



Perché occuparsi di ombre?¹ di Alberto Giasanti

Se la scrittura è lo strumento per sgrovigliare il filo della propria identità e operare distinzioni dentro se stessi, raccontare le ombre è il tema al tempo stesso affascinante e annichilente che, in un periodo come l'attuale², dove l'odio, non integrato nella coscienza, sprofonda l'umanità nelle tenebre dell'inconscio e ne evoca inquietanti presenze³, quasi si impone per continuare un percorso di individuazione da tempo avviato. Così le parole si allineano sul foglio a poco a poco, segni neri su fondo bianco, e il racconto prende forma.

Capita, inoltre, che in certe circostanze della vita si faccia riferimento simbolico ad un qualche testo letterario, nel mio caso al *Lupo della steppa* di Herman Hesse nel quale il protagonista, Harry, riscopre nella propria persona un doppio con il quale fare i conti: l'uomo e la sua razionalità, il lupo e gli istinti selvaggi. Ma, in precedenza, durante gli anni liceali, è il testo dei *Canti di Maldoror* di Lautréamont a farmi da compagno segreto; affascinato dal tema del male e della disperazione, avevo anche dato un nome al mio doppio, quello di Malerte, un fratellastro di Maldoror, nell'idea che i *Canti* fossero l'apologia di un *male* non contrapposto ad un *bene*, ma di un *male* che aspira a ricongiungersi a quello da cui si è estraniato e con cui si confonde sino ad essere un'unica cosa.

Anche nella vita di tutti i giorni, a volte, le persone cercano gli estranei che sono in loro, le ombre con cui relazionarsi, ma senza prestare attenzione ai segnali che trovano lungo il cammino: comportamenti, gesti, sguardi, vissuti, situazioni, incontri. Li ripetono senza badarci e quando, per caso, scoprono il proprio doppio, di solito si spaventano e fuggono via.

Per parlare dell'incontro che un uomo può avere, almeno una volta nella vita, con l'ombra farò riferimento a *La meravigliosa storia di Peter Schlemihl*, scritta nell'estate del 1813 da Louis Charles de Chamisso, scrittore francese emigrato con la famiglia d'origine in Germania. Cambierà poi il nome in Adalbert von Chamisso⁴.

Peter Schemihl è un giovane senza esperienza in cerca di fortuna. Una sera capita ad un ricevimento e incontra un uomo dal vestito grigio che gli propone un affare curioso: lo scambio della sua ombra con una borsa di monete d'oro inesauribile. Chi avrebbe potuto resistere ad un affare tanto vantaggioso? E poi che importanza può avere possedere un'ombra? In fondo l'ombra è un accidente che compare quando c'è il sole. Così il giovane accetta e di colpo si ritrova ricco, ma solo: la gente si allontana da lui e lo caccia via, spaventata dal fatto che egli non possieda l'ombra.

Grazie all'aiuto del suo servitore riesce a tenere nascosta la sua disgrazia per un intero anno, pensando di richiedere indietro la propria ombra all'uomo in grigio ad un nuovo incontro. Durante l'anno Peter si innamora di una ragazza, Mina, e desidera sposarla, contando di recuperare appena

¹ Si tratta dell'introduzione al suo libro *Ombre. Il lato oscuro della società e la nuova etica* (Franco Angeli, 2011).

² Si fa qui riferimento al terrore che stati, gruppi e individui mettono in atto quotidianamente e in varie forme per lasciare l'umanità nella barbarie: valgano per tutti la strage delle "Torri Gemelle" di New York e le guerre "di pace" in Afghanistan e in Iraq come in altri paesi del mondo. Così se i metodi del terrore non cesseranno di dominare il mondo diventeranno definitive le parole di William Shakespeare e John Donne: "Noi impartiamo istruzioni sanguinose che si ritorcono contro l'inventore, e la giustizia con la sua mano equanime destina gli ingredienti del calice avvelenato alle nostre labbra".

³ Bonvecchio C., Risè C., *L'ombra del potere*, Red edizioni, Como 1998, con particolare riferimento al paragrafo "L'ombra del destino".

⁴ Significativa è l'interpretazione della storia personale di Chamisso come la storia di un doppio, di un uomo diviso a metà: cattolico e protestante, borghese e nobile, letterato e scienziato. Dirà lui stesso: "... sono francese in Germania e tedesco in Francia, cattolico dai protestanti e protestante dai cattolici, filosofo per le persone religiose e moralista per le persone senza pregiudizi, uomo di mondo per i sapienti e pedante agli occhi del mondo, giacobino per gli aristocratici e democratico per i nobili, uomo dell'ancien regime ... e così via. Non sto da nessuna parte, mi sento ovunque uno straniero. Vorrei capire tutto, ma tutto mi sfugge. Sono infelice". (R. Riegel, Introduction à L.C.A. Chamisso, *La merveilleuse histoire de Peter Schlemihl*, Aubier-Montaigne, Paris 1966, pp.61-62 in Nathan T., *La follia degli altri*, trad. it., Ponte alle Grazie, Firenze 1970, p. 78).

possibile il bene perduto, cioè l'ombra. Ma alla vigilia del matrimonio un altro pretendente, venuto a conoscenza del segreto di Peter, lo svela alla famiglia della sposa.

Nel frattempo sopraggiunge l'uomo in grigio che propone al giovane un nuovo affare: gli ridarà la sua ombra e così potrà sposare Mina continuando a disporre della borsa magica, ma prima di morire dovrà dargli l'anima.

Peter è sul punto di cedere alla tentazione, poi, all'improvviso, getta via la borsa e rinuncia alla sua ombra. Perderà Mina, ma entrerà in possesso degli stivali "delle sette leghe" che gli permetteranno di girare il mondo, dedicandosi alla ricerca scientifica. La sua fuga dagli uomini gli consentirà di prestare la massima attenzione allo studio di rocce, piante e animali.

Quando c'è e il sole la proietta sulla strada, lungo i muri, l'ombra sembra essere un elemento accessorio, secondario, inconsistente anche. Quando non c'è, invece, è un'assenza drammatica, forse irrimediabile: un corpo senz'ombra è un corpo esposto allo sguardo dell'altro, allo stupore e alla paura dell'altro.

Quali possono essere, allora, i significati dell'ombra e della sua perdita?

L'ombra denota il lato non accettato, la parte inferiore, il negativo della personalità, ma anche uno degli archetipi fondamentali della vita psichica. Così *"il diavolo è una variante dell'archetipo Ombra, vale a dire dell'aspetto pericoloso della parte oscura dell'uomo quando non viene riconosciuta. Uno degli archetipi che si incontrano quasi regolarmente nelle proiezioni di contenuti collettivamente inconsci, è il 'demone magico' di effetto particolarmente sinistro ..."*⁵.

Come non pensare alle guerre in atto nel mondo quando si sente dire⁶ che le armi per distruggere i nemici sono dentro le pance delle donne, nascituri pronti a diventare combattenti, crescere per uccidere morendo loro stessi; gli altri, gli avversari, decisi ad annientare corpi e anime per difendersi e attaccare a loro volta, in realtà per paura della diversità. Nessuno a gridare loro che tra uccidere e morire c'è una terza via: vivere. In questo modo ciascuno (individuo, gruppo e società) proietta sull'altro la propria ombra che, proprio perché è stata da noi privata di riconoscimento, agisce come un demone autonomo e onnipotente.

La dottrina alchemica riteneva indispensabile estrarre dal sole la sua ombra per costruire la pietra filosofale, significando con questo che occorre operare su ciò che appare come negativo, oscuro, pesante, privo di luce, limite, ostacolo, per ottenere l'esito finale del processo della trasformazione psichica. Dunque nell'anima umana occorre attraversare ciò che appare oscuro e riconoscere l'ombra per giungere ad un processo di individuazione.

Si potrebbe anche dire che Peter Schlemihl ha perso il sentimento di appartenenza ad una sola cultura e che, straniero a se stesso, non potrà risanare questa ferita, elaborare il lutto fino a quando, con il viaggio intorno al mondo, consacrerà la sua vita allo studio dell'altro. Oppure che *"la cultura dà a ciascuno di noi una sorta di ombra, un doppio la cui perdita può essere compensata soltanto col tentativo ... [di comprendere] ciò che porta un essere umano ad apprendere una cultura"*⁷. E in questo senso il rapporto dell'uomo con la sua ombra, con il suo doppio costituisce una funzione, psichica e sociale al tempo stesso, fondamentale.

Vorrei quindi affrontare il tema dell'ombra, la parte oscura di noi, sia nella sua dimensione di archetipo della coscienza collettiva sia con riferimento alla società e alle sue istituzioni con l'obiettivo di evidenziare problematiche e fenomeni di conflitti negati e per ciò stesso più terribili. Uno sguardo sociologico dell'ombra che, partendo dalla psicologia analitica junghiana, intende mettere in evidenza come affrontare la questione, o, in altri termini, rispondere, se possibile, almeno alla domanda: cosa significa parlare del lato oscuro della società?

2. Sociologia e psicoanalisi

⁵ Jung C. G., *Psicologia dell'inconscio*, trad. it., Boringhieri, Torino 1968, p. 155. Si veda anche il passo riportato in M. Trevi, *Il concetto di Ombra*, in *Studi sull'ombra*, Marsilio, Padova 1975, p. 17.

⁶ Sono rimasto profondamente colpito dal racconto in questo senso di Jacqueline Morineau riguardo alle sue conversazioni con alcune donne arabe a Betlemme in Palestina, durante la Pasqua.

⁷ Nathan T., *op. cit.*, p. 79.

La domanda rimanda alla questione del rapporto di incontro e scontro tra sociologia e psicoanalisi. C'è chi ha trovato forti analogie tra la psicoanalisi freudiana e alcune correnti della sociologia, chi invece vi vede contenuti antitetici, ma affinità formali e chi, infine, rapporti inconciliabili. Probabilmente è accaduto per i sociologi⁸ quello che può capitare in una cura psicoanalitica. Il paziente si ribella all'interpretazione che l'analista dà dei suoi disturbi psichici e, a volte, interrompe le sedute o ha delle resistenze. Ma dopo i primi scontri si opera un avvicinamento e poi di nuovo contrasti e ancora riavvicinamenti in un continuo altalenarsi.

Certamente la sociologia funzionalista⁹, nella sua proposta di una teoria generale dell'organizzazione sociale, ha tenuto presente la psicoanalisi freudiana, ritenendo possibile un'integrazione tra le due scienze soprattutto con riferimento ai meccanismi di socializzazione e a quelli di motivazione. Rispetto ai primi si mette in luce come l'analisi del *Super-Io* si avvicini alla nozione sociologica di costrizione in quanto essa rappresenta il principio e la fonte dell'obbligo morale nei processi di socializzazione dell'individuo, proprio come il *Super-Io*. Rispetto ai meccanismi di motivazione si rileva come essi siano relativi sia ai sistemi delle personalità individuali sia a quelli del sistema sociale. In questo modo la sociologia introduce come sua parte integrante, accanto ai meccanismi dell'adeguamento all'ambiente, i meccanismi freudiani di difesa dell'*Io* che permettono alla personalità individuale di restare in equilibrio di fronte alle spinte aggressive provenienti dall'ambiente sociale esterno.

Non solo quindi esiste un parallelismo tra i piani profondi della coscienza collettiva e quelli delle coscienze individuali, che comunicano tra loro attraverso i simboli, ma si ha a che fare¹⁰ con una stessa realtà vista con sguardi differenti. C'è una reciprocità di prospettive che fa sì che le due coscienze, individuale e collettiva, si presuppongano reciprocamente e siano immanenti l'una all'altra: è nelle profondità più intime del nostro io che ritroviamo la coscienza collettiva ed è negli strati più intensi della coscienza collettiva che ritroviamo il pathos della coscienza individuale.

Questo parallelismo tra individuale e collettivo, tra ruolo del fattore sociale e ruolo del fattore individuale riprende la concezione freudiana, espressa in *Avvenire di un'illusione* e in *Il disagio della civiltà*, là dove si riferisce all'analogia esistente tra il processo di civilizzazione e lo sviluppo individuale, ma anche al diritto di sostenere che la comunità sviluppa un *Super-Io* la cui influenza condiziona l'evoluzione culturale. Così i fattori sociali vengono sempre più integrati con i complessi dell'inconscio e le cause delle nevrosi si cercano anche nei conflitti della civiltà. Si tratta di capire come i risultati clinici della psicoanalisi si connettano a quelli sociali e culturali della sociologia in un intreccio fecondo di conoscenze che ciascuna disciplina apporta con la sua specificità. E certamente conoscere, analizzare e interpretare il lato oscuro della società, cioè l'ombra collettiva, è un compito che si può realizzare con metodi diversi, ma reciprocamente coordinati.

L'esempio dello sciopero¹¹ è certamente illuminante del dibattito che riguarda i rapporti tra psicoanalisi e sociologia. Lo sciopero è un fenomeno sociale che deriva dai rapporti relazionali tra operai e padroni e da una serie di processi connessi: la situazione del mercato del lavoro, la concorrenza tra gli imprenditori, la forza del sindacato e così via. Lo sciopero si realizza però con la volontà e la coscienza degli operai: il fatto sociologico trova, quindi, espressione a livello psichico. Ma l'analisi dell'inconscio di uno o più scioperanti non ci dice nulla sullo sciopero come fenomeno sociale e sui suoi motivi di fondo. Infatti se si cerca di utilizzare per la sua spiegazione gli elementi ricavati dall'analisi della persona si potrebbe arrivare alla conclusione che lo sciopero è una rivolta contro il padre, ponendo sullo stesso piano lo sciopero e il comportamento psichico nello sciopero.

Con la psicoanalisi si riesce infatti a capire il comportamento dell'operaio durante lo sciopero, ma non lo sciopero stesso, anche se è evidente che i comportamenti individuali e collettivi determinano

⁸ Bastide R., *Sociologia e psicoanalisi*, trad. it., Dedalo, Bari 1972, p. 11.

⁹ Per tutti cfr. Parsons T., *Il sistema sociale*, trad. it., Comunità, Milano 1965, con particolare riferimento al capitolo VI.

¹⁰ Gurvitch G., *Essais de sociologie*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1938, p. 25 e pp. 145-6.

¹¹ Reich W., *Sull'impiego della psicoanalisi nell'indagine storica* in AA.VV., *Psicoanalisi e marxismo*, trad. it., Samonà e Savelli, Roma 1972.

certamente l'esito dello sciopero: il che significa che i fattori psichici svolgono un ruolo importante. Ad esempio, lo sciopero può essere condizionato dalla mancanza di fiducia degli operai verso i promotori dello sciopero, dall'ascendente di un leader sindacale, dalla paura verso l'imprenditore o nei confronti delle difficoltà materiali che si possono incontrare. I motivi delle paure possono essere vari: da quello più superficiale di timore del licenziamento ad uno più profondo come quello della paura di ribellarsi all'autorità, sentimento che nasce dalla situazione familiare e sociale del soggetto coinvolto.

Quando si parla di utilizzo del metodo psicoanalitico quello che conta è sempre l'individuazione degli elementi intermedi fra il processo sociale e l'azione dell'individuo in questo processo. Quanto più il comportamento è razionale tanto più ristretto è il campo di indagine della psicologia dell'inconscio, mentre quanto più un comportamento appare irrazionale tanto più ampiamente la sociologia ricorre all'aiuto della psicologia. Non ci si deve, infine, dimenticare di rivolgere particolare attenzione alle piccole cose della vita quotidiana: nella camera da letto piccolo borghese acquistata dall'operaio o nel vestito che la moglie indossa per andare ad una festa oppure nel colletto inamidato per andare al lavoro o ancora nell'uscita serale al bar come nella repressione familiare della donna c'è più verità sulla struttura caratteriale degli individui che non in tante pubblicazioni sulle tendenze conservatrici delle masse.

3. Declino dei valori e problema del male

Parlare del lato oscuro della società e degli individui significa anche affrontare due temi cruciali dell'epoca contemporanea: il declino dei valori e il problema del male nella sua dimensione individuale e collettiva.

Rispetto al *primo tema* la situazione che la società occidentale contemporanea si trova ad attraversare è quella del crollo di ideologie compatte capaci di aggregare un consistente sentimento comune. Ma per capire in quale direzione i fenomeni sociali vanno e come operare per una nuova aggregazione è necessario conoscerne le dinamiche e dotarsi di strumenti idonei a questo compito conoscitivo. In questa direzione ci può soccorrere il riferimento¹² alla cultura greca antica. E questo non solo per la completezza che le deriva dall'essere una civiltà conclusa e compiuta che sta alle radici della nostra, ma anche per la sua inclinazione filosofica in virtù della quale essa ha fatto oggetto di riflessioni e di analisi le sue stesse contraddizioni e trasformazioni, producendo anche concetti e terminologie per interpretarle.

Il contesto di riferimento riguarda le condizioni che fanno seguito all'indebolimento e alla caduta di valori collettivi forti, di credenze e ideologie aggreganti a cui venga riconosciuto un ampio e consistente sentimento comune. E' più abituale di quanto non possa sembrare ricorrere al vocabolo greco *ethos*. Si parla così di un *ethos* di un popolo, di una società o di una comunità oppure di ripresa o caduta di un *ethos*, attribuendovi il significato di insieme di valori e di modi di viverli. In greco il termine significa soprattutto l'habitat consueto dell'animale, la sua tana e da qui anche l'ambiente consueto degli esseri umani, un insieme di situazioni familiari in cui si ritrovano consuetudini, costumi, valori, abitudini, sentimenti e pensieri comunemente accettati.

L'esistenza di un *ethos* comune unifica un corpo sociale e, al tempo stesso, gli dà una consistenza e un riferimento che lo rendono consapevole di sé. E' la forza aggregante di simboli, convinzioni, regole e principi che costituiscono la manifestazione dell'ideologia di un corpo sociale. Ad esso è dunque affidata l'identità del gruppo sociale nel sistema di valori che lo caratterizza diventando metro di giudizio per qualificare la correttezza dei comportamenti, cioè la loro conformità o meno alle norme di costume in vigore nel gruppo sociale di appartenenza. Riportando il concetto all'epoca contemporanea, si può dire che si parla di un'etica civile o pubblica solo con riferimento ad un *ethos*. Inoltre se ne possono considerare le dimensioni come quelle che caratterizzano una identità

¹² Chiodi G. M., *Etica dell'identità ed etica della differenza*, in AA.VV., *Giustizia e conflitto sociale* (a cura di A. Gianti), Giuffrè, Milano 1992, pp. 21-59. Ho utilizzato il riferimento al saggio di Chiodi anche in un diverso contesto e precisamente nella *Prefazione* al libro di Ida Castiglioni dal titolo *La differenza c'è. Gestire la diversità nell'organizzazione dei servizi.*, Franco Angeli, Milano 2009.

sociale forte, dotata di un basso grado di conflittualità interna e con scarsa incertezza di valori collettivi, accompagnata da un alto grado di condivisione.

La cultura greca antica ci mostra come il conseguimento di questo stato faccia seguito al momento dell'*epos* nel quale i valori collettivi erano da fondare o da imporre con la forza. Così il momento *epico* apre la via, indica gli obiettivi e determina i modelli, mentre il momento *etico* lo fa vivere, lo conserva, lo amplia e lo tramanda. E', in fondo, l'anima di una comunità tanto è vero che là dove non si riscontra un *ethos* non si potrà mai parlare di comunità, la cui identità, infatti, è affidata all'*ethos* che essa esprime e a cui si ispira.

Ma cosa succede dei valori di un gruppo, di una comunità, di una società quando vengono meno principi e sentimenti di appartenenza condivisi? Cosa accade, in altri termini, con la caduta di un *ethos*?

Una prima risposta è quella che ci dice che alla caduta di un *ethos* subentra il *pathos*. Il termine indica ciò che si prova ovvero una tensione dell'animo, un coinvolgimento emotivo che produce passione e sofferenza e che esprime un perturbamento determinato da equilibri non più dati per scontati. Più in generale si può dire che il *patetico* si genera dal confronto e dallo scontro tra una pluralità di *etiche* che emergono dalla crisi dell'*ethos* precedente. D'altra parte l'autoproporsi di una nuova etica non può che essere sorretta dal *pathos*, cioè da un fervore passionale che intende contrastare il senso di sfiducia e di smarrimento diffusi nella società.

Una seconda risposta alla caduta dell'*ethos* è data dall'*ironia*: concetto molto complesso e ricco di significati e di sfumature. In questo contesto importa sottolineare il comportamento di chi riconosce la propria impotenza in una società priva delle sue sicurezze e, nel contempo, non condivide quelle che gli vengono proposte, ma che neppure intende proporre di proprie, tuttavia non si rassegna al silenzio e non intende rinunciare a prendere la parola. L'*ironia* diventa così una forma di partecipazione sebbene conscia di non potere condividere i contenuti che le sono sottoposti. E' un modo per potere mantenere in vita almeno la capacità di esprimersi e di dare senso alla parola e al dialogare.

In questo modo *pathos* e *ironia* rappresentano le più significative possibilità che si aprono di fronte al venire meno di valori etici forti. Entrambi sono indicatori di due tipi di approcci. Mentre il *pathos*, per le sue proprietà legate all'emotività e alla passionalità del sentire, può essere una modalità aggregante i gruppi sociali, l'*ironia*, che si esprime a partire da una pluralità di *pathoi*, rimane una forma più legata alle dinamiche soggettive.

La situazione di crisi della società contemporanea mi sembra che renda bene la pluralità contrastante di *etiche* e di *pathoi* oggi esistenti. Ma è possibile il superamento dei limiti e delle incompatibilità derivanti dalla caduta della tensione etica e dalla presenza di più *ethoi* e *pathoi*? E' possibile senza che questo fatto comporti l'imposizione di uno di essi sugli altri?

Ancora una volta ci soccorre il ricorso alla civiltà greca antica e al suo linguaggio. Il termine che designa la situazione di superamento dei limiti e delle incompatibilità può essere indicato nella traduzione italiana con il vocabolo *simpatia* (in latino *compassio*, ovvero *cum pathos*).

La *simpatia* si pone come disponibilità verso l'altro e come condivisione dell'altrui *pathos* di modo che l'incomunicabilità o la conflittualità verso l'altro possa essere superata attraverso l'accettazione del diverso da sé e nell'esprimere uno spirito di effettiva compartecipazione. E' molto di più della semplice compatibilità con la diversità, mette in atto il rispetto delle differenze, riconoscendole come tali e facendo sì che queste differenze possano incontrarsi in una condizione per cui l'una si fa carico della differenza dell'altra così che si riesca a stabilire uno stato di solidarietà.

Uno sguardo agli avvenimenti contemporanei, arricchito dai rapidi riferimenti fatti alla cultura greca antica come modalità critica che ci permette di riflettere sulla situazione etica corrente, mostra una società dove sono venute meno ideologie forti e sistemi valoriali aggreganti e stanno emergendo, sulla crisi dello stato-nazione, forme di denazionalizzazione¹³ che destabilizzano le forme e i contenuti, che erano sino ad ieri familiari, delle società, delle economie e dei governi. E' una situazione caotica dove le diversità aumentano e si fanno più complesse e dove, quindi, per orientarsi,

¹³ Sassen S., *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2008.

diventa cruciale una sorta di mediazione tra vecchi e nuovi ordini sociali come anche tra le rispettive culture di riferimento che, a loro volta, rimandano alla questione delle scelte etiche.

Rispetto al *secondo tema*, quello del male cioè del lato d'Ombra della vita, ci si trova di fronte ad un mondo, con particolare riferimento all'Occidente, nel quale è ancora dominante un'etica ebraico-cristiana che esprime una visione dualistica degli opposti e che, per ciò stesso, rende gli individui, i gruppi e le comunità unilaterali, parziali e inconsapevoli del lato negativo. Un'etica dualistica¹⁴ che porta al riconoscimento di mondi contrapposti tra luce e oscurità, tra puro e impuro, tra dio e diavolo, tra coloro che stanno dalla parte del bene e coloro che sono identificati o si identificano con il male. In questo modo gli individui e le comunità sono completamente scissi tra un mondo superiore di valori con il quale si dovrebbero identificare e un mondo sotterraneo di valori altri che si oppone con forza al primo. Un'etica che divide gli uomini e le società sempre in due parti e che si fonda sul principio dell'irriducibilità degli opposti, nonostante il mutamento nel tempo dei contenuti di bene e di male, in quanto la lotta tra luce e ombra è interminabile e sembra non esserci indizi per dire chi possa avere la supremazia sull'altro. Inoltre gli individui, i gruppi e le collettività vivono il male come qualcosa di estraneo, da eliminare con ogni mezzo perchè minaccia la sicurezza delle proprie coscienze: bisogna quindi sbarazzarsene attraverso la proiezione del negativo sugli estranei da noi, ancora meglio se questi estranei hanno una pelle di colore diverso o sono diversi per etnia, razza, religione, nazione, genere, handicap fisico o psichico, classe sociale o qualsiasi altra differenza che possa scaturire dalla formazione dell'Ombra in quanto comunque manifestazione di una scissione. In questo modo si dà mandato al lato d'Ombra di sfogarsi, secondo i tempi, le circostanze e i luoghi delle azioni, in punizioni, torture, esecuzioni, umiliazioni, stupri, omicidi, violenze, soprusi, terrorismi e guerre, spesso in nome dei propri *dei* o dei valori più alti dell'umanità per tacitare le coscienze disturbate dalle azioni brutali dell'Ombra.

Nell'immaginario sociale occidentale sono soprattutto gli "zingari" che rappresentano gli altri da noi come nemici o come ossessioni permanenti che rimandano a immagini di figure maligne da negare se non da sradicare per sempre. In fondo lo zingaro richiama ancora oggi "il vagabondo" ovvero "il flagello della prima modernità, il germe che portava governanti e filosofi alla frenesia di ordinare e di normare. Il vagabondo era senza padroni e l'essere senza padroni (fuori controllo, disordinato, libero) era una situazione che la modernità non riusciva a tollerare e contro la quale lottò sino alla fine"¹⁵. La questione "zingara" come questione razziale trova nella Germania nazista la sua "soluzione finale" simbolica e materiale attraverso il decreto del 1942 che ordinava di internare e trasferire tutti gli zingari ad Auschwitz in una sezione apposita denominata Zigeunerlager, quasi che tutti gli altri internati non volessero avere a che fare con loro. Una sorta di folle e brutale doppia emarginazione dentro un campo di sterminio che termina nel 1944 quando i rom e i sinti sopravvissuti vengono uccisi nelle camere a gas: "... Il blocco degli zingari, sempre così rumoroso, s'è fatto muto e deserto. Si ode solo il fruscio dei fili spinati e porte e finestre lasciate aperte che sbattono di continuo"¹⁶. Sono ancora gli "zingari" a rappresentare lo specchio dei nostri desideri e delle nostre paure in quanto simboli di libertà e figure inquietanti che vivono ai margini delle città, artisti e ladri per natura, cittadini del mondo e vagabondi, spiriti liberi e demoni maledetti. Ma un popolo errante e meticcio, senza patria, armi e confini, pacifico e inoffensivo, che porta con sé la propria storia, cultura, tradizioni e costumi diversi da quelli dei paesi ospitanti, è troppo per un mondo che a malapena riconosce la cittadinanza e i diritti che ne conseguono a chi sta dentro dei confini, segue determinate regole e si riconosce in un territorio.

¹⁴ Neumann E., *Psicologia del profondo e nuova etica*, trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo 2005, pp. 44-55.

¹⁵ Barman Z., *Il disagio della postmodernità*, trad. it., Mondadori, Milano 2002, p. 42.

¹⁶ Boursier G., "Rom e Sinty sotto il nazismo e il fascismo" in AA.VV., a cura di Finzi, *A forza di essere vento. Lo sterminio nazista degli Zingari*, Editrice A., Milano 2006, p. 29.

La storia di Carmen¹⁷, raccontata da Mérimée e ripresa da Bizet nell'omonima opera lirica, bene rappresenta la figura della zingara nella quale magia, stregoneria, brigantaggio, contrabbando e seduzione compongono una miscela esplosiva di sentimenti e di emozioni. Carmen è la donna demoniaca che ha rapporti con i sotterranei del mondo, è la strega che opera incantesimi e fa le carte, è fuori dalle regole e senza pietà, ma è anche una donna libera. Nell'opera lirica di Bizet viene introdotta anche Micaela, un nuovo personaggio femminile dolce, ingenuo, puro, incontaminato e di sola luce che si contrappone a Carmen che, invece, rappresenta l'altra negativa, passionale e trasgressiva in modo così totale da morire. Due archetipi sociali si fronteggiano: la strega e la fata, l'ombra e la luce.

Così la frattura tra un mondo valoriale luminoso e dotato di coscienza e un mondo sotterraneo inconscio che nega quei valori porta inesorabilmente l'essere umano, nella sua dimensione individuale e collettiva, ad accumulare energie ostili che, rompendo ogni possibile argine, si trasformano in demoni terribili che commettono, nelle forme più deliranti e inaspettate, violenze inaudite in giro per il mondo. Le ombre, che non possono essere accettate come parti negative di noi stessi, sono così portate fuori e proiettate verso l'esterno dove vengono combattute e sterminate come nemici reali. Estirpare l'ombra dalle persone e dalle comunità attraverso la costruzione di capri espiatori è quindi la strada per allontanare da noi ogni genere di malvagità e per addossarla agli altri (stranieri, minoranze, diversi). In questo modo, almeno temporaneamente, si scaricano tensioni sociali e ingorghi emotivi, liberandoci di tutte le energie aggressive che si sono cumulate nel tempo. E' però una forma illusoria e parziale di etica che non tiene conto del fatto che il lato d'Ombra, non riconosciuto e quindi rimosso o represso, tende sempre a riemergere con più forza e violenza di prima.

Di tutto ciò un'etica che si nutre di opposti e di sensi di colpa, scaturiti da un peccato originario, ne porta grande responsabilità.

¹⁷ Mérimée P., *Carmen-Colomba*, Garzanti, Milano 1984, ma anche L. Ravasi Bellocchio, *Storie di confine fra la strada e il bosco*, Moretti & Vitali, Bergamo 1990.