltrinelli*
- Villa-Vicencio C. (2000), LIVING IN THE WAKE OF THE TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION. A RETROACTIVE REFLECTION, *Relazione presentata al Convegno "History, Truth and Justice. The 20th century and its crimes", Siena, 16-18 marzo 2000*.