



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

UUP  
URBINO  
UNIVERSITY  
PRESS

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

[uup.uniurb.it](http://uup.uniurb.it)





**INCONTRI  
E PERCORSI**

---

N.03

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

### **Volumi pubblicati**

#### **01.**

*Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino* (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

#### **02.**

*Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica.* Contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

## IL SACRO E LA CITTÀ

a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi

Convegno organizzato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) all'interno del progetto di ricerca biennale "Un secolo di René Girard. La violenza e il sacro tra antropologia e politica", finanziato dal DESP, e realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università Statale di Milano.

*Progetto grafico*

Mattia Gabellini

*Referente UUP*

Giovanna Bruscolini

*In copertina*

Immagine di Carlo Andrea Schlatter e ISIA U

PRINT ISBN 9788831205481

PDF ISBN 9788831205467

EPUB ISBN 9788831205474

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: [uup@uniurb.it](mailto:uup@uniurb.it)

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

# SOMMARIO

PREMESSA Andrea Aguti, Damiano Bondi	9
ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni	13
ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE: Gianfranco Mormino	39
RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA Ardian Ndreca	55
IL VILLAGGIO E LA FORESTA Cristiano Maria Bellei	71
LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE Damiano Bondi	85
LA CITTÀ E L'ASSEDIO Luigi Alfieri	105
<i>POLIS/POLEMOS</i> LA DECOSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD Silvio Morigi	113
GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO Ulrico Agnati	137
SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM Carlo Altini	165
LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6) Marco Stucchi	183



# ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE:

il controllo dello spazio in Goffman, Fanon, Foucault  
e Girard

Gianfranco Mormino

Università degli Studi di Milano Statale

## ABSTRACT

Between 1950 and the end of the Seventies a few thinkers (Fanon, Goffman, Basaglia, Foucault) devoted their theoretical and political effort to the liberation of people who were constrained in institutions like prisons and asylums, confined in specific areas by occupation forces or prevented from escaping their countries. In present days, their goals live on in the “no-borders” movement as well as in animal liberationists. In spite of his deep interest for the spatial aspects of victimization, René Girard did not personally support these positions; his theory, nonetheless, offers an original viewpoint on phenomena like encirclement, isolation and expulsion as persecution strategies.

## 1. LA LIBERTÀ DI MUOVERSI

L’attenzione per la dimensione spaziale delle relazioni umane, e in specifico dei rapporti di potere, diviene particolarmente acuta nella seconda metà degli anni ‘50, in concomitanza con il propagarsi dei movimenti di liberazione civile. Le lotte contro l’occupazione coloniale, l’*apartheid*, la reclusione dei malati psichiatrici o dei carcerati e il confinamento delle donne negli spazi domestici si trovano inevitabilmente alleate contro una modalità fondamentale dell’azione di controllo e sottomissione: la chiusura forzata in uno spazio. All’interno di una visione del mondo essenzial-

mente materialistica, la nozione di libertà non ha più a che vedere con il “libero arbitrio”, sul quale nei secoli precedenti filosofi e teologi avevano discusso anche troppo; essa si configura piuttosto come mancanza di co- strizione esterna al movimento, secondo una concezione delineata con la massima chiarezza già da Hobbes: «la libertà è l’assenza di tutti gli impedi- menti all’azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrin- seca dell’agente»<sup>1</sup>. Le coercizioni da abbattere sono quelle che relegano un grande numero di esseri umani all’interno di gabbie, intese non metafori- camente ma nella loro dimensione del tutto concreta, come spazi chiusi da chiavistelli, fili spinati, catene, inferriate, muri; la spinta all’emancipazione di così tante categorie di *underdogs* assume così una connotazione solo intravista in epoche precedenti, nelle quali l’attenzione era maggiormente rivolta a forme costrittive di livello più complesso (il divieto di accedere all’istruzione, la difficoltà di svolgere un lavoro autonomo o di professare un culto ecc.). Vi sono state ovviamente alcune eccezioni folgoranti, soprat- tutto nella letteratura: in *The star rover* (1915) Jack London descrive in det- taglio la condizione di un carcerato rinchiuso in una camicia di forza così stretta da avere a malapena lo spazio per respirare<sup>2</sup>. Se però in tale romanzo la libertà interiore può affermarsi nonostante le costrizioni fisiche (è il tema *mind over matter*), nella kafkiana *Relazione per un’Accademia* (1917) il protagonista, scimmia divenuta uomo, è alieno da qualsiasi illusione sulla possibilità di una libertà che non sia quella di *muoversi*: rinchiuso in una gabbia nella stiva di un piroscavo, Pietro il Rosso si trova per la prima volta nella vita *senza via d’uscita*: «se mi avessero inchiodato, la mia libertà di movimento non sarebbe stata inferiore»<sup>3</sup>. Ma il pubblico dell’Accademia, al quale la scimmia ora umana narra le proprie due vite, potrebbe frainten- dere il senso dell’espressione “via d’uscita”: «intenzionalmente non dico libertà [...]. Con la libertà ci si inganna troppo spesso tra gli uomini [...]. No, non volevo la libertà. Solo una via d’uscita; a destra, a sinistra, da qualsiasi parte [...] pur di non restare fermi con le mani alzate, schiacciati

1 Thomas Hobbes, *Libertà e necessità*, trad. it. di Andrea Longega, Milano, Bompiani 2000, p. 111. E poco oltre: «diciamo che colui che è legato non ha la *libertà* di andarsene, poiché l’impedimento non è in lui, ma nei suoi legami; mentre non diciamo lo stesso di colui che è malato o storpio, poiché l’impedimento sta in lui stesso» (*ibidem*).

2 Jack London, *Il vagabondo delle stelle*, trad. it. di Stefano Manferlotti, Milano, Adelphi 2005.

3 Franz Kafka, *Una relazione per un’Accademia*, in *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, trad. it. di Giulio Raio, Roma, Newton Compton 2010, p. 589.

contro una cassa che funge da parete»<sup>4</sup>. Non si tratta della libertà del volere, paragonata alle fantastiche piroette di acrobati da circo: «“Anche questa è la libertà degli uomini”, ho pensato, “movimenti di autoesaltazione!”. O irrisione della sacra natura! Nessun edificio resisterebbe alla violenza delle risate che una visione simile susciterebbe nelle scimmie»<sup>5</sup>. L’eternamente idealistico mondo dei filosofi ha sino a poco tempo fa volato troppo in alto, ignorando, appunto, che la libertà di entrare e uscire (da un edificio, da un ghetto, da un paese) è il primo requisito di ogni forma di emancipazione.

Su quali siano state le cause della svolta ricordata all’inizio, posso qui fare solo qualche congettura: le immagini dei campi di internamento della Seconda Guerra Mondiale e dei treni piombati usati per portare al massacro un immenso numero di individui hanno assai probabilmente giocato un ruolo nel risvegliare una rivolta morale contro le condizioni in cui quei *corpi* venivano rinchiusi per essere poi distrutti. Lo stesso sarebbe accaduto poco dopo con le prime informazioni sulle condizioni dei prigionieri nei *gulag* sovietici o, più semplicemente, al di là del muro di Berlino, nella “cortina di ferro” che divideva l’Europa; l’autoproclamato “mondo libero” accusava l’area comunista per la soppressione della libertà d’impresa, di voto o di culto ma una grande parte dell’opinione pubblica guardava al divieto di viaggiare all’estero come alla più intollerabile offesa inflitta agli individui sotto quei regimi. Lentamente, gli osservatori più attenti hanno iniziato a volgere lo sguardo ai catenacci e alle barriere impiegati dai cosiddetti “Stati di diritto”, sia oltremare sia sul territorio metropolitano; qui, con modalità istituzionalizzate e perfettamente legali, intere categorie di esseri umani passavano la loro esistenza senza reale libertà di movimento.

Tra la fine degli anni ‘50 e gli anni ‘70 pensatori come Frantz Fanon, Erving Goffman, Franco Basaglia e Michel Foucault hanno posto al centro dei loro progetti di cambiamento l’abbattimento dei muri e lo svuotamento delle gabbie; i loro contributi si situano all’interno di contesti diversi, dall’anticolonialismo all’antipsichiatria, dal problema carcerario a quello della migrazione ma hanno in comune appunto il ragionevolissimo giudizio secondo cui oppressa, innanzitutto, è la persona impedita a entrare e uscire da uno spazio. A differenza di altre spinte di liberazione di quei decenni, tale istanza politica non si è ancora esaurita e anzi si è estesa a nuovi ambiti: si pensi ad esempio al movimento *no-borders*, alla critica

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

della gentrificazione e della privatizzazione degli spazi pubblici ma anche ai gruppi animalisti, miranti a liberare gli animali non-umani dalle gabbie in cui trascorrono l'intera loro esistenza, che siano quelle di un allevamento, di uno zoo o di un laboratorio di sperimentazione<sup>6</sup>. In queste pagine analizzerò brevemente alcuni tratti significativi di tale rivolta, per poi concentrarmi sulla collocazione del pensiero di Girard rispetto a essa.

## 2. L'ISOLAMENTO CARCERARIO E PSICHIATRICO

Già alla metà dell'800 Charles Dickens aveva manifestato il proprio orrore per le pratiche di isolamento del penitenziario di Filadelfia<sup>7</sup>; i fini sociali che le avevano attribuito gli ideatori (“così avrà tempo per pentirsi di ciò che ha fatto”, “è troppo pericoloso per stare insieme ad altri”, “nel mondo di fuori sarebbe troppo fragile”) vengono smentiti dalla descrizione dei danni psicologici da essa prodotti — Dickens riporta casi di allucinazioni, perdita dell'udito e dell'orientamento, produzione di fantasie paranoiche o aggressive — e della sua inefficacia: «coloro che sono stati sottoposti a questo punizione [sono] destinati a rientrare di nuovo nella società moralmente tarati e gravemente ammalati»<sup>8</sup>.

Il discorso sociologico sull'isolamento fisico viene impostato nel 1959 da Erving Goffman in termini che si riveleranno ineludibili per tutti gli studiosi successivi: l'isolamento, egli scrive, è solo una pratica di potere, con la quale individui indesiderabili sono assoggettati per i più vari motivi al controllo assoluto di quelle che egli definisce “istituzioni totali”. Le ricerche sul campo di Goffman mettono in evidenza l'esistenza di un modello violento, appunto l'istituzione totale, che può essere applicato a diverse categorie di luoghi coercitivi, dal manicomio alla prigione, dal collegio alla caserma; esse hanno in comune «l'impedimento allo scambio sociale

6 *Gabbie vuote* è il titolo di un'opera del 2004 di Tom Regan, esponente di primo piano del pensiero animalista.

7 «Un cappuccio nero viene infilato sul capo di ogni prigioniero che entra in questo malinconico edificio; sotto questo velario, emblema del sipario disceso fra lui e il mondo esteriore, egli è condotto alla cella, da cui non uscirà fino allo scadere del termine prefisso [...]. Non esistono onori o ricompense che potrebbero farmi camminare felice sotto il sole o riposare di notte se fossi conscio che un'umana creatura, per qualsiasi periodo di tempo, giace nella sua cella sottoposta a questa sconosciuta punizione, ed io ne fossi la causa, oppure minimamente l'approvassi» (Charles Dickens, *America*, trad. it. di Maria Buitoni, Milano, Feltrinelli 1996, pp. 177, 176).

8 Ivi, p. 187.

e all'apertura verso il mondo esterno, spesso concretamente fondato nelle stesse strutture fisiche dell'istituzione: porte chiuse, alte mura, filo spinato, rocce, corsi d'acqua, foreste o brughiere»<sup>9</sup>.

L'ingresso in tali istituzioni è caratterizzato dal sociologo canadese come un'iniziazione violenta, il cui scopo è che «il nuovo arrivato si [lasci] plasmare e codificare in un oggetto che può essere dato in pasto al meccanismo amministrativo dell'istituzione, per essere lavorato e smusato dalle azioni di routine»<sup>10</sup>. Tale iniziazione assume varie forme: schedatura, esposizione del corpo nudo, sostituzione del nome con un numero o con un epiteto offensivo, costrizione in abiti uniformi e spesso derisori, sottrazione di oggetti personali, imposizione di lavori senza scopo, aggressione sessuale, taglio dei capelli ecc. Ogni reazione difensiva o di fuga del soggetto dominato è pretesto per aggravare il tormento. Nelle istituzioni psichiatriche, essa viene ritorta contro il prigioniero; il tentativo di sottrarsi al regime reclusivo è letto come sintomo della malattia e va a ispessire la cartella clinica del paziente, rendendo ancor più improbabile una dimissione: «quando un paziente si trova in isolamento, nudo e senza mezzi accessibili di espressione, potrebbe trovarsi a doversi esprimere solo facendo a pezzi il materasso, se gli riesce, o scrivendo con le feci sul muro — azioni, queste, che la direzione ritiene caratteristiche del tipo di malato cui si assicura l'isolamento»<sup>11</sup>.

Secondo Goffman, quale che sia la posizione personale dei medici, «parte del mandato ufficiale dell'ospedale psichiatrico di stato è di proteggere la comunità dal pericolo e dal fastidio causato da forme di comportamento inusuali. Secondo la legge e le pressioni pubbliche cui l'ospedale psichiatrico è sensibile, la sua funzione è prettamente custodialistica»<sup>12</sup>. È impossibile comprendere gli inizi dell'antipsichiatria se non si coglie l'indignazione morale che emerge anche presso gli operatori sanitari; come nel caso dei movimenti per i diritti civili, la scintilla della denuncia risiede nella percezione dell'intollerabilità morale dell'internamento coatto e delle

9 Erving Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, trad. it. di Franca Basaglia, Torino, Einaudi 2010, p. 34.

10 Ivi, p. 46.

11 Ivi, p. 323. In sorprendente controtendenza, alcuni paesi, tra i quali la Germania, non considerano l'evasione dal carcere come reato di per sé, in quanto la "spinta alla libertà" è propria di ogni essere umano; cfr. Deutscher Bundestag, *Zur Strafbarkeit der Gefangenenselbstbefreiung*, consultato il 7 maggio 2024; <https://www.bundestag.de/resource/blob/645640/f537c6845e0ce4e36ac40574e4cb0a5f/WD-7-053-19-pdf-data.pdf>.

12 Erving Goffman, *Asylums*, cit., p. 367.

sue regole, il cui carattere si rivela non solo sadico ma, più precisamente, *politico*: «dato che il comportamento inappropriato è di solito il comportamento che a qualcuno non piace e che ritiene estremamente fastidioso, le decisioni in merito tendono ad avere un carattere politico, nel senso che esprimono gli interessi particolari di una data fazione particolare, o di una data persona»<sup>13</sup>. La pratica di asportare l'utero alle pazienti per evitare gravidanze o di estrarre tutti i denti agli internati che tendevano a mordere, così come l'inflizione della lobotomia agli iperattivi, mostra chiaramente che chi beneficia del trattamento "medico" non è il malato, ma l'istituzione, «dato che l'azione specifica si inserisce in ciò che ridurrà i problemi della conduzione amministrativa»<sup>14</sup>. Il modello reclusivo, carcerario o psichiatrico, andando ben oltre la funzione di allontanamento temporaneo dalla società, non ha come fine ultimo la cura del malato o la rieducazione del criminale; pur nelle ovvie differenze, le conclusioni di Goffman portano al noto giudizio di Angela Davis: «le prigioni sono diventate buchi neri in cui vengono depositati i detriti del capitalismo contemporaneo»<sup>15</sup>. Ma ancor più esatta è la tremenda definizione di Auschwitz coniata da Heinz Thilo, ginecologo nazista, responsabile mai pentito di efferate sperimentazioni mediche sugli internati e di migliaia di uccisioni: «anus mundi»<sup>16</sup>.

### 3. LA SEGREGAZIONE RAZZIALE E POLITICA

In Fanon è lo spazio dei colonizzati a diventare un ghetto; la città dei bianchi e quella dei colonizzati sono divise da una linea precisa, punteggiata dalle caserme e dai commissariati di polizia: «il gendarme e il soldato, con la loro presenza immediata [...], mantengono il contatto col colonizzato e gli consigliano, a colpi di sfollagente o di napalm, di non muoversi»<sup>17</sup>. Il territorio dei nativi è un recinto con confini presidiati militarmente: un «luogo malfamato, popolato di uomini malfamati. Vi si nasce

13 Ivi, p. 378.

14 Ivi, p. 396.

15 Angela Davis, *Aboliamo le prigioni? Contro il carcere, la discriminazione, la violenza del capitale*, trad. it. di Giuliana Lupi, Roma, minimum fax 2009, p. 23.

16 Danuta Czech, *Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1939-1945*, Hamburg, Rowohlt 1989, p. 16.

17 Frantz Fanon, *I dannati della terra*, prefazione di Jean-Paul Sartre, trad. it. di Carlo Cignetti, Torino, Einaudi 1962, p. 6.

in qualunque posto, in qualunque modo. Vi si muore in qualunque posto, di qualsiasi cosa [...]. È una città affamata [...], in ginocchio»<sup>18</sup>. Oltre le barriere c'è la città degli europei, ordinata, pulita e opulenta, inaccessibile se non in frustrate e prevedibilmente violente fantasie di possesso: «è vero, non c'è colonizzato che non sogni almeno una volta al giorno di insediarsi al posto del colono»<sup>19</sup>. La discriminazione legale non è che il riflesso dell'impossibilità di uscire dalla «città di sporchi negri, di luridi arabi»<sup>20</sup>. I confini sono manifesti e farli rispettare è, oltre ovviamente allo sfruttamento economico, l'essenza della politica coloniale: «la prima cosa che l'indigeno impara, è a stare al suo posto, a non oltrepassare i limiti. Perciò i sogni dell'indigeno sono sogni muscolari, sogni di azione, sogni aggressivi. Io sogno di saltare, di nuotare, di correre, di arrampicarmi [...]. Durante la colonizzazione, il colonizzato non cessa di liberarsi tra le nove della sera e le sei del mattino»<sup>21</sup>. Tra i due spazi non vi è commistione possibile: dopo la distruzione del colonialismo, semplicemente, non potrà restare che una sola zona, quella del colonizzato. La violenza con cui questi ultimi si riverteranno nelle città proibite, distruggendo i varchi militarizzati, è per Fanon l'unica possibile risposta alla violenza originaria dell'invasione europea, «che ha ritmato instancabilmente la distruzione delle forme sociali indigene, demolito senza restrizioni i sistemi di riferimento dell'economia, i modi di presentarsi, di vestire [...]»<sup>22</sup>.

Chi è impedito nel movimento, come i carcerati in isolamento osservati da Dickens o il protagonista del romanzo di London, non può che ampliare a dismisura la propria interiorità, cadendo preda di fantasie tanto più convincenti quanto più ristretto è lo spazio a sua disposizione. Possiamo perciò accostare le allucinazioni degli internati di Filadelfia o dei degenti nei manicomi all'ipertrofia dell'immaginazione dei popoli colonizzati: «la sovrastruttura magica che impregna la società indigena adempie, nella dinamica dell'economia libidinale, funzioni precise [...]. L'atmosfera di mito e di magia, facendomi paura, si comporta come una realtà incontrovertibile. Terrificandomi, essa mi integra alle tradizioni, alla storia della mia contrada o della mia tribù, ma nello stesso tempo mi rassicura, mi

18 Ivi, p. 7.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 18.

22 Ivi, p. 8.

rilascia uno statuto, un certificato di stato civile»<sup>23</sup>. La violenza insensata che i colonizzati esercitano gli uni contro gli altri negli scontri tribali o per la strada è «una delle vie attraverso le quali si libera la tensione muscolare del colonizzato» e l'unica forza che la possa in parte trattenere è quella del delirio superstizioso: «geni malefici che intervengono ogni volta che si esce dal seminato, uomini-leopardo, uomini-serpente, cani a sei zampe [...], tutta una gamma inesauribile di animaletti o di giganti dispone attorno al colonizzato tutto un mondo di divieti, di barriere, d'inibizioni molto più terrificante del mondo colonialista [...]. Gli *zombies*, credetemi, sono più terrificanti dei coloni»<sup>24</sup>. La violenza e le superstizioni dei popoli colonizzati, attribuite dai bianchi al retaggio del passato di quei luoghi o dell'inferiorità intellettuale delle razze che li popolano, sono piuttosto manifestazioni della duplice necessità di sfogare corpi ristretti in vincoli e di trovare un limite all'autodistruttività che ne deriva. In questo, a mio avviso, esse hanno nei paesi "civili" la loro esatta controparte nelle rivalità paratribali, nelle aggressioni gratuite e nei "codici d'onore" fondati su tradizioni e credenze incomprensibili per chi sta fuori dal carcere o dal manicomio. Le istituzioni di potere, come sempre, trovano nei comportamenti da loro stesse prodotti la prova della propria necessità.

Le analisi di Foucault aggiungono sicuramente aspetti rilevanti al tema della proibizione di movimento nelle istituzioni reclusive; anziché ripetere cose già notissime, mi limito a due osservazioni probabilmente marginali: la prima è che l'attenzione del filosofo francese è rivolta più al tema del tempo che dello spazio. La disciplina è innanzitutto ripetizione costante e minuzioso impiego del tempo: «la grande disciplina militare si è formata [...] attraverso una ritmica del tempo [...]. Per secoli, gli ordini religiosi furono maestri di disciplina; specialisti del tempo, grandi tecnici del ritmo e delle attività regolari. Ma le discipline modificano i procedimenti di regolarizzazione temporale che hanno ereditato. Prima di tutto raffinandoli: è in quarti d'ora, in minuti, in secondi che ci si mette a contare»<sup>25</sup>. I dispositivi spaziali, sui quali Foucault scrive pagine decisive, non sono tanto quelli dell'ingabbiamento ma quelli della ripartizione: «ad ogni individuo il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo. Evitare le distribuzioni a gruppi, scomporre le strutture collettive; analizzare le pluralità confuse,

23 Ivi, pp. 21-22.

24 *Ibidem*.

25 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Alceste Tarchetti, Torino, Einaudi 1976, p. 163.

massive o sfuggenti»<sup>26</sup>. Nulla di questo vale per lo spazio coloniale, per le grandi prigioni (spesso a cielo aperto) o per gli allevamenti animali; in essi vige una semplice regola: impedire qualsiasi fuoriuscita all'esterno — che dentro succeda quel che succeda. La seconda osservazione è strettamente legata alla prima: Foucault non è interessato in modo specifico al tema della perpetuità della reclusione. I colonizzati, i condannati al “fine pena mai”, i folli senza possibilità di remissione e gli animali non possiedono affatto quella “utilità” che il sistema vuole far germinare in coloro che dovranno assumere un ruolo nella società o nell'esercito. I corpi “disciplinati” di Foucault devono essere lavorati fino a divenire docili, perché siano utili nel lavoro o in guerra; quelli dei reclusi perpetui, meno fortunati, sono semplicemente ammassati e poi gettati via: nelle fosse comuni, in mare o nelle confezioni alimentari.

#### 4. ACCERCHIAMENTO, DOMESTICAZIONE

Il pensiero di René Girard non è mai accostato ai movimenti di liberazione civile e sociale che hanno avuto luogo proprio negli anni della sua maturità. È anzi piuttosto noto che il pensatore avignonese ha avuto rapporti assai difficili a livello sia personale sia politico con i più noti esponenti di quel cambiamento, da Sartre a de Beauvoir a Foucault. Il tono generale delle sue osservazioni sul femminismo, l'antipsichiatria e, in generale, l'*engagement* politico degli intellettuali suoi contemporanei è caustico, più che critico<sup>27</sup>. Con la sua lettura delle strutture gerarchiche, improntata alla severità dell'Ulisse shakespeariano<sup>28</sup> e improntata a una rivalutazione delle istituzioni stabili, Girard si qualificava consapevolmente come pensatore antiprogressista, soprattutto dopo gli anni '80; a partire dalla sua denuncia della “persecuzione” della quale sarebbero vittime i cristiani fondamentalisti, l'eredità politica da lui lasciata, soprattutto negli Stati Uniti, è manifestamente conservatrice, come testimoniano le posizioni pubbliche di molti tra i suoi ultimi allievi. Eppure i molti esempi di persecuzione disseminati nelle sue pagine fanno proprio riferimento a persone internate,

26 Ivi, p. 155.

27 Cfr. ad esempio René Girard, *Simone de Beauvoir: memorie di un'esistenzialista perbene*, in *Il pensiero rivale. Dialoghi su letteratura, filosofia e antropologia*, trad. it. di Alexandre Calvanese, a cura di Pierpaolo Antonello, Ancona-Massa, Transeuropa 2006, pp. 51-58.

28 Cfr. la sua analisi di *Troilo e Cressida*.

recluse, sterminate secondo una logica sacrificale che nessuno ha descritto più lucidamente di lui. L'ostilità di Girard verso le radicali battaglie civili del dopoguerra — ampiamente ricambiata — va ascritta alla sua persona o al suo pensiero? In gioco, come si vede, è la questione stessa del valore etico di una teoria che, sotto così tanti aspetti, ha aperto orizzonti nuovi alla comprensione della società.

Iniziamo con una constatazione: Girard è assai attento alle relazioni spaziali (accerchiamento, puntamento, isolamento, esilio...) che favoriscono la vittimizzazione; si pensi ad esempio alle sue analisi sui residui monumentali che ne derivano, come mausolei e piramidi. Le pratiche rituali si organizzano attorno al corpo della vittima divinizzata: il luogo in cui essa è stata linciata diviene il primo altare sul quale l'omicidio originario è rinnovato in forma di sacrificio; «il ruolo della vittima espiatoria può essere oggetto [...] di verifiche estremamente concrete, anche sul piano spaziale»<sup>29</sup>. Luoghi come «la tomba di certi eroi, l'*omphalos*, la pietra dell'*agora* e infine, simbolo per eccellenza della *polis*, il focolare comune *Hestia*»<sup>30</sup>, segnano «proprio il punto dove è perita o si crede sia perita la vittima espiatoria [...]. La verità è iscritta nella struttura stessa delle comunità, in punti centrali a partire dai quali tutto s'irradia»<sup>31</sup>. La funzione sociale del monumento funerario è duplice: da un lato, fornisce agli uomini il centro di gravità che produce una comunità, in quanto marca il punto dove l'esperienza decisiva della discesa del Sacro è accaduta. È proprio qui, infatti, che essa viene periodicamente rinnovata attraverso la ripetizione in forma istituzionalizzata, ovvero il sacrificio. Allo stesso tempo, la tomba ha la funzione di mascherare una violenza che gli uomini rifiutano di considerare propria; essenziale all'esperienza religiosa è infatti l'attribuzione della violenza a forze superiori e altre da noi. La forma della piramide, sotto la quale sono collocati i veneratissimi re defunti, può essere appunto intesa come stilizzazione del mucchio di pietre che si forma sul cadavere dopo una lapidazione<sup>32</sup>.

29 René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, Milano, Adelphi 1980, p. 427.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

32 Cfr. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. di Giuseppe Fornari, Milano, Adelphi 2001, pp. 128-129. Michel Serres articola ulteriormente tale interpretazione: «hanno portato per più di trent'anni miliardi di pietre sopra il corpo assente o morto del loro padre o re. Erodoto ci narra che lo odiavano [...]. Le piramidi sono delle lapidazioni, è una tautologia: mucchi di pietre che si elevavano dai tempi più remoti sulla tomba dei capi [...]. L'istante del linciaggio si prolunga

La funzione autoassolutoria dei monumenti eretti in memoria delle vittime è evidente nella lettura girardiana dell’“orrendo miracolo” di Apollonio di Tiana, racconto contenuto nella *Vita* redatta da Filostrato all’inizio del III secolo d.C.; qui egli mostra il legame tra commemorazione e linciaggio, fornendo così un’importante conferma del ruolo di quest’ultimo<sup>33</sup>. Facendo collocare una statua di Ercole nel punto in cui il vecchio mendicante cieco è stato lapidato per sua istigazione, il “divino” Apollonio ottiene il risultato di perpetuare il ricordo del miracolo da lui compiuto (far cessare l’epidemia di peste) e al contempo di esonerare sé e i cittadini che lo hanno spalleggiato da qualsiasi responsabilità per la violenza commessa, presentata come espressione di una volontà superiore. A conclusioni analoghe si arriva a partire dalla metafora del sepolcro contenuta nelle maledizioni contro i Farisei riportate dai Vangeli di Matteo e Luca<sup>34</sup>. L’accusa ai dottori della Legge — «guai a voi, che costruite i sepolcri dei profeti, e i vostri padri li hanno uccisi. Così voi testimoniate e approvate le opere dei vostri padri; essi li uccisero e voi costruite»<sup>35</sup> — mostra per Girard che l’ispirazione morale dei Vangeli consiste nel rifiuto di qualsiasi forma di dissimulazione della violenza; definire i Farisei come «sepolcri che non si vedono e la gente vi passa sopra senza saperlo»<sup>36</sup> equivale a dire che la religione da loro rappresentata si fonda su una violenza che è allo stesso tempo commemorata e negata. Secondo Girard, almeno nelle culture pagane, il luogo di sepoltura della vittima è dunque il punto fisico in cui si manifesta l’ordine socio-religioso: ricordo dell’atto di nascita della società, centro delle istituzioni rituali e alibi necessario per proiettare all’esterno la violenza intestina.

La disposizione spaziale si rivela cruciale in Girard anche nelle forme di isolamento che caratterizzano alcune modalità di linciaggio: dal puntare la vittima disponendosi a cerchio intorno ad essa all’impedirle ogni via di fuga e sospingerla verso una rupe, per costringerla a lanciarsi nel vuoto. Com’è ovvio, tali manovre si ripetono nel sacrificio in forma “coreografica”, non solo per mimetismo ma anche per ragioni pratiche: impedire la

per trent’anni» (Michel Serres, *Statues. Le seconde livre des fondations*, Paris, Flammarion 1989, pp. 280-281).

33 Cfr. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., pp. 76 sgg.

34 Cfr. René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, trad. it. di Rolando Damiani, Milano, Adelphi 1983, pp. 210 e sgg.

35 Lc 11, 47-48.

36 Lc 11, 44.

fuga della vittima e consentire a un ampio numero di persone di assistervi, ad esempio dagli spalti di un'arena circolare o ovale. Le strutture dei templi, così come quelle della moderna *plaza de toros*, adempiono appunto tale funzione. Ogni persecuzione passa attraverso una prima fase di individuazione della vittima, la cui forma più elementare è appunto quella della reclusione forzata in uno spazio; il caso dell'esilio nel deserto del capro espiatorio biblico, apparentemente differente, non è in realtà che una variante dello stesso tema, nella quale la comunità chiude le porte della città e lascia che la morte avvenga per mancanza di cibo, acqua e protezione.

Ancor più rivelatrice, rispetto al nostro tema, è l'analisi della vicenda dell'indemoniato di Gerasa; costui, posseduto a intermittenza da uno spirito impuro, sfugge dalla città e vagabonda sui monti e tra le tombe. Per guarirlo, i concittadini lo legano con catene e ceppi ma egli riesce sempre a sfuggire e si fa trascinare lontano dal demone; Girard si chiede se il comportamento della comunità abbia un'intenzione benevola: «perché desiderano *custodirlo*? Apparentemente per una ragione molto semplice: guarire un malato è fare sparire i sintomi del suo male. Ora qui, il sintomo principale è il vagabondaggio sui monti e tra le tombe. È dunque questo che i Geraseni vorrebbero prevenire con le loro catene»<sup>37</sup>. Raccogliendo uno spunto di Starobinski<sup>38</sup>, Girard definisce *autolapidazione* i tagli che il malato si infligge con le pietre nelle sue corse sfrenate: «forse [...] non è mai stato oggetto di una lapidazione effettiva [...]. Mantiene in modo mitico il pericolo da cui si sente minacciato»<sup>39</sup>. Tale spiegazione non convince del tutto Girard: sono senz'altro i Geraseni a esercitare sull'indemoniato, con le loro «catene magniloquenti, [...] una variante di espulsione violenta che mira allo stesso fine di tutte le altre, compresa la lapidazione»<sup>40</sup>. Resta però nell'analisi dell'episodio dell'indemoniato un punto fermo: il comportamento del posseduto è simmetrico a quella dei suoi concittadini o almeno è creduto tale. Proprio quest'aspetto può a mio avviso spiegare l'estraneità di Girard alle lotte di liberazione civile: nel suo pensiero, infatti, non assistiamo alla contrapposizione tra un potere e degli individui oppressi. La violenza risiede innanzitutto nella folla, della quale la vittima è comunque inizialmente un membro; nasce da meccanismi mimetici, favoriti

37 René Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. di Christine Leverd e F. Bovoli, Milano, Adelphi 1987, p. 263.

38 Jean Starobinski, *Tre furori*, trad. it. di Silvia Giacomoni, Milano, Garzanti 1991, p. 82.

39 René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 264.

40 Ivi, p. 266.

ovviamente da segni vittimari, ma dai quali è dominato anche colui che ha la peggio. Nell'episodio evangelico dell'adultera, «uno dei rari successi di Gesù di fronte a una folla violenta»<sup>41</sup>, è proprio l'accortezza di *non sfidare* con lo sguardo il gruppo eccitato che consente la *de-escalation*; nello «sguardo di bestia braccata» del mendicante di Efeso, invece, i cittadini non ancora trasformati in linciatori «leggono una specie di sfida, ed è in questo istante che essi credono di riconoscere nella loro vittima il demone inventato da Apollonio»<sup>42</sup>.

Ciò che il pensiero progressista moderno propone, ossia la demistificazione, ha per Girard un effetto paradossale: da un lato essa consente una presa di distanza dai meccanismi di produzione del sacro, che sono divenuti oggetto di analisi scientifica (l'antropologia comparata, la psicologia, la sociologia). Si deve a questi sviluppi il «regresso [...] dell'influenza mimetica sugli individui e anche sulle collettività»<sup>43</sup> e quindi, si può supporre, un'aumentata capacità di disimpegnarsi dall'unanimità violenta; intere categorie prima vittimizzate (le streghe, le minoranze religiose ed etniche, i malati nel corpo e nella mente...) hanno iniziato a essere difese in un modo sconosciuto ai secoli precedenti. Dall'altro lato, però, questo processo non ha prodotto una cancellazione della violenza delle folle, come dimostra la storia degli ultimi tre secoli; questo perché in tale epoca si sono scatenate le «passioni rivoluzionarie»<sup>44</sup>, effetto dell'idea che l'uomo sia naturalmente buono e che tutti i mali derivino dalle imperfezioni della società, anziché dal mimetismo. Ciò che può dunque sembrare “liberazione” civile è più propriamente, per Girard, alternanza di violenze, contrapposte ma sostanzialmente identiche; per questo la sua valutazione delle conquiste civili è più che pessimistica: «nuove alienazioni compaiono dove scompaiono le antiche»<sup>45</sup>. Egli usa in tale funzione antiprogredista anche le tesi di Foucault sulla società disciplinare: «i filosofi che criticano la modernità hanno dimostrato che i diritti umani, inventati per porre fine a certe oppressioni, ne hanno create altre: i manicomi, le prigioni ecc. [...]. Foucault ha capi-

41 René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 87.

42 Ivi, p. 88.

43 *Ibid.*

44 René Girard, *Pourquoi la violence?* in Paul Dumouchel (éd.), *Comprendre pour agir: violences, victimes et vengeances*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas (Québec); L'Harmattan, Paris 2000, p. 14.

45 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, trad. it. di Leonardo Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2002, p. 193.

to quello che il razionalismo ottimista non aveva previsto: nuove forme di “vittimizzazione” si sviluppano necessariamente proprio a partire dagli strumenti inventati per eliminarle»<sup>46</sup>.

Concludiamo con una domanda: esistono forme di persecuzione non mimetiche e dunque non “reciproche”? In effetti Girard ce ne mostra almeno un esempio: quella operata contro gli animali, estranei o solo in misura minima portatori di mimetismo. Nell’analisi della domesticazione appare chiaro che le recinzioni, nelle quali furono ammassati gli animali al fine di avere una riserva di vittime da tenere a portata di mano per essere condotte sull’ara, costituiscono la forma originaria di vittimizzazione. La civiltà non nasce quando qualcuno chiude gli altri *fuori* da un terreno e fa di questo la prima proprietà ma quando animali *pacifici*, privi di alcuna pericolosità, vengono rinchiusi *dentro* uno steccato. La stessa cattura di prigionieri, da Girard considerata obiettivo principale delle guerre arcaiche, è logicamente posteriore all’ancor più elementare fenomeno della domesticazione di alcune specie animali o almeno si distingue da essa per il carattere unilaterale, e *non mimetico*, del conflitto. Nei recinti sacri adiacenti ai templi, dove erano rinchiusi giovenche, maiali, galli e capre, nasceva la prima forma istituzionalizzata di oppressione.

46 René Girard, *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer*, trad. it. di Alberto Beretta Anguissola, Bulzoni, Roma 2005, p. 110.

