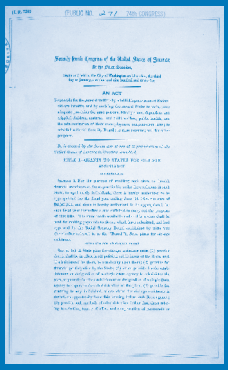
TEMI DI SICUREZZA SOCIALE



Collana
diretta da
G. Canavesi
e E. Ales

# Bisogno - Bisogni

a cura di
EDOARDO BRESSAN
GUIDO CANAVESI
CARLA CANULLO
MONICA STRONATI

Editoriale Scientifica

# TEMI DI SICUREZZA SOCIALE

**Direttori**

Edoardo Ales – Guido Canavesi

**Comitato scientifico**

*Anna Alaimo - Alberto Avio - Ulrich Becker - Paola Bozzao - Rosa Casillo*
*Silvia Ciucciovino - Davide Casale - Antonio Di Stasi - Madia D'Onghia*
*Marco Esposito - Valeria Filì - Laura Foglia - Lorenzo Gaeta*
*Marco Gambacciani - Stefano Giubboni - Giuseppe Ludovico - Sergio Nisticò*
*Antonella Occhino - Paolo Pascucci - Pasquale Passalacqua - Emmanuele Pavolini*
*Frans Pennings - Pietro Pozzaglia - Simonetta Renga - Giuseppe Sigillò Massara*
*Michele Squeglia - José Luis Tortuero Plaza - Armando Tursi*
*Riccardo Vianello - Herwig Verschueren - Tiziana Vettor*

Temi di sicurezza sociale è una collana di volumi *open access* che nasce sulla scia dell'esperienza dei Seminari Previdenziali Maceratesi, per favorire lo studio a livello scientifico di questa materia. Il titolo è volutamente ampio nella prospettiva di accogliere apporti conoscitivi da altri ambiti disciplinari tradizionalmente attenti ai temi del welfare e favorire approcci interdisciplinari.

# BISOGNO - BISOGNI

*a cura di*

Bressan Edoardo – Canavesi Guido
Canullo Carla – Monica Stronati

EDITORIALE SCIENTIFICA

I saggi del volume sono stati accettati dal Comitato Scientifico
promotore della Call

*Proprietà letteraria riservata*

© Copyright 2025 Editoriale Scientifica s.r.l.
via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli
www.editorialescientifica.com info@editorialescientifica.com
ISBN 979-12-235-0132

## Indice


EDOARDO BRESSAN, GUIDO CANAVESI, CARLA CANULLO, MONICA STRONATI
*Introduzione. Bisogno – Bisogni* 7

GIOVANNI ANTONIO FORTE, LEONARDO BECCHETTI
*I bisogni emergenti e la Generatività* 13

FEDERICO BOFFA
*Considerazioni su "I bisogni emergenti e la Generatività"* 29

EMANUELE ROSSI
*Bisogni, diritti e Costituzione* 39

MASSIMILIANO DE FALCO
*Dai rischi ai bisogni, dai bisogni ai desideri. Il contributo del welfare contrattuale nella nuova (grande) trasformazione del lavoro* 77

ANTONIO FEDERICI
*Dal bisogno materiale al bisogno esistenziale nei postulati costituzionali* 101

RICCARDO FRATINI, STEFANO MENGHINELLO
*Bisogno o consenso? Metodi di valutazione delle politiche pubbliche* 135

SERGIO LABATE
*Bisogni radicali e scopi umani. Per una critica del presente* 179

FABIOLA FALAPPA
*Il legame complesso tra visceralità del bisogno e radicalità del desiderio* 193

RICCARDO MAZZOLA
*Il bisogno di riparazione dalla giustizia tradizionale alla giustizia riparativa. Il caso del sulha palestinese* 217

ALICE ROMAGNOLI
*Tempo del bisogno, bisogno del tempo* 235

ORIANA PAPA
*Ho bisogno di te. Riflessioni sulla manchevolezza congenita dell'essere umano* 253

LUIGI CATELLI
*Bisogno – Bisogni. L'esperienza di un magistrato* 267

ALBA CIVILLERI, MICHELA CASALINI, EMMA ROTOLO, LIRIA VERONESI
*Percorsi e strategie per rispondere ai bisogni della fascia adolescenziale e promuovere il benessere* 273

FABRIZIO D'ANIELLO
*Lavoro: dai bisogni di poter-potere al bisogno di umanizzazione* 293

*Autori* 317

# Il bisogno di riparazione dalla giustizia tradizionale alla giustizia riparativa. Il caso del *sulha* palestinese

RICCARDO MAZZOLA*

SOMMARIO: 1. *Premessa* – 2. Sulha*: «meccanismi di base»* – 3. *Struttura del* sulha – 4. Prima *declinazione del bisogno di riparazione:* sulha *tradizionale e bisogno di* riconciliazione – 5. Seconda *declinazione del bisogno di riparazione:* sulha *"ibrido" e bisogno di* dialogo – 6. *Sintesi conclusiva.*

## 1. *Premessa*

In questo saggio indago la natura di un istituto giuridico, il *sulha*.

Di origine risalente[1], il *sulha* è oggi perlopiù praticato, come espressione di un diritto tradizionale (non scritto)[2], presso le comunità israelo-palestinesi stanziate in Galilea (Israele) e in Palestina.

Al *sulha* ricorrono, oggi, indistintamente individui e comunità di religione cristiana, islamica ed ebraica.

Il termine arabo '*sulh*' (etimologicamente connesso a '*sulha*') designa il «processo attraverso cui due parti in conflitto giungono a un accordo»[3].

* *RTD-B in Filosofia del diritto, Università di Macerata*

Questo saggio rielabora e, in alcuni casi, amplia alcune considerazioni già espresse in R. MAZZOLA, *Chiedere scusa. Studio di filosofia del diritto*, Editoriale scientifica, Napoli, 2023 (in particolare: nel capitolo 3) e in R. Mazzola, *Exploring Contrasts Between Restorative Justice and Indigenous Conflict Resolution*, in *Mediares*, 1, 2024, pp. 38-58. La traduzione degli estratti da opere in altre lingue citati in questo articolo è mia, ove non precisato diversamente.

[1] Menzioni del *sulha* si ritrovano già «in antichi scritti semitici, […] nelle Scritture cristiane risalenti al I secolo d.C. e […] nella letteratura islamica e pre-islamica». Così E. JABBOUR, *Sulha: Palestinian Traditional Peacemaking Process*, House of Hope, Montreat (NC), 1993, p. 13.

[2] Con le espressioni 'diritto' e 'giustizia tradizionale', in questo saggio, mi riferisco a norme giuridiche tramandate oralmente, che, in epoca contemporanea, sopravvivono accanto alle norme del diritto positivo statale. Non attribuisco all'aggettivo 'tradizionale' alcun connotato (negativo) in senso evoluzionistico.

[3] E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation: Sulha Practices in Palestine and the Middle East*, Palgrave, Cham, 2018, p. 37: «*settlement process*».

Il *sulha* identifica, appunto, una versione rituale e istituzionalizzata di un procedimento finalizzato alla gestione e alla risoluzione del conflitto; e risponde a un'esigenza, che può essere avvertita sia da un individuo, sia da una comunità, che qui chiamo '*bisogno di riparazione*'.

Con questa espressione alludo, come si intuisce, alla necessità che la "lacerazione" del tessuto sociale causata dal conflitto sia "riparata" attraverso il *sulha*. Ma cosa significa "riparare" il tessuto sociale?

Avanzo la tesi secondo cui il concetto di "riparazione" (e, di conseguenza, il concetto di "bisogno di riparazione") conosce una duplice declinazione, a seconda che lo si riferisca:

1. a una versione "tradizionale", "non-contaminata" del *sulha*: in relazione alla quale la "riparazione" del tessuto sociale presuppone, necessariamente, la *riconciliazione* (rituale) delle parti. Il "bisogno di riparazione" corrisponde, con riferimento a questa *prima* versione del *sulha*, a un "bisogno di *riconciliazione*";
2. a una versione, invece, "ibrida" del *sulha*, che risulta "contaminata" dall'interazione con gli istituti e le dinamiche della giustizia e dei processi cd. riparativi[4]: in relazione alla quale la "riparazione" del tessuto sociale presuppone (*non* la riconciliazione, ma) la *riapertura dei canali di comunicazione* tra le parti. Il "bisogno di riparazione" corrisponde, con riferimento a questa *seconda* versione del *sulha*, a un "bisogno di *dialogo*".

Attraverso una concisa analisi del *sulha* e del bisogno di riparazione associato a tale istituto, questo saggio si inserisce dunque nell'alveo del dibattito relativo al rapporto tra giustizia tradizionale e giustizia riparativa. Come è noto, infatti, secondo diversi autori, (perlomeno alcuni) metodi tradizionali per la risoluzione dei conflitti e giustizia riparativa condividono lo stesso nucleo concettuale e una certa affinità strutturale. Secondo altri, invece, tra i due modelli di giustizia esistono profonde

[4] Si impiega appunto, perlopiù nella letteratura anglosassone, l'espressione '*hybrid justice*' per riferirsi all'interazione tra pratiche riconciliative tradizionali e giustizia riparativa. Cfr., ad esempio, N. ELMANGOUSH, *Customary Practice and Restorative Justice in Libya. A Hybrid Approach*, in *United States Institute of Peace Special Report,* USIP, Washington D.C., 2015.

dissimmetrie[5]. Un profilo (almeno in parte) dissimmetrico emerge, come mostrerò, proprio attraverso l'impiego, nell'ambito di un'indagine comparata, della nozione di "bisogno di riparazione".

Questo saggio si articola come segue.

In § 2, presento (sulla scorta di un'analisi ad opera dell'antropologa statunitense Sharon Lang) tre "meccanismi di base", tre princìpi operativi che identificano il nucleo procedurale del *sulha* e ne garantiscono il funzionamento: *manifestazione di rimorso*, musayara *invertito* e *magnanimità*.

In § 3, descrivo brevemente la struttura del *sulha*, distinguendone cinque fasi e focalizzandomi prevalentemente sulla (quinta) fase, della "riconciliazione".

In § 4, discuto la *prima* delle due accezioni di "bisogno di riparazione": la nozione di "bisogno di *riconciliazione*", essenziale presupposto del *sulha* "tradizionale", non contaminato dall'interazione con gli istituti e i moduli della giustizia riparativa contemporanea.

In § 5, discuto la *seconda* delle due accezioni di "bisogno di riparazione": la nozione di "bisogno di *dialogo*", espressione dell'incontro tra *sulha* e giustizia riparativa.

## 2. Sulha*: «meccanismi di base»*

Il funzionamento del *sulha* è garantito, secondo l'antropologa Sharon Lang, da tre «meccanismi di base»[6]:

[5] Per una bibliografia sul tema mi permetto di rinviare a R. MAZZOLA, *Chiedere scusa*, cit., p. 152 (in note 19-23). Naturalmente, esistono diversi "modelli" di giustizia tradizionale finalizzati alla risoluzione dei conflitti: cfr., per un compendio, H. TUSO, M.P. FLAHERTY (a cura di), *Creating the Third Force. Indigenous Processes of Peacemaking*, Lexington, Lanham, 2016; allo stesso modo, esistono diversi "modelli" (o diverse teorie) della giustizia riparativa: cfr. G. TRAMONTANO, *Visioni alternative della giustizia riparativa?*, in *Mediares*, 2012. Sulla individuazione, tuttavia, di elementi che accomunano *ogni* teoria della giustizia riparativa cfr. G. JOHNSTONE, D.W. VAN NESS, *The Meaning of Restorative Justice*, in G. JOHNSTONE, D.W. VAN NESS (a cura di), *Handbook of Restorative Justice*, Willan, Cullompton, 2007, p. 7 ss.

[6] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, in *Journal of Palestine Studies*, 31, 3, 2002, p. 55.

1. *manifestazione di rimorso*;
2. musayara *invertito* (*musayara* è un termine della lingua araba che designa l'atto di «supportare», nel contesto di una conversazione, l'«immagine» positiva che il nostro interlocutore ha di sé stesso)[7];
3. *magnanimità* (in arabo: *shahama*).

Al fine di comprendere il funzionamento di tali meccanismi, occorre precisare, in via preventiva, che il *sulha* riguarda soltanto conflitti sorti a causa di offese all'*onore* (e non, invece, di offese solo materiali o di natura economica). Scrive Lang, infatti, che «il *sulha* si radica nello *sharaf*»[8]; ove '*sharaf*' traduce, appunto, l'italiano "onore" e, come afferma la giurista Erin Saxon, designa più precisamente, «[il proprio] status, […la] percezione di ciascuno del proprio valore in relazione a tale status […] dipendente da una rete di connessioni sociali»[9]. Dunque, un'offesa è rilevante ai fini dell'attivazione del *sulha* solo quando determina una *perdita di onore/status*; scopo del *sulha* è, di converso, *restituire alla persona o alla comunità offesa l'onore sottratto* dall'atto offensivo.

La natura "immateriale" (attinente alla dimensione dell'onore) delle offese che generano i conflitti di competenza del *sulha* è un dettaglio di non secondaria importanza: infatti, secondo il diritto tradizionale (di cui il *sulha* è, come si è detto, emanazione), la modalità più comune, a disposizione dell'offeso, per recuperare l'onore perduto è la *vendetta*: ad esempio, «[v]endicare l'omicidio di un membro del proprio clan è onorevole, non farlo è disonorevole»[10]. Il *sulha* ricerca però una restituzione dell'onore per via *non*-violenta (attraverso quindi modalità *alternative* alla vendetta). Come si perfeziona tale restituzione?

Secondo Lang, il *sulha* è espressione di una «politica della persuasione [*politics of persuasion*]»: si tratta infatti di un tentativo di *persuadere* l'offeso a *non vendicarsi* dell'offensore, ma a ricercare la compensazione dell'onore perduto tramite la concessione, a quest'ultimo o alla

[7] Y. GRIEFAT, T. KATRIEL, *Life Demands* Musayara*: Communication and Culture Among Arabs in Israel*, in S. TING-TOOMEY, F. KORZENNY (a cura di), *Language, Communication and Culture: Current Directions*, SAGE, London, p. 122.

[8] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 54.

[9] E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 48.

[10] E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 54.

sua famiglia, di un *perdono rituale*. Ciò diviene possibile solo a seguito di «un'abile manipolazione della logica dello *sharaf*, realizzata tramite gesti che conferiscono onore [*honor-laden gestures*]»[11]. Simili "gesti", essenziali al *sulha*, sono riconducibili, in via di massima, ai tre "meccanismi di base" menzionati (manifestazione di rimorso, *musayara* invertito, magnanimità).

Con l'espressione "manifestazione di rimorso" si designa, nella letteratura sul *sulha*, un insieme di «gesti [dell'offensore o della sua famiglia] che denotano umiltà […realizzando] una forma stilizzata di degradazione». Tali gesti «pur non restituendo in modo automatico lo *sharaf* sottratto […] contribuiscono ad "abbassare la temperatura" e a determinare le necessarie condizioni psicologiche in virtù delle quali la famiglia possa contemplare la possibilità di una riconciliazione»[12]. Rimando, per una sommaria identificazione dei gesti di manifestazione del rimorso nel *sulha*, a *infra* (§ 3).

Il cd. "*musayara* invertito" coincide con una tra le attività svolte dai *mediatori* (cd. *jaha*), fulcro del *sulha* (cfr. *infra*): con il tentativo cioè dei mediatori di convincere l'offeso o la sua famiglia a optare per una risoluzione pacifica della controversia. Nel fare ciò, i mediatori, generalmente individui di alto rango all'interno della comunità, «interagiscono con la famiglia offesa […] mostrando *lo stesso rispetto e la stessa considerazione comunemente riservata alle persone di status elevato* […]. I *jaha* supplicano la famiglia [dell'offeso], di rango ordinario (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 [rispetto agli status sociali tradizionali] 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

[11] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 54.

[12] Le citazioni sono da S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55. Secondo Lang e Saxon, il *sulha* comporta, almeno in parte, una sottrazione dell'onore ai danni dell'offensore; onore "trasferito" all'offeso o alla sua famiglia a titolo compensativo. Una diversa concezione del *sulha*, secondo cui, invece, la restituzione dell'onore alla parte offesa *non* comporta una perdita dell'onore dell'offensore si trova in D. PELY, *Muslim/Arab Mediation and Conflict Resolution: Understanding Sulha*, Routledge, London, 2016 (*passim*).

il senso di umiliazione e a restituire in parte lo *sharaf*»[13].

La magnanimità, infine, indica l'atto dell'offeso o della sua famiglia che, pur potendo optare per la vendetta, sceglie di *perdonare* l'autore dell'offesa: secondo la logica del *sulha*, «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»[14]; anche l'atto di perdono (come si dirà, perdono rituale) determina un incremento dell'onore dell'offeso, poiché «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»[15].

Come si nota, manifestazione di rimorso, *musayara* invertito e magnanimità sono *step* consecutivi attraverso cui l'offeso o la sua famiglia ri-acquistano, progressivamente, l'onore perduto a causa dell'offesa: dapprima tramite un atto realizzato dall'offensore (la manifestazione di rimorso), poi attraverso la condotta dei mediatori (*musayara* invertito), infine con un atto (di perdono) realizzato dall'offeso stesso (magnanimità). Tali *step* si articolano all'interno di una struttura ben definita.

## 3. *Struttura del* sulha

Il *sulha* si articola in *cinque* fasi distinte (dopo una fase "zero" identificata dall'*offesa*).

Nella *prima* fase, il gruppo familiare (in arabo: *hamula*; da tre a sette generazioni in linea paterna) dell'offensore manifesta la *volontà di riconciliarsi* con il gruppo familiare dell'offeso.

Tale manifestazione di volontà comporta che membri dello *hamula* offensore richiedano *esplicitamente* a membri influenti della comunità di formare un *corpo di mediazione*, il *jaha*. Significativamente, alla manifestazione di volontà, secondo Lang, corrisponde una "manifestazione

[13] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 54 (corsivi aggiunti; cfr. anche p. 57).

[14] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

[15] Intervista a informatore, riprodotta in S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 55.

di rimorso", poiché lo *hamula* offensore «abbandon[a] il proprio onore»; la richiesta rivolta al *sulha* equivale a «un gesto [di] supplica attraverso cui la famiglia inizia a esprimere rimorso [… supplica] necessaria per mettere in moto il processo di ricomposizione [*mending*] delle relazioni sociali»[16].

Nella *seconda* fase, il *jaha*, una volta formato, richiede allo *hamula* offeso una *tregua* (durante la quale nessun membro dello *hamula* può attuare ritorsioni nei confronti dello *hamula* offensore). In questa fase, il *jaha* attua il cd. *musayara* invertito (cfr. *supra*, § 2) allo scopo di convincere la famiglia ad accettare la tregua.

Nella *terza* fase, se lo *hamula* offeso ha accettato la tregua richiesta dal *jaha*, i mediatori fissano l'ammontare dello *'atwe*: somma di denaro che lo *hamula* offensore deve elargire allo *hamula* offeso per far sì che quest'ultimo si impegni all'*astensione dalla vendetta*. Secondo Saxon, anche il pagamento dello *'atwe* identifica un'ulteriore "manifestazione di rimorso" da parte dello *hamula* offensore (oltre che una *garanzia*)[17].

Nella *quarta* fase, il *jaha* dà vita a una negoziazione tra i due *hamula* cd. "*shuttle*": «il *jaha* visita ciascuna delle due parti separatamente allo scopo di trovare una soluzione che restituisca in modo soddisfacente l'onore della famiglia offesa»[18]. Durante la negoziazione, il *jaha* chiede alle parti di «presentare le proprie posizioni e i propri interessi, oltre alle condizioni per l'auspicata riconciliazione"[19]. Segmento cruciale di questa fase è la negoziazione del *diya*: pagamento in denaro operato dallo *hamula* offensore a beneficio dello *hamula* offeso non (come nel caso dello *'atwe*) finalizzato a garantire che quest'ultimo si astenga dalla vendetta, ma a *fornire una compensazione* non (solo) economica dell'offesa perpetrata; una «riparazione per la famiglia offesa»[20].

[16] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 56. Cfr. anche E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 38.

[17] Cfr. E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. xi.

[18] Cfr. E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 39.

[19] 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. 46

[20] H.-C. ROHNE, *Cultural Aspects of Conflict Resolution: Comparing Sulha and Western Mediation*, in H.-J. ALBERT, J.-M. SIMON, H. REZAEI, H.-C. ROHNE, E. KIZA (a cura di), *Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies: Between Tradition and*

Conclusa (positivamente) la negoziazione[21], ha luogo la *quinta* (e ultima) fase del *sulha*, il *musalaha* (in italiano: riconciliazione) o *sulha* "in senso stretto": un *rito* che sancisce la riconciliazione tra le parti.

Il rito del musalaha è suddiviso, in linea di massima, in tre "sezioni":

1. cerimonia di apertura;
2. pacificazione rituale;
3. chiusura simbolica del conflitto[22].

La *cerimonia di apertura* identifica una «temporanea umiliazione» dello *hamula* offensore: «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]», membri dello tale *hamula* «si posiziona[no] su una piattaforma sollevata», mentre membri dello *hamula* offensore si dispongono *sotto* la piattaforma, per evidenziare la diversa posizione, nella gerarchia dello *sharaf*, attribuita ai due gruppi familiari. Nel frattempo, alcuni membri del *jaha* 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»[23].

La *pacificazione rituale* si compone di *due* atti:

1. il *musafaha*, una *stretta di mano* tra i membri dello *hamula* offensore e dello *hamula* offeso;
2. il pagamento del *diya* (cfr. *supra*, in questa sezione), che, spesso, è accettato dallo *hamula* offeso e poi subito restituito.

*Modernity*, Duncker u. Humblot, Berlin-Freiburg, 2006, p. 193. Sul modo in cui, in simili contesti, un pagamento in denaro può influenzare dinamiche riparative (dunque extra-economiche) mi permetto di rinviare, oltre a quanto *infra* (in relazione alla *quinta* fase del *sulha*), a R. MAZZOLA, *Componere. Offesa e riconciliazione nell'ordinamento vendicatorio*, Milano, Giuffrè, 2020.

[21] Se la negoziazione si conclude *senza* il raggiungimento di un accordo tra le parti, la quinta fase del *sulha* corrisponde all'*autorizzazione alla vendetta* attribuita dalla comunità allo *hamula* offeso (nei confronti dello *hamula* offensore).

[22] Cfr. E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 40.

[23] Le citazioni sono da S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 58 ss.

Sia il *musafaha*, sia il pagamento del *diya*, sono finalizzati a enfatizzare la *magnanimità* (cfr. *supra*, § 2) dello *hamula* offeso, che, seppur libero di rifiutare la richiesta di riconciliazione dello *hamula* offensore, sceglie di rinunciare alla vendetta (talvolta, come si è accennato, persino rifiutando, in modo enfatico, la compensazione offerta dal *diya*)[24].

La *chiusura simbolica del conflitto* si articola in *due* fasi:

1. in una *prima* fase, i due *hamula* (rappresentati da uno o più tra i propri membri più autorevoli) sottoscrivono un *accordo di pace*; tale accordo identifica, peraltro, un "patto di non aggressione" tra i due *hamula* e prevede sanzioni severe nel caso della sua violazione (anche nei confronti dei membri del *jaha*, che fanno da garanti dell'accordo);
2. in una *seconda* fase (detta '*mumalaha*'), i membri dello *hamula* offeso invitano i membri dello *hamula* offensore presso la casa della famiglia della vittima e offrono loro un pasto molto costoso (tradizionalmente a base di agnello) e una tazza di caffè. La fase del *mumalaha* è intesa, ancora una volta, come (ultimo) trasferimento (restituzione) dello *sharaf* a vantaggio dello *hamula* offeso. Così Lang: «[c]ollocando le parti nella posizione di ospitante e ospite lo *sharaf* della vittima si innalza […]. *Si ritiene un grande onore essere la parte che ospita* ed è segno di prestigio ancora più grande organizzare un banchetto costoso e sostanzioso, di cui si paga interamente il costo»[25].

## 4. *Prima declinazione del bisogno di riparazione:* sulha *tradizionale e bisogno di* riconciliazione

Ho anticipato, nell'introduzione a questo saggio (§ 1), che il *sulha* risponde, nelle comunità ove è praticato, a un *bisogno di riparazione*; da intendersi come necessità, sentita dalla comunità, che la "lacerazione" del tessuto sociale determinata dal conflitto sia "riparata", attraverso il *sulha*. Ma in cosa consiste, più precisamente, la "riparazione" del tessuto sociale in tali contesti?

[24] Cfr. sul punto S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 59.

[25] S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 60 (corsivo aggiunto).

Al fine di rispondere alla domanda, si rivela utile, ritengo, un'analisi del ruolo assolto dall'*organo di mediazione* (il *jaha*) nel *sulha*.

Il mediatore e giurista palestinese Zoughbi Elias Zoughbi ha definito[26] il *jaha* un mediatore (*rectius*: un organo di mediazione) *imparziale* (in inglese: *impartial*), ma *non neutrale* (*neutral*).

Le categorie di "imparzialità" e "neutralità", impiegate da Zoughbi, possono essere ridefinite, con maggiore chiarezza, in termini di "neutralità *rispetto alle parti*" e "neutralità *rispetto allo scopo*" (della mediazione)[27].

In particolare, il mediatore è *imparziale* (neutrale *rispetto alle parti*) se risulta «equ[o,] obiettiv[o] e giust[o] nei confronti delle parti nel corso del processo di mediazione»[28].

Il mediatore è invece *neutrale* (neutrale *rispetto allo scopo*) se risulta «disinteress[ato…] rispetto all'esito della disputa»[29].

Il *jaha* è quindi un mediatore neutrale *rispetto alle parti*, poiché *non predilige* (non favorisce) *la posizione di una delle parti rispetto all'altra*; ma è mediatore *non* neutrale *rispetto allo scopo*, poiché *predilige uno, specifico, esito del processo di mediazione: la riconciliazione* tra le parti. Ciò si deve, secondo Saxon, al fatto che il *jaha* è composto da *membri della comunità presso cui l'offesa ha avuto luogo*; consapevoli, in tanto, della necessità di preservare la comunità (spesso di dimensioni ridotte) dal rischio di essere decimata da una sequela di vendette o, più banalmente, di essere "paralizzata" da un'interruzione delle comunicazioni tra le diverse fazioni che la compongono: il coinvolgimento dei mediatori in qualità «*insider* e di parte [da intendersi: non neutrali, nel senso poc'anzi specificato] è riconducibile al rischio che i conflitti locali pongono per la comunità»[30]. Come scrive il criminologo Anthony Bottoms, con riferimento a procedure di composizione del conflitto analoghe al *sulha*, «l'imperativa necessità della riconciliazione [si deve al fatto che] *le persone devono continuare a vivere insieme*, all'interno di una

[26] Cfr. Z.E. ZOUGHBI, *A View from Middle East*, in J.P. LEDERACH, J.M. JENNER (a cura di), *Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, San Francisco, John Wiley, 2002, p. 54.

[27] Ringrazio Edoardo Fittipaldi per l'aiuto nella scelta terminologica.

[28] L. BOULLE, *Mediation: Principle, Process, Practice*, Sydney, Butterworths, 1997, pp.19-20.

[29] R. FIELD, *Neutrality and Power: Myths and Reality*, in *ADR Bullettin*, 3, 1, 2000, p. 3.

[30] E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 116.

comunità *funzionante* dal punto di vista sociale ed economico»[31]. L'antropologo Chris Hann ritiene, in questo senso, che «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*»[32].

Alla luce di queste precisazioni, il "bisogno di riparazione" si identifica dunque, come anticipato e con riferimento alla versione "tradizionale" del *sulha* finora indagata, con un "bisogno *di riconciliazione*"; ove la "riconciliazione" tra le parti, scopo primario del *sulha*, promuove (e favorisce, almeno in astratto) la "sopravvivenza" della comunità (*rectius*: di una comunità *funzionante*).

Alcuni autori, a tal proposito, notano come all'inclinazione del *sulha* verso la riconciliazione tra le parti corrisponda un'*aspettativa storico-culturale della comunità alla risoluzione pacifica del conflitto*; come, in altre parole, il mancato raggiungimento di una pacificazione sia inteso, da comunità e mediatori, come un "fallimento". Così, ad esempio, Mohamed Keshavjee e Tony Whatling: «[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 [di pacificazione], vi sarebbe stato il rischio concreto che la comunità ritenesse che *egli aveva fallito nel suo ruolo di mediatore*»[33].

L'esistenza di tale aspettativa, riflessa nell'inclinazione dei mediatori verso la riconciliazione, condiziona in modo significativo l'attività svolta dal *jaha* e la libertà conferita alle parti nel corso del *sulha*. Il *jaha*, infatti, *influenza* il procedimento di mediazione *dirigendo* le parti verso una, specifica, scelta: la scelta di prendere parte a una riconciliazione rituale.

[31] A. BOTTOMS, *Some Sociological Reflections on Restorative Justice*, in A. VON HIRSCH, J.V. ROBERTS, A. BOTTOMS, K. ROACH, M. SCHIFF (a cura di), *Restorative Justice and Criminal Justice. Competing or Reconciliable Paradigms?*, Oxford-Portland, Hart, 2003, p. 91 (corsivo aggiunto).

[32] C. HANN, *Social Anthropology*, London, Hodder & Stoughton, 2000, p. 125 (corsivo aggiunto).

[33] 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, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 116 (corsivo aggiunto).

Pertanto, la mediazione, nell'ambito del *sulha*, non è (o almeno non del tutto) gestita in autonomia dalle parti; al contrario, è gestita *in primis* dal *jaha* – è dunque, rispetto alle parti, *eterodiretta* – alle cui scelte le parti sono chiamate a conformarsi. Principale strumento a disposizione del *jaha* per persuadere (o finanche *costringere*) le parti a riconciliarsi è il *prestigio* di cui i suoi membri sono dotati (cfr. *supra*, § 3): tale per cui le parti che scegliessero di non attenersi alle indicazioni dei mediatori (favorevoli alla riconciliazione) sarebbero verosimilmente colpite da *riprovazione sociale* (da parte del resto della comunità). A seguito del *musayara* (cfr. *supra*, § 3), ad esempio, «sarebbe imbarazzante, indefinitiva, per la famiglia della vittima, scegliere di non riappacificarsi, *nonostante la richiesta di questi uomini prestigiosi e anziani*»[34].

## 5. Seconda *declinazione del bisogno di riparazione:* sulha *"ibrido" e bisogno di* dialogo

Seppur, come ho accennato in §1, di origini risalenti, il *sulha* è ancora oggi praticato nella sua versione "tradizionale" ("autentica").

V'è tuttavia *una*, specifica, versione del *sulha*, che ho definito "ibrida" (cfr. ancora *supra*, § 1), che associa ai tratti "tradizionali" del *sulha* alcuni caratteri dei moderni processi riparativi (da intendersi: processi ritracciabili all'apparato concettuale e procedurale della giustizia riparativa)[35]. Tale versione "ibrida" (poiché mescola elementi tradizionali a elementi moderni) del *sulha* è stata promossa dall'organizzazione non- governativa "Wi'am" (il termine, in arabo, designa l'"armonia", la "pace"), fondata nel 1994 a Betlemme da Zoughbi Elias Zoughbi.

La scelta di Wi'am di porsi in discontinuità (quantomeno parziale) rispetto alla versione autentica del *sulha* si deve al fatto che quest'ultima «è connotata da diversi elementi negativi»[36]; tali elementi sono identificati da Zoughbi nella natura *coercitiva* della mediazione nel *sulha*

[34] Così S. LANG, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, cit., p. 58 (corsivo mio).

[35] Cfr. le precisazioni, relative alla nozione di "giustizia riparativa", in nota 5.

[36] M. ROCK, intervista di D. RAINEY; in Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *Sulha: Community Based Mediation in Palestine*, Betlemme, Holistic Solutions, 2013, p. 27.

tradizionale (cfr. *supra*, § 4) e nel poco spazio a disposizione delle parti in conflitto per un *autentico* (e non soltanto rituale, formale) *dialogo*[37].

Come si evince dall'osservazione della struttura del *sulha*, infatti, la riconciliazione tra le parti è il risultato (eventuale, ma auspicato) di una negoziazione condotta *a distanza* tra le parti (cfr. *supra*, § 3), tra l'altro influenzate dal *musayara* messo in atto dai mediatori. Non v'è dunque, in questa fase, un dialogo *diretto* tra *hamula* offeso e offensore; tuttalpiù, un dialogo *mediato* e condizionato dal modo in cui i mediatori presentano a ciascuna delle parti (in assenza dell'altra) posizioni e pretese dello *hamula* opposto.

Inoltre, la riconciliazione vera e propria (il *sulha* "in senso stretto"), come si nota, avviene attraverso modalità *rituali*: ciò significa che alle diverse fasi del *sulha* non corrispondono necessariamente effettivi *stati interni* (o credenze, interne alla psiche) degli individui coinvolti, ma, più semplicemente, *l'adesione a* (l'accettazione di) certe *norme rituali* (le norme che regolano lo svolgimento del rito del *sulha*).

Peraltro, come si è detto, il *sulha* regola primariamente conflitti tra *gruppi* (*hamula*): ciò implica che la decisione, ad esempio, di accettare una richiesta di perdono rituale è presa dallo *hamula nel suo complesso* – il che, il più delle volte, equivale a dire una simile decisione è assunta dai *membri di spicco* dello *hamula*, «che agiscono sostanzialmente per conto della vittima»[38] - e non dagli individui coinvolti nell'offesa. Esemplificano uno scollamento tra volontà dello *hamula* e volontà di uno dei suoi membri (nel contesto di un *sulha*) le parole del fratello di una vittima di omicidio, riportate nel documentario *Sulha* (2016), diretto dal regista israeliano Eytan Harris. Dopo che il suo *hamula* ha deciso di accettare la proposta di riconciliazione dello *hamula* offensore, il fratello della vittima partecipa al *musafaha* (la stretta di mano rituale, cfr. *supra*, § 3), ma confessa il seguente stato d'animo: «*mi rifiuto di riconciliarmi con loro*. La mia vendetta è la sua [dell'offensore, ora in carcere] sofferenza. Possa la sofferenza di rimanere rinchiuso tra quattro mura ucciderlo ogni giorno, con la sofferenza della sua famiglia, distrutta alle fondamenta […]».

Il giurista Elias Jabbour aveva già rilevato, in questo senso, la natura

[37] Z.E. ZOUGHBI, comunicazione personale (8 aprile 2021). Cfr. *supra*, § 4.

[38] A. BOTTOMS, *Some Sociological Reflections*, cit., p. 90. Cfr. *amplius* su questo tema R. MAZZOLA, *Chiedere scusa*, cit., pp. 212-219.

problematica del *sulha* tradizionale, ove rapportata allo scopo della *effettiva* risoluzione del conflitto, dovuta al fatto che «vincoli familiari e sociali impongono agli individui in quel contesto un forte impegno e un dovere verso la propria famiglia come collettivo e verso la preservazione dell'onore e della reputazione della famiglia»[39]; e che simili vincoli prevaricassero sul reale coinvolgimento emotivo degli individui effettivamente coinvolti nel conflitto. Scrive Zoughbi, infatti, che la riconciliazione tra le parti non deve conseguire a sole ragioni di carattere sociale (relative a rapporti formali tra gruppi familiari), ma anche «di carattere interno e psicologico»: ad esempio, l'offeso deve poter «scarica[re]» il proprio sentimento di rabbia allo scopo di ripristinare la relazione con l'offensore[40].

Come si nota, se "contaminato" dalla logica e dai princìpi della giustizia riparativa, il "bisogno di riconciliazione" che influenza lo svolgimento del *sulha* "tradizionale" si rimodula, piuttosto, in un "bisogno di *dialogo*": nel bisogno di *rispondere a un bisogno di riconciliazione-sicurezza*, anche a costo di sacrificare l'effettiva (*interna*) riappacificazione tra le parti in conflitto a favore di una sua "certificazione" rituale attuata da gruppi; grava invece sul mediatore riparativo l'onere di rispondere a un *bisogno di (reale, effettivo) dialogo* tra gli *individui* coinvolti nel conflitto. Ove tale dialogo si concludesse con una riappacificazione, infatti, maggiori risulterebbero le garanzie circa il fatto che le parti fossero *realmente* convinte della propria scelta, poiché assunta a seguito di un percorso (consapevole) di *espressione* delle proprie emozioni e di *ascolto* del punto di vista altrui. Tuttavia, anche ove il dialogo si concludesse con una presa d'atto relativa all'impossibilità di una riconciliazione, tale presa d'atto non inficerebbe gli ulteriori effetti positivi del dialogo riparativo: ad esempio, la possibilità per le parti di scaricare la propria rabbia, o di sancire, al netto del conflitto, l'esistenza di un "terreno normativo" comune, che consenta quantomeno la ripresa delle comunicazioni sociali (anche se non una piena riappacificazione).

In che modo Wi'am ha alterato i caratteri tradizionali del *sulha* per rispondere al "bisogno di dialogo" che connota la giustizia e i procedimenti riparativi?

In *primo* luogo, Wi'am ha promosso una versione del *sulha* in cui *il comparto dei gesti rituali appare ridotto* rispetto alla versione tradizionale.

[39] E. JABBOUR, *Sulha*, cit., pp. 69-70.

[40] Citazioni da Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *Sulha*, cit., p. 34.

La versione "contaminata" del *sulha* conserva infatti solo il gesto della stretta di mano e il rito del pranzo (o del caffè) condiviso dalle parti riconciliate[41].

In *secondo* luogo (specularmente), la riduzione della componente ritualistica del *sulha* consente un'enfatizzazione della natura "empatica" dell'intervento dei mediatori, a cui è richiesto di «rispettare i bisogni personali ed emotivi in conflitto»[42], 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»[43]; e di indurre le parti in conflitto a «esplorare la [propria] gamma emotiva [*emotional range*] e a ricercare il controllo delle proprie emozioni»[44].

cioè *non* che le parti si riappacifichino ad ogni costo, ma che le parti *comunichino*, si parlino del modo in cui, rispettivamente, hanno vissuto l'esperienza dell'offesa e del conflitto (eventualmente anche convenendo circa *l'impossibilità di una riconciliazione*).

Ciò risulta d'altronde perfettamente compatibile con l'impostazione del processo riparativo, in cui il mediatore è imparziale *e* neutrale, paragonabile in tanto «all'arciere […] che *si disinteressa del bersaglio* per curare la naturalezza del rilascio che consente alla mano di scoccare la freccia»[45]. Al mediatore riparativo, infatti, non è richiesto (non grava su di lui l'aspettativa di) «influenzare un qualsiasi esito sostanziale o relazionale della disputa»[46]; il compito del mediatore riparativo è piuttosto «*supportare le parti nell'interazione* durante il conflitto, contribuendo a rendere esplicita la voce di ciascuna parte relativa ai propri scopi e alle proprie opzioni»[47]. Non grava dunque sul mediatore riparativo l'onere di *rispondere a un bisogno di riconciliazione-sicurezza*, anche a costo di sacrificare l'effettiva (*interna*)

[41] Cfr. Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *Sulha*, cit., p. 34.

[42] https://www.alaslah.org/our-mission (ultimo accesso: 7 febbraio 2024).

[43] https://www.alaslah.org/sulha (ultimo accesso: 7 febbraio 2024). Sul ruolo assolto dall'empatia nel *sulha* "contaminato", promosso da Wi'am, cfr. anche *Wi'Am Annual Report 2016*, p. 14.

[44] *Wi'Am Annual Report 2020bis*, p. 18.

[45] G. MANNOZZI, R. MANCINI, *La giustizia accogliente*, Franco Angeli, Milano, 2022, p. 127 (corsivo nell'originale).

[46] J.P. FOLGER, *Harmony and Trasformative Mediation*, in *North Dakota Law Review*, 84, 3, 2008, p. 843.

[47] E.D. SAXON, *Peacemaking and Transformative Mediation*, cit., p. 118 (corsivo aggiunto).

riappacificazione tra le parti in conflitto a favore di una sua "certificazione" rituale attuata da gruppi; grava invece sul mediatore riparativo l'onere di rispondere a un *bisogno di (reale, effettivo) dialogo* tra gli *individui* coinvolti nel conflitto. Ove tale dialogo si concludesse con una riappacificazione, infatti, maggiori risulterebbero le garanzie circa il fatto che le parti fossero *realmente* convinte della propria scelta, poiché assunta a seguito di un percorso (consapevole) di *espressione* delle proprie emozioni e di *ascolto* del punto di vista altrui. Tuttavia, anche ove il dialogo si concludesse con una presa d'atto relativa all'impossibilità di una riconciliazione, tale presa d'atto non inficerebbe gli ulteriori effetti positivi del dialogo riparativo: ad esempio, la possibilità per le parti di scaricare la propria rabbia, o di sancire, al netto del conflitto, l'esistenza di un "terreno normativo" comune, che consenta quantomeno la ripresa delle comunicazioni sociali (anche se non una piena riappacificazione).

In che modo Wi'am ha alterato i caratteri tradizionali del *sulha* per rispondere al "bisogno di dialogo" che connota la giustizia e i procedimenti riparativi?

In *primo* luogo, Wi'am ha promosso una versione del *sulha* in cui *il comparto dei gesti rituali appare ridotto* rispetto alla versione tradizionale. La versione "contaminata" del *sulha* conserva infatti solo il gesto della stretta di mano e il rito del pranzo (o del caffè) condiviso dalle parti riconciliate[48].

In *secondo* luogo (specularmente), la riduzione della componente ritualistica del *sulha* consente un'enfatizzazione della natura "empatica" dell'intervento dei mediatori, a cui è richiesto di «rispettare i bisogni personali ed emotivi in conflitto»[49], 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»[50]; e di indurre le parti in conflitto a «esplorare la [propria] gamma emotiva [*emotional range*] e a ricercare il controllo delle proprie emozioni»[51].

[48] Cfr. Z.E. ZOUGHBI, D. RAINEY, *Sulha*, cit., p. 34.

[49] https://www.alaslah.org/our-mission (ultimo accesso: 7 febbraio 2024).

[50] https://www.alaslah.org/sulha (ultimo accesso: 7 febbraio 2024). Sul ruolo assolto dall'empatia nel *sulha* "contaminato", promosso da Wi'am, cfr. anche *Wi'Am Annual Report 2016*, p. 14.

[51] *Wi'Am Annual Report 2020bis*, p. 18.