



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 DECONSTRUZIONE 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



# PREMESSA

Andrea Aguti, Damiano Bondi

Il volume che qui presentiamo è il frutto delle riflessioni presentate al Convegno “Il Sacro e la città” (Urbino, 11-12 maggio 2023), 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.

René Girard (1923-2015) è ormai riconosciuto come uno dei più importanti antropologi della religione del XX secolo, ma l’originalità del suo pensiero travalica i confini disciplinari: la sua teoria mimetica ha rinnovato gli studi sulla funzione sociale della religione e dei miti, sul significato del cristianesimo per la cultura occidentale, sulla genesi del potere politico, sul ruolo delle pulsioni violente all’interno delle comunità e sui meccanismi psico-sociali che consentono di controllarle, sulle logiche di inclusione ed esclusione sociale. In questo modo è divenuta una sorta di metateoria capace di trovare applicazione negli ambiti disciplinari più diversi.

Il nocciolo di questa nota teoria può essere riassunto nel modo seguente: il desiderio degli esseri umani è sempre mediato dalla presenza di un modello da imitare e a cui sostituirsi. Le dinamiche originate da questo “desiderio triangolare”, che tendono al parossismo, determinano il sorgere della violenza all’interno del corpo sociale, e culminano in uno stato di indifferenziazione reciproca che, in ultimo, rischia di distruggere l’ordine sociale stesso. Il potenziale distruttivo di queste spirali mimetiche viene frenato polarizzando la violenza collettiva su un capro espiatorio, al tempo stesso reale e simbolico, che morendo riporta momentaneamente la pace nella società, e costituisce perciò un principio di ordine politico e religioso. Ristabilendo con la propria morte la pace nella comunità, lacerata dalla violenza mimetica indifferenziante, la vittima stessa viene ad assumere un carattere sacrale. Più precisamente, essa viene assimilata a una divinità della violenza, che, dopo aver gettato gli esseri umani nel caos, è in grado di ristabilire la pace. La comunità si costruisce intorno a questo elemento sacro, ed elabora una serie di strategie – tra cui il mito e il rito – per ram-

memorare e rinnovare questa prassi di liberazione dalla violenza ogni volta che una crisi mimetica minaccia di scatenarsi di nuovo.

Ora, mentre l'interesse di Girard è rivolto primariamente alla descrizione della "fisica sociale" del desiderio mimetico, alle sottili dinamiche interpersonali e collettive che vengono a stabilirsi, ai costanti misconoscimenti delle mitologie, al portato rivelativo del Cristianesimo, spesso sconosciuto, e infine alle conseguenze sociali della presa di coscienza del meccanismo vittimario, altri elementi della teoria rimangono poco esplorati. Tra questi, per esempio, il ruolo degli oggetti e degli spazi inizialmente contesi, e in generale lo spazio fisico e simbolico-politico in cui il "dramma" del desiderio mimetico viene a svolgersi.

È su questi aspetti, che ci sembrano finora poco indagati del pensiero girardiano, che si incentrano gran parte delle riflessioni contenute in questo volume. Esse ruotano attorno a due questioni fondamentali: in primo luogo, se e come la città, intesa nel senso ampio di *polis*, rappresenti lo spazio principale in cui le dinamiche di tensione e allentamento, di contesa e di festa, avvengono. In secondo luogo, se la città rechi in sé le tracce di queste tensioni e risoluzioni endemiche, ovvero si fondi originariamente e si costituisca storicamente su e attraverso di esse. All'interno di tali questioni principali sorgono domande più specifiche: è possibile interpretare alcuni spazi della città, nonché la sua stessa genesi, alla luce della teoria vittimaria? Quali erano i luoghi sorgivi del sacro nelle città antiche e quali possono essere quelli, non convenzionali, nelle città odierne? Come si costituisce il rapporto centro/periferia rispetto alle gerarchie del potere? Cosa accade alla *civitas* con l'avvento del cristianesimo, e ancora con la modernità e il processo di secolarizzazione che apparentemente espelle il sacro o lo relega in una dimensione marginale?

Queste e altre domande stanno alla base di questo volume, che raccoglie contributi di architetti, filosofi, giuristi, storici, critici letterari. Il suo obiettivo non è soltanto quello di offrire un approfondimento della teoria girardiana, ma anche di discuterla criticamente. Se da una parte essa, infatti, può fornire un'utile chiave ermeneutica per illuminare i fenomeni di cui le varie discipline si occupano, dall'altra deve essere attentamente vagliata alla luce di questi stessi fenomeni e delle teorie alternative che tentano di renderne conto. Siamo convinti che solo in questo modo potremo valorizzare la proposta teorica di René Girard, apprezzandone l'importanza scientifica e scongiurando il pericolo di cadere a nostra volta in una sorta di misconoscimento mitologico che ne sconfesserebbe totalmente il senso.





# ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES

Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni

University of Cagliari

## ABSTRACT

In this contribution, we propose extending the application of mimetic theory to previously underexplored domains of travel mobility choices and behaviour, against the backdrop of the European Commission's strategic initiatives, particularly the Green Deal, which highlights the need for 'behavioural transitions' towards sustainability, and amidst a growing interest in identifying social and psycho-attitudinal factors that influence travel behaviour.

The emphasis of the mimetic hypothesis on the relational and interindividual nature of preference formation offers at least two operational suggestions. One is that the reasons for choice are not only due to affordability, individual perceptions, availability and service levels, but also to social interactions and conditioning inherent in mimetic processes. The second suggestion is that such preference systems are dynamic, capable of evolving, and potentially sensitive to policies designed to operate through mimetic processes.

The paper briefly presents the concepts of mimetic theory and employs them to re-analyse a published case study that describes the after-effects of the Living Street experiment in the *Brugse Poort* neighbourhood in Ghent, Belgium. The re-interpretation draws attention to the additional insights brought into focus by the Girardian perspective. The significance of mimetic thinking for travel behaviour and transport planning is then discussed. In conclusion, we suggest how specific interventions could effectively and durably encourage or discourage the use of sustainable modes of transport and alternatives to private cars. The interface with the mimetic theory allows us to explore the potential

implications of strategies developed through these interventions, paving the way for the definition of decision-support techniques and tools for sustainable urban mobility policies.

## INTRODUCTION

The ‘mimetic theory’, formulated by the philosopher and social theorist René Girard, has gained attention from various disciplines due to its significant impact on the humanities and social sciences. This theory has been studied and applied in a variety of disciplinary contexts, including psychology and sociology, as well as less obvious fields such as economics and biology. The application of Girard’s theory concepts appears to benefit each disciplinary context. However, some academic disciplines have not yet shown an interest in mimetic theory. This may be related to the division of academic opinion surrounding the provocative charge of theory. While some view it as innovative and fertile, others view it with much scepticism. Theoretical issues that have been explored elsewhere<sup>1</sup> converge to affirm that we are faced with a «morphogenetic theory» with «heuristic power»<sup>2</sup>. Its concepts have applicative flexibility, making it an effective tool to clarify many behavioural oscillations, from social tensions to the formation of preferences, as well as transformative and appropriative drives. What if we consider this object as a piece of land, public space, or a section of a street? These characteristics suggest that disciplines of planning may benefit from the application of mimetic theory. While some research has been conducted in architecture<sup>3</sup>, there is still a significant gap in exploring the

1 Cfr. Jean Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, *L’Enfer des Choses: René Girard et la logique de l’économie*, Paris, Seuil 1979; René Girard, Pierpaolo Antonello, João Cezar de Castro Rocha, *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture*, London, Bloomsbury 2008, pp. 17-40; Gabriel Ernesto Andrade Campo, *¿Es falseable la teoría mimética?: Girard, Popper, y la muerte de Simón Bolívar*. “Pontificia Universidad Javeriana”, vol. 27, n. 55, dic. 2010.

2 Cfr. Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, *Totalization and Misrecognition*, in *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, ed. by Paul Dumouchel, Cambridge, Athlone Press 1988, pp. 75-100; Jean-Pierre Dupuy, *Naturalizing mimetic theory*, in *Mimesis and science: empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*, ed. by Scott Garrels, East Lansing, Michigan State University Press 2011; Paul Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, East Lansing, Michigan State University Press 2014, pp. 195-208.

3 Cfr. Samir Younés, *The Imperfect City: On Architectural Judgment*, Farnham, Ashgate Publishing, 2008; René Girard, Léon Krier, Kent C. Bloomer, *Architects and Mimetic Rivalry*, ed. by Samir Younés, Winterbourne, Papadakis 2012; Andrew Herscher, *Violence Taking Place: The Ar-*

potential implications and explanatory power of mimetic desire hypotheses on an urban scale, particularly in relation to mobility plans. Indeed, almost no attempts have been made to explore the psycho-attitudinal factors that influence people's choices to use sustainable means of transport from a Girardian perspective. The main aim of this work is to contribute to the implementation of strategies for voluntary changes in travel behaviour. This will be achieved through the development of a methodological approach aimed at (1) detecting underlying mimetic behavioural dynamics and their interaction with factors traditionally assumed as correlated to travel behaviours, and (2) improving the understanding of the phenomenon of travel behaviour in order to build the necessary tools to guide individuals towards new behavioural patterns.

The next section provides a brief overview of the theory's central concept of mimetic desire and how it relates to travel behaviour, including its implications for the promotion of the most familiar forms of active mobility, *i.e.* walking and cycling, with a view to offering practical solutions in this direction. The aim is to introduce the reader to specific terminology and concepts commonly used in the field of transport planning. The methodology employed is then described. The subsequent section provides an introduction and summary of the secondary case study presented in the published article. The section after focuses on the application of mimetic theory concepts to reinterpret the case study. Finally, the significance of the reinterpretation of the case study for the multidisciplinary field of urban studies is discussed before the conclusion, which reiterates the main points.

## MIMETIC THEORY'S INTERFACE WITH TRAVEL BEHAVIOUR AND TRANSPORT PLANNING: A BRIEF OVERVIEW

In recent years, the growing preference for motorised private options over public transport and active mobility has become a defining feature of urban areas, with a negative impact on quality of life<sup>4</sup>. The result is an imbalance in the use of urban spaces, excessive energy consumption, and a range of negative externalities that impact the economic, environmental,

*chitecture of the Kosovo Conflict*, Stanford University Press 2010.

4 Cfr. Robert Gifford, Linda Steg, *The Impact of Automobile Traffic on Quality of Life*, in *Threats from Car Traffic to the Quality of Urban Life*, ed. by Tommy Gärling, Linda Steg, Bingley, Emerald Group Publishing Limited 2007, pp. 33–51.

and social systems. Taking as a starting point the necessity to change the modal split, it seems necessary to identify which measures can guarantee positive effectiveness, perhaps even at low cost, in inducing shifts in travel behaviour and transportation choices.

Several studies show that the car is seen as «much more than a means of transport»<sup>5</sup>, with symbolic and affective aspects such as the sense of power, superiority, control, and the thrill associated with driving. Indeed, it is claimed that «resistance to measures aimed at car use»<sup>6</sup> could therefore be attributed to these symbolic and affective features. In transport planning, Travel Demand Management measures<sup>7</sup> are frequently employed to influence and modify travel behaviour sustainability. These strategies can be divided into structural and information measures<sup>8</sup>. Structural measures, also known as ‘hard measures’, aim to change the physical and/or legislative context in which choices are made. Examples of hard measures include road pricing, road closures and infrastructure improvements – e.g., the introduction of a new bus route. Behavioural measures, also named ‘soft measures’, such as Voluntary Travel Behavior Change programs, are interventions that provide appropriate information and support to encourage people to use more sustainable transport modes<sup>9</sup>.

According to the literature, infrastructure interventions that aim to increase capacity, such as an expansion of the roadway, are no longer sustainable and may even lead to a worsening of travel times and exacerbate congestion – a phenomenon known as the Downs-Thomson Paradox. Interventions in transport supply conditions and mobility demand to implement a travel behaviour change objective can address the major challenge of breaking the daily routine associated with private motorised transport<sup>10</sup>. In particular,

5 Linda Steg, *Car use: lust and must. Instrumental, symbolic and affective motives for car use*. “Transportation Research Part A: Policy and Practice”, vol. 39, n. 2-3, 2005, p. 148.

6 *Ibid.* p.160.

7 Cfr. Peter Loukopoulos, *A Classification of Travel Demand Management Measures*, in *Threats from Car Traffic to the Quality of Urban Life*, ed. by Tommy Gärling, Linda Steg, Bingley, Emerald Group Publishing Limited 2007, pp. 273–292.

8 Cfr. Francesco Piras, et. al., *Does the joint implementation of hard and soft transportation policies lead to travel behavior change? An experimental analysis*, “Research in Transportation Economics”, vol.95, 2022.

9 Cfr. Benedetta Sanjust di Teulada, et al., *Modeling the propensity to Use a sustainable mode in the context of a program of voluntary change in travel behavior*, “Transportation Research Record: Journal of the Transportation Research Board”, vol. 2412, n.1, 2014, pp. 11-19.

10 Italo Meloni, et al., *Misure soft per la mobilità sostenibile: I programmi per il cambiamento*

through communication and the provision of personalised information – soft measures – it is possible to stimulate voluntary changes in travel behaviour by creating awareness that motivates people to shift their mobility choices towards the use of more sustainable modes. In general, experience over the last 20 years, using a variety of approaches, indicates that soft measures can reduce individual car use by 4-15%<sup>11</sup>. In addition, soft measures are less costly to implement than building new infrastructure, are more likely to be accepted by citizens than coercive measures such as parking management or road pricing, and demonstrate greater durability over time<sup>12</sup>.

Due to their undeniable benefits, the need to assess both the short and long term effects of the implementation of soft measures on travel behaviour in different contexts has led to a growing interest in identifying the psycho-attitudinal factors that influence travel behaviour. This work is another attempt in this direction, but from a distinct set of patterns and perspectives. Although approaches such as the Theory of Planned Behaviour<sup>13</sup> or the Transtheoretical Model of Health Behaviour Change<sup>14</sup> have been widely used to study the role of psychological-motivational factors in travel behaviour, they do not directly take into account determinants, conditioning and, above all, the evolution of strictly relational and interindividual dynamics<sup>15</sup>. In other words, there seems to be a lack of focus on capturing interpersonal processes, particularly the relationships established between individuals and their social worlds in a given situation. This paper aims to fill this gap by exploring the relationship between psychosocial and mimetic factors in travel mode choice. This article examines the evolution of relational and interindividual dynamics and delves into its mimetic trajectory from a Girardian perspective. The objective is to argue how this

*volontario del comportamento di viaggio*, Roma, Aracne Editrice 2017.

11 Sally Cairns, et. al., Smarter choices: Assessing the potential to achieve traffic reduction using 'soft measures', *Transport Reviews*, vol. 28, n.5, 2008, pp. 593-618; Alin Semencescu, et al., *30 Years of soft interventions to reduce car use – A systematic review and meta-analysis*, "Transportation Research Part D: Transport and Environment", vol.85, 2020.

12 Louise Eriksson, et al., *Acceptability of single and combined transport policy measures: The importance of environmental and policy specific beliefs*, "Transportation Research Part A: Policy and Practice", vol.42, n.8, 2008, pp. 1117-1128.

13 Cfr. Icek Ajzen, *The theory of planned behavior*, "Organizational Behavior and Human Decision Processes", vol. 2, n. 50, 1991, pp. 179–211.

14 Cfr. James O. Prochaska, Wayne F. Velicer, *The Transtheoretical Model of Health Behavior Change*, "American Journal of Health Promotion", vol. 1, n. 12, 1997, pp. 38–48.

15 Cfr. Jean-Michel Oughourlian, *The Mimetic Brain*, Michigan State University Press 2016.

might guide the development of decision-support techniques and tools for sustainable urban mobility policies.

René Girard explores the evolution of individual behavioural entanglements by looking at interindividual dynamics. According to Girard, desire is triangular, *i.e.* composed of a desiring Subject, a desired Object and the Other, who acts as the mediator of desire. Girard's claims are distinguished from other theoretical approaches by the central role of the Other, who is selected by the Subject as a Model to emulate. For instance, consider theories that explore the role of travel socialisation<sup>16</sup>. These theories suggest that travel behaviour is influenced by social norms, whether explicit or implicit. A social norm refers to when individuals adopt a behaviour because they believe that others like them or in their community adopt the behaviour – descriptive norms –, or because they believe that those who matter to them approve of them adopting the behaviour – injunctive norms. The mimetic theory, on the other hand, focuses on the status or perceived prestige of those who engage in that behaviour. Mimetic desire is driven by the desire to imitate or emulate individuals who are seen as models or influencers within a social group, rather than simply following what others are doing. Therefore, it is not just about the prevalence of behaviour, but also about the social status or perceived attractiveness of those who embody that behaviour. With the introduction of the concept of mimetic desire, what was said above about the symbolic aspects of car ownership, such as a sense of power and superiority, becomes more significant. Girard argues that the desire to possess a specific good, such as a car, is not actually related to the real value of the good, but rather to the even more powerful desire to be the one who has the good in their hands. In essence, Girard seems to suggest that we should consider the imitative drive in individuals at least in the same way as we consider other instrumental motivations associated with appropriative drives towards a good. For instance, we should view the imitative drive similarly to the freedom, flexibility, and comfort traditionally associated with the use of a car.

However, this is not the only consideration. Reciprocity is a crucial aspect of mimetic theory, referring to the dynamics of desire and imitation between individuals. It involves a mutual exchange of influence where individuals seek to emulate each other's desires and behaviours. Unlike social norms, where conformity may be driven by the desire to fit in or avoid

16 Cfr. Hazel Baslington, *Travel Socialization: A Social Theory of Travel Mode Behavior*, "International Journal of Sustainable Transportation", vol.2, n.2, 2008, pp. 91-114.

social sanction, mimetic reciprocity is rooted in a deeper psychological inclination to imitate and internalise the desires of others. In mimetic theory, individuals engage in a reciprocal process of desire imitation, where the desires of one person influence the desires of another, and vice versa. This reciprocal influence can create cycles of emulation and rivalry, as individuals strive to attain the same objects or statuses coveted by others. In other words, the Subject tends to model his own behaviour on the desires of the Other and, in continuous reciprocity of the imitative drive, produces opportunities for disputes and rivalry.

If Girard is correct, the desire to possess an Object, which would be rooted in the desire to become the Other, plays a pivotal role in travel behaviour. The above section provides an overview of the basic tenets of mimetic theory and their potential contribution to the fields of travel behaviour and transport planning. In the next section, a published secondary case study is summarised. Substantively, the case raises concerns about the application of Girardian perspective in a situation of interest to sustainable mobility planning. After the re-analysis of the case study, further concepts from mimetic theory will be discussed.

## METHODOLOGY

The article adopts an unconventional method<sup>17</sup> of re-analysing a published case study to make visible a re-configured interpretation of a specific urban phenomenon. Methodologically, this means that these authors only have access to case information included by the original authors in their publication, without adding any new empirical facts. The contribution of the new article lies in the novel positioning of the published empirical material. In this article, the constructive re-reading and interpretation uses insights from the mimetic theory by Girard. In doing so, it draws attention to the added insights that are yielded by this theory.

The approach is consistent with Girard's previous proposals for validating his intuitions. For instance, in his re-analysis of Sophocles' tragedy Oedipus Rex, Girard provides his own interpretation based on Freud's psychoanalytic interpretation. *Mutatis mutandis*, this article presents a reinterpretation of a specific urban phenomenon previously analysed and

17 Inspired by the contribution of Angelique Chettiparamb, *Meta-operations, autopoiesis and neo-systems thinking: What significance for spatial planners?*, "Planning Theory", vol. 17, n. 4, 2018.

interpreted dynamic phenomenon by Elisabet Van Wymeersch, Stijn Oosterlyncx and Thomas Vanoutrive<sup>18</sup>. It must be noted that the purpose of this approach is not to disprove traditional theories or original interpretations but rather to demonstrate how observing the progression of mimetic reciprocity between social actors can be both suggestive and useful for planning practices aimed at promoting sustainable mobility.

For a theory such as mimetic theory, which provides an alternative understanding of human behaviour and proposes the exact mechanism on which any functioning society is based<sup>19</sup>, several empirical situations in such a society should be suitable for theoretical analysis. The choice of this case study is therefore not primarily based on theoretical considerations, but rather on the following methodological concerns. First, a secondary case study with sufficient empirical detail is required. Empirically rooted, case-study-based work showcases and provides detailed evidence for claims, which is essential for this methodological approach. Second, this case study was chosen for its implications for sustainable mobility planning, its focus on citizen participation and the social dynamics it produces. Thirdly, the case study was selected because it adopts a socially interpretive view of the phenomenon that appears to be completely unaware of the concepts of mimetic theory. This offers an opportunity to provide a different re-interpretation. The case presents itself as an important vehicle for exploring the insights that mimetic theory can offer planners when designing soft measures for sustainable mobility and structuring programs to encourage voluntary changes in travel behaviour. It is important to acknowledge that the article is not recent, and the empirical descriptions are interpretations of the original authors at a specific point in time.

## THE GHENT LIVING STREETS: SUMMARY OF A CASE STUDY

The case describes the application of the Living Street concept in the urban regeneration of several areas in the city of Ghent, Belgium – see Figure 1. The Living Street experiment aims to reduce traffic congestion by

18 Cfr. Elisabet Van Wymeersch, et al. *The political ambivalences of participatory planning initiatives*, “Planning Theory”, vol. 3, n. 18, 2019, pp. 359–381.

19 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *Things Hidden since the Foundation of the World*, California, Stanford University Press 1987, p. 294.

supporting ecological bottom-up initiatives<sup>20</sup>. This coincides neatly with the city's ambition to become climate neutral by 2050. The initiative involves neighbourhood residents redesigning their street to create «the street of their dreams»<sup>21</sup>. Between May and July 2016, after a year of active experimentation in the city centre of Ghent, the association Trojan Lab – founded to support the Living Street initiative – decided to extend the experiment to the neighbourhood of *Brugse Poort*. Trojan Lab proposes several Living Street experiments in this neighbourhood, which is characterised as one of the poorer, densely populated and ethnically diverse neighbourhoods of Ghent. Five Living Streets were organised simultaneously in the *Brugse Poort*, resulting in the creation of the 'Living Area' with the same name.

Despite fierce opposition and resistance from local residents against measures to reduce car traffic in the city, the experiment took place and the function of many streets in the neighbourhood changed. Most of the residents who supported the initiatives opted for a complete cut of traffic on their Living Street. As the spatial transformation occurs, the contestation of those who choose not to adhere to the Living Street initiative becomes more intense.

In just two months, the logic of using a space that has been colonised in recent decades by the instrumental rationality of mobility, characterised by the use of private cars, has been completely transformed<sup>22</sup>. The physical distribution of urban elements, such as artificial turf mats and the replacement of parking lots with colourful picnic tables, self-made flower boxes, street furniture and pop-up bars, temporarily transform the streets of *Brugse Poort* – see Figure 2. Several testimonies collected by the authors show the revival of interest in the streets of the neighbourhood by the whole community, both those opposed to Living Street and those in support of it. The street in the *Brugse Poort* Living Area is described by the authors as a contested object between two previously non-existent groups: the «opponents» and the «initiators»<sup>23</sup>, who can also be referred as 'supporters'. Furthermore, each group appears to gain strength as tensions escalate, in a manner that is directly proportional to the increase in animosity towards the opposing group.

20 Cfr. Sophie Devolder, Thomas Block, *Transition Thinking Incorporated: Towards a New Discussion Framework on Sustainable Urban Projects*. "Sustainability", vol. 3, n. 7, 2015, pp. 3269–3289.

21 E. Van Wymeersch, et al. *The political ambivalences*, cit., p. 365.

22 *Ibid.* p. 368.

23 *Ibid.* p. 373.



**Figure 1.** An example of the Living Street initiative. The intervention at Volmolenstraat 29, located in the city centre of Ghent, showcases a specific road configuration where car traffic is restricted. Source: Dries Gysels (ed. by). Cahier 1: De Leefstraat. Experimenteren met de stad van straks. Gent: Lab van Troje, 2015, p. 12.



**Figure 2.** Living Street occurred in Brugse Poort, a neighbourhood in the 19th- century belt of Ghent. Source: Lab van Troje, <[www.leefstraat.be](http://www.leefstraat.be)><sup>24</sup>. Image by Dries Gysels.

The case provides an accurate description of the processes and developments of the Living Streets experiments in the regeneration of the *Brugse Poort* neighbourhood in Ghent. The authors analysed the political ambivalences of participatory planning processes, focusing on the dynamics of contention that arise when public streets are opened up to citizen participation. The importance of integrating diverse understandings of democratic politics in participatory planning is emphasised by the authors. They use empirical analysis to reveal the complex and contested nature of these processes. Then, highlight both successful collaborative outcomes and negative aspects of the specific Trojan Lab participation planning trajectory in the Living Street experience in the *Brugse Poort* neighbourhood. The case study emphasises that adversarial and identitarian politics have created unexpected and unwanted polarisation around the issue of car usage, making it clear that for at least a significant section of the population, there is no common lifeworld. Supported by evidence, the authors conclude that

24 All websites were last accessed on 15/04/2024.

theoretically informed empirical analysis can explain the controversial nature of participatory planning processes by referring to how different actors involved operate on different understandings of democratic politics.

The authors provide insights into the approach for gaining a comprehension of a contentious participatory dynamic. The reflections are related to a specific theme and context to which the authors refer. However, as explained earlier, these do not seem to take into account the concepts of the mimetic theory of human behaviour. We here present an alternative approach to understanding the contentious nature of participatory planning processes in the *Brugse Poort* neighbourhood. The aim is to provide insights for promoting active mobility and offer suggestions that would complement those advanced by the authors, rather than contradicting them. The objectives of the mobilisation of the case study are different from those of the original authors.

Specifically, we will attempt to (1) establish a theoretical framework for exploiting the heuristic value of mimetic theory in the reconstruction of behavioural and social levers on modal choice, (2) demonstrate how the novel interpretive tools provided by the Girardian perspective can contribute to broadening the range of theories used in the multidisciplinary field of urban studies, by assimilating insights derived from previous research, (3) illustrate, through the central concept of mimetic desire, how individuals engaged in a specific contentious participatory planning process can solidify their commitment to using active mobility as a permanent choice.

The following section provides additional insights to highlight the implications for the fields of travel behaviour and transport planning, with a particular focus on how mimetic theory can contribute to the development of essential tools that can guide individuals to make choices that are beneficial to themselves and the community. Finally, we will observe how the progression of the microphysics of mimetic desire may promise future research developments useful for outlining an operational proposal for the empirical study of such processes.

## RE-ANALYSIS OF THE CASE STUDY USING THE GIRARDIAN PERSPECTIVE

This re-analysis reconstructs the case study in a way that differs from the framework used by the authors. Building on the general description of mimetic theory provided in this volume and earlier in this essay, this

section provides a more detailed and specific concept of mimetic desire that can help relate to the case study and illustrate its potential implications for transport planning.

When exploring the evolution of mimetic entanglements, René Girard focuses primarily on interactions between individuals. In his well-known elementary triangle of mediation of desire, the following reciprocal relationship is structured: Subject – Model – Object. The thesis of Girard is quite simple: the desiring Subject always imitates their desires from a Model or a relevant source<sup>25</sup>. Desire is based on a three-place relation in which the two parties, Subject and Model, are directly involved in the evolution of their desires and reciprocal rivalry, while the Object indirectly receives the effects of the clash between the first two. In this passage, Girard argues that the Object initially serves as a pretext to trigger contention between the Subject and Model. Paradoxically, once the two contenders are engaged in the dispute, the Object slips into the background, stifled by their desire to dominate each other. It is only after the dispute has been resolved that the Object reappears, but with a completely new appearance and value in the eyes of the disputants. In other words, Girard argues that the development of desire is not related to the intrinsic value of the desired Object, contrary to common belief. Individuals tend to model their desires on the desires of others, and in a continuous reciprocity of imitative drive, they produce opportunities for conflict that produce the Object of desire. In this way, it is emphasised that violence is not only what arises from the convergence of desire on the Object, but also what produces and feeds its value.

In this sense, Girard's hypothesis of mimetic desire is prodromal to the dynamic processes of the evolution of desire. If the genesis of desire is indeed mimetic, in Girardian thought it is only the spark that ignites a whole interindividual dynamic, the *primum movens* of an evolution that, depending on how it progresses through the complex inter-individual microphysics of desire, may in due course lead to rivalry, conflict and violence, but can also bring about changes in behaviour. Let's now return to the case study and re-analyse it using the above claims and concepts.

The Girardian perspective seems to be a useful tool for uncovering the hidden reasons that led to the emergence of the two social groups involved in the revaluation of the *Brugse Poort* neighbourhood. The transformative gesture of the Living Street experiment, which can be traced

25 Cfr. René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Tr. Yvonne Freccero, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

back to gestures such as the spreading of artificial turf mats – Figure 3 –, would mark the streets involved as urban objects no longer available to the whole community.

The Living Street experience in the neighbourhood, arousing feelings of envy and jealousy, would first create and then trap two factions in the following infernal circle: the more ‘supporters’ want the street, the more ‘opponents’ want it, and vice versa. According to Girard, this is «the primary role of mimetic behaviour in human conflict. Reciprocal violence is an escalation of mimetic rivalry, and the more divisive it is, the more uniform its result»<sup>26</sup>.

The uniform result in this case is the effect of increasing the value of the street involved in the Living Area for both parties precisely because of this escalation of mimetic rivalry. The action of laying the long artificial turf mats, concretised by the hands of the adherent of the Living Street initiative, signals that the dynamics of appropriation of streets are taking place. The responses of the ‘supporters’ interviewed clearly indicate that they perceived the act as invasive. Here is a significant sentence collected by the authors:

«And now with these Living Streets, they really make me crazy. You settle in a neighbourhood, a working-class neighbourhood, an authentic neighbourhood and then you say “and now we’re going to make it liveable”. [...] what an arrogance, to say ‘we just lay some artificial turf mats, and we put ourselves in the middle of the street [...]’. [...]. How arrogant can you be to do such a thing? (respondent 19, non-initiating resident of Living Street, 2016)»<sup>27</sup>.

The drive of the ‘opponents’ to own the Object – here the streets – is inextricably linked to the desire to take it out of the hands of the ‘supporters’, who appear happy and prestigious now with the Object in their hands – see Figure 4. For both parties, the real objective is to gain exclusive possession – ownership – of the material object, which in this case are the streets involved in the Living Street experiments, in order to maintain or acquire prestige. Girard points out,

«The value of an object grows in proportion to the resistance met with in acquiring it. And the value of the model grows as the object’s value

26 R. Girard, et al., *Things Hidden*, cit., p. 12.

27 E. Van Wymeersch, et al. *The political ambivalences*, cit., p. 371.

grows. Even if the model has no particular prestige at the outset, even if all that ‘prestige’ implies—praestigia, spells and phantasmagoria—is quite unknown to the subject, the very rivalry will be quite enough to bring prestige into being»<sup>28</sup>.

According to Girard, the value of objects of desire is reciprocally nourished through the production of an image that replaces the physical good. This process leads to conflict between the parties involved. The value of streets is recognised by both ‘supporters’ and ‘opponents’ beyond their market value as land or their instrumental role in conventional political functions. The contested good assumes characteristics that Girard defines as metaphysical<sup>29</sup>, wherein the desired good becomes eclipsed by the drive to eliminate the rival part in the conflict<sup>30</sup>. According to one of the organisers of Living Street, the conflict has fostered cohesion and new forms of solidarity between neighbours who had previously never spoken to each other<sup>31</sup>. From a Girardian perspective, this is a normal outcome of the dynamic processes of evolution of desire.

The dispute in the streets of *Brugse Poort* neighbourhood presents an opportunity for residents to establish a new relationship with space and its uses. This phenomenon is precisely due to the mimetic convergence of appropriative drives. It enables an alternative interpretation of the behavioural trajectories underlying the contentious dynamics of citizen participation in spatial planning.

28 R. Girard, et al., *Things Hidden*, cit., p. 295.

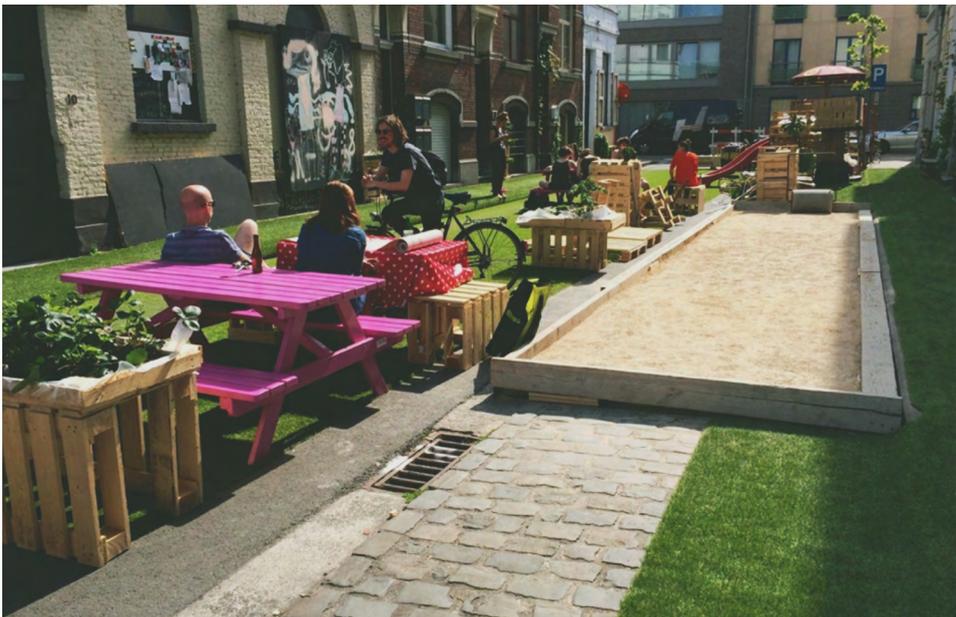
29 Cfr. R. Girard, et al., *Things Hidden*, cit., pp. 294-299; pp.364-367.

30 *Ibid.* pp. 382-388.

31 Cfr. E. Van Wymeersch, et al. *The political ambivalences*, cit., p. 371.



**Figure 3.** Preparations for the opening of Living Street, with the necessary materials being assembled by the residents of Pussemierstraat street. Source: Lab van Troje, <[www.leefstraat.be](http://www.leefstraat.be)>. Image by Dries Gysels.



**Figure 4.** An example of the results of a Living Area on Kozijntjesstraat street in the city centre of Ghent. Source: Lab van Troje, <[www.leefstraat.be](http://www.leefstraat.be)>. Image by Dries Gysels.

Girard argues that what may appear as a desire *to have* is, in reality, a deeper and more powerful desire *to be* ‘somebody’ through the possession of ‘something’. The objective of both parties involved is to overpower the other by taking away what he possesses. In the case of the Living Street experiment in Ghent, residents can assert their status without physically occupying the streets of *Brugse Poort* neighbourhood. They can achieve this by imposing a use that the community can easily recognise and associate with the social group. The artificial turf mats, picnic tables, flower boxes, street furniture, and pop-up bars are physical manifestations of the desire to assert social status and prestige, similar to how a flag represents a political or military victory. According to Girard, success is often associated with the removal of the adversary, resulting in their defeat. Notice, once again, how the characteristics of the good serve as a mere conduit for celebrating the triumph of one individual or group over another. The ‘opponents’ view the ‘supporters’ as rivals who threaten their status. The authors report that prior to the Living Street experiments, pedestrians were «easily squeezed out or – literally – pushed to the margins by car use»<sup>32</sup>. During Living Streets experiments, the opposite phenomenon is observed with the exclusion of those who prefer to use cars. This exclusion is produced by rules, signs, and boundaries erected voluntarily by the residents involved in the project. Both ‘supporters’ and ‘opponents’ do not reduce the Living Area to its physical materiality, but instead, they construct a new spatial consideration of the streets involved in the project. This new consideration is based on rival drives. The temporary transformative dynamic aimed to encourage the feeling of togetherness in the streets and to create more urban greenery in the neighbourhood. It has contributed to the emergence of new identity concepts that are closely linked to the developments of the Living Streets. Part of the community that rejects the Living Street project begins to speak using «identitarian terms to describe their adversary – and themselves»<sup>33</sup>. On the one hand, new forms of solidarity are formed between the groups of ‘opponents’, reinforced by a polarised hatred towards a common enemy identified in those «who ‘attack’ car usage»<sup>34</sup>. On the other hand, as the authors note, «the usage of a car determines the ‘constitutive outside’»<sup>35</sup>. The dispute can only be resolved by the exclusion of the

32 E. Van Wymeersch, et al. *The political ambivalences*, cit., p. 369.

33 *Ibid.* p. 370.

34 *Ibid.* p.371.

35 *Ibid.*

rival through the imposition of the use or non-use of bicycles, walking or other forms of active mobility. The mimetic theory of desire provides an alternative explanation for the evolutionary trajectory of voluntary changes in preferences within this specific phenomenon. It allows us to explain why «what was meant to be an ideal speech situation in which residents openly discussed the future of their street – partially – became a battlefield»<sup>36</sup>.

This re-analysis of the case study cannot be categorised as an attempt to debate the original authors' analysis. Instead, it aims to provide additional suggestions from an alternative perspective in the field of transport planning. The following section will address this issue.

## IMPLICATIONS OF MIMETIC THEORY FOR TRANSPORT PLANNING

The above reinterpretation of a published case study was adopted to present and illustrate the mimetic theory of desire and its potential to provide new insights by reinterpreting a given phenomenon. There are at least two operational suggestions for the study of travel behaviours arising from such a reinterpretation. The first is that reasons behind choices cannot only be attributed to affordance, individual perception, availability, and service levels, but also to psycho-attitudinal factors and social conditioning inherent in mimetic processes. The second suggestion is that such preference systems are dynamic and capable of evolving, hence potentially sensitive to policies designed to operate on mimetic processes. This section discusses these suggestions.

The reanalysis of the case study has demonstrated how a temporary intervention can impact an individual's personal sphere by altering motivational factors, judgement, and perception that influence the decision of citizens to use or not use forms of active mobility in an urban area that has been dominated by car mobility for decades. Detecting how the mimetic factors can influence the behaviours of citizens involved in the *Bruges Poort* dispute highlights the role of 'opponents' as a non-instrumental factor that leads 'supporters' to perceive alternative mobility to private motorised vehicles as more convenient. The connection between psychological and mimetic factors allows us to observe the transformative intervention which

<sup>36</sup> *Ibid.* p.373.

leads a group of individuals to adopt a certain behaviour in a completely voluntary way, *i.e.* without using coercive measures. During the Living Street experiment, the group of ‘supporters’ no longer expressed their identity, personal values, or sense of self through car ownership as a material possession. Instead, their symbolic motivations were based on the desire to establish their role in society through factors such as prestige, social status, style, distinction, and superiority. The ‘supporters’ may achieve this by appearing in the neighbourhood while using alternative means, such as cycling – see Figure 4. The more opponents claim the streets of *Bruges Poort*, the more the attitudes, values, preferences, identity and affective processes of the ‘supporters’ are consolidated in their choice to use active mobility.

Our re-reading of the case study shows that there is a way to account for the mimetic processes and the ensuing rivalries which “punctures” psychological resistances – e.g. habits – to change the attitude towards car use. What at first appears to be a behavioural evolution aimed at appropriating the streets of *Bruges Poort*, progresses into the appropriation of a new lifestyle, which finds a permanent consolidation in the dynamics of «attachment to place»<sup>37</sup>, capable of transcending the temporality of the Living Streets intervention. Adherents of the Living Streets voluntarily revise their assessment of the streets. They shed a rare light on the streets involved in the project, idealising and sublimating them to the point of referring to them as «our streets»<sup>38</sup>.

Applying mimetic theory to the case study allows us to understand the evolutionary trajectory that accompanies the emergence of new actors – the ‘opponents’ – and how this leads to conflicts between parties. The pattern of mimetic desire enables us to observe that voluntary changes in behaviour, along with the subsequent reinforcement of social cohesion, may contribute to the consolidation of that specific behaviour. This is typically evaluated as a normal effect of practices of participatory planning. Planners tend to attribute the benefits of participatory methods purely to the cooperation of the whole community involved in the intervention. However, social cohesion may provide benefits precisely because it results from the rivalry and violence intrinsic in the interindividual evolution of mimetic reciprocity. This Girardian interpretation provides insights into how conflict affects the development of significant motivational factors in travel mode choices.

37 Avery Kolers, *Land, conflict, and justice: A political theory of territory*. Cambridge University Press, 2009.

38 E. Van Wymeersch, et al. *The political ambivalences*, cit., p. 370.

The conflict, in the specific case of the Living Street experience, creates the conditions for citizens to develop a positive attitude towards the use of sustainable modes of transport by interrupting the daily routine characterised by the use of the car. The group of ‘supporters’ no longer perceive the unprecedented freedom, flexibility, and comfort, among other instrumental motivations, behind car use. Nor do ‘supporters’ choose sustainable transport mode solely for environmental reasons. The social group is defined by the opportunity to improve their social status, which is linked to the mimetic need to outdo their adversary. In this way, we can hope to reverse with symbolic and affective aspects such as the sense of power, superiority, control, and the thrill associated with driving.

In the case above, the Living Street project in the *Bruges Poort* neighbourhood appears, from a Girardian perspective, as a soft measure that has stimulated voluntary changes in travel behaviour by working on behavioural levers that were previously unrecognised in the field of transport planning. The same behavioural levers that were naturally stimulated by a change that temporarily perturbed the equilibrium of an urban area previously habitual in using the private motorised option of the car. These interpretations further support the idea of other studies<sup>39</sup>, which have demonstrated how radical or significant perturbative interventions, including substantial changes in the context of choice — often referred to as a ‘shock effect’ — could trigger a shift in people’s psycho-attitudinal characteristics. In this sense, the reinterpretation of the case study gives operational suggestions for the study of travel behaviours related to preference systems and its potential sensitivity to policies designed to operate on mimetic processes. Initiatives such as the Living Street experiment could increase the probability of individuals leaving their habitual choices precisely because they can generate a significant perturbation, inducing a shock effect that could facilitate the process of encouraging individuals to reconsider their habitual travel behaviour. It’s worth noting that such interventions often engage actors in continuous reciprocity of the imitative drive, creating opportunities for disputes and rivalry. Understanding the concepts of mimetic theory, which provides insight into the intricate interindividual psychology underlying these dynamics, allows us to better identify the levers that need to be pulled to promote sustainability. This can

39 María Francisca Yáñez, et al., *Inertia and shock effects on mode choice panel data: implications of the Transantiago implementation*, Presented at: “The 12th International Conference on Travel Behaviour Research, Jaipur, India”, 13-18 dec. 2009.

be a valuable resource for planning disciplines, as it enables us to use the fundamental concepts of mimetic desire as a pattern that can be extended and replicated for other experiments, such as Living Street.

Such effects may likely be encountered in other practices of urban interventions. Consider, for example, actions of tactical urbanism<sup>40</sup>, even the simplest ones, such as the colouring or depaving of some streets with the participation of the inhabitants, who become the protagonists of the transformation activity. This type of low-cost intervention, involving a temporary change in the physical characteristics of an urban area, takes on a different significance when conceived from a Girardian perspective. In this sense, Girardian insight can be seen as a tool to increase the chances of success of replicable protocols that can be applied to different situations and urban contexts. The use of such interventions of “spatial perturbation”, particularly in a contentious participatory planning process, as a valuable framework for deploying other soft measures in different contexts, increases the effectiveness of strategic planning phases aimed at shifting demand from private car use to more sustainable modes for at least two reasons. First, because of their reliance on direct citizen involvement, the success of these interventions can foster strong social cohesion and create lasting change. Additionally, due to their temporary and low-cost nature, the risk associated with failure is minimal<sup>41</sup>. The second reason has more to do with the mimetic dynamics. Recognising others as both models and competitors provides an opportunity to develop strategies to promote change towards sustainable travel behaviour. This may include initiatives such as information campaigns, social marketing efforts and other targeted interventions. By identifying reference models within a specific community, such as at the neighbourhood level, we can aim to counter the prevailing trend, which is influenced by the symbolic aspects associated with car ownership.

To summarise, first, the case study provides insights into the impact of temporary interventions on individuals’ decision-making processes, leading to changes in perceptions and behaviours related to active mobility; second, it emphasises the central role of mimetic factors in shaping attitudes and preferences in response to conflict situations; third, it explores how conflict can stimulate positive behaviour change by disrupting es-

40 Cfr. Paulo Silva, *Tactical urbanism: Towards an evolutionary cities’ approach?*, “Environment and Planning B: Planning and Design”, vol. 6, n. 43, 2016, pp. 1040–1051.

41 Cfr. Mike Lydon, Anthony Garcia, Andres Duany, *Tactical Urbanism: Short-term Action for Long-term Change*, Washington, Island Press 2015.

tablished routines; four, it explores the potential benefits and insights that could be gained from the applying mimetic theory to the design of soft measures for sustainable mobility and the development of programs aimed at promoting voluntary changes in travel behaviour.

## CONCLUSION

The article has described the mimetic theory and explored the potential implications and explanatory power of mimetic desire hypotheses on the implementation of strategies for voluntary changes in travel behaviour. An overview was then given of the innovative contribution that the basic principles of the hypothesis of mimetic desire can make to the fields of travel behaviour and transport planning. In particular, it focused on how attention to Girardian themes of envy, desire and competition, which reveal the choreography behind human behaviour, can lead to the implementation or reinforcement of the motivational measures that underpin programmes to encourage voluntary changes in travel behaviour. In order to introduce and illustrate the application of the mimetic theory, a secondary case study was employed. The case study described the processes and developments of the Living Streets experiments in the regeneration of the *Brugse Poort* neighbourhood in Ghent. The published case study, well described and supported with evidence, analysed the political ambivalences of participatory planning processes, focusing on the dynamics of contention that arise when public streets are opened up to citizen participation. The impact of the experience described by the authors, and the fact that they did not take mimetic theory into account in their considerations, made the article a good vehicle for describing how mimetic factors influence the behaviour of individuals at a particular time and in a particular situation. The case study was then re-interpreted using the Girardian perspective. The re-interpretation highlights how mimetic dynamics drive residents to compete for the use of a part of the neighbourhood. What may initially appear to be a competition for space evolves into a deeper desire to establish status by adopting a novel lifestyle. This can lead to lasting behavioural changes capable of transcending the temporality of this type of intervention. Such an alternative perspective underlines the potential of viewing contentious participatory planning as an opportunity to implement soft measures that facilitate a voluntary shift to active mobility.

The reflections made in light of the re-interpretation of the case study have been used to demonstrate that the theoretical foundations outlined offer at least two operational suggestions for the study of travel behaviours. The first is that reasons behind choices cannot only be attributed to affordance, individual perception, availability, and service levels, but also to social conditioning inherent in mimetic processes, including its derivatives in terms of status, social demonstration, distinctiveness and demonstrative consumption. The second suggestion is that such preference systems are dynamic and capable of evolving, hence potentially sensitive to policies designed to operate on mimetic processes. In conclusion, the mimetic theory seems to be able to provide stimulating insights also for the construction of project scenarios for the activation of urban policies oriented towards active mobility, included in integrated sustainable mobility strategies.

To conclude, this paper has attempted to provide a useful theoretical basis for the future practical testing of social research methods aimed at the construction of innovative evaluation techniques and tools, analysis and support for the design of policies that can guide individuals to make travel choices that are beneficial to themselves and the community. This conclusion leads to questions that we are exploring in further research. More could be said and learned about how to identify the weight of the influence of the mimetic factor, *i.e.* how much this factor really contributes to the process of changing travel behaviour compared to others – e.g. compared to the weight of the influence of social norms. Empirical research and practical application can help to clarify this issue. By way of inspiration, we believe that after having structured an innovative technique and tools for detecting the variable of mimetic behaviour, it's possible to explore the rationale for incorporating the mimetic behaviour factor in a quantitative survey. Because of the problem related to *la méconnaissance*<sup>42</sup> and, in general, to the human tendency not to recognise being mimetic, we also believe that only quantitative methods are not sufficient to achieve the purpose. This may require the use of qualitative methods, such as focus group discussions, which ensure the development of existing relational dynamics. Such an approach would allow us to gain additional nuanced insights that would be significant for integrating and operationalising the theoretical foundations already outlined in this paper.

42 Cfr. Paul Dumouchel, *De la méconnaissance*, "Lebenswelt Aesthetics and philosophy of experience", vol. 1, 2011.

# ACKNOWLEDGEMENTS

The authors are grateful to Dries Gysels for generously granting permission to use the images included in this manuscript.

# FUNDING

This research and contribution were developed as part of the activities proposed by the research groups of the University of Cagliari. It was carried out in the context of the Sustainable Mobility Centre (MOST) and is related to “Spoke 9: Urban Mobility”. These activities are funded under the National Recovery and Resilience Plan (NRRP - Mission 4, Component 2, Investment 1.4.), which is part of the Next Generation EU programme.





# 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 piroscafo, 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 presidati 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, inattingibile 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 antiprogressista 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.





# RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA

Ardian Ndreca

Pontificia Università Urbaniana (Roma)

## ABSTRACT

Human relationships within the urban space not always promote respect and justice. According to some clues stemming from the work of René Girard, we try to think of the city starting with the truth of its victims – the only event able to merge back together our communities torn apart by dividing truths, although politically correct oftentimes. Anybody can be sacrificed to the city, but no one must be sacrificed in the name of a false reconciliation. To the mimetic violence of haters or other easily joinable groups, the Christian truth should be favoured, being the only one which might suspend the exclusion of the victim, thus breaking the unanimity of the crowd convicting without being capable of judging.

## LA CITTÀ COME LUOGO DELLA VERITÀ

Lewis Mumford osserva che le città «sono gli stampi in cui si sono raffreddate e solidificate le vite degli uomini»<sup>1</sup>. Si può affermare che l'urbano conferisce forma alla realtà sociale e allo stesso tempo riceve forma da esso. In un contesto artificioso come quello dello spazio costruito insorgono relazioni che uniscono o dividono in base al valore o disvalore che esprimono per quella specifica comunità. Si tratta di eventi in cui emerge una componente eidetica che serve ad allineare in modo «artificioso» l'intera comunità che di volta in volta si trova ad un bivio e deve affrontare un pericolo oppure ha bisogno di riscatto.

1 L. Mumford, *La cultura delle città*, Einaudi, Torino 2007, p. LXXII.

Il processo che determina il superamento della crisi orienta gli uomini ad agire in base ad un imperativo che deve oltrepassare ogni cedimento nei confronti del valore del singolo individuo. Qualcuno deve essere sacrificato e ciò rende un gesto abominevole; la violenza stessa diviene qualcosa di necessario, anzi di desiderabile e positivo<sup>2</sup>.

Scopo di questa disamina è di considerare la città dalla prospettiva delle vittime che la abitano, di coloro ai quali il «monopolio della parola» non permette di rivendicare la propria innocenza<sup>3</sup>.

Seguirò in parte alcune profonde intuizioni che provengono dall'opera di René Girard, specialmente la sua interpretazione della storia di Giobbe e la teoria mimetica del modello-ostacolo<sup>4</sup>. Infine cercherò di argomentare che l'unico evento (*Ereignis*) degno di essere preso in considerazione per ri-fondare la comunità è la verità delle vittime.

Come ha dimostrato Girard, il processo vittimario passa attraverso il contagio mimetico che determina la violenza collettiva ai danni del *bouc émissaire*. Tale contagio, che in condizioni normali non si sarebbe verificato, è favorito da ciò che i persecutori considerano potere restauratore della vittima. Non è importante né la colpa né l'innocenza della vittima, ma soltanto la verità che emerge dalla sua morte e che ha il potere di rovesciare la situazione. In questo modo la vittima prescelta rinsalda i legami della comunità a partire dalla propria morte e pone le basi per un meccanismo di garanzia che escluda il ricorso periodico alla violenza.

René Girard ha individuato nell'unanimità di *tutti contro uno* la chiave di volta per la riuscita del meccanismo persecutorio. L'unanimità si presenta come un espediente tecnico che tende a confermare l'astoricità del fondamento dell'intero processo e l'essenza astratta dei vincoli che legano il potere rinsaldante con la comunità.

2 Osserva René Girard: «La metamorfosi fisica del sangue versato può significare la duplice natura della violenza. Certe forme di religiosità traggono straordinariamente profitto da tale possibilità. Il sangue può letteralmente dare a intendere che è una sola e medesima sostanza a insudiciare e a purificare nello stesso tempo, a rendere impuri e a purificare, a spingere gli uomini al furore, alla follia e alla morte, come pure a placarli, a farli vivere» (*La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 60).

3 Per la presente riflessione critica assumo il termine "città" nel duplice senso latino di *urbs* con il suo apparato istituzionale di leggi, repertorio urbano, dicasteri vari, preposti a far rispettare la tradizione repubblicana (*mos maiorum*), e di *civitas* col diritto alla cittadinanza offerto agli abitanti di una comunità, anche ristretta e provinciale. L'importanza di queste categoria sta nel fatto che in essa si rivela il senso *storico* ed *esistenziale* della verità enunciata e della violenza patita.

4 Per una critica all'impostazione del pensiero di Girard, cfr. G. Fornari, *Quale filosofia nel Terzo Millennio? Girard, Bataille, e una nuova definizione di razionalità filosofica*, in *Réne Girard e la filosofia*, a cura di G. Fornari, G. Mormino, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 108-111.

Il pensatore francese ha tracciato, da Giobbe fino alla storia della Passione di Cristo, il percorso che distrugge l'unanimità dei persecutori, rompendo il loro monopolio di parola e conferendo alla vittima credibilità e dignità. Affinché questa novità si avveri pienamente, la vittima deve rivendicare la propria innocenza, non deve cedere alla tentazione di ricevere in cambio della colpevolezza un trattamento di favore.

## L'EVENTO PERTURBANTE

La storia del XX secolo è piena di processi farsa dove l'unanimità esercita una tale pressione sulle vittime da portarle ad autoaccusarsi di cose che non hanno fatto e non hanno mai pensato di fare.

Bertolt Brecht verso la fine del 1939 scrisse la poesia *Ist das Volk unfehlbar? (Il popolo è infallibile?)*<sup>5</sup>:

Il mio maestro,  
il grande, l'amabile,  
è stato fucilato, per sentenza di un tribunale del popolo.  
Come spia. Il suo nome è esecrato.  
I suoi libri distrutti. Ogni discussione su di lui  
è sospetta e tace.  
E se fosse innocente?

È una domanda che non può ricevere risposta immediata, almeno prima che il sacrificio non abbia prodotto il risultato sperato, altrimenti il processo si ferma.

Gli amici di Giobbe non si chiedono se egli sia innocente, Pilato è preoccupato non dell'innocenza di Gesù ma di tenere a bada i giudei. Non ci si preoccupa del «ma se fosse innocente?», perché nessuno adotta la prospettiva delle vittime. Brecht, che è cosciente di tutto ciò, scrive rassegnato:

Parlare dei nemici che forse siedono nei tribunali del popolo  
è pericoloso, perché i tribunali hanno bisogno di prestigio.  
(...)  
I delinquenti hanno in mano le prove della loro innocenza.

5 La poesia è dedicata allo scrittore sovietico Sergej Michailovič Tret'jakov (1892-1939), arrestato nel 1937 dalla polizia di Stalin con la falsa accusa di spionaggio, condannato a morte e successivamente fucilato in un gulag in Siberia. Cfr. B. Brecht, *Poesie*, II (1934-1956), Einaudi, Torino 2005, pp. 910-913.

Gli innocenti spesso non hanno prove.  
Tacere è dunque la cosa migliore?

È necessaria una sola forma giuridica che determini l'espulsione del capro espiatorio senza lasciare dubbi in giro. Per questo il tribunale ha bisogno di un prestigio che derivi dal fatto che tutti sono chiamati a diventare giudici contro un solo colpevole. L'unanimità vuole rendere leggibile l'evento funesto attraverso la categoria della vittima prescelta che in sé è importante poiché assicura la deviazione della crisi sociale verso una nuova stabilità. Il totalitarismo si esprime attraverso la funzione monocratica della folla giudicante, dove nessuno singolarmente è investito da un particolare potere di giudicare, ma tutti insieme possono condannare l'imputato. Per la folla è sufficiente avere dei capi d'accusa e arrivare a una condanna, frutto di un'azione unanime, per concludere che c'è stato un giudizio.

A nessuno interessa un'altra verità oltre a quella di una comunità che soffre a causa di un processo dissociatore e che vuole salvarsi con ogni mezzo.

L'unanimità assume sempre più chiaramente le false caratteristiche di un connotato tecnico in un processo che deve portare all'unità. Girard ha sottolineato il fatto che il discorso degli amici di Giobbe ha la funzione di strappargli la confessione di colpevolezza e rinunciare così alla propria innocenza.

«Perché l'unanimità sia perfetta, occorre che la vittima vi partecipi: che unisca la sua voce a quella unanime che la condanna»<sup>6</sup>.

Tutti sono d'accordo contro la vittima e questa unanimità della massa porta a una cattiva unità. Nell'evento della Passione di Cristo l'evangelista Luca osserva: «In quel giorno Erode e Pilato diventarono amici; prima infatti c'era stata inimicizia tra loro» (Lc. 23, 12).

Nella città, tra gli uomini, prende avvio la giustificazione che Cristo fa dell'umanità, non davanti a un giudice umano come Pilato o davanti al sinedrio, ma in relazione ad una "unità trascendentale", cioè davanti al Padre celeste.

La scena è sempre attuale, anche se i mezzi sono meno cruenti e le pene sono più umanizzate: da una parte c'è una folla unanime che, attraverso la vittima innocente, intende raggiungere il consenso apparente sul piano dell'immanenza, dall'altra i vari Alfred Dreyfuss, Sacco e Vanzetti,

6 R. Girard, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 20112, p. 52.

Sergej Tret'jakov e centinaia di altri soggetti storici, la cui innocenza è annientata dal prestigio di potere di coloro che giudicano.

Non è facile condensare l'odio mimetico in una vittima. L'unanimità è una meta difficile da raggiungere perché comporta l'abdicazione dallo stato di autonomia personale di giudizio. Per compensare questa difficoltà la società moderna ha mitigato le pene da applicare al capro espiatorio e ha immaginato l'unanimità nella sola fascia di persone presenti all'atto di giudicare: è sufficiente che chi partecipa al processo si trovi d'accordo. Si tratta di una semplificazione che non intende convincere ma soltanto compattare la realtà<sup>7</sup>.

## VERITÀ VERSUS UNANIMITÀ MENZOGNERA

Chi rompe l'unanimità mette a rischio l'unità: «Tacere è dunque la cosa migliore?» – si domandava Brecht. Tutto dipende dall'autorità di chi parla contro l'unanimità, la quale non è un espediente ma un punto essenziale del sistema sacrificale<sup>8</sup>.

Si può veramente dissentire soltanto quando si è in grado di portare alla luce la verità della vittima, come fa Daniele nell'episodio biblico di Susanna e i vecchioni.

Il meccanismo che determina l'unanimità è l'escalation mimetica che si verifica a certe condizioni e che ha bisogno di essere innescata<sup>9</sup>. La condizione principale è la crisi profonda della comunità che proietta nella violenza un mezzo legittimo ed efficace per ristabilire l'equilibrio nel suo ambito. Girard ha elaborato in modo molto chiaro lo schema che vede il

7 Ci si ricorda del "gruppo in fusione", di cui parla J.-P. Sartre nell'opera incompleta e tardiva *La critique de la raison dialectique* (1960). Cfr. P. Miccoli, *Ragione e storia. Da Kant a Sartre*, Borla, Roma 1990, pp. 252-257.

8 Il sottoscritto è cresciuto sotto una delle più feroci dittature del XX secolo e ricorda come le elezioni, di un solo partito con un unico candidato dovevano essere caratterizzate dall'unanimità. Le uniche voci che rompevano l'unanimità erano quelle di qualche prostituta o vagabondo che in cambio di una promessa da parte del governo locale, tardava a raggiungere il seggio elettorale, minacciando l'astensione e impedendo così la proclamazione dell'unanimità. Non si trattava di dissidenza politica, ma di un semplice ostacolo all'unanimità, poiché l'autorità di chi può rompere l'unanimità è decisiva in questo processo.

9 René Girard afferma che questa *escalation* mimetica nel NT si chiama scandalo, e aggiunge che imitare la violenza è più facile che iniziarla, ponendo così l'enfasi sulla «prima pietra». Cfr. *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Santi Quaranta, Treviso 2001, pp. 47, 110, 112.

nascere e il consolidarsi della violenza in una polarizzazione impari tra la vittima sacrificale e i persecutori; questi non sono indifferenti alle sofferenze della vittima, ma sono convinti che servano a guarire il disagio della comunità. Si tratta di una verità che viene costruita in funzione della salute pubblica, ma che non ha nulla a che fare con l'innocenza o la colpevolezza della vittima. Girard definisce il processo vittimario come una specie di «autoinganno grazie al quale un'intera comunità può trasferire la responsabilità di qualcosa da essa ritenuto intollerabile su una sola vittima innocente»<sup>10</sup>.

Comporre una maggioranza unanime significa assicurarsi l'impunità della legge, per cui nel corso di processi dolorosi come la denazificazione e la decomunizzazione talvolta è stata applicata la formula: *tutti vittime e tutti colpevoli*, che è una maniera per negare le responsabilità e annullare la voce delle vittime. In questo le grandi dittature del Novecento assomigliano molto alla mitologia antica, perché disdegnano la «morbosità cristiana verso gli innocenti»<sup>11</sup>, e si propongono unanimi nella loro indifferenza verso le sofferenze causate dalle loro persecuzioni. Si dimentica spesso che l'unanimità della folla toglie al processo il significato che è quello di giudicare. Se tutti sono unanimi nel giudicare colpevole uno solo, essi giudicano *in causa propria*, dunque non c'è giudizio ma soltanto condanna.

## CONTAGIO MIMETICO E DISSOCIAZIONE

Il contagio mimetico è responsabile del propagarsi della violenza che crea uno spazio unico dove il processo si completa inventando l'agognata discontinuità con il passato. Si crede di poter iniziare una nuova era a spese della vittima sacrificale. L'effetto dell'ostilità contagiosa nei confronti della vittima nasconde anche la sospetta tempistica processuale. L'unanimità ha un effetto folgorante e crea l'illusione di essere assoggettati a un disegno recondito che in quel preciso istante si sta attuando.

René Girard individua il paradigma della funzione produttiva della violenza nel *diasparagmós* dionisiaco, lo smembramento e la ricomposizione del fanciullo divino che ha avuto una valenza fondazionale presso

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 61.

gli antichi<sup>12</sup>. Nella società moderna il *diasparagmós* serve a giustificare un ordine immanentistico che ha bisogno di fondamenta irrorate di sangue. La modernità ha mitigato lo scenario sostituendo il sangue con altri mezzi che rendono possibile l'unanimità.

Nella comunità, rileva Girard, si verifica un cedimento collettivo di memoria dei valori nei confronti della violenza, si perde così di vista la differenza tra il bene e il male, tra il vero e il falso.

Secondo lui la “capacità di sfidare la persecuzione collettiva e di capovolgere la violenza di una comunità unanime è biblica”<sup>13</sup>, e oltre all'esempio di Giobbe egli adduce quello del profeta Daniele che protesta contro l'ingiusta condanna inflitta a Susanna dai giudici: «Io sono innocente del sangue di lei!» (Dan. 13, 46), interrompendo così il circolo mimetico<sup>14</sup>. Lo stesso può dirsi del buon ladrone che sulla croce riconosce l'innocenza del Cristo e si riunisce alla «minoranza dissenziente che distrugge l'unanimità»<sup>15</sup>.

Un altro testo biblico ove emerge l'antropologia dei Vangeli è l'episodio dell'adultera perdonata (Gv. 8, 3-11). Qui «il separarsi dalla folla e il riconoscersi peccatori» segna il percorso «del graduale emergere storico della persona individuale dalla folla primordiale»<sup>16</sup>.

Riconoscere il processo vittimario come un'autoillusione collettiva porta al distanziamento dai beneficiari della violenza. Il secolo XX ha conosciuto giudici come Andrey Vyšinskij delle purghe staliniane o Roland Freisler, il boia del *Volksgerechtshof* nazista, che condensavano la violenza, annientando le vittime insieme alla capacità dissenziente delle persone, ridotti ad essere - nel migliore dei casi - spettatori passivi della violenza.

Oggi, i regimi democratici hanno elaborato meccanismi di garanzia che proteggono il sistema dagli eccessi di violenza disordinata e mettono al riparo chi è soggetto alla legge dalla violenza collettiva. Tuttavia, forme più elaborate di violenza collettiva, di linciaggio mediatico, trasformano lo spazio urbano in un'arena dove la dignità umana non sempre è tutelata e la voce delle vittime non è ascoltata. Pensiamo alla voce delle vittime di pedofilia, degli stupri di guerra, ai malati mentali, le prostitute, gli immigrati: la loro verità di vittime fa molta fatica a emergere e la tendenza di

12 Cfr. Pausania, *Graeciae descriptio*, VIII, 37; R. Girard, *La vittima e la folla*, p. 40.

13 R. Girard, *La vittima e la folla*, p. 116.

14 *Ibid.*, p. 106.

15 *Ibid.*, pp. 51, 83-85.

16 *Ibid.*, p. 113.

trovare la colpa nel loro stato e in ciò che rappresentano è ancora presente in ogni comunità. Non c'è più l'ostilità contagiosa dei farisei che intendono lapidare l'adultera, ma serpeggia un sentimento ostile a bassa intensità che si rifiuta di considerare le vittime e soprattutto la loro verità. Giustifica l'intervento violento della comunità il difetto fisico dell'individuo prescelto come capro espiatorio, oppure una reale o presunta macchia nel suo comportamento morale. Da questo particolarismo, osserva Hannah Arendt, la nostra epoca ha finito per ragionare in termini organicistici:

Le metafore organiche di cui è pieno tutto il nostro dibattito su queste faccende, specialmente per quanto riguarda le rivolte – il concetto di «società malata», di cui le rivolte sono i sintomi, come la febbre è un sintomo di una malattia -, possono soltanto favorire la violenza, alla fine. Perciò il dibattito fra coloro che propongono mezzi violenti per ristabilire «la legge e l'ordine» e coloro che propongono riforme non violente comincia stranamente a somigliare a una discussione tra due medici sui vantaggi di un intervento chirurgico rispetto a una cura terapeutica del paziente. Più si ritiene che il malato sia grave, più è probabile che il chirurgo abbia l'ultima parola<sup>17</sup>.

L'organizzazione tecnocratica della società moderna e i filtri convenzionali di cui essa si serve hanno portato a due cambiamenti importanti: hanno indebolito la logica simmetrica tra violenza rituale e conciliazione e hanno abbreviato il rito in sé, anche se non hanno tolto la convinzione dell'efficacia di cui esso è veicolo: la fede nella violenza liberatoria<sup>18</sup>. Il sistema ha perso l'aura sacrale e l'associazione tra gli intenti persecutori e i benefici che ne derivano non sono così certi, tuttavia rimangono in piedi i meccanismi vittimari e la distorsione iniziale che individua nella società membri vulnerabili, esposti agli *haters*, alla gogna mediatica, alla cultura del sospetto, al delirio di massa ecc.

## COSTRUIRE UNA CONTRONARRAZIONE

Le vittime nella mitologia greca sono condannate ad essere presentate nella sola prospettiva dei persecutori; tra loro e i persecutori non ci sono quasi mai divergenze sulla colpa<sup>19</sup>.

17 H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 202411, p. 81.

18 Su queste dinamiche si può vedere: R. Girard, *L'antica via degli empi*, pp. 114-115.

19 Cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 51.

Girard ha visto nella storia di Giobbe e nella Passione di Cristo la rottura del monopolio di parola da parte dei persecutori e l'entrata in gioco delle vittime. Dichiararsi innocenti significa rifiutare la narrazione della comunità e rigettare il *valore performativo* della violenza<sup>20</sup>.

In questo modo la città diventa spazio di narrazione, e la lotta si concentra nella capacità di imporre una propria versione dei fatti. La prima difficoltà è quella di riconoscere le vittime, poi a causa del contrapporsi della narrazione compiuta dei persecutori a quella imperfetta delle vittime, deriva la difficoltà di quest'ultime di mantenere lo stato di vittima. La comunità fa resistenza nei confronti delle vittime e queste vedono spesso la propria immagine alienata nel racconto che si fa di loro. La vera tragedia della violenza unanime è di vedersi ridotti all'essenza di un evento quando si ha il diritto di essere visti in quanto persone oltre l'evento in sé. La condanna della violenza e soprattutto la difesa delle vittime, rileva Girard, non si incontra nella mitologia antica, ma avviene soltanto nella Bibbia a partire dalla storia di Caino. Yahvé pur condannando l'assassinio di Abele, mette un segno su Caino affinché non si incoraggi il conflitto allargato<sup>21</sup>.

Con il passar del tempo la nostra società ha acquisito una certa immunità al mimetismo e ha cercato di trovare modelli alternativi alla violenza. I dispositivi giuridici e istituzionali moderni rifiutano le contaminazioni della violenza collettiva. I processi violenti sono respinti dalla comunità internazionale perché c'è la consapevolezza che dopo non è facile rigettare i «figli della violenza», ovvero, quel *diritto* che nasce dalla violenza.

Questo meccanismo è ben conosciuto da chi innesca la violenza: si crea qualcosa di nuovo che si impone attraverso la forma del diritto che rende successivamente impossibile il ritorno allo *status quo ante*<sup>22</sup>.

Il processo sacrificale attraverso cui nascono miti e religioni antiche è contenuto nel ricorso alla violenza e contamina la politica e la società: «L'umanesimo scettico passa per critica suprema della religiosità, mentre in realtà ne è l'erede, troppo interessato, come tutti gli eredi, a perpetuare il capitale che gli è stato trasmesso per non essere segretamente rispettoso»<sup>23</sup>.

Si può affermare che la comunità è interessata a perpetuare l'antica convinzione che le sofferenze siano qualcosa di meritato e che la *buona*

20 *Ibid.*, p. 41.

21 Cfr. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, p. 170.

22 Si possono vedere le riflessioni critiche di Norberto Bobbio sulla guerra giusta e sulla guerra come atto che crea diritti. Cf. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 19974, p. 132.

23 R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 55.

morte sia una prerogativa dei giusti. Si parte dalla presunzione di un ordinamento conosciuto a priori dove tutto si spiega con la logica antropomorfica del *do ut des* e non è ammessa alcuna imperfezione. Colpe nascoste giustificano una brutta fine e una buona esistenza significa premio di una buona vita!

Al contrario dei suoi amici, convinti della connessione necessaria e proporzionata tra moralità e felicità, Giobbe non è assolutamente d'accordo sulla proporzionalità tra i suoi peccati e le sue sofferenze; questa consapevolezza segna l'inizio dello sgretolamento del sistema sacrificale. Questo è il motivo per cui: «Non ci si può stupire di vedere un Giobbe ripudiato dal suo popolo combattere l'idea di un'equivalenza tra favore popolare e vero valore di un individuo»<sup>24</sup>.

Immanuel Kant ha postulato l'esistenza di una causa suprema della natura che contenga in sé il fondamento dell'adeguarsi della felicità alla virtù, per cui l'esistenza di questa causa, ovvero Dio, diventa moralmente necessaria<sup>25</sup>.

Chi rinuncia all'ammissione di tale causa è portato a considerare la violenza collettiva come strumento intonatore che serve ad accordare periodicamente la comunità. In altre parole il dio degli amici non è né il Dio di Giobbe né quello di Gesù, ma una proiezione di comodo che porta a preferire i persecutori alle vittime.

## È IN GIOCO LA TRASCENDENZA...

Girard non ha nascosto i suoi intenti apologetici nei confronti del cristianesimo, senza peraltro eclissare il ragionamento filosofico con l'ammanto dei dogmi cristiani. La sua filosofia intende ristabilire l'inconciliabilità del paganesimo con il cristianesimo sulla base della categoria esistenziale della compassione verso le vittime<sup>26</sup>. I toni polemicici del suo ragionamento sono rivolti al decostruzionismo nonché alla fonte principale d'ispirazione di tale filosofia che è Nietzsche. Il potere interdittivo della pratica decostruzionista nei confronti della metafisica e della religione si basa sulla negazione dell'autonomia del logos, che viene rimpiazzato da

24 *Ibid.*, pp. 169-170.

25 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997, p. 273.

26 Sul rapporto tra cristianesimo e paganesimo e l'analogia *Kultur / Zivilisation* si veda: G. Fornari, *Dionysos, Christ, and the death of God*, v. II, Michigan State University Press, 2020, p. 501.

categorie non esplicative che rinviano a una molteplicità incalcolabile di contesti in cui nulla è ciò che sembra, perché ha sempre un suo doppio da qualche parte. Questa pratica intende debilitare il costrutto egemone del razionalismo, decontestualizzando concetti e figure chiave. C'è una sola cosa che resiste a questa critica che riguarda le grandi narrazioni, soprattutto il cristianesimo: la preoccupazione cristiana per le vittime<sup>27</sup>! Tale concessione viene fatta soltanto perché è utile alla «parodia del politicamente corretto». Il nazismo aveva compreso bene, attraverso la lettura di Nietzsche, che la compassione, tratto distintivo essenziale del cristianesimo, impedisce il *Wille zur Macht*: «Agli occhi di Nietzsche la nostra preoccupazione per le vittime è il più vistoso rottame del nostro parco demolizioni spirituale. Agli occhi dei nostri decostruzionisti questa stessa preoccupazione ha evidentemente connotazioni positive»<sup>28</sup>.

Sembra che la lezione di Girard escluda che si tratti del riutilizzo di un concetto cristiano che descrive in un ambiente secolarizzato l'inventario dei valori del passato rimasti in sospeso. Secondo lui si tratta di un'incoerenza vistosa di chi guarda alla mitologia pagana come a un sistema superiore rispetto al cristianesimo e pensa di poter neutralizzare la violenza dell'assolutismo teologico con il ritorno al politeismo<sup>29</sup>.

## GIUDIZIO O CONDANNA PER LE VITTIME?

Nel contesto analizzato dal pensatore francese l'arsenale della violenza collettiva è protetto dalla prassi giudiziale, la cui conformità alla legge nonché la logica interna del discorso soffoca di fatto la sollecitudine di una parte verso la vittima, rendendo inefficace qualsiasi tentativo di inversione delle dinamiche persecutorie.

Il procedimento dal quale deriva il giudizio non permette di riflettere. Così si esprime un grande giurista del secolo XX: «Che una persona, un uomo, possa giudicare di un altro uomo è cosa che a noi sembra naturale [...] ma se ci si pensa un momento si vede subito che questo è uno dei misteri, forse il più grande, che stanno alla base della vita sociale»<sup>30</sup>.

27 Cfr. R. Girard, G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Marietti 1820, Bologna 2019, pp. 98-99.

28 *Ibid.*, p. 101.

29 Su questa traccia si muove Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

30 S. Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, p. 65.

Avvalersi di un giudizio significa sradicare un'ipotetica ingiustizia. La legge tutela gli interessi della comunità, che possono non coincidere con valori universali o con la stessa verità. Allora l'azione deve essere giustificata come qualcosa voluta dall'alto, un disegno imperscrutabile come quello dei miti antichi.

L'intuizione di Girard è che il "corpo naturale", la singola persona, può venire sacrificato per salvare la trascendenza del "corpo politico", per poter ristabilire la credibilità istituzionale. In questo processo emerge l'indole totalitaria che distrugge definitivamente «la trascendenza effettiva della legge rispetto agli individui che compongono la società reale»<sup>31</sup>.

Si è persa la verità che ci tiene insieme, deflagra la crisi profonda alla quale non si sottrae neanche il processo che dovrebbe portare al giudizio: momento in cui emerge l'autorità del giudice collettivo, ipocrita assertore di un enigma che ha il suo fondamento nel divino, in un «universo retto da una giustizia infallibile», motivo per cui anche la vittima deve aderire pienamente alla condanna ricevuta.

La «giustizia dall'alto» propagandata come leva di Archimede per il mondo imperfetto, si rivela invece espediente per mascherare l'impotenza (ἀδυναμία) del sistema che si sforza di autosupportare la crisi e di ripristinare lo *status quo ante* rispetto all'evento lacerante.

Rileva Girard: «È totalitaria qualsiasi società nella quale il capro espiatorio torni ad assumere la sua sempiterna funzione di instauratore e restauratore di trascendenza»<sup>32</sup>.

La trascendenza si ritorce contro se stessa perché è stata identificata del tutto con l'immagine positiva dell'immanenza. La violenza degli uomini è stata presentata come divina, il loro giudizio come volere supremo e il giudice stesso è ridotto a un semplice *trait d'union* tra il mondo e la divinità.

Quando Nietzsche proclama che Dio è morto, precisa subito che «la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile»<sup>33</sup>. L'asserto: «noi lo abbiamo ucciso», porta a pensare all'*unanimità*. Si tratta di un ateismo che nasce in seno al cristianesimo come un'erosione causata dallo *skandalon* suscitato dal modello-ostacolo.

La narrazione degli "amici di Giobbe" cerca di imporsi anche oggi. È una narrazione in funzione di coloro che hanno sempre ai loro piedi mucchi di pietre, pronti a scagliarle e di quelli che si aggrappano alla croce per

31 R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 146.

32 *Ibid.*, p. 152.

33 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano 19912, p. 239.

farsi notare da lontano. Sono loro che hanno reso inaccettabile il fatto che una vittima possa considerarsi innocente. Ci si domanda: in un processo chi può essere innocente oltre alla vittima?

La fede sacrificale diventa inammissibile quando si ritorna allo spirito della mitologia intesa come politica teurgica che genera il sacro attraverso l'assassinio collettivo della verità vittimaria.

Girard nutre l'illusione che nella nostra società abbiamo sviluppato «forme giudiziarie più efficaci» che difendono le vittime e bloccano il processo dell'espulsione violenta<sup>34</sup>. Tuttavia, anche le forme mitigate dell'espulsione del colpevole dalla comunità e il silenziamento delle vittime nel limbo giudiziario uccidono l'innocenza. La peggiore ingiustizia che si possa fare alle vittime è il frazionamento della colpa.

Chi ha mai pensato finora all'innocenza di Edipo? Chi dubita - dopo averlo sentito - che Giobbe ha ragione!? Il vero Dio parla per ultimo e dà ragione a Giobbe.

L'illusione di Girard poggia sulla credenza che tra i tebani che giudicano Edipo o tra i *giovani dèi* che strappano Oreste dalle mani delle Erinni, e gli amici di Giobbe esista una sostanziale differenza.

La differenza esiste, ma nel senso che gli *amici di Giobbe*, nel cristianesimo, rappresentano la versione deteriorata degli antichi, perché il loro costante richiamarsi ai principi nonché la prontezza a idolatrare modelli astratti sfianca la religione cristiana e alla fine porta alla non credenza e all'indifferenza religiosa.

I tebani o i giovani dèi, nella loro estrema coerenza, producono un effetto benefico sulla comunità, ristabilendo una falsa trascendenza. Gli *amici di Giobbe* nella tradizione giudaico-cristiana distruggono la vera trascendenza, poiché, partendo dalla loro esiziale metafisica di un *ordo sempiternus* che nega l'autonomia della storia preferiscono considerare colpevole un innocente piuttosto che rinunciare a un dio violento che ispira loro odio e vendetta.

Tolta la *pietas* cristiana, al nostro mondo non si diventa pagani ma anticristiani; questo Nietzsche lo ha afferrato con estrema lucidità<sup>35</sup>.

34 Cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 184.

35 Scrive Friedrich Nietzsche: «Il cristianesimo è chiamato la religione della *compassione*. – La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che elevano l'energia del sentimento vitale: essa agisce in senso depressivo. Si perde forza quando si ha compassione. Con la compassione aumenta e si moltiplica il dispendio di forza che già in sé la sofferenza reca alla vita» (*L'anticristo*, in *Opere*, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 19752, p. 172).

L'assolutismo teistico all'interno del cristianesimo è stato visto da Ernst Bloch come la culla dell'ateismo. Di fronte alla tanto invocata «giustizia dall'alto» e a quella «neo-mitica di una maestà naturale in sé», Bloch immagina «un esodo dall'esodo stesso», che è la trasformazione dell'uomo attraverso la gnosi verso il suo volto definitivo<sup>36</sup>.

Della Bibbia il filosofo marxista salva soltanto l'uomo, mentre Girard, da pensatore cristiano quale si dichiara, sottolinea lo spessore antropologico del Vangelo come fonte per la conoscenza delle dinamiche umane. La visione di Girard rimane ancorata ad uno schema discutibile di antropologia filosofica, anche se è presente l'istanza di un pensiero inteso come compimento di visione teologica. L'esito della sua ricerca porta a considerare il diritto della vittima non come un *altro* diritto, ma come parte dello sforzo comune di ricercare la verità, di superare l'evento critico e di riscoprire la vocazione di vivere insieme.

Insieme alla secolarizzazione del sacro abbiamo conosciuto anche la secolarizzazione della violenza mimetica che ha proiettato il processo vittimario sullo sfondo del potere di dominare le masse, con la conseguente trasformazione del numinoso in autorità politica. L'unanimità della folla sfocia così in un contesto di maggiore socializzazione con il ritorno anacronistico in scena della valenza positiva del sacrificio rituale.

La via in cui camminiamo è soprattutto un agone di eventuale percorso insieme con gli *empi*. In questo percorso storico si avverte l'anelito di ricostruire umanamente, attraverso le opere, l'immagine dell'autorità su cui si fonda la nostra vita terrena, ovvero di scegliere tra un dio violento e il Dio della compassione!

A sciogliere il dilemma non ci aiutano né le categorie interpretative del pensiero dialettico né il ritorno alla mitologia; tutto si compie mediante la scelta personale di riconoscersi nelle vittime e non nei persecutori, facendo l'unica cosa che dipende da noi: «non accordare il nostro amore a false divinità»<sup>37</sup>.

36 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 161.

È molto interessante l'affinità tra la critica che Ernst Bloch e René Girard rivolgono a Rudolf Bultmann. Il filosofo marxista respinge la visione escatologica di Bultmann come risultato in parte della contaminazione tra la demitologizzazione e l'esistenzialismo heideggeriano, mentre Girard critica il teologo tedesco per il fatto che non è la scienza a demitizzare i Vangeli, ma il contrario. Heidegger, invece, secondo Girard, ha scambiato il sacro arcaico con l'essere e non ci può aiutare a comprendere lo spirito dei Vangeli. Cfr. E. Bloch, *op. cit.*, p. 76; R. Girard, *La vittima e la folla*, p. 30.

37 S. Weil, *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979, p. 77.





# IL VILLAGGIO E LA FORESTA

## Il sacrificio tra sacro e politica

Cristiano Maria Bellei

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

### ABSTRACT

When we talk about sacrifice, we cannot ignore the rituals unfolding from ancient India to modern Hinduism. Unlike the Girard's model, entirely based on the collective management of violence, *Vedas* and *Brahmanas* describe prescriptions responding to the needs of the individual. Here, there are no crisis to be solved or social conflicts to be appeased, but sacrifice is part and parcel of the correct unfolding of things in the world. Indian religiousness can be understood only by starting from the psychology of eating underlying it: if the original gesture that determines the passage from chaos to making sense of the world is the gesture of satiating a hungry stomach, the main categories we must focus on are not those of order and disorder, but those of fullness and emptiness. The opposition/alternation of fullness and emptiness is what in ancient India produces the separation of political space in two distinct parts, the village and the forest: the former seen as a complex social machine that guarantees the highest level of security among its inhabitants, the latter seen as the otherness in the strictest sense of the term. It must be clear that the forest and the village are not two opponent entities, but the forest represents the constant possibility of the negative reversal of all the principles of order underpinning differences and institutions. The *Brahmanas* effort to problematize the issue of violence, with all its social and existential consequences, is of great interest to Western philosophy, especially considering the countless convergences among these rituals and prescriptions and the theories underlying our political tradition.

## 1. IL SACRIFICIO

Quando parliamo di sacrificio non è possibile prescindere dai rituali che dall'India antica si dipanano fino al moderno induismo. A differenza del modello girardiano<sup>1</sup>, interamente basato sulla gestione collettiva della violenza, quelle descritte nei *Veda* e nei *Brahmana* sono prescrizioni che rispondono alle necessità del singolo individuo. In questo caso non ci sono crisi da risolvere o dissidi sociali da placare, il sacrificio è parte integrante del corretto esplicarsi delle cose del mondo. L'ordine, o per meglio dire il *dharma*, non è il frutto dell'espulsione del capro espiatorio, ma il risultato dell'intrecciarsi di pratiche finalizzate a mantenere in equilibrio un sistema di relazioni basate sul debito.

Per comprendere meglio ciò di cui stiamo parlando, bisogna fare riferimento al mito da cui tutto ha origine. *Prajapati* è una figura complessa da interpretare: Calasso<sup>2</sup> scrive che l'importanza di questa divinità non sta tanto nel suo potere o in qualche altra caratteristica peculiare, ma nel fatto che, essendo la scintilla da cui scaturisce l'origine, ogni suo gesto diventa fondante. Si tratta di un dio solitario che non sopporta più la solitudine, di un *tutto* eterno ed immobile che vuole differenziarsi per poter finalmente esistere. *Prajapati* non crea figli a sua immagine e somiglianza, ma decide di smembrare sé stesso al fine di dare vita alle creature che in potenza lo abitano da sempre. Il problema è che il processo generativo porta con sé la morte, e con essa un corollario di paure e bisogni a cui nessuno sa bene come rispondere. Venire al mondo significa avere fame: “generando dalla bocca il figlio primogenito (...) egli lo fece essere una bocca, costretta a divorare cibo. Da allora la terra sarebbe stata il luogo dove qualcuno divora qualcun altro.”<sup>3</sup> La scena che viene descritta è drammatica: il dio padre è terrorizzato, sa di essere l'unica fonte di sussistenza per il figlio, la comprensione di aver dato vita ad un universo di mangiatori e mangiati lo getta nel panico. Ed è a questo punto che interviene *Vac*, parola, che sotto forma di voce nella testa del dio gli ordina di offrire. Il primo sacrificio, il gesto che “cambierà per sempre le sorti del mondo”, è di una semplicità disarmante: solidificando tra le mani il sudore generato dall'ansia, *Prajapati* crea un sostituto di sé per placare la fame di Agni.

Da questo momento il lavoro di ogni essere vivente, divinità o meno che sia, è inseguire l'immortalità ricostituendo ciò che è stato diviso, e l'u-

1 Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987

2 Cfr. R. Calasso, *L'Ardore*, Adelphi, Milano 2010

3 Ivi, p. 104

nico modo per ricomporre l'unità del padre è dar vita a una gerarchia in cui, dal basso verso l'alto, le oblazioni sacrificali ripaghino il debito strutturale che grava su ognuno, in modo tale che la violenza intrinseca alla ricerca della sazietà venga sostituita da un sistema virtuoso di doni e offerte. Se agli dèi questo passaggio permette di catturare una volta per tutte il segreto del sacrificio, agli esseri umani l'essenza del rito rimane inaccessibile, condannandoli a ripetere le oblazioni attraverso innumerevoli cicli vitali.

I *Brahmana* non rientrano in nessun modo tra quelli che Girard definisce come testi di persecuzione<sup>4</sup>; nella tradizione vedica, infatti, il tema della colpa è totalmente assente, il fatto che la vittima sia innocente è così palese che l'officiante è obbligato a chiedere scusa prima di alzare su di lei il pugnale. Il gesto di *Prajapati* inaugura una pratica in cui la dimensione sostitutiva è tutto, solo che essa non serve a nascondere responsabilità collettive di fronte a una crisi o all'emergere del male, ma a costruire una relazione economica nella quale l'officiante corrompe la morte tramite offerte quotidiane. Come ricorda Burkert<sup>5</sup>, questo modello comportamentale lo ritroviamo nella religiosità greca classica, dove il sacrificio è in gran parte fondato su di uno scambio in cui a prevalere è la logica del dono e non quella dell'espulsione.

L'identificazione tra officiante e vittima è totale, e non potrebbe essere altrimenti visto che si tratta di un inganno programmato. Ogni piccolo gesto del rito è strutturato in modo da non far dimenticare che i protagonisti dell'azione liturgica sono in realtà l'uno il doppio dell'altro: "Le offerte sono trentatré perché l'uomo, l'animale più nobile, è caratterizzato da questa cifra (...) L'animale ucciso è quindi diviso in modo tale che si manifesti in lui un'omologia con l'uomo vivente, o, più precisamente, dell'asserzione che la vittima è un sostituto del sacrificante."<sup>6</sup>

Questa identificazione pone in evidenza un altro tema fondamentale: la totale assenza dell'odio. L'officiante ha piena coscienza della funzione salvifica della vittima in ogni singolo passaggio del rito, e non deve attendere che l'oggetto sacrificale svolga la sua funzione catartica per scoprirne il ruolo positivo. L'offerta è quindi amata, venerata e temuta, perché è solo grazie a lei che sarà possibile avere una dilazione del debito originario. Con

4 R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 163

5 Cfr. W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, trad. M.R. Falivene, Laterza, Roma-Bari 1992

6 Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, trad. A. Comba, Adelphi, Milano 1994, p. 85

buona pace di Girard, nella liturgia della più importante cultura sacrificale ancora oggi esistente il tema della vendetta è completamente bandito: il sacrificio non maschera la necessità di porre fine ad una violenza mimetica impossibile da fermare senza una convergenza di tutti contro uno, esso non è l'ultima parola di un conflitto potenzialmente distruttivo, perché: “la vendetta è il contrario del sacrificio, poiché colui che si vendica detesta la sua vittima, e vuole farla soffrire, mentre il sacrificante prova riconoscenza per la sua vittima (...), le promette il cielo, che è quanto lui stesso desidera.”<sup>7</sup>

## 2. IL PIENO E IL VUOTO

La religiosità indiana è comprensibile solo partendo dalla psicologia del mangiare<sup>8</sup> che la sorregge: se il gesto originario che determina il passaggio dal caos al dare un senso al mondo è quello di saziare uno stomaco affamato, le categorie principali su cui bisogna concentrarsi non sono quelle dell'ordine e del disordine, ma quelle del pieno e del vuoto. Il perfetto concatenamento tra mangiatori e mangiati è ciò che determina il maggior grado di sazietà possibile, ed è proprio dalla sazietà che discende l'armonia. A differenza del mondo animale, dove è la biologia a determinare il ruolo che ogni specie occupa nella catena alimentare, in quello umano l'accesso al cibo è regolato da gerarchie sociali tanto artificiali quanto fragili. Da qui sorge la necessità del religioso come gesto liturgico che metta dei vincoli, che imponga divieti e tabù affinché il corretto concatenarsi del gesto sacrificale non sia ostacolato da gesti di rivalsa o invidia.

Agli occhi di un filosofo politico occidentale, non può sfuggire l'analogia tra alcune prescrizioni dei *Brahmana* e la descrizione che Hobbes fa del Leviatano come creatura che nasce dal vincolo tra i firmatari del contratto sociale.<sup>9</sup> Persino la rappresentazione iconografica del sovrano come risultato dell'accordo tra i sudditi va in questa direzione, inserendosi di fatto in una tradizione che, come ricorda Schmitt, è solita concepire l'unità

7 Ivi, p. 212

8 “Tutto ciò che viene mangiato è oggetto di potere. L'affamato si sente vuoto, e riempiendosi di cibo vince il malessere cagionatogli da quel vuoto interno. Più è pieno, meglio si sente.” E. Canetti, *Massa e Potere*, trad. F. Jesi, Adelphi, Milano 1987, p. 263

9 Cfr. T. Hobbes, *Leviatano. O la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, trad. A. Lupoli, M.V. Predeval, R. Rebecchi, Editori Laterza, Roma-Bari 1989

di una collettività politica come “un uomo in grande”<sup>10</sup>. E poco importa se per il filosofo inglese il Leviatano è una macchina artificiale costruita per garantire l’ordine sociale, e non certo il ritorno ad una unità idilliaca antecedente lo stato di natura, perché il dato interessante è che in entrambe le prospettive l’esistenza della comunità dipende da una rinuncia, dal sacrificio di una parte di sé che viene donata a un dio o a un re. Ad accomunare ancora di più prospettive politiche così lontane tra loro, c’è il dio Yama, figura fondamentale dell’olimpio induista a cui è demandato il compito della riscossione dei tributi. Yama è associabile anche alla morte, perché il debito originario che gli uomini hanno con le divinità, in realtà non è altro che un debito verso la morte. Yama cavalca un bufalo brandendo un grosso bastone con cui strappa gli esseri umani alla vita quando non sono in regola con le offerte, o quando il numero di dilazioni ottenute tramite il sacrificio è giunto al termine. A destare interesse è il fatto che, incarnando sia il *dharma* che il diritto di usare la forza, Yama è il modello del sovrano ideale, a dimostrazione del fatto che un re che non fosse in grado di punire incutendo timore farebbe sprofondare la comunità dentro un conflitto indifferenziato.<sup>11</sup> In modo simile al Leviatano, anche il regnante vedico è al di sopra della legge, egli infatti può esercitare un potere illimitato proprio perché non è sottoposto al principio d’ordine che incarna: “Il re può far regnare il *dharma* e il castigo perché lui stesso è *adandya* (immune da pene)”.

Nel sistema politico vedico sono *ṛta* e *nirṛti* a delimitare il confine tra una comunità pacificata ed una preda di conflitti insanabili. Come abbiamo visto, per i *Veda* non vi è nulla di più spaventoso del vuoto inteso come assenza di sazietà. Ciò che è vuoto è ciò che ha fame, e la fame porta con sé la morte. Uno stomaco che cerca cibo è la rappresentazione tangibile di qualcosa che manca e che va colmato. Solo l’*armonia* reciproca degli scambi può condurre alla sazietà del mondo. Questo concatenamento è espresso con il termine *ṛta*, il pieno differenziato. Al suo opposto troviamo *nirṛti*, il disordine che spezza e frammenta. «*Nirṛti* risiede nei buchi, negli intervalli, negli abissi che il lavoro rituale si adopera instancabilmente a riempire. Essa è anche il male che bisogna combattere o piuttosto che bisogna fuggire (...) La *nirṛti* è quindi la lacuna e l’abisso». Il debito è ciò

10 C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. C. Galli, Giuffré Editore, Milano 1986, p. 65

11 “Se il re non punisse instancabilmente coloro che meritano di essere puniti, il forte farebbe arrostire il debole come pesce sullo spiedo; la gente verrebbe a mangiare il dolce del sacrificio, il cane leccerebbe le offerte, nessuno potrebbe tenersi ciò che gli appartiene, gli inferiori prenderebbero il posto dei superiori.” C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell’India antica*, cit., p. 210

che inchioda alla fame, ciò che rende nemici gli attori della relazione economica, ciò che, riportandoli alla loro individualità, li obbliga ad incarnare il ruolo di vittima o carnefice. *Nirṛti* e *ṛta* sono concetti che descrivono l'artificialità e la fragilità in modo simile a quanto fatto da Hobbes: lo *stato di natura*, con il suo corollario di necessità inderogabili, rappresenta infatti l'assenza di circolarità positiva, la condizione in cui l'essere umano è governato in toto da desideri egoistici e dalla paura. Esattamente come quando *nirṛti* ha il sopravvento, se crolla l'ordine statale l'altro da sé diventa qualcuno da cui guardarsi le spalle. Il Leviatano è il tentativo di uscire da questa condizione, di innescare un moto perpetuo delle relazioni all'interno di una prospettiva priva di trascendenza in cui il politico corrisponde al religioso. Il punto cardine di questo passaggio non sta nella rinuncia all'infinita libertà di volere, ma nella delega che viene fatta a colui che dovrà garantire il funzionamento del sistema. Il Leviatano non è solo un supervisore del contratto sociale, così come Yama non si limita a controllare e punire, ma entrambi, diventando i tutori delle libertà dei propri sudditi, si assumono il compito di inserire la morte in un'ottica costruttiva.

### 3. IL VILLAGGIO E LA FORESTA

La contrapposizione/alternanza del pieno e del vuoto, è ciò che nell'India antica produce la separazione dello spazio politico in due parti distinte: il villaggio e la foresta. Questa differenziazione è così radicata da applicarsi non solo al mondo degli esseri umani, ma anche a quello vegetale ed animale. Della foresta (*aranya*) fa parte tutto ciò che non è civilizzato, essa è identificabile con il vuoto, con una frattura interstiziale pronta ad inghiottire identità e differenze. Allo stesso modo il villaggio (*grāma*) non è classificabile come un mero spazio fisico o architettonico, ma indica l'esistenza di un gruppo di persone con una forte unità al proprio interno. Si tratta di un concetto sociologico e religioso al tempo stesso, che implica l'esistenza di patti o istituzioni condivise. Uno dei significati di *grāma* è anche *truppa mobile*, cosa che rimanda al concetto di muta espresso da Canetti in *Massa e Potere*: un'orda di 10/20 uomini che nella sua forma più antica si riunisce per cacciare insieme. Il richiamo alla caccia è in questo caso fondamentale, perché senza il corretto esplicarsi dei riti della ripartizione non ci sarebbe nessuna possibilità di accrescimento per questo tipo di aggregazione sociale. Se uccidere insieme rappresenta un salto specifico

che necessita sia della capacità di imitare i branchi dei predatori, che dell'abilità tecnica di costruire armi, è l'atto del mangiare insieme il vero banco di prova dell'unità della muta. Se i lupi hanno nel loro DNA il codice genetico che lega la corretta ripartizione della preda alla sopravvivenza, per gli esseri umani si tratta di un passaggio artificiale che deve essere sorretto da divieti e limiti ben precisi affinché non si traduca in una lotta di tutti contro tutti. Ciò che ci interessa, in questo caso, è che i più antichi rituali di caccia sono fondati su di una rinuncia, sulla costruzione di una gerarchia alimentare in cui la parte migliore di ciò che si è cacciato viene lasciata ad un padre originario, spesso identificato con un animale particolarmente pericoloso. La muta in questo modo certifica la propria dipendenza da una creatura che rappresenta la morte, placandone la portata distruttiva con un sacrificio preventivo. La dimensione mimetica di questo gesto è potentissima, in quanto lo stesso schema di scambio tra dono e sicurezza viene poi replicato nelle relazioni tra i cacciatori.

La caratteristica fondamentale del villaggio è quella di generare limiti, di essere in grado di dar vita ai confini e di non essere definito da essi. Il villaggio descrive il perimetro politico dentro al quale è possibile il sacrificio, il luogo in cui le differenze si sottomettono ad un principio di necessità che impone rinunce tenendo lontano il caos. Mettendola su di un piano meramente materiale, il *grāma* è anche l'unico spazio all'interno del quale nessuno viene lasciato indietro, perché se è vero che le relazioni sono organizzate in modo verticistico, è anche vero che qui tutti hanno diritto alla sopravvivenza. Tornando alle analogie con Hobbes, non si può fare a meno di notare come anche il villaggio dei *Brahmana* non sia altro che una creatura meccanico-organica che produce ordine. Come nel *Leviatano*, o nella *polis* di Platone, il *dharma* è il risultato di una sottomissione che genera sicurezza, del chinare la testa dinnanzi a qualcosa che ci sovrasta, ma che al tempo stesso ci protegge limitando i nostri desideri. Per comprendere meglio questo passaggio è utile tornare a Canetti, ed alla differenza tra forza e potere da lui descritta: "la differenza tra forza e potere può essere esemplificata se ci si riferisce al rapporto tra il gatto e il topo. Il topo, una volta prigioniero, è in balia della forza del gatto (...) Ma non appena il gatto comincia a giocare col topo, sopravviene qualcosa di nuovo. Il gatto infatti lascia libero il topo e gli permette di correre qua e là per un poco (...) ma il gatto ha pienamente il potere di riprendere il topo."<sup>12</sup> A differenza del

12 E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., pp. 339, 340

topo, il cui incontro con il gatto è una malaugurata disgrazia, l'essere umano non fugge dinnanzi al proprio predatore, ma costruisce dei simulacri a cui sottomettersi al fine di delimitare uno spazio di libertà da cui ansia e paura non siano escluse, ma diventino emotivamente sostenibili.

Se il villaggio è identificabile con una complessa macchina sociale che garantisce il miglior grado possibile di sazietà nei suoi abitanti, la foresta rappresenta l'alterità nel senso più radicale del termine. Il termine *aranya* descrive quel tipo di estraneità identificabile con ciò che esiste al di fuori della civiltà; questo è un altro punto di contatto con la religiosità greca, basti pensare ad Artemide, comunemente indicata come divinità preposta alla selvatichezza, ma che in realtà veniva considerata *xéne*<sup>13</sup>: colei che vive sul confine tra cultura e natura. Artemide più che una divinità è un limite generato dalla polis, essa infatti ha il compito di accompagnare il cacciatore nella foresta preservandolo dalla fascinazione di una violenza che nella città sarebbe distruttiva. Artemide permette così di vivere l'esperienza dell'*estremo* lontani dalle mura di casa, senza per questo violare le rinunce che si sono sottoscritte per dar vita al villaggio. Quello che è importante capire è che foresta e villaggio non sono due entità che stanno l'una di fronte all'altra, ma la foresta rappresenta la possibilità costante del rovesciamento al negativo di tutti i principi di ordine su cui si fondano differenze ed istituzioni. Questa ambivalenza serve ai *Brahmana* per mappare in modo netto fino a che punto è possibile spingersi, e quali sono i rischi che si corrono avventurandosi al di fuori di spazi e comportamenti domestici.

In questo contesto il sacrificio che, come si sarà compreso, è una vicenda che riguarda la città, non ha il compito di separare gli ambiti in modo definitivo, ma di distinguerli. Il rito diventa il significante del potere del villaggio, che con la sua capacità di inglobare creando senso, cerca in tutti i modi di togliere spazio di azione alla foresta. È come se il villaggio, sapendo di non poter fare a meno delle azioni liturgiche che ne sorreggono l'esistenza, cercasse di attirare a sé tutto ciò che gli sfugge, a questo scopo, nei pochi sacrifici collettivi che caratterizzano l'India antica, è sempre presente un palo scolpito da un albero della foresta, quasi a voler creare un legame di complicità.

Nonostante le frizioni continue che esasperano la tenuta dei rispettivi confini di competenza, villaggio e foresta restano due modelli di esistenza interconnessi, ma sostanzialmente alternativi tra loro, e non è un caso se

13 C.M. Bellei, *Violenza e ordine nella genesi del politico*, Edizioni Goliardiche, Trieste 1999, p. 53

ad essi corrispondano anche due modelli umani completamente differenti: il *capo famiglia* e il *rinunciante*.

#### 4. L'IDEALE DELLA NON VIOLENZA

Molti studiosi dei Veda si sono chiesti se sia necessario scegliere tra il villaggio e la foresta, se l'essere umano si trovi davanti ad un bivio in cui poter decidere per quale modello esistenziale optare. I *Brahmana*, con una certa astuzia, risolvono il problema dividendo l'esistenza in tre stadi: il primo, anche definito della *seconda nascita*, è rappresentato dal periodo in cui si apprendono i riti e ci si sottomette agli insegnamenti di un maestro; il secondo è quello in cui si diventa uomo del villaggio, compiendo i sacrifici e pagando i propri debiti; il terzo è quello della vecchiaia, una sorta di porto finale dal quale è possibile partire per lasciarsi tutto alle spalle in attesa di morire. Ovviamente questa classificazione lascia una libertà di azione che è solo apparente, e più che ad una spiegazione, somiglia ad un escamotage per blindare doveri e comportamenti.

Per comprendere appieno il problema, bisogna ricordarsi che la foresta non rappresenta solo il lato negativo del villaggio, ma anche un modello alternativo di violenza. Nella foresta non esiste sacrificio perché non c'è necessità di creare alcuna gerarchia che garantisca la sazietà: la circolarità di fame e necessità è spietata, ma perfetta, e mantiene il proprio equilibrio proprio sulla capacità di regolarsi senza bisogno di interventi artificiali. L'animale non mangia mai più di ciò che gli serve per sopravvivere, e non uccide se non per raggiungere la soglia minima di sopravvivenza. Per quanto agli occhi degli abitanti del villaggio la foresta sia un ambiente privo di sicurezza, essa è descritta anche come il luogo dell'Assoluto proprio perché totalmente priva di sacrifici. L'*aranya* è un luogo pacificato perché libero dal giogo del debito e quindi della vittima<sup>14</sup>, non dimentichiamo infatti che, per quanto rassicurante, il sacrificio è un meccanismo fragile e necessario: in caso di inefficacia del rito le conseguenze per l'officiante, e per l'ordine del villaggio, sarebbero devastanti, ma anche quando tutto

14 "Ciascuno dei gesti del sacrificio è inteso come una violenza: lo è l'uccidere la vittima, certo, ma anche spremere il soma, il versare nel fuoco l'offerta vegetale o latte, nonché lo scavare per terra per preparare l'area sacrificale. Questi atti violenti e necessari sono immediatamente compensati da formule propiziatricie, da cerimonie riparatrici." C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, cit., pp. 110-111

va come deve andare l'essere umano è inchiodato alla consapevolezza del costo della sopravvivenza, al fatto di dover annullare la propria fragilità sacrificando qualcosa o qualcuno di sostitutivo. Tutto ciò produce un paradosso: la foresta diviene al tempo stesso l'emblema della violenza indifferenziata, e l'unico luogo in cui sia possibile elaborare una filosofia della non violenza.

Da un certo punto di vista, la suddivisione della vita in stadi nei testi sacri rende conto della stanchezza che chi abita il villaggio accumula negli anni, come se la vecchiaia diventasse uno spazio dove poter finalmente assaporare il gusto del vuoto, l'assenza dei doveri e delle responsabilità, l'assenza della fatica di una vita vissuta cercando di allontanare il più possibile la morte. Il *capo famiglia*, che alla lettera può essere tradotto con *colui che sta in casa (grhastha)*<sup>15</sup>, proprio perché rappresentativo dell'uomo attivo che agisce a pieno titolo nelle relazioni sociali del *grāma*, è anche colui che accumula beni, e così facendo lega la sua esistenza a processi rituali di mantenimento della posizione acquisita. Certo, con l'aumentare della ricchezza aumentano anche i doveri verso i figli e verso gli altri membri del gruppo meno abbienti, ma ciò non toglie che tutto questo avvolga sempre più l'essere umano all'interno di un reticolato di prescrizioni e doveri che non lasciano via d'uscita. Per quanto sottotraccia, il sacrificio non elimina mai del tutto l'ansia primordiale della separazione tra il mangiare e l'essere mangiati, e per quanto il villaggio sia stato costruito proprio allo scopo di proteggere i suoi membri da questa scelta drammatica, nella psiche di ognuno resta la consapevolezza che l'accumulo dei beni rimane l'unica garanzia di essere al riparo dal rischio di non poter onorare i propri debiti.

All'opposto del *grhastha* troviamo il rinunciante (*samnyāsin*), che non è necessariamente l'anziano che vuole scrollarsi di dosso le responsabilità della vita, ma una persona che non abbia più voglia di sottostare al ciclo del debito e delle rinascite. I *Brahmana* definiscono questo tentativo di uscire dalla logica sacrificale come uno *sforzo eroico*<sup>16</sup>, e non si tratta di una esagerazione, perché rinunciare ai riti ed alle prescrizioni del villaggio comporta la scelta di abbandonarsi alla morte, che ovviamente non significa optare per il suicidio, ma vivere senza aver alcun timore che il proprio ciclo esistenziale abbia fine. Da un certo punto di vista potremmo associare questa scelta al percorso di spogliazione di sé che deve compiere l'oltreu-

15 Ivi, p. 104

16 Ivi, p. 109

mo nietzschiano<sup>17</sup>, in entrambi i casi ciò che apre alla prospettiva di una liberazione dalla violenza sono la capacità ed il coraggio di saper tramontare. Chiariamo un punto, il rinunciante non insegue alcun benessere materiale o mistico, e nemmeno una qualche forma di armonia con la natura, la sua è una ricerca del nulla intesa come assenza di sopravvivenza. Per usare una terminologia cara a Camus<sup>18</sup>, potremmo dire che si tratta di prediligere una vita vissuta pienamente per il tempo che ci è dato. Emblematico di questo sforzo è il fatto che il *samnyāsin* rinunci a bruciare offerte sui fuochi sacrificali per rivolgere l'intero meccanismo verso sé stesso: a differenza di quello che accade nel villaggio, il rinunciante, accettando le conseguenze della mortalità che lo abita, può accendere i fuochi direttamente in sé. Ciò che si consuma in questo processo non è più una vittima sostitutiva, ma l'officiante, l'oggetto originario del sacrificio. Solo una volta ottenuta questa liberazione si ha accesso all'Assoluto, che altro non è che il mondo senza debito e senza politica: là dove risplende il *param brahma*<sup>19</sup> infatti, non regnano né gli dèi, né i Padri e tantomeno i sovrani, e "l'uomo può prepararsi a quel mondo senza creditori né debitori, e viverlo in anticipo."<sup>20</sup>

Partendo da queste considerazioni la mistica indiana si è spinta più a fondo, immaginando un luogo che fosse al tempo stesso villaggio e foresta. Questa vera e propria utopia politica è rappresentata dall'eremo di *vānaprastha*, un luogo più onirico che reale in cui trovare una sintesi che permetta di mantenere vivo il sacrificio svincolandolo dal debito. Ciò che avviene in questo luogo è una naturalizzazione dell'essere umano, che però non vive la propria condizione nella solitudine del *samnyāsin*, ma dando vita ad un comunità pacifica formata da eremiti che non abbandonano i riti, ma li sterilizzano da qualsiasi elemento di violenza verso l'esterno. Il sacrificio diventa così una sorta di espiazione individuale con la conseguenza di eliminare la necessità della creazione di ruoli di potere. La pacificazione di questo modello sociale è così radicale da permettere una totale integrazione nella natura. Malamoud scrive che il viaggiatore smarrito capisce di trovarsi nelle vicinanze di un bosco abitato da asceti quando: "le gazzelle sono fiduciose, vanno e vengono senza timore...Gli alberi, i cui rami sono carichi di fiori e frutta, sono curati con amore...Non vi è alcun campo

17 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. G. Colli/M. Montinari, Adelphi, Milano 1976

18 Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. A. Borelli, Bompiani, Milano 1994

19 C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, cit., p. 137

20 *Ibidem*

coltivato nei dintorni.”<sup>21</sup> La contraddizione sembra superata, l’ossessione per la sopravvivenza, ed il sacrificio come conseguenza dello scambio economico con la morte, annullano la percezione della minaccia persino nell’ambiente e in chi lo abita.

Ovviamente si tratta di un sogno, di una prospettiva talmente onirica da essere relegata dagli stessi testi sacri in una età antecedente a quella dell’oro. La realtà storica ci rimanda infatti solo esempi di pallide imitazioni di questo luogo mitologico, i cosiddetti *ashram*, che prima di diventare luoghi in cui miriadi di *figli dei fiori* <sup>22</sup>cercassero una via d’uscita dalla loro noia esistenziale, o in cui turisti ossessionati dalla perfezione fisica si facessero iniziare alla pratica dello *Yoga*, erano caratterizzati da un struttura sociale tutt’altro che orizzontale ed egualitaria. Ciò non toglie che lo sforzo dei *Brahmana* di problematizzare in modo così articolato il tema della violenza e delle sue conseguenze in termini sociali ed esistenziali, rivesta un grande interesse per la filosofia occidentale, soprattutto alla luce delle innumerevoli convergenze che queste liturgie e narrazioni hanno con le teorie alla base della nostra tradizione politica.

21 Ivi, p.116

22 Cfr. L. Bonesio, *Lo stile della filosofia. Estetica e scrittura da Nietzsche a Blanchot*, Franco Angeli Editore, Milano 1983





# LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE

Damiano Bondi

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

## ABSTRACT

In this paper I aim to critically apply Girard's theory of the sacred to the emergence of the Nation-State in late modernity. The main thesis is that the Nation-State can be considered as an idol, born from violent acts and requiring further acts of violence. Firstly, I will theoretically examine the concepts of "sacred" and "idol". Secondly, I will consider the executions of kings during the English and French revolutions as sacrifices. Thirdly, I will take the Napoleonic era as the pivotal moment for the spread of the new political model, and I will discuss Renan's conception of the Nation. Fourthly, I will focus on the cult of the martyrdom of the Founding Fathers in the Italian Risorgimento as a sacred element of the new political community. Finally, I will positively articulate a non-idolatrous form of belonging to a political institution and cultural tradition.

## 1. INTRODUZIONE: IL SACRO, IL DIVINO, L'IDOLO

La nozione di "sacro", per come è stata utilizzata nelle scienze delle religioni e nella filosofia della religione, presenta una notevole ambiguità, di cui rende conto storicamente e teoreticamente Aguti in un suo recente contributo, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*<sup>1</sup>. Discutendone l'utilità, nondimeno, egli si richiama alla tesi di

1 Andrea Aguti, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*, in *Quel che resta del sacro. Dal mito all'esperienza religiosa, dall'arte alle neuroscienze*, a cura di Andrea Aguti, Giorgio Sandrini, Walter Minella, Andrea Loffi, Paolo Mazzarello, Milano, Mimesis 2022, pp. 17-31.

Henri Bouillard, secondo cui il sacro non è concepibile se non come un elemento del profano che entra in relazione col divino, e mediante cui l'essere umano esprime il suo rapporto col divino<sup>2</sup>. Il sacro, dunque, necessita del divino per acquisire senso, ma non viceversa: il divino, se esiste, esiste indipendentemente dal rapporto con il sacro. Come scrive Aguti in conclusione: «esistono diverse tipologie di sacro, che dipendono dai diversi concetti del divino che stanno di volta in volta in gioco»<sup>3</sup>. Vorrei approfondire questa lettura, introducendo una distinzione tra la categoria del divino e quella dell'*idolo*, e sostenendo che il sacro è un elemento del profano che è in relazione con una trascendenza divina o idolatrica – ovvero con una trascendenza concettualmente vera o concettualmente falsa. Questa distinzione è utile, credo, perché da una parte consente di interpretare come fenomeni sacri alcuni fenomeni sociali che un'interpretazione ristretta del divino (nel senso dei monoteismi o del teismo) non consentirebbe, e dall'altra perché fornisce un criterio per distinguere tra vera e falsa trascendenza, fatto salvo che la trascendenza si mantiene come ancoraggio necessario affinché qualcosa possa essere definito “sacro”.

Per “idolo” si intende, genericamente, un ente mondano (personale o no) che viene divinizzato, a cui cioè vengono indebitamente assegnati attributi propri delle divinità. Questo è letteralmente uno dei primi problemi della “teologia”: quando Platone conia questo termine, nella Repubblica, lo fa in riferimento alla massima secondo cui “bisogna sempre rappresentare il dio in maniera conforme alla sua essenza”<sup>4</sup>, e cioè, secondo Platone, in maniera conforme alla sua assoluta Bontà. Più in generale, da un punto di vista filosofico e teologico-razionale, allorquando si assegnano proprietà come infinitezza, assoluta bontà, necessità, a enti che invece sono finiti, limitati, contingenti ecc., si dà luogo a una trascendenza idolatrica, cioè falsa. Prendiamo un esempio che Aguti stesso adduce: «quando il naturalismo contemporaneo guarda alla natura [...] come al regno dell'eternamente necessario o inevitabile, esso veicola, consapevolmente o meno, una certa concezione del divino»<sup>5</sup>. In questo caso gli enti naturali, che esistono in maniera contingente e immanente, vengono concepiti come partecipanti di

2 Cfr. H. Bouillard, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in *Il sacro. Studi e ricerche*, a cura di Enrico Castelli, Roma, Istituto di Studi Filosofici 1974, pp. 33-56.

3 A. Aguti, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*, cit., p. 31.

4 *Oios tynchanei o theos hon, aei dhepou apodoteon*. Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 379a ss. Ringrazio Francesco Ghia per la preziosa consulenza in merito.

5 *Ibid.*

una Natura eterna, immutabile e trascendente rispetto all'ordine mondano e materiale. Tale meccanismo di idolopoesi può giungere fino ad assegnare la proprietà dell'esistenza autonoma a enti che invece dipendono, per la loro esistenza, dal pensiero umano. Al contrario, la vera trascendenza del divino non consiste nella sua esistenza di fatto, ma nel modo in cui è concettualmente inteso: l'esistenza del divino, *se esiste*, è indipendente dal pensiero e/o dal mondo materiale. Altrimenti non può esistere in quanto divino, ma solo in quanto idolo<sup>6</sup>.

La teoria mimetica di René Girard, soprattutto nei suoi esiti ultimi – in cui il cristianesimo è riammesso all'interno delle religioni sacrificali –, può essere vista come un esame critico volto a mostrare che 1) il sacro idolatrico, legato cioè a una falsa trascendenza, è intrinsecamente violento, e che al contempo 2) le false trascendenze si producono mediante atti violenti *sacrificali* (cioè, letteralmente, che “producono il sacro”), i quali per assolvere alla propria funzione di stabilizzazione sociale necessitano di alienare la violenza e la vittima in un dominio ultramondano. Nel suo modello, il Cristianesimo costituisce lo smascheramento sia delle false divinità, sia dei meccanismi sacrificali che le mantengono in vita. In particolare, smascherando il meccanismo vittimario soggiacente a ogni costituzione sacra dell'ordine socio-politico, la religione cristiana avrebbe decretato al contempo la morte di ogni possibile “religione civile”: i rituali politici non hanno niente di *veramente* sacro, e a sua volta l'ordine sociale non ha niente di *veramente* divino. È *solo* in questo senso che il Cristianesimo, secondo Girard, avrebbe contribuito al processo di “secolarizzazione” in Occidente, consentendo di distinguere tra sfera politica e sfera religiosa<sup>7</sup>. Tuttavia, la secolarizzazione nel suo senso più ampio, con il ritirarsi progressivo del Cristianesimo dall'ambito sociale, lungi dal determinare un'“eclissi del sa-

6 Nel concetto del divino rientra dunque la sua esistenza in sé e per sé: sta proprio qui la persistenza dell'argomento di Anselmo, che non prova tanto l'esistenza di Dio a partire dal suo concetto (anzi dichiara l'indipendenza di Dio da ogni concezione umana), bensì indica la caratteristica essenziale che tale ente deve avere per poter essere veramente Dio, nel caso che esista, e creduto e adorato in quanto tale. Non è un caso che nella filosofia analitica l'argomento di Anselmo sia stato spesso interpretato in senso anti-idolatrico: cfr. ad es. John Niemeyer Findlay, *God's Non-Existence. A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes*, «Mind», n. 58, 1949; Edward Jonathan Lowe, *The Ontological Argument*, in *Philosophy of Religion*, a cura di Paul Copan, Chad Meister, Blackwell, Malden 2008, pp. 331-340; Stephen Davis, *The Ontological Argument*, in *The Rationality of Theism*, a cura di Paul Copan, Paul Moser, Routledge, London-New York, pp. 93-111. Per una ricognizione critica di queste posizioni cfr. Mario Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci 2010.

7 Cfr. in merito Silvio Morigi, *Fede cristiana e “fedeltà alla terra”*, in *Religioni, laicità, secolarizzazione*, a cura di Silvio Morigi, Maria Stella Barberi, Massa, Transeuropa 2009, pp. 235-259.

cro”, ne ha provocato invece un «trasferimento»<sup>8</sup>, insieme alla produzione di nuove trascendenze cui appellarsi. Le istituzioni delle società secolari sono alla ricerca di fondamenti stabili per garantirsi in essere, e non deve stupire che proprio l’ordine politico, che il Cristianesimo si era incaricato di de-divinizzare, venga nuovamente ipostatizzato, assolutizzato e trasferito nel dominio del trascendente.

In questo mio contributo, interpreterò appunto la Nazione moderna, nella sua declinazione europea di Stato-Nazione, come un idolo produttivo – e bisognoso – di sacro violento.

In particolare, evidenzierò alcuni elementi sacri e violenti, ovvero sacrificali, in questo processo: 1) la morte pubblicamente inflitta ai reali; 2) l’importanza crescente e totalizzante della dimensione bellica, in cui si assiste alla polarizzazione reciproca tra nemici all’esterno e compatrioti all’interno; 3) la celebrazione delle “vittime sacrificali” che hanno dato la propria vita per la Nazione, costituendosi come martiri di questo nuovo idolo parareligioso.

Ognuno di questi elementi è stato oggetto di numerosi studi storici, alcuni dei quali saranno citati. L’utilità della teoria di Girard, in questo contesto, consiste nel fornire una cornice ermeneutica globale capace di tenerli insieme, consentendo una lettura dell’intero fenomeno come fenomeno di *sacralizzazione*.

L’ultimo punto, ovvero la celebrazione dei martiri della patria, acquisisce in questo quadro una posizione particolare di ulteriore arricchimento rispetto al paradigma girardiano “standard”: si tratta, infatti, di un elemento sacro che credo sia stato profondamente influenzato dall’impatto culturale del Cristianesimo.

La mia tesi generale è che tale impatto si riconosca non soltanto, come sostiene Girard, nella possibilità di rintracciare criticamente i “meccanismi vittimari” che stanno alla base di ogni pretesa fondazione teologico-sacrale dei poteri politici positivi, ma anche nell’aver prodotto un nuovo meccanismo, che chiamo “meccanismo vittimistico”, e che consiste in una diversa “sacralizzazione” delle vittime: non più divinizzate in quanto esorcizzatrici della violenza, bensì celebrate in quanto innocenti e martiri della verità. Questo sguardo positivo in favore delle vittime e dei perseguitati ha certamente prodotto una serie di riforme sociali fondamentali, ma ha anche prodotto e può produrre nuove mistificazioni. Poiché la posizione della vit-

8 L’espressione “trasferimento del sacro” si deve alle analisi di Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard 1976.

tima è percepita come quella più “giusta”, diventa quella preferibile, e tutti vogliono occuparla. Si tratta di una parodia del Vangelo che può trovare numerosi esempi nella storia e nella cultura occidentali<sup>9</sup>, e che in questa sede cercherò di vedere rappresentata nella celebrazione delle vittime della patria nazionale, soprattutto italiana (per motivi che saranno chiariti nel testo). Certamente, la figura dell’eroe che muore per il suo popolo non è estranea alla cultura classica greca e latina, e già Orazio cantava quanto fosse decoroso e dolce il *pro patria mori*<sup>10</sup>: tuttavia, dobbiamo riconoscere il contributo fondamentale del Cristianesimo nel fare di colui che “dà la sua vita per i propri amici” (Gv 15, 13) il modello più alto di virtù umana<sup>11</sup>.

In sintesi, vorrei dunque mostrare come nel processo di formazione dello Stato-Nazione vi sia la compresenza del “sacro arcaico”, che rinsalda i legami sociali attraverso l’individuazione di nemici interni ed esterni da sconfiggere e uccidere in nome di un idolo, e del “sacro cristiano”, che celebra come martire colui che accetta di morire in nome di un ideale più alto contro gli oppressori. Questo idolo-ideale, in nome del quale si toglie e si dà la vita, è appunto la falsa trascendenza della Nazione.

## 2. «VIVA LA NAZIONE!» (MUOIA IL RE)

«Da questo luogo e da questo giorno comincia una nuova era nella storia del mondo»<sup>12</sup>. Con queste celebri parole, Goethe, inedito reporter di guerra a Valmy, celebrò la vittoria dell’esercito rivoluzionario francese contro le truppe prussiane, il 20 settembre 1792. Secondo le cronache,

9 Cfr. in merito Stefano Tomelleri, *La società del risentimento*, Faenza, Homeless Edizioni 2013, nuova edizione Milano, Meltemi 2023. La categoria nietzschiana del *ressentiment*, soprattutto nella lettura critica che ne dà M. Scheler, ha molti tratti in comune con quello che qui chiamo “meccanismo vittimistico”: mi permetto di rimandare in merito a Damiano Bondi, *Victimism as the contemporary form of ressentiment*, in *Girard and the Book of Job*, a cura di Marco Stucchi, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», vol. 23, giugno 2021, <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/damiano-bondi-02>>.

10 Orazio, *Odi*, III, 2.

11 Cfr. in questo senso un interessante articolo di Zygmunt Bauman del 2005, dove si mettevano a confronto la figura del martire e quella dell’eroe, sottolineando come non esiste l’idea di un “martirio inutile”, mentre esiste invece l’idea di un “eroismo inutile”: Zygmunt Bauman, *Dai martiri agli eroi*, in *Martirio*, a cura di Daniele Francesconi e Michelina Borsari, Fondazione Collegio San Carlo, 2005, online <<https://www.fondazione sancarlo.it/conferenza/dai-martiri-agli-eroi/>>

12 «Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen»: John Wolfgang von Goethe, *Campagne in Frankreich*, S 235.

la sconfitta dell'esercito del duca di Brunswick, uno dei più preparati al mondo, avvenne in maniera del tutto impreveduta: proprio quando i francesi sembravano avere ormai perso, il generale francese Kellerman, dall'alto di una collina, lanciò il grido "Viva la Nazione!!" e guidò a cavallo un ultimo disperato assalto, baionetta in canna, contro i soldati prussiani, i quali, colti di sorpresa, si ritirarono<sup>13</sup>.

La "nuova era nella storia del mondo", quella della Nazione moderna, nasce dunque con una guerra vinta e con un nemico espulso. Era nondimeno necessario un altro evento violento per completare il cambiamento d'epoca: l'uccisione pubblica dei reali, avvenuta l'anno successivo. La testa recisa della Regina, in particolare, scosse e insieme esaltò profondamente l'animo dei francesi. Girard insiste sul carattere eminentemente vittimario del processo, e poi del rito pubblico della ghigliottina, contro Maria Antonietta<sup>14</sup>. La Regina divenne il capro espiatorio di tutti i mali della Francia, e per giustificare la necessità della sua morte fu accusata di avere infranto i più sacri tabù sociali, tra cui ovviamente quello dell'incesto. La sua condizione di straniera contribuì a farne il bersaglio di ogni stigma di colpa: divenne un *pharmakos* da espellere dal corpo sociale. Subito dopo il suo processo-farsa i suoi avvocati vennero arrestati, e in prossimità della sua morte si diffuse un'enorme mole di materiale pornografico su di lei<sup>15</sup>. Madame de Staël, nel suo *Réflexions sur le procès de la Reine par une femme*, scritto probabilmente poco prima della morte di Maria Antonietta, descrive lucidamente (e con un lessico veramente pregorardiano) il ribaltamento del sentimento popolare nei confronti della regina, prima invidiata/adorata e poi odiata, come in una Domenica delle Palme che precede il Calvario. Quando la regina arrivò in Francia, dice M.me de Staël,

«l'ebbrezza dei francesi vedendola fu inesprimibile: il popolo la ricevette come una regina adorata [...] meno di cinque anni fa, io ho visto tutta Parigi precipitarsi sui suoi passi con trasporto: queste stesse strade che le hanno fatto percorrere di supplizio in supplizio erano cosparse di fiori al suo passaggio [...] Tutte le passioni umane si sono

13 Cfr. Georges Gusdorf, *Le cri de Valmy*, «Communications», n. 45, 1987, pp. 117-146.

14 Cfr. René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset 1982, tr. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi 1987, cap. II.

15 Cfr. Lynn Hunt, *The Many bodies of Marie-Antoinette. Political pornography and the problem of the feminine in the French Revolution*, in *The French Revolution. Recent Debates and New Controversies*, a cura di Gary Kates, London, Routledge 1997. In merito cfr. anche Olivia Fuson, *Marie Antoinette's Sacrifice and the Fragmentation of French Femininity*, «Aisthesis», vol. 9, n.1, University of Minnesota Duluth 2018, pp. 12-18.

ora liberate per dirigersi contro il potere passato, *contro gli oggetti che ci si ricorda di avere invidiato*, che si è sicuri di non temere più; ed ecco i mezzi dell’attacco, vedete quali sono le prove, i fatti che si sono adottati! Esiste un solo indice della connivenza della regina con gli austriaci, di un aiuto particolare dato dalla Francia a quella Corte, di una sola azione estranea al trattato pubblico concluso tra le due potenze? Ah! La migliore giustificazione di questa disgraziata vittima, sono le accuse che le si rivolgono! [...]

Ciononostante, *per eccitare la moltitudine*, non si è smesso di ripetere che la regina era la nemica dei francesi, e si sono date a questa accusa le forme più feroci»<sup>16</sup>.

Possiamo trovare tratti simili nella prima uccisione del re dell’era moderna, quella di Carlo I Stuart, avvenuta per opera del parlamento inglese nel 1649. Se forse la Prima Rivoluzione Inglese non esercitò la stessa influenza culturale, decisiva e irreversibile, della Rivoluzione Francese, pure in essa si palesò per la prima volta nella storia europea la possibilità che non solo il Re, ma con lui lo Stato stesso, rimanesse acefalo. Come sostituirlo per non perdere del tutto la “testa”? È qui che nasce l’idea del *Common-wealth*: il “benessere” dello Stato è comune, condiviso, ognuno ne è in qualche modo responsabile e beneficiario allo stesso tempo. Questa “fondazione dal basso” è stata possibile mediante un previo “sfondamento dell’alto”. Le argomentazioni a sostegno della condanna capitale di Carlo I non sono molto distanti da quelle che un secolo dopo verranno adottate per i reali francesi, ma nel caso inglese si nota il tentativo di dare un fondamento *teologico* alla necessità della morte del sovrano<sup>17</sup>. Carlo I viene accusato da più parti di essersi macchiato del *blood guilt*, il “reato di sangue”, avendo dichiarato guerra al suo stesso popolo, e dunque deve pagare con la stessa moneta, versando il proprio sangue. Il 27 gennaio 1649, tre giorni prima dell’esecuzione, John Bradshaw, presidente dell’Alta Corte di Giustizia nominata appositamente dal *Rump Parliament* per processare il re, tiene un lungo discorso rivolto a Carlo I, in cui si richiama a due testi veterotestamentari per giustificare la sua uccisione: «Signore, supporrò che lei conosca così bene la Scrittura da sapere che cosa Dio stesso abbia detto riguardo

16 M.me de Staël (Germaine Necker), *Réflexions sur le procès de la Reine par une femme*, 1793, online su <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42632j/f15.item>>

17 Cfr. in merito Cfr. Francesco Quatrini, *Sacrificio, vendetta, giustizia: Carlo I e il regicidio nella letteratura rivoluzionaria inglese negli anni delle guerre civili*, «Storicamente», n. 18, 2022, DOI: 10.52056/9791254691984/2.

al versare il sangue umano; Genesi 9 e Numeri 35 le sveleranno quale sia la punizione e di che cosa questa Corte è consapevole a nome dell'intero reame, di quel sangue innocente che è stato versato, di cui la terra è ancora macchiata, contaminata da quel sangue, e così come si dice nel testo, "non può essere purificata in alcun modo se non versando il sangue di colui che ha versato questo sangue"<sup>18</sup>.

Dopo l'uccisione, analogamente, John Cooke (avvocato inglese che nel gennaio 1649 era incaricato di condurre la pubblica accusa durante il processo del re) scrive che tanto la ragione naturale quanto la Scrittura provano facilmente che «i re iniqui hanno portato miseria e la rabbia di Dio sul loro popolo», e che nulla può soccorrerli «contro la vendetta di Dio» («*against Gods vengeance*»). Invece, l'aver versato il «prezioso sangue» del re rappresenta «il seme del tempo della libertà e della gloria della nazione, le fondamenta di quei preziosi e durevoli privilegi di cui gli inglesi godranno d'ora in poi». Lapidariamente, secondo Cook, «l'esecuzione del defunto Re è stato uno dei più fruttuosi sacrifici della Regina Giustizia» («*the execution of the Late King was one of the fattest sacrifices that ever Queen Justice had*»). È interessante notare come la Giustizia, amministrata dal popolo, diventi adesso la nuova Regina (*Queen*), ovvero il nuovo fondamento della Nazione, al posto del re defunto<sup>19</sup>.

Notiamo dunque come nella Rivoluzione Inglese permanessero ancora elementi giudeo-cristiani (anche se veterotestamentari e non neotestamentari) a sostegno della necessità di rifondare il potere attraverso la vendetta contro chi lo deteneva ingiustamente, mentre già nella Rivoluzione Francese questi elementi avevano perso la loro provenienza biblica pur mantenendo la loro valenza sacrificale, riconfigurando così la nuova "religione" nazionalista. In questo senso, nel momento in cui si *sacrifica* ciò che già aveva un valore *sacro*, ovvero la monarchia, si opera una ricon-

18 Cfr. Num 35, 33. Ho qui tradotto direttamente dal testo inglese. La versione della Cei ha invece: «Non contaminerete il paese dove sarete, perché il sangue contamina il paese; non si potrà fare per il paese alcuna espiazione del sangue che vi sarà stato sparso, se non mediante il sangue di chi l'avrà sparso». Gen 9 invece si colloca dopo il diluvio, quando Dio dice a Noè: «Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello. Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo».

19 Le opere di Cook da cui sono tratti questi passi sono J. Cook, *King Charles His Case*, del 1649, e *Monarchy No Creature of Gods Making*, del 1652. Quest'ultimo in particolare è una raccolta di passi del Vecchio Testamento a sostegno della tesi che il governo monarchico di Inghilterra meritasse di terminare perché non benvenuto da Dio.

figurazione del divino stesso: la Sovranità, che spettava al sovrano umano amministrare in nome del sovrano divino, viene spodestata dal suo ruolo di *medium*, finendo così per essere trasferita nel dominio dei nuovi Assoluti – la Regina Giustizia, la Dea Ragione, il Popolo, la Razza, in definitiva la Nazione stessa. Proprio questo leggiamo nella *Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino* del 1789: «il principio di ogni Sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo, nessun individuo può esercitare un’ autorità che non emani espressamente da essa». Quello che non si poteva prevedere, o che non si voleva vedere, era l’ esito destabilizzante e violento della scomparsa di ogni mediazione politica tra il dominio della trascendenza ideale e quello del corpo sociale: da una parte le guerre civili, dall’altra la guerra totale. In entrambi i casi, il nuovo idolo nazionale non cesserà di chiedere sempre nuove vittime sacrificali.

### 3. PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI NAPOLEONICI

Nel 1939 Denis de Rougemont, utilizzando categorie proprie della fenomenologia della religione di Otto, sottolineava il ruolo centrale che l’uccisione del Sovrano ha avuto nel processo moderno di rivoluzione politica, e lo connetteva al mutamento della modalità con cui, a partire dalla Rivoluzione Francese in poi, si è pensata e fatta la guerra:

«contenuta a lungo nelle forme classiche della guerra, la violenza, dopo l’uccisione del re, azione sacra e rituale nelle società primitive, ridiviene qualcosa di orripilante e di attraente nel medesimo tempo. È il culto del mistero cruento intorno al quale una nuova comunità si crea: la Nazione»<sup>20</sup>.

Sappiamo che Girard si è incaricato in qualche modo di “svelare” questo mistero cruento – *tremendum et fascinans* – che sta al nucleo del “sacro”: esso non sarebbe altro che il meccanismo vittimario, che è al contempo un meccanismo di sopravvivenza del corpo sociale mediante la polarizzazione della violenza (endemica e mimetica) contro un capro espiatorio. Tracciandone l’itinerario in riferimento alla Nazione europea moderna, non

20 Denis de Rougemont, *L’Amour et l’Occident*, Paris, Plon 1939, 1956<sup>2</sup>, 1972<sup>3</sup>, tr. it. *L’Amore e l’Occidente*, Milano, BUR 2006, p. 318. Girard conosceva molto bene l’opera di Rougemont, tanto che risulta essere una delle più citate in René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset 1961, tr. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani 1965, 2005<sup>2</sup>.

possiamo prescindere da una figura sacrificale che veramente ha i tratti di alcuni eroi mitici dell'Antichità, e che è legata a doppio filo con la guerra intesa nella sua accezione più totalizzante. Si tratta di Napoleone Bonaparte<sup>21</sup>.

Napoleone eredita lo spirito rivoluzionario, lo condensa in una nuova idea di potenza nazionale e lo esporta in tutta Europa. «Se c'è un genio della Rivoluzione», scrive Girard, «questo è Napoleone [...]

Egli ha fatto esplodere il modello eroico, essendo più aristocratico degli aristocratici e più plebeo della plebaglia [...] Egli è il sovrano odioso e nello stesso tempo il trionfatore assoluto, in quanto si rivela più forte di queste categorie»<sup>22</sup>.

«Tutti finiranno per credersi Napoleone!»: i suoi avversari lo prenderanno a modello, a partire dal *kaiser* Guglielmo I e da Clausewitz. Diventerà il loro chiodo fisso, la loro ossessione, e al contempo contagherà tutti i paesi d'Europa imponendo nel corso dell'Ottocento un nuovo modello di Stato nazionale. Questo modello si fonda anzitutto sulle necessità dell'esercito nazionale e della leva obbligatoria e sulla possibilità della mobilitazione generale – tutte cose nate con la Rivoluzione francese. In sintesi, su una concezione bellica della politica. Napoleone fa politica facendo guerre, e la sua politica diventa la continuazione della guerra con altri mezzi, rovesciando la tesi di Clausewitz e celebrando l'avvento dell'era delle guerre totali.

«Lo sguardo che Clausewitz lancia sull'imperatore caduto, e promosso a capro espiatorio d'Europa, è lo sguardo che tutti lanciano senza saperlo su Napoleone, che dopo l'esilio viene letteralmente divinizzato. La vittima è sempre chi ha successo e nello stesso tempo fallisce, chi concentra in sé segni opposti. Il suo carattere sacro viene da questa oscillazione [...] Nulla di strano che fenomeni ambivalenti si concentrino su Napoleone: si sarà tanto più portati a imitarlo quanto più si penserà di fare meglio di lui: la menzogna nazionalista è sempre parzialmente fondata»<sup>23</sup>.

21 È interessante notare come la straordinaria biografia di Napoleone sia servita ad alcuni autori dell'Ottocento (Jean-Baptiste Pérès, Richard Whately, William Fitzgerald) per provare la possibilità della storicità del Cristianesimo contro le letture puramente mitologiche di Charles-François Dupuis o David F. Strauss. Cfr. in merito *L'imperatore inesistente*, a cura di Salvatore Silvano Nigro, Palermo, Sellerio 1989.

22 René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, CarnetsNord 2007, tr. it. *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi 2008.

23 R. Girard, *Achever Clausewitz*, tr. it. cit., pp. 223-224.

Il nazionalismo diviene una “menzogna” nel momento in cui diviene idolatrico, ovvero nel momento in cui si ipostatizza la Nazione – ognuno la propria, è chiaro – come fosse un’entità esistente di per sé, senza più riuscire a vederne il carattere transeunte, funzionalistico e al contempo dipendente rispetto alle persone e alle comunità che la hanno costituita.

Il segno secolare e istituzionale di questa ipostatizzazione idolatrica è appunto la “statalizzazione” della mistica nazionale, ovvero la nascita dello Stato-Nazione.

Per descrivere quale sia il significato storico e antropologico dello Stato-Nazione prendiamo ancora una volta in prestito le parole di Denis de Rougemont, giustificati dal fatto che lo stesso lemma “*État-nation*”, oggi di uso comune, è nato con intento critico proprio all’interno del movimento personalista francese, di cui Rougemont faceva parte<sup>24</sup>. Egli scriveva dunque nel 1970:

«lo Stato-Nazione è il risultato della confisca di una mistica – la Nazione – ad opera di un apparato amministrativo e poliziesco – lo Stato. [...] Questo modello, interamente centralizzato in vista della guerra, è stato creato da Napoleone. È questo modello che tutti i popoli d’Europa, grandi e piccoli, hanno imitato uno dopo l’altro nel corso del XIX secolo, seguiti oggi dal resto del mondo, in particolare dal Terzo Mondo, che da questo punto di vista è stato mal decolonizzato [...] Cosa significa insomma istituire uno Stato-Nazione? Significa sottomettere una nazione, o un gruppo di nazioni conquistate da una sola di esse, ai poteri assoluti dello Stato. Significa voler far coincidere su uno stesso territorio, deciso dalla sorte delle guerre e subito battezzato “suolo sacro della patria”, delle realtà assolutamente eterogenee, che non hanno nessuna ragione di avere le stesse frontiere; queste realtà sono ad esempio la lingua e l’economia, lo stato civile e lo sfruttamento del sottosuolo, o peggio ancora, le ideologie e le religioni, costrette ad arrestarsi a ridosso di una linea di filo spinato elettrificato»<sup>25</sup>.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che esiste una corrente filosofico-politica diversa, la quale fa capo principalmente a Renan, in cui la

24 In particolare, si iniziò a usare questa espressione nelle pagine della rivista personalista *L’Ordre Nouveau*, tra gli anni Venti e Trenta del Novecento: cfr. Denis de Rougemont, *L’Avenir est notre affaire*, Stock, Paris 1977, tr. it. *L’avvenire è nelle nostre mani*, Paoline, Roma 1979, pp. 120-122. Rougemont si riferisce in particolare all’articolo di Alexandre Marc apparso sul numero 15 della rivista (1934).

25 D. de Rougemont, *L’Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, tr. it. *L’uno e il diverso*, Edizioni Lavoro, Roma 1995, pp. 5, 37-38.

Nazione assume il ruolo di motore secolare di sviluppo e progresso, nel segno di un patriottismo civile e assolutamente laico. Esaminiamo dunque il celebre discorso che Renan tenne alla Sorbona nel 1882, poi pubblicato col titolo *Qu'est-ce qu'une Nation?*, e mettiamolo a confronto con la nostra ricostruzione. Renan anzitutto riconosce (con orgoglio patriottico) che «è gloria della Francia avere proclamato, con la Rivoluzione Francese, che una Nazione esiste per sé stessa. Non dobbiamo giudicar male che ci si voglia imitare. *Il principio di Nazione è nostro*»<sup>26</sup>. Ma, appunto, si tratta per lui di un modello essenzialmente positivo che poi Germania, Spagna, Inghilterra, Olanda, Belgio, per ultima Italia, hanno seguito – e fuori dall'Europa Stati Uniti, Russia e altri ancora –: cosicché, «per le loro facoltà diverse, spesso opposte, le nazioni servono all'opera comune della civiltà; tutte apportano una nota al grande concerto dell'umanità, che, in definitiva, è la più alta realtà ideale che si possa raggiungere»<sup>27</sup>.

Sarebbe facile sottolineare, col senno di poi, come in realtà questo auspicato concerto dell'umanità si sia concretizzato nello sconcerto globale di due guerre mondiali, scoppiate in seno ai nazionalismi europei che proprio nell'Ottocento si erano andati formando. Renan certamente vedeva il pericolo della deriva totalitaria dei nazionalismi, e nel suo scritto, oltre a preconizzare una possibile «confederazione europea», criticava direttamente le tesi (sempre più ricorrenti al suo tempo) secondo cui la Nazione si sarebbe fondata sul principio della razza, della religione o dell'unica lingua, individuandone invece il fondamento in due caratteristiche essenziali: il passato comune e il consenso collettivo. Proprio queste due caratteristiche, tuttavia, presentano tratti parareligiosi, sacrificali e violenti che Renan si sforza di mettere continuamente tra parentesi, operando una loro rimozione cosciente. Circa il passato comune, egli dichiara onestamente, e con quella che oggi appare una certa ingenuità, che «*l'unità si compie sempre brutalmente*», mediante atti violenti, per cui «l'oblio, e dirò anzi l'errore storico, sono un fattore essenziale per la creazione di una nazione»; addirittura, continua, «il progresso degli studi storici è sovente un pericolo per la nazionalità»<sup>28</sup>. L'ammissione della necessità di costruire un falso storico equivale di fatto a una dichiarazione di aderenza della “menzogna nazionalista” al paradigma girardiano: la violenza fondatrice viene rimossa in funzione di una rinarrazione mitica, funzionale a mantenere la stabilità sociale.

26 E. Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?* (1882), tr. it. *Che cos'è una nazione?*, Castelveccchi, Roma 2019.

27 Ivi.

28 Ivi.

Circa il consenso collettivo presente, il discorso è più articolato. Renan riconosce, infatti, che non basta avere una semplice «comunanza di interessi», perché «nella nazionalità c'è una parte di sentimento»: anzi, essa è a tutti gli effetti «un principio spirituale». Per cui, certamente, il criterio principale per determinare la nazionalità rimane quello tecnico-razionale del voto, «meno metafisico del diritto divino, meno brutale del diritto storico». Tuttavia, una volta che abbiamo «scacciato dalla politica le astrazioni metafisiche e teologiche» – una volta cioè che abbiamo rimosso, anche violentemente, la sacralità della monarchia – se non vogliamo risacralizzare quello stesso atto violento fondatore (anzi dobbiamo dimenticarlo), su cosa possiamo fondare il *principio spirituale* del sentimento nazionale? Una strada è quella di sacralizzare il sentimento nazional-popolare stesso, che è nient'altro che un sentimento umano: Renan sembra percorrere questa via quando dichiara che «l'uomo è tutto in quella cosa *sacra* che si chiama popolo». Ma non basta. Questo sentimento, infatti, deve essere tenuto in vita dalla percezione di una eredità comune positiva, storicamente selezionata, che non può essere quella della violenza contro l'altro, o contro il Re: sarà allora quella del sacrificio degli avi per il proprio popolo. Questo sì che può essere sacro, connesso all'idolo nazionale, legato a una sofferenza stavolta accettata e sofferta, anziché praticata. «Il culto degli avi», scrive Renan, «è il più legittimo, perché gli avi ci hanno fatto quelli che siamo»; ed esso è tanto più potente quanto più gli avi hanno sofferto per noi, poiché «si ama in proporzione dei sacrifici che si sono accettati, dei mali che si sono sofferti».

“Aver sofferto insieme”. Sì, la sofferenza in comune unisce più della gioia. In fatto di ricordi nazionali, *i lutti valgono più dei trionfi*, perché impongono dei doveri, richiedono lo sforzo comune. *Una nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici che sono stati fatti e di quelli che si è disposti a fare ancora.*

Il sentimento della sofferenza sacrificale dei nostri padri è un sentimento di innocenza legata al sangue: innocenza delle vittime sacrificate, innocenza dei discendenti. È dunque cristiforme nella sua essenza, e si incarica di fungere da surrogato del sacrificio cristiano nella fondazione della nuova religiosità idolatrica del nazionalismo, in seno all'Europa erede del cristianesimo.

Questo processo emerge chiaramente se guardiamo alla storia dell'Unità d'Italia, un paese in cui il sentimento popolare è fortemente pla-

smato dal cristianesimo cattolico, e in cui al contempo il *nation building* è venuto prima dello *state building*: mentre cioè altri Stati-Nazione, come la Francia, si sono sviluppati grazie a un precedente sentimento di unità monarchica e territoriale su cui si è poi installata l'idea post-rivoluzionaria di sovranità popolare, lo Stato italiano, invece, non ha trovato altri elementi, per radicarsi nel sentimento popolare, se non l'ideologia nazionalistica modernamente intesa.

#### 4. SIAM PRONTI ALLA MORTE, L'ITALIA CHIAMÒ

Numerosi studi storici sono stati dedicati al Risorgimento italiano sotto il segno dell'individuazione, all'interno di esso, di elementi sacrificali. Lucy Riall, sulla scia degli studi di George Mosse, parla ad esempio di un «ideale europeo di virilità eroica», che nasce con la Rivoluzione Francese e che trova la sua massima espressione nell'epopea civile dei martiri risorgimentali italiani. Allo stesso modo, Roberto Balzani riconosce che il «sacrificio patriottico nel Risorgimento» viene elevato a ideale politico nella costruzione della nuova Unità Nazionale: si tratta, insomma, di una «morte utile». Simon Levis Sullam si incarica di interpretare la celebrazione dei “caduti per la patria” italiana come una sorta di cristianizzazione dell'ideale del “*pro patria mori*”, già presente nell'identità culturale dell'antica Roma<sup>29</sup>.

In effetti, il fatto stesso di chiamare “martiri” coloro che hanno perso la vita combattendo per l'Unità d'Italia testimonia insieme la sacralizzazione delle vittime e l'ipostatizzazione idolatrica della Nazione. Nell'immaginario e nel lessico mazziniani questi elementi si ritrovano tutti, e in maniera esplicita. Già nel giuramento della Giovine Italia, nel 1831, si invocavano insieme il «nome di Dio e dell'Italia», e subito dopo il «nome di tutti i martiri della *santa causa* italiana, caduti sotto i colpi della tirannide, straniera o domestica». In tale giuramento si celebrava – secondo Alberto M. Banti – il

29 Cfr. Lucy Riall, *Eroi maschili, virilità e forme della guerra*, «Storia d'Italia», Annali, n. 22, a cura di Alberto Maria Banti e Paul Ginsborg, Einaudi, Torino 2007, pp. 253-288; Roberto Balzani, *Alla ricerca della morte “utile”. Il sacrificio patriottico nel Risorgimento*, in *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, a cura di Oliver Janz, Lutz Klinkhammer, Roma 2008, pp. 3-21; Simon Levis Sullam, “*Pro patria mori*”. *Il martirio politico nel Risorgimento*, in *L'Italia e i Santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale*, a cura di Tommaso Calì e Daniele Menozzi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2017, pp. 353-365.

sacrificio come «nucleo profondo della sacralizzazione della politica», e la «diade sacrificio-martirio» assumeva una dimensione cristologica, segnata anche dall'influenza della tradizione cattolica del culto dei santi<sup>30</sup>.

Lo stesso Mazzini, alla morte dei fratelli Bandiera, scriveva: «Alla fiamma di patria ch'esce da quei sepolcri, l'Angiolo dell'Italia accenderà presto o tardi la fiaccola che illuminerà una terza volta da Roma»<sup>31</sup>. Oppure, commemorando Pisacane, egli ne ricordava «il sorriso frequente, singolarmente sereno, che tradiva una onesta coscienza di sé e l'animo consapevole di una fede da non violarsi in vita né in morte»; si badi bene, questa fede non era la fede cristiana, chiarisce Mazzini, bensì la «FEDE ITALIANA [in maiuscolo]: la fede nella patria avvenire, nell'unità repubblicana d'Italia e nel popolo per fondarla». Questa fede, concludeva, «anella all'azione, martirio o vittoria: sa che bisogna educare il popolo a fare e fare con esso [...] e chiama coll'esempio il popolo a conquistarsi patria ed emancipazione *col proprio sacrificio e col proprio sangue*»<sup>32</sup>.

Ancora oggi, quando si commemora l'Unità d'Italia, non deve sfuggirci il forte richiamo simbolico dell'*altare della patria*, che Giuseppe Sacconi inserì nel monumento del Vittoriale rifacendosi al modello francese degli *autels de la Patrie* di epoca rivoluzionaria. Dopotutto, su un altare non si celebra altro che un *sacrificio*: questo rimane vero col paganesimo, col cristianesimo, con la religione civile del nazionalismo, per quanto i sacrifici possano essere di diversa accezione. Un sacrificio è sempre una morte sacra, cioè legata a un elemento trascendente che la giustifica. Nel caso dell'altare della patria, tale elemento trascendente è la Nazione, la quale, come una divinità, ha richiesto alcune vittime sacrificali per garantire, attraverso il loro sangue, la vita alle generazioni future. Il sangue degli avi, martiri risorgimentali, non tiene in vita noi in quanto individui umani, ma noi in quanto italiani, loro discendenti, a loro legati attraverso la continuità della Nazione, madre e padre, *madre-patria* dei figli cui dà, e a cui chiede, la vita.

30 Alberto Maria Banti, *La memoria degli eroi*, «Storia d'Italia», Annali, n. 22, cit., pp. 639-640.

31 Giuseppe Mazzini, *Prose politiche*, Firenze, Poligrafia Italiana 1848, p. 112.

32 Giuseppe Mazzini, *Ricordi su Carlo Pisacane*, Genova, Stabilimento Tipografico Nazionale 1858.

## 5. CONCLUSIONE

*Lo Stato-Nazione secolarizzato vive di presupposti sacri che non può riconoscere.* Perché se li riconoscesse, il suo stesso carattere secolare verrebbe meno: ammettere di aver bisogno di divinizzare delle realtà umane (cioè di idoli), al punto da rendere la Laicità stessa un principio assoluto, significa di fatto rinunciare alla tesi della secolarizzazione. Ma, appunto finché dura questo misconoscimento, perdura la tendenza violenta in seno agli Stati-Nazione nati con la tarda modernità. C'è una via di uscita da questo apparente *cul de sac*, ovvero la rinuncia all'idolo della Nazione (e alla retorica nazionalista) come parte costitutiva dello Stato nazionale: essa è apparsa addirittura come necessità con il primo, e ancor più con il secondo, dopoguerra.

Ciò che è accaduto nel Novecento, infatti, è stata la deflagrazione totalitaria e violenta delle ideologie, o meglio delle idolatrie, nazionaliste. Gli Stati-Nazione europei si sono combattuti l'un l'altro, come idoli pagani, chiedendo sempre nuove vittime sacrificali per mantenere in vita sé stessi e il conflitto, alimentando così una mistica del sangue che con il sacrificio cristiano ha lo stesso rapporto di una parodia con il suo modello. Il *Gott mit uns*, tradotto nelle varie lingue nazionali, risuona tragicamente come il grande scherno demoniaco con cui è terminata la parabola della Cristianità europea<sup>33</sup>.

I conflitti tra gli Stati-Nazione d'Europa sono stati il principale detonatore della Prima Guerra Mondiale, e sono rimasti assolutamente centrali anche come causa della Seconda: il tentativo di istituire la Società delle Nazioni, nel 1920, è risultato fallimentare. Fortunatamente, ad oggi, e nonostante tutti i suoi problemi interni (alcuni di essi dovuti al perdurare di diversi orgogli nazionalisti), l'Unione Europea è riuscita nel principale intento per cui è nata: garantire per i paesi membri uno dei periodi di pace più lunghi di tutta la storia d'Europa. Ciò non ha implicato la scomparsa degli Stati, né della loro sovranità, e neanche dei sentimenti di diversa appartenenza culturale e nazionale. Ha implicato, e implica, però, una visione assolutamente relativista della sovranità, e veramente secolare della nazione. Lo Stato-Nazione non è affatto l'*id quo maius cogitari nequit* dell'ordine politico, come credevano i totalitarismi ("Tutto nello Stato, niente al

33 Si ricordi che il motto tedesco era inciso nelle divise prussiane sin dal 1871: cfr. in merito Nicolao Merker, *La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra*, Roma, Carocci 2015.

di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato”, tuonava Mussolini<sup>34</sup>). Quella concezione ha invece provocato uno dei più grandi *disordini* politici e umani della storia. Lo Stato, al contrario, esiste in funzione dei bisogni degli esseri umani che lo costituiscono, e finché e nella misura in cui tali bisogni lo esigono. La Nazione non esiste in *altro* se non nel sentimento umano di appartenenza ad una certa comunità storica, ad una certa tradizione culturale, così come avviene per le identità locali, cittadine, regionali, continentali. Questo sentimento, a differenza di quanto diceva Renan, non deve essere né forzatamente condiviso da tutto il popolo, né instillato nelle coscienze mediante oculate rimozioni storiche degli atti più scandalosi, né tantomeno ha alcun bisogno di radicarsi nel ricordo della sofferenza comune e del sacrificio degli avi. Si può benissimo sentirsi sardi, o berlinesi, o svizzeri, o europei, o cosmopoliti, senza celebrare i sacrifici dei “nostri”, e senza con questo sentirsi migliori degli “altri”. Certo, il fermento di un sentimento di appartenenza comune può cristallizzarsi in forme istituzionali, come è spesso accaduto: ma esse, se assolutizzate, e non considerate nel loro carattere relativo e transeunte, possono alimentare future violenze interne ed esterne. Ecco perché è importante dividere e condividere la sovranità, ovvero riconoscerla non soltanto alle istituzioni nazionali, ma parzialmente verso il basso alle unità locali, e parzialmente verso l’alto a quelle che già Renan prefigurava come confederazioni internazionali. Ad esempio, il principio di sovranità territoriale *statale* serve certamente come garante, anche giuridico, contro eventuali tentativi di invasione da parte di altri Stati; tuttavia, se tale sovranità statale viene concepita come *totale* autonomia dello Stato contro *ogni* tipo di ingerenza esterna, rivendicazione interna o indicazione superiore (un’idea che, come rileva Harold Lasky, sarebbe del resto apparsa assurda nel Medioevo<sup>35</sup>), allora si rischia di produrre un “nuovo” idolo, che somiglia molto a quello vecchio e terribile del Leviatano. Il sovranismo nazionalista odierno, in questo senso, è errato poiché parziale: sbaglia nel considerare ultimativa l’appartenenza ad una certa fetta di Terra che in realtà è meramente relativa a processi storici, questioni belliche, funzionamenti civili. Allo stesso modo, il sentimento di appartenenza alla cultura occidentale – che può essere rappresentata istituzionalmente da Unione Europea, USA, NATO...–, se costruito fortemente intorno agli elementi della superiorità etico-civile di “noi” rispetto a “loro”, o sulla

34 Benito Mussolini, *Discorso* del 28/10/1925.

35 Cfr. Harold Lasky, *The Foundations of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press 1931.

celebrazione delle vittime degli attentati terroristici, rischia di contribuire a trasformare non solo in ideologia, ma in pericolosa realtà, la retorica (reciproca e mimetica) dello “scontro di civiltà”.

Al contrario, pensare in modo autenticamente secolare allo Stato, alla nazione, al continente, alla sovranità, alla politica, all’identità culturale, significa in primo luogo accogliere il portato desacralizzante della rivelazione cristiana, in secondo luogo smettere di giustificare idolatricamente i sacrifici (propri e altrui) avvenuti in nome di false trascendenze, e, in terzo luogo, ricollocare il divino al proprio posto: quello di una trascendenza autentica capace di rivelare, tra le altre cose, quanto i nostri idoli, e i sacrifici che tributiamo loro, siano umani, troppo umani.





# LA CITTÀ E L'ASSEDIO

Luigi Alfieri

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

## ABSTRACT

This essay starts from a striking characteristic of the European landscape, the frequent presence of cities or villages with walls, to question the *raison d'être* of the walls and of what has taken their place in more recent times (permanent armies, nuclear weapons...). It is not defense needs that explain it (it is rare for there to be a real aggressor to defend against) but deterrence. Deterrence, however, constitutes everything outside the walls as an enemy (generic, indeterminate and permanent): it produces the same threat that it would like to prevent. In delimiting identities that in fact do not exist, it creates conflict and at the same time constraint.

1. Il paesaggio europeo ha una caratteristica molto riconoscibile, riscontrabile un po' dappertutto nei diversi paesi, specie nelle aree periferiche lontane dalle capitali e dalle metropoli: borghi, cittadine, a volte anche città di dimensioni almeno medie, ancora rinchiusi da mura. È così da millenni, non è solo un'eredità del Medio Evo, anche se delle epoche più antiche rimangono solo rovine. Dall'antichità classica fino all'età moderna inoltrata, dall'epoca della catapulta fino a quella dell'artiglieria pesante con proiettili esplosivi, il volto che la città rivolge verso l'esterno ha i tratti arcigni della cerchia di mura.

Sembrerebbe di doverne dedurre che per millenni dovunque ci sono state guerre, violenza, stragi, paura. E sappiamo fin troppo bene che tutto questo effettivamente non è mancato. Però, a parte le mura, non lo leggiamo nel paesaggio. In Italia come in Francia come nella valle del Reno e insomma dovunque, vediamo campi ben coltivati, colline amene, nella stessa ricchezza di monumenti che ovunque troviamo possiamo percepire prosperità, gusto per il bello, ragionevole sicurezza del futuro. Ma soprat-

tutto troviamo strade, ponti, porti. Si direbbe che c'è una contraddizione. Le mura sbarrano il cammino a un invasore, strade, ponti, porti aprono le braccia a un visitatore gradito. E dunque, insomma, si aveva paura o no? E di chi si aveva paura, forse degli stessi a cui si aprivano strade e porti? Non è un po' strano, a rifletterci?

Sì, la guerra c'era, la violenza c'era. Ma non era, a quanto pare, la regola. In qualche caso, mura imponenti sono state costruite, rafforzate, restaurate, senza subire neanche un assedio. Nei casi meno fortunati, venivano costruite, rafforzate, restaurate, per subire forse un assedio ogni secolo. La sensazione che qui ci sia una sproporzione e uno spreco è piuttosto forte. Oppure dovremmo fare un'altra ipotesi, apparentemente inverosimile: che le mura non servano a fermare un aggressore e abbiano uno scopo diverso.

2. Sicuramente c'è un'analogia con fenomeni ben più prossimi a noi. Perché fabbrichiamo armi nucleari? Non per usarle (finora...), ma perché altri non abbiano la tentazione di usarle contro di noi. Perché manteniamo eserciti, quando nel diritto internazionale è ormai riconosciuto (almeno a parole...) che la guerra d'aggressione è un crimine? Non perché vogliamo aggredire, certo, ma perché altri non aggrediscano noi. Non si tratta propriamente di difesa, ma di deterrenza. La difesa implica un attacco, o almeno l'elevata e imminente probabilità di esso: in mancanza di un attaccante reale o probabile, sarebbe un'insensatezza. La deterrenza invece è unilaterale: non occorre che ci sia un potenziale aggressore, piuttosto se ne previene l'esistenza stessa. Se ci difendiamo, è perché l'aggressore c'è, se pratichiamo la deterrenza, è per evitare che l'aggressore ci sia. L'assenza di minaccia non è condizione per la pace, ma lo stato in cui è normale prepararsi per la guerra, perché se non ci si preparasse per la guerra la minaccia potrebbe forse verificarsi. La guerra viene come evocata per esorcizzarla. Quando non c'è, bisogna prepararsi come se ci fosse, perché altrimenti ci potrebbe essere...

Quindi le mura debbono essere costruite non per resistere agli assedi, ma perché non ci siano assedi. Perciò, se non ci sono assedi questo non dimostra che le mura sono inutili e non bisognava costruirle, ma che sono state sommamente utili e bisogna rafforzarle sempre di più. È una "logica" che dà un po' le vertigini, eppure è così che funziona il mondo, evidentemente da millenni. Ma non sarebbe più semplice non costruire affatto mura, non produrre bombe atomiche, non mantenere eserciti? Se noi smettessimo, forse anche gli altri smetterebbero. Mentre invece se noi non smettiamo, di

sicuro gli altri costruiranno e manterranno e rafforzeranno mura ed eserciti e bombe atomiche. Se nessuno praticasse la deterrenza non ci sarebbe nessun bisogno di praticarla, mentre se uno solo la pratica tutti gli altri sono costretti a farlo. Ancora una volta, è una logica davvero strana. Oppure, la questione deve essere molto diversa da come sembra.

3. Proviamo a guardare le cose da un altro punto di vista. Le mura della città hanno due facce: sono rivolte anche all'interno. Da una parte, impediscono l'ingresso di un nemico che forse non c'è. Dall'altra parte, impediscono a noi cittadini, che di sicuro ci siamo, di uscire fuori liberamente e impunemente. Se ci riflettiamo un attimo, il vero funzionamento del meccanismo non è troppo difficile da capire. Le mura non servono per difenderci da un aggressore, ma per tenere dentro noi. La prima cosa potrebbe forse accadere una volta in un secolo, o anche mai, la seconda accade tutti i giorni, tutti i minuti. La sproporzione è tale, mi pare, da non lasciare dubbi: le mura servono a tenere dentro noi. Forse ci proteggono una volta ogni tanto, ma di sicuro ci rinchiudono sempre. Perché, allora, vogliamo essere rinchiusi?

Questo è un punto da capire bene, perché rischia di sfuggirci subito. Ci viene troppo facilmente in mente un'apparente spiegazione, che invece non fa che confonderci definitivamente. L'apparente spiegazione, infatti, è che un Potere cattivo vuole tenerci dentro per controllarci. Qualche volta è anche vero, s'intende. Però ci riporta alla stessa strana logica che abbiamo visto prima. Se c'è un Potere cattivo che vuole tenerci rinchiusi, vuol dire che c'è un Aggressore, un Nemico. È come se venisse da fuori (e qualche volta viene davvero da fuori). Siamo stati conquistati, imprigionati: non importa se lo ha fatto qualcuno che apparteneva alla nostra città. È il nostro oppressore, quindi non è uno di noi: è estraneo, straniero, è come se fosse un aggressore esterno. Bisogna buttarlo giù dalle mura, conquistarle, andare noi a difenderle per impedire che l'oppressore cacciato ci attacchi, che ritorni a noi come un nemico straniero...

Siamo al punto di prima. E, a maggior ragione, se le mura non ci fossero nessun oppressore potrebbe usarle per imprigionarci. Se davvero volessimo non essere imprigionati, le potremmo buttare giù, o, meglio ancora, non le avremmo mai costruite. Quindi non c'è un Potere cattivo che vuole controllarci: o meglio, siamo noi stessi quel Potere. Vogliamo essere controllati, vogliamo avere di fronte a noi non spazi liberi ma spesse mura; anche se il Nemico non c'è, anche se non c'è l'Oppressore. E se poi c'è,

può benissimo darsi che siamo stati noi a chiamarlo, pur di avere belle mura e sentirci sicuri là dentro.

Ma se le cose stanno così, allora il vero pericolo da cui ci difendiamo non è che un nemico ci assalga o che un oppressore ci domini: il pericolo è proprio il libero spazio che avremmo di fronte senza le mura. Il pericolo da cui ci difendiamo non è che qualcuno venga, da fuori o da dentro, a farci del male, ma che noi stessi possiamo andare fuori. Ma perché, cosa c'è fuori? Di cosa realmente abbiamo paura?

Sia chiaro, la chiusura dentro le mura non è mai totale, non lo accetteremo. Non potremmo vivere completamente chiusi. Nelle mura ci sono porte, ben difese ma anche molto belle e ben ornate: sono loro il vero volto della città. E dalle porte si può entrare e si può uscire. Ci saranno sicuramente delle guardie, ma non sono veramente un ostacolo, quando le porte sono aperte. Non sono lì per impedirci, ma per rassicurarci: all'occorrenza le porte possono essere rinchiusi, c'è qualcuno che se ne occuperebbe. Per il resto, basterà pagare un dazio, di solito piccolo, o mostrare un documento, di solito facile da ottenere, e possiamo andare dove vogliamo. È importante poter andare dove vogliamo: per questo non costruiamo solo le mura, ma anche belle strade, ponti solidi, magnifici porti. E allo straniero che entra dentro le mura col nostro permesso ci sentiamo tenuti a offrire generosa ospitalità: certo non gratis, ma lo alloggeremo bene, lo nutriremo bene, gli mostreremo con orgoglio le cose belle della nostra città, saremo incuriositi e divertiti dalle sue reazioni, saremo fieri se lo sentiremo parlare bene di noi.

In realtà, lo sappiamo benissimo che non c'è nessun pericolo fuori, e chi viene da fuori nei modi giusti non ci è per niente sgradito. Quando le cose vanno bene, le porte sono aperte a lungo, a volte sempre, e non è veramente un problema entrare e uscire. Ma allora, perché le mura comunque ci sono?

Forse non ci sono da cercare soluzioni difficili, non ci sono da indagare misteri ben nascosti. Basta guardare bene e descrivere quel che succede. Proviamoci.

4. Quello che vediamo, è che normalmente non c'è nessun nemico fuori che ci sta assediando. Può succedere ogni tanto, ma appunto, non è normale. Normalmente, le porte sono aperte, la gente va e viene come vuole, un sacco di persone girano per le strade, i porti sono pieni di stranieri e di merci straniere. Però le mura ci sono. Ci sono gli eserciti. Ci sono le bombe atomiche. Ci sono stati maggiori che preparano piani di battaglia, a volte usando molta fantasia per immaginare contro chi. Normalmente

(certo, la normalità di oggi è decisamente un'altra, ma concediamoci, per un po', il lusso di pensare come avremmo potuto pensare qualche anno fa, prima della guerra e prima del Covid) – normalmente, dicevo, non ci sono aggressioni, non ci sono pericoli, non ci sono minacce (se non quelle prodotte da chi si difende contro aggressioni e pericoli che non ci sono, ma ci potrebbero essere, e siccome ci potrebbero essere ci sono). Dunque le mura non difendono, non servono a quello. E neppure del tutto rinchiudono dentro, non servono a quello. *Potrebbero* difendere, *potrebbero* rinchiudere, e tanto ci basta. Ma quindi, cosa fanno veramente?

Guardiamolo, cosa fanno. Avviene tutto sotto i nostri occhi. Non ci sono misteri. Non ci sono neppure inganni. Quello che accade lo sappiamo, lo vediamo e lo vogliamo. Vogliamo essere *delimitati, separati, identificati*.

Le mura ci dicono chi siamo. Oddio, non ci dicono esattamente questo. Non ci danno un vero e proprio contenuto. Ci dicono che siamo *diversi*. Diversi in maniera indefinita, non specifica. Diversi da tutto il resto, diversi dal *fuori*. Da chiunque e da qualsiasi cosa sia fuori. È il Fuori in quanto tale il pericolo che ci minaccia. È l'indefinita libertà, l'assenza di direzioni prefissate, la mancanza di ordine e di ordini. È non tanto il poter andare dovunque, quanto il *poter* essere qualsiasi cosa, il non *dover* essere nulla: questo è il vero pericolo, la vera minaccia.

Le mura, e tutto ciò che funziona allo stesso modo delle mura, ci dicono che noi siamo Noi, dobbiamo essere Noi e dobbiamo stare tra Noi. E se andiamo via dobbiamo tornare, e se non torniamo dobbiamo trapiantare il Noi da un'altra parte e ricostruire, su un'altra collina, la stessa città con le stesse mura. Continueremo a non sapere chi siamo realmente, perché realmente ognuno è differente da tutti e non esistono identità condivise. E il problema è esattamente questo: siccome non esistono dobbiamo inventarle. Nel solito modo, che funziona sin dal Paleolitico. Noi siamo i Buoni, Noi siamo i Giusti, Noi siamo come dobbiamo essere, Noi esistiamo e viviamo secondo Valori. Siamo i Veri Uomini: in fondo, non esistono Veri Uomini se non Noi.

Ed ecco la minaccia dell'Altro. L'Altro non è un pericolo perché è nemico: lo è raramente e per breve tempo. L'Altro è un pericolo perché è altro: quindi non può smettere di essere un pericolo, non dipende da lui. L'Altro è un pericolo perché con la sua stessa presenza ci dice, appunto, che si può essere altro, che non è indispensabile essere come noi, che le cose possono funzionare benissimo in un altro modo e che quindi noi stessi potremmo benissimo cambiare e non siamo obbligati a essere come siamo.

E quindi, per essere liberi, dovremmo sceglierci. Decidere ogni volta che *vogliamo* essere quello che siamo, ma non *dobbiamo* esserlo. Ci possono essere un altro bene e un altro male, un altro dio e un altro demonio, altri valori ed altri disvalori, altri amori e altri odi. Altri uomini, diversi da noi, ma ugualmente uomini rispetto a noi.

Ma questo è faticoso ed è pericoloso. Lo è obiettivamente, non è questione che siamo stupidi o che siamo malvagi. È questione che siamo fragili, la vita è breve e difficile, dobbiamo riuscire a fare le cose insieme per poterla sopportare meglio e più a lungo, e quindi dobbiamo costringerci a ridurre le possibilità, a semplificare il mondo.

Ma così ci obblighiamo a costruire mura, e le mura invitano all'assedio. Costruendo mura sto dicendo all'Altro che è fuori che lui è un nemico. E così gli sto dicendo che *io* sono un nemico. Quindi anche lui costruirà le sue mura. Perché *io* potrei assalirlo. E con ciò mi dirà che *lui* potrebbe assalirmi. E siccome *lui* potrebbe assalirmi, *io* prima o poi lo assalirò. E siccome *io* potrei assalirlo, *lui* prima o poi mi assalirà. Questa maledetta, stupida faccenda si chiama geopolitica: in fondo è tutta qui.

5. Certo, si possono costruire mura più ampie, ed è già un progresso. Ci stanno dentro più cose e persone diverse, le possibilità aumentano, ci sono più scelte, perciò c'è più libertà. Le possibilità di conflitto si riducono, molti che un tempo avremmo considerato nemici possono vivere con noi nella nostra città. Una realtà del genere un tempo si sarebbe chiamata Impero. Oggi potrebbe chiamarsi Europa. Però le mura ci sono ancora, e si fanno sempre più alte e sempre più chiuse. È la condizione per ampliarle, probabilmente. E per rendere sostenibili mura così ampie, occorre che gli altri che sono rimasti fuori siano particolarmente Altri ("extracomunitari", migranti illegali, vite senza valore, vite a perdere), meglio ancora se particolarmente Nemici (barbari, incivili, selvaggi, terroristi, ingiusti aggressori, criminali internazionali).

L'ampliamento delle mura è come cancellato dal loro innalzamento. Un'Europa così è troppo piccola. E ancora di più chiama, esige l'assedio che verrà.

Dovremmo abbattere le mura e uscire fuori. Il fuori è così grande e così libero. Potremmo andare dovunque ed essere chiunque. E decidere, liberi, ogni passo e ogni istante. Ma non lo faremo mai, abbiamo troppa paura di questa libertà. Moriremo dei nostri limiti. Moriremo per avere fatto della vita un limite, della vita un muro.





# *POLIS/POLEMOS*

## LA DECOSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD

Silvio Morigi

Università di Siena e Statale di Milano

*Le pietre sacrificali costituiscono il luogo di fondazione della città antica, quali tombe invisibili che non solo occultano il cadavere, ma celano anche se stesse come tombe; templi, fortezze, palazzi nelle cui fondamenta si interravano le vittime, per assicurare ad essi lunga vita, non sono altro che tombe*  
(René Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*)

*Dio è ormai dalla parte della vittima espiatoria. Egli è al di fuori della città, ordinata dal gioco della differenza sacra. Yahvè è ormai fuori dal tempio. La verità divina non risiede più nella città antica o nel popolo eletto, viene ricacciata al di fuori della città degli uomini, insieme alla vittima espiatoria*  
(René Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*)

### ABSTRACT

In the development of René Girard's thought, in spite of its considerable turning points, there is an enduring red thread which is deconstructing the rationality of politics which has been stated in different ways within the Western thought (from Hobbes, Locke, Rousseau to Jürgen Habermas, John Rawls, Carl Schmitt). According to Girard, what really rules the *polis*, and gives birth to it, is the *Polemos* of Heraclitus, "father and king of everything". In fact, Girard says, "the sacrificial stones" were the "places upon which the ancient city was built". Such Girardian deconstruction already stands out in *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Here Girard, following Stendhal et Tocqueville,

remarks that in the Stendhalian *noir* (which forshadows the modern world) “the political platforms do not give birth to opposition, but it is the opposition which gives birth to the political platforms”. In his last work, *Achever Clausewitz*, Girard critic the main interpretations of Clausewitz’s *Vom Kriege* according to which the Prussian general would maintain that the war is ruled by the politics. On the contrary, Girard remarks, Clausewitz senses that in the West, starting from the French Revolution and the Napoleonic wars, an out of control violence is growing up where it is the war which rules the politics.

### «QUID SUNT REGNA NISI MAGNA LATROCINIA?»

In *Il capro espiatorio* del 1982 c’è una frase di René Girard che, nella sua immediatezza, pare gelare sul nascere qualsiasi tentativo di trarre dalla sua «teoria mimetica» un pensiero politico costruttivo, del tipo di quelli avanzati da un Carl Schmitt, da un John Rawls, da uno Jünger Habermas. Egli scrive:

tutti i tipi di adesione che gli uomini in gruppo possono dare ad una impresa qualsiasi sono dichiarati dai Vangeli indegni di Cristo<sup>1</sup>.

Già alla luce di tale recisa, drastica affermazione, si può intuire come nei confronti della categoria del politico Girard si ponga in un atteggiamento radicalmente decostruttivo. Se per Roberto Escobar «il significato più profondo e più duraturo» del pensiero girardiano è «quello filosofico-politico», anch’egli poi precisa che ciò deve intendersi nel senso che «se si indicassero i testi che meglio descrivono la politica del nostro tempo, tra essi dovrebbero figurare *La Violenza e il Sacro* e *Masse e Potere*»<sup>2</sup> di Elias Canetti: ove quindi il «descrivere» assume una valenza corrosiva, demistificatrice. Dice Girard: «per quelli di sinistra sono un conservatore, mentre quelli di destra mi considerano un rivoluzionario»<sup>3</sup>. In realtà, egli potrebbe definire se stesso nel modo in cui, in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, viene definito Stendhal: «ateo in politica»<sup>4</sup>.

1 René Girard, *Il capro espiatorio* (1982), Milano, Adelphi 1987, p. 249.

2 [https://www.academia.edu./29560256/René\\_Girard\\_filosofo\\_politico](https://www.academia.edu./29560256/René_Girard_filosofo_politico), p. 4 (consultato il 2 aprile 2024).

3 René Girard, *Quando queste cose cominceranno* (1994), Roma, Bulzoni 2005, p. 120.

4 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1961), Milano, Bompiani 1981, p. 118.

La suddetta frase in *Il capro espiatorio* potrebbe, peraltro, suonare paradossale se si considera il credo cattolico dell'autore, come appartenenza ad una *ecclesia* che è «adesione» comunitaria al *kerygma* di Cristo, nei cui confronti (soprattutto in *Portando Clausewitz all'estremo*) egli dichiarerà la sua fedeltà totale<sup>5</sup>, esaltando la decisiva funzione storica della Chiesa di Roma nello sviluppo dell'Occidente: perché è da una incidenza sotterranea e inconsapevole della Croce di Cristo sullo sviluppo della civiltà occidentale che essa perviene ad essere l'unica «cultura che si apre al mondo intero», in cui si afferma quella «identità di tutti gli uomini» che trae alimento da una «cura per le vittime» non riscontrabile in nessun altro contesto culturale<sup>6</sup>. Va tuttavia ricordata al riguardo la distinzione che in *Delle cose nascoste fin dalla fondazione mondo* Girard aveva operato tra cristianesimo e «cristianesimo storico» (non a caso richiamato poche righe dopo la suddetta frase<sup>7</sup>), cui aveva imputato di avere mantenuto per secoli quella «lettura sacrificale»<sup>8</sup> dei Vangeli che riattivava contro nuovi capri espiatori (ebrei, eretici, streghe, infedeli) quel «meccanismo vittimario»<sup>9</sup>

5 Già in precedenza Girard aveva giustificato tale sua totale fedeltà con una singolare metafora: essendogli richiesto se egli si trovi d'accordo con ogni pronunciamento della Chiesa cattolica, egli paragona il suo rapporto con essa a quello con sua moglie: anche se certi suoi comportamenti, egli dice, lo lasciano assai perplesso, nondimeno egli li accoglie, motivato da una primaria, piena fiducia che egli ripone in lei (cfr. Id., *Quando queste cose cominceranno*, cit.).

6 René Girard, *Portando Clausewitz all'estremo* (2007), Milano, Adelphi 2008, pp. 261, 257 (trad. modificata)

7 Id., *Il capro espiatorio*, cit., p. 249.

8 Cfr. Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Milano, Adelphi 1982, Libro II, Capitolo III.

9 Per Girard il processo di ominizzazione e il sorgere delle culture umane fu reso possibile da un «meccanismo vittimario» che nella notte dei tempi, nelle varie aree del pianeta, segnò il passaggio da un distruttivo «tutti contro tutti» ad un «tutti contro uno», in cui la vittima venne percepita, in modo misconoscente, come l'unica responsabile di una crisi segnata da una violenza dilagante. La pace intervenuta quale esito della uccisione della vittima condusse, in forza di un pari «misconoscimento» (*méconnaissance*), ad una sua sacralizzazione che la elevò ad un essere divino, *tremendum* et *fascinans* al contempo, perché capace di fare dilagare la violenza nell'umano per poi ritrarla misteriosamente da esso. (cfr. Id., *La violenza e il sacro* [1972], Adelphi, Milano 1980, capitolo III). Ciò conduce Girard ad una peculiare reinterpretazione del mito e del rito. Il mito equivale ad un resoconto, nell'ottica dei vittimizatori, dell'evento vittimario fondatore, e che quindi ne ripropone il misconoscimento. Il rito, che originariamente culmina nel sacrificio di una vittima, equivale ad una riproduzione di tale evento, che avviene soprattutto in momenti di crisi, in cui una cultura sta per ricollassare in quella «violenza essenziale» da cui essa era emersa (*ibid*, capitoli IV e XI). È Cristo sulla Croce che, per la prima volta nella storia umana, manifestandosi come vittima innocente, squarcia il misconoscimento vittimario e sacralizzante da cui erano scaturite tutte le società e le religioni umane, e i Vangeli, diversamente dai miti, costituiscono un resoconto veridico della Passione

di cui proprio la Croce di Cristo, per la prima volta nella storia umana, aveva svelato il sanguinoso «misconoscimento».

Ci si potrebbe tuttavia chiedere: forse che questo Girard dei primi anni Ottanta, alla luce della suddetta frase, privilegia una fede cristiana incentrata sulla singolarità esistenziale dell'uomo: al pari di un Alfred North Whitehead per il quale «la religione è ciò che l'individuo vive nella sua solitudine»<sup>10</sup>, o soprattutto al pari di un Kierkegaard del quale Girard cita più volte la celebre frase «la folla è la menzogna»? Ciò è assai dubbio, come testimonia ciò che egli dirà in *Vedo Satana cadere come la folgore*: qui egli bolla come «deiste più che specificamente cristiane» le teologie che privilegiano il «brivido esistenziale» le quali «hanno dato una effimera scossa all'inerzia spirituale del XX secolo», ma che non hanno «alcun rapporto con la Croce» di Cristo<sup>11</sup>.

Il contesto entro cui si colloca la frase sopracitata è l'esegesi dei testi evangelici (ma privilegiando Marco) relativi al rinnegamento di Pietro. Parrebbe che questo episodio, rispetto alla precedente, orgogliosa affermazione dell'apostolo («anche se tutti si scandalizzassero di te, io non mi scandalizzerò mai»<sup>12</sup>) risulti semplicemente, e scandalosamente, contraddittorio. In realtà Girard evidenzia una sotterranea, implacabile coerenza tra di essi. Come, nel cortile del palazzo del sommo sacerdote, Pietro resta succube di un «*Mitsein*» (Girard utilizza questo termine heideggeriano) mimetico della folla che lo circonda, sì che il suo rinnegamento diventa «un episodio della Passione» di Cristo, un «breve vortice nella vasta corrente del mimetismo vittimario in cui Pietro viene risucchiato e che spinge tutti verso il Golgota»<sup>13</sup>, allo stesso modo, «il mito della differenza individuale che Pietro difende dicendo *io*», la sua «apparente fermezza» fanno in realtà «tutt'uno», anche in questo caso, col suo «mimetismo»<sup>14</sup>. Un mimetismo che qui intercorre tra lui e gli altri discepoli, e tra tutti i discepoli, nel voler sentirsi ognuno di essi come il discepolo più autentico, «il più capace di essere il vero emulo di Gesù»<sup>15</sup>, l'unico ad appropriarsi della vera *sequela*

che proclama l'innocenza della vittima Cristo (cfr. Id., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, cit., Libro II).

10 A.N.Whitehead, *Religion in the making*, London, Cambridge University Press 1930, p. 37.

11 René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore* (1999), Milano, Adelphi 2001, p. 22.

12 Mt 26, 33-35.

13 René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 244.

14 *Ibid.*, pp. 248, 247.

15 *Ibid.*, p. 248.

*Christi*, ove sia la *sequela* che il modello risultano radicalmente fraintesi in termini di dominio, potenza e trionfo. Cristo profetizza il tradimento di Pietro e il disperdersi degli apostoli perché intravede il mimetismo<sup>16</sup> che coagula socialmente il gruppo dei suoi discepoli, non *nonostante*, ma a causa della reciproca rivalità; per cui è proprio il loro «zelo» ad essere «gravido del futuro abbandono»<sup>17</sup>, quando dopo l'arresto di Cristo, crollato il suo preteso prestigio mondano che polarizzava il loro mimetismo, essi fuggono, oggettivamente ingoiati anch'essi dalla folla vittimizzante.

Giustamente la letteratura critica ha evidenziato il debito di Girard nei confronti dell'Émile Durkheim di *Le forme elementari della vita religiosa*<sup>18</sup>. Egli connette il termine *religio* al verbo *religare*<sup>19</sup>, il che evoca il compattarsi del sociale. Ed in effetti per lui come per Durkheim il sacro può dirsi una ipostatizzazione del sociale: è questo, inconsapevolmente, nelle culture etnologiche, il vero oggetto del culto religioso, un culto che contestualmente ne segna l'origine e ne mantiene la coesione unanime. Ma nella «effervescenza» (*effervescence*, termine-chiave in Durkheim)<sup>20</sup> dei primordiali riti religiosi, Girard, come dice Roberto Calasso in *La rovina di Kasch*, coglie un «fondo feroce»<sup>21</sup>: perché per lui la coesione che ne deriva, al pari del coagularsi nella storia umana, fin dalle sue origini, di ogni gruppo sociale, fu e sarà sempre polarizzato da una vittima, una polarizzazione che crea un «vortice» (*tourbillon*) entro cui, al pari di Pietro, i singoli individui vengono risucchiati.

Ma, alla luce del contesto entro cui si situa la suddetta affermazione girardiana, si potrebbe ulteriormente obiettare che qui Girard si riferisce non specificamente al politico, bensì solo al sociale nel suo aggregarsi vittimizzante, alle folle lincianti e alla loro menzogna vittimaria.

16 Sulla conflittualità come mimetismo, cfr. *infra*, pp. 128-129.

17 *Ibid.*, p. 247.

18 Cfr., ad esempio, Paisley Livingston, *La démistification et l'histoire chez Girard et Durkheim*, in *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset 1985, pp. 191-200.

19 Cfr. René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., pp. 242-243.

20 Cfr. Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Milano, Comunità 1971, Libro III. In vari suoi testi Girard, per designare il vissuto dei vittimizzatori usa un termine che può connettersi all'*effervescence* durkheimiana: *emballement*, *emballement mimétique*. Esso nelle traduzioni italiane viene reso con "frenesia". In realtà il termine francese è difficilmente traducibile nella sua icasticità semantica: indica un vissuto emotivo talmente intenso da "avviluppare" (per così dire: il primo significato del verbo *emballer* è "imballare") ogni facoltà psichica, paralizzandola in una fissità ossessiva sulla vittima.

21 Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, Milano, Adelphi 1983, p. 215.

A tale obiezione si può rispondere, intanto, prestando attenzione al lessico che Girard impiega nella perentoria radicalità della frase sopraccitata, la quale eccede sicuramente il contesto specifico di esegesi evangelica in cui essa compare.

Si parla della «adesione che gli uomini in gruppo possono dare ad una *impresa (entreprise)* qualsiasi». Ora, il mimetismo di Pietro e degli apostoli si attua come rinnegamento o come fuga: difficilmente qualificabili come una «impresa». Non sembra allora indebito cogliere qui un implicito riferimento al «gruppo in fusione» di cui parla Sartre in *La critica della ragion dialettica*<sup>22</sup>, quale nucleo genetico di ogni rivoluzione *politica*, cui Girard fa riferimento in molte sue pagine e di cui evidenzia l'impronta vittimaria.

Al che si potrebbe ulteriormente ribattere: forse che Girard ritiene di poter spiegare, con la sua teoria mimetica, grandi eventi storici quali la Rivoluzione Francese (cui fa esplicito riferimento Sartre)?

Una risposta immediata potrebbe essere ciò che Girard dice, sempre in *Il capro espiatorio*, di Jean Bodin, il “Machiavelli Francese”, la cui «intelligenza», egli nota, era tutt'altro che «mediocre». Eppure, Bodin credeva nella stregoneria, la riteneva un temibile pericolo per la Francia contemporanea, e attribuiva alla sua repressione una valenza prettamente *politica*<sup>23</sup>.

In un'altra pagina dello stesso volume, Girard parla di uno «schema transculturale della violenza collettiva facilmente delineabile», ma riconosce anche che «è difficile decidere» quando «un avvenimento determinato» si inserisce in esso<sup>24</sup>. Nondimeno, egli continua, non dovrebbe essere irrilevante per lo storico della Rivoluzione Francese la componente vittimaria riscontrabile nella esecuzione di Maria Antonietta quale evento prettamente *politico*. Infatti, in esso operano almeno due di quelli che Girard chiama «stereotipi della persecuzione». In primo luogo, lo «stereotipo dei segni di selezione vittimaria», per cui la vittima viene scelta o per la sua «marginalità esterna» rispetto al sociale (come è il caso non solo delle minoranze etnico-religiose, ma anche dello straniero) o per la sua «marginalità interna», come nel caso del re o della regina<sup>25</sup> (i quali, come si chiariva in *La violenza*

22 Jean-Paul Sartre, *Critica della ragion dialettica*, Milano, Il Saggiatore 1963, II, p. 63.

23 René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 69.

24 *Ibid.*, p. 40.

25 *Ibid.*, pp. 36-39. Chiarisce Girard al riguardo che «tutte le qualità estreme sono quelle che attirano» i «fulmini collettivi»; non soltanto gli estremi della ricchezza e della povertà, ma anche quelli del successo e dell'insuccesso, della bellezza e della bruttezza, del vizio e della virtù, del potere di seduzione e del potere di essere sgradevoli; è la debolezza delle donne, dei bambini e dei vecchi,

e il sacro, sfuggono alla società «dall'alto», come i precedenti le sfuggono «dal basso»<sup>26</sup>. Ma in tale evento agisce anche lo «stereotipo dell'accusa», e tra le tipiche accuse vittimarie rientra quella dell'incesto (come mostra l'interpretazione data da Girard al mito di Edipo<sup>27</sup>). Ora Maria Antonietta è regina, è straniera (per le sue origini austriache), e diffusa era la voce di un suo rapporto incestuoso col delfino. Girard adduce un ulteriore esempio: la condanna a morte di un negro negli anni Cinquanta, nel profondo Sud degli Stati Uniti, per «avere realmente violentato una donna bianca»: ove quindi «si potrebbe immaginare» che «in queste condizioni», «non vi siano distorsioni persecutorie». «In realtà», sostiene Girard, queste «sono presenti e non sono incompatibili con la verità letterale dell'accusa». Infatti, in sinergia con questa, agisce una «rappresentazione irrazionale» dell'evento che «inverte il rapporto tra la situazione totale della società e la trasgressione individuale»<sup>28</sup>: una situazione di crisi per le tensioni derivanti dalla segregazione razziale (e quello della «crisi» del socio-politico, per la teoria mimetica, è un ulteriore stereotipo della persecuzione<sup>29</sup>). Continua Girard:

se tra i due livelli esiste un legame di causa o motivazione, esso non può che procedere dal collettivo all'individuale. La mentalità persecutoria muove in senso contrario. Invece di vedere nel microcosmo individuale un riflesso o una imitazione del livello globale, essa cerca nell'individuo la causa e l'origine di tutto ciò che la ferisce. Reale o no la responsabilità delle vittime subisce lo stesso ingrandimento fantastico<sup>30</sup>.

La stessa regalità monarchica, quale primordiale espressione del politico nell'etnologico e nell'arcaico, si radica originariamente, per Girard, nella violenza vittimaria, sì che il trono deriva remotamente dalla pietra su cui le vittime venivano immolate. In una delle molteplici modalità della ri-

ma è anche la forza dei più forti che diventa debolezza davanti al numero». Nonostante una diffusa resistenza intellettuale, quindi, a considerare «i ricchi e i potenti tra le vittime delle persecuzioni collettive allo stesso titolo dei deboli e dei poveri», considerando quelli come normalmente persecutori, in realtà, sostiene Girard, «i due fenomeni» sono «simmetrici (*ibid.*, p. 39).

26 *Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., p. 27.

27 Cfr. *ibid.*, il capitolo III. Per Girard l'accusa, nel mito, di incesto e parricidio (due crimini per eccellenza indifferenzianti: come caduta della differenza tra padre e figlio, madre e figlio, centrali in ogni cultura umana) equivale ad imputare al solo Edipo la responsabilità di una indifferenziazione violenta che dilaga a Tebe, espressa simbolicamente dalla contagiosità della peste.

28 *Id.*, *Il capro espiatorio*, cit., p. 41.

29 *Ibid.*, p. 32.

30 *Ibid.*, p. 41.

produzione rituale dell'evento vittimario fondatore<sup>31</sup>, il sacrificio della vittima designata, se è uno straniero o un prigionero di guerra, viene ritardato perché, essendo stata la vittima originaria non esterna, ma interna a gruppo, la vittima rituale possa, per così dire, “integrarsi” nella comunità. Inoltre, per riprodurre il carattere originariamente malefico, gli si fanno infrangere tutti i divieti che arginano l'esplosione della violenza. In tal modo, col passar del tempo, e più l'esecuzione sacrificale viene ritardata, egli diviene, per così dire, *legibus solutus*, da cui l'onnipotenza regale che viene ad assumere, infine riconosciutagli dalla comunità per la funzione stabilizzatrice del sociale che riveste la sua autorità. Uno *status* che originariamente lo assimila al sacro (ed in effetti in certe culture, quando ancora egli figura come vittima sacrificale designata, già diviene oggetto di venerazione), sì che il divino, nota Girard, equivale ad una specie di «re morto» o «perlomeno assente». Con ciò Girard rigetta qualsiasi spiegazione «sociologica» dell'origine dell'istituto monarchico: la regalità, come non può derivare da una semplice brama di potere, tantomeno può derivare da un contratto sociale, e quanto al suo rapporto col sacro (il «diritto divino» dei re), esso è dunque originario, non deriva affatto da un'aura sacrale mistificante di cui il sovrano si adorna per rafforzare il suo potere<sup>32</sup>.

Al di là di questi rilievi particolari, ma già significativi, si può affermare che nello sviluppo del pensiero girardiano, nonostante le svolte teoriche spesso rilevanti, persiste un filo rosso che decostruisce una pretesa razionalità del politico variamente affermata nel pensiero occidentale: dal “diritto divino dei re” rivendicato da Bossuet, al *Leviatano* hobbesiano, al contrattualismo giusnaturalistico di Locke e Rousseau, rivisitato in termini moderni da John Rawls. Sotto le mentite spoglie di questa razionalità, ciò che regna veramente, per Girard, è l'eracliteo *Polemos*, «padre e re di ogni cosa».

Nei dialoghi con i suoi interlocutori Girard dice (ironicamente) di sé: «ecco il mio giansenismo che riappare...»<sup>33</sup>; e giunge fino a riconoscere: «tre quarti di ciò che dico è già presente in S. Agostino»<sup>34</sup>. L'opera prin-

31 La molteplicità delle riproduzioni rituali dell'«origine» dipende dal fatto che il misconoscimento che è costitutivo del meccanismo vittimario si ripropone anche nei riti nel senso che in essi l'«origine mai è realmente compresa» e proprio per questo è «soggetta alle più svariate interpretazioni» (Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 395).

32 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 72-77.

33 Id., *La pietra dello scandalo* (2001), Milano, Adelphi 2004, p. 137 (trad. modificata).

34 Id., *Quando queste cose cominceranno*, cit., p. 178. Girard parla anche di «intuizioni teologiche profonde» presenti in Agostino, e dice di sé: «io rappresento una reazione agostiniana contro un eccesso di umanesimo» (Id., *La pietra dello scandalo*, cit., p. 131 [trad. modificata]).

cipale di Giansenio è il suo *Augustinus* e nel *De civitate Dei* del vescovo di Ippona si legge: «*quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»<sup>35</sup>. Girard potrebbe concordare con questa affermazione, dato che *latrocinium* significa anche “macchinazione” intesa a perseguire con la violenza i propri scopi, il che evoca il meccanismo vittimario. Non solo: il prosieguo della suddetta frase agostiniana, per cui essa assume la forma di un icastico chiasmo: «*quid sunt latrocinia nisi parva regna?*», suona ulteriormente assonante con Girard. Infatti, tradotta nel suo linguaggio, essa non dice solo che il politico si nutre di violenza vittimaria, ma dice anche che la coesione che coagula i meccanismi vittimari reca già in sé i germi del politico.

## MEDIAZIONE ESTERNA, INTERNA, DOPPIA MEDIAZIONE E MECCANISMO VITTIMARIO

Eppure non mancano voci nella letteratura critica su Girard che non solo intravedono in lui una precisa concezione politica, ma la denunciano anche come conservatrice e anti-democratica. È il caso di Thomas Molnar, che considera Girard erede di Joseph de Maistre, difensore di un ordine sociale fondato sulla religione, in una «prospettiva reazionaria» che cerca rifugio in un «abbraccio di medievalismo»<sup>36</sup>.

Questo giudizio potrebbe derivare da un fraintendimento della valutazione positiva, in *La violenza e il sacro*, di quel *degré* che anche Ulisse nello shakespeariano *Troilo e Cressida* celebra, ovvero di un assetto socio-politico saldamente gerarchizzato, senza il quale, dice Ulisse, «ogni cosa si scontra con l'altra in puro antagonismo» (*each things meets in mere oppugnancy*)<sup>37</sup>. E potrebbe derivare anche dal fatto che in *Menzogna ro-*

35 Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, IV, 4. Sul rapporto tra Girard e Agostino, cfr. Avital Wholman, *René Girard et saint Augustin, Anthropologie et Théologie*, in “Recherche Augustinienne”, vol. 20, 1985, pp. 257-303.

36 Hayden White, “*Ethnological Lie*” and “*Mythical Truth*”, in “*Diacritics*”, vol. 8, n. 1, 1978, pp. 2-9. L'autore giunge addirittura a ritenere che le dottrine girardiane possano giustificare il regime nazista. L'accusa è troppo grottesca per meritare una confutazione... Basti qui richiamare il modo in cui Girard esplose verbalmente quando Benoît Chantre gli prospetta la possibilità di essere considerato «un difensore dell'ordine»: «e ci si sbaglia! L'ho già detto, non c'è nessuno più anti-maurrassiano di me!» (R.Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 211). Charles Maurras fu esponente di primo piano ed ideologo della *Action Française*, un movimento monarchico, nazionalista ed antisemita che sostanzialmente prospettava in Francia un ritorno all'*Ancien Régime*, fondato sull'alleanza tra Trono e Altare.

37 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 75.

*mantica e verità romanzesca* Girard coglie, nell'avvento dell'egualitarismo democratico, una causa di diffusa conflittualità, anche se questa assume qui un carattere «endemico» e non più «epidemico»<sup>38</sup> (cioè immediatamente distruttiva nel contagio che essa provoca) come avveniva ai primordi dell'ominizzazione. Va precisato che con ciò Girard non auspica affatto un ritorno al Medioevo o ad assolutismi monarchici. Infatti il suddetto rischio che egli coglie in un assetto democratico era già stato denunciato da Alexis de Tocqueville, il primo teorico del liberalismo democratico, del quale, nel volume del 1961, vengono riportati due ampi brani da *La democrazia in America*<sup>39</sup>. Si potrebbe dire al riguardo che seguendo i rilievi di Tocqueville Girard potrebbe concordare con la celebre frase di Winston Churchill per cui la democrazia è la peggiore forma di governo, ma non ve ne sono delle migliori. L'avvento dei regimi democratici segna il crollo di un assetto politico gerarchicamente stratificato, come quello dell'*Ancien Régime*. Esso si poneva per molti versi in continuità con la struttura delle società etnologiche ed arcaiche: ove il rapporto tra i livelli sociali inferiori rispetto a quelli superiori era di «mediazione esterna» (ovvero in cui i livelli sovraordinati dettavano norme e valori a quelli subordinati, i quali risultavano così mimetici dei primi quali modelli da cui era mediato l'agire dei secondi) il che tutelava tali società da un ricollassare in quella «violenza essenziale»<sup>40</sup> da cui erano fuoriuscite in forza dei meccanismi vittimari fondatori. È questa l'unica positività, relativa, e non certo assoluta, che per Girard riveste la gerarchizzante mediazione esterna.

Per chiarire meglio questo punto ed anche per una più adeguata comprensione di ulteriori pagine che verranno prese in esame (in particolare nel primo e nell'ultimo Girard) in cui appare marcata la sua decostruzione della razionalità del politico, è opportuno soffermarsi brevemente sulla sua distinzione tra «mediazione esterna», «mediazione interna» e «doppia mediazione» in rapporto al «meccanismo vittimario».

Contrariamente alla interpretazione di maggior parte della critica, nel «desiderio mimetico»<sup>41</sup> l'assenza di conflittualità entro la mediazione esterna

38 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 356.

39 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 106-107.

40 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 48.

41 Per Girard l'uomo desidera in prevalenza non in modo spontaneo e autonomo, bensì come «discepolo» di un «modello» da lui imitato, quale «mediatore» del suo desiderio, il quale già desidera o possiede l'oggetto che viene desiderato dal discepolo (Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 7-8 e *passim*, ove si parla di «desiderio triangolare», mentre nelle opere successive

non dipende primariamente da una *oggettiva* «distanza», come impossibilità di «contatto», tra «discepolo» e «modello» quale «mediatore» del desiderio di quello. Certo Girard parla di una «distanza geografica» (la Yonville di Mme. Bovary rispetto alle eroine romantiche di Parigi di cui essa è mimetica) o «sociale» (Sancio rispetto a Don Chisciotte). Eppure egli sottolinea che tale distanza è «innanzitutto spirituale», ovvero *consapevolmente* riconosciuta dal discepolo e quindi più *soggettiva* che *oggettiva*: come distanza tra sé e la «superiorità» che riveste agli occhi del discepolo l'«essere» del modello<sup>42</sup>. Il modello qui non è altro una sorta di «sole» (tale è Amadigi di Gaule nei confronti di Don Chisciotte) che illumina nel mondo del discepolo gli oggetti degni del suo desiderio. Ma si tratta, scrive Girard, di un «sole finto» che proietta su tali oggetti uno «splendore fallace»<sup>43</sup>. Già qui emerge, anche in assenza di una violenza conflittuale, quel carattere alienante del desiderio mimetico che risiede nel suo nichilismo, nel senso che esso determina uno sradicamento dalla oggettività del reale. Un nichilismo che si accentuerà progressivamente con l'evolversi di tale desiderio, un nichilismo che equivale ad una «malattia ontologica»<sup>44</sup>. Per questo Girard chiama il desiderio mimetico «desiderio metafisico»<sup>45</sup>, giocando sul *metá* greco che non significa solo “dopo”, ma può connettersi anche al verbo *methiemi*, designando quindi la “trasformazione, “metamorfosi” che interviene nell’oggetto desiderato a causa del distaccarsi del discepolo dalla concretezza della *physis*.

La conflittualità che interviene con la mediazione interna dipende dal venire meno, nel discepolo, della consapevolezza circa propria *mimesis* del modello nel suo desiderio per un oggetto (o per un persona nei triangoli amorosi). Egli ritiene il proprio desiderio del tutto spontaneo e antecedente a quello dell'altro, che considera quindi solo come un «ostacolo» al soddi-

prevale l'espressione «desiderio mimetico»).

42 *Ibid.*, p.13: il soggetto «venera apertamente il modello e se ne dichiara discepolo» (*ibidem*). Se qui Girard parla di una *superiorité d'essence* del modello riconosciuta dal discepolo (*ibid.* p. 81), successivamente parlerà (ad esempio in *La violence et le sacré*, cit., p. 193) di *plénitude d'être*, una espressione di cui giustamente Paisley Livingston (*Models of desire, R. Girard and the psychology of mimesis*, Baltimore, John Hopkins University Press 1992, p. 5) evidenzia la rilevanza nel lessico concettuale girardiano, nonostante che essa vi compaia solo poche volte..

43 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 20. È per questo che Don Chisciotte scambia mulini a vento per giganti, e una catinella con cui un barbiere si protegge dalla pioggia per il favoloso elmo di Mambrino.

44 *Ibid.*, p. 76.

45 *Ibid.*, p. 75 e *passim*. Se «la funzione del metafisico si ingrandisce nel desiderio, la funzione del fisico diminuisce» e «l'oggetto si svuota di valore concreto» (*ibidem*).

sfacimento di tale desiderio, di cui invece primariamente egli è il modello<sup>46</sup>. Da cui l'odio, l'aggressività nei suoi confronti. In modo più articolato Girard in *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* distingue due momenti successivi nella conflittualità scatenata dalla mediazione interna. Dapprima, quando il desiderio dei rivali resta polarizzato sull'oggetto conteso, si ha una «mimesi di appropriazione». Ma ben presto interviene una «mimesi di rivalità» in cui tale oggetto (o anche le diverse motivazioni, gli interessi antitetici alla base della rivalità) perdono di rilievo fino a svanire completamente<sup>47</sup> (ecco riproporsi anche qui quel nichilismo, come sradicamento dalla realtà, che è un tratto costante nell'evolversi del desiderio mimetico e che compare ancor più icasticamente nei suoi esiti violenti). Nelle fasi alterne del conflitto, quando si soccombe all'altro, ciò cui unicamente si anela è riproporre mimeticamente in sé la «violenza trionfante»<sup>48</sup> dell'altro, ovvero il suo sovrastare eccita mimeticamente un desiderio di contro-sovrastarlo. Si può anche dire che tale violenza trionfante equivale a porsi come un ostacolo espulsivo che espelle dal possesso di quella. Ciò richiama l'esegesi girardiana del tema evangelico dello *skandalon*: una dinamica per cui quanto più si urta contro un ostacolo che espelle da sé, tanto più ci si accanisce ad urtare contro di esso. Tale «urtare», quando nel conflitto si soccombe momentaneamente all'altro, col che si viene espulsi dal possesso della violenza trionfante, equivale ad una tensione a contro-espellere l'altro da essa, cioè a riproporre mimeticamente in sé l'ostacolo espulsivo che l'altro attualmente rappresenta nei propri confronti<sup>49</sup>. In questa dinamica di «doppia mediazione»<sup>50</sup>, in cui cioè ognuno è al contempo discepolo e modello per l'altro, «il modello attrae in quanto fa ostacolo e fa ostacolo in quanto attrae»<sup>51</sup>. Quanto più ognuno dei rivali cerca di affermare la propria «differenza», come violenza trionfante, rispetto all'altro, tanto più il conflitto (in ciò ribadito il nichilismo che contrassegna la violenza) si trasforma in una spersonalizzante «desertica geometria di doppi» violen-

46 *Ibid.*, p. 14.

47 *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 22-24.

48 *Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., p. 200.

49 Rileva Girard che nei Vangeli il termine *skandalon* e il suo derivato *skandalizo*, «causare scandalo», vengono dalla radice *skazo*, che significa «zoppico» (*Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 501): chi zoppica è come se urtasse continuamente contro un ostacolo invisibile.

50 *Id.*, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 89 e *passim*.

51 *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 501.

ti<sup>52</sup>. «Più il desiderio aspira alla differenza» scrive Girard «più esso genera una identità» indifferenziante<sup>53</sup>.

Si ha qui non solo una delle più rilevanti, contro-intuitive intuizioni di Girard: per cui il “contro” della violenza, in quanto mimetico (Girard in *Menzogna romantica e verità romanzesca* lo chiama «imitazione negativa»<sup>54</sup>) cela una inconsapevole venerazione dell’altro («l’odio», si legge nello stesso volume, è il modo migliore di «tenere lo sguardo fisso» sul proprio modello<sup>55</sup>, subendo il fascino della sua presunta, sacralizzante «pienezza d’essere»). Qui emerge anche anche un assioma girardiano parimenti rilevante perchè nettamente in contro-tendenza rispetto ad una tradizione di pensiero (da Eraclito ad Hegel e Marx) che ritiene la violenza determinata da differenze tra loro antitetiche. Per Girard, invece, esiste un nesso costitutivo tra violenza e indifferenziazione, come *nesso di reciproca implicanza*: nel senso che come (lo si è appena visto) *la violenza produce indifferenziazione*, di converso *l’indifferenziazione produce violenza*. Scrive Girard: «gli attuali conflitti si radicano nella indifferenziazione assai più che nelle differenze»<sup>56</sup>; «non è nella ineguaglianza, ma nella eguaglianza presente, per quanto imperfetta, che attecchisce la lotta delle fazioni»; «i piatti he fanno più rumore sono quelli che si sovrappongono con estrema esattezza»<sup>57</sup>. Già Tocqueville (come si è visto<sup>58</sup>), teorico della moderna democrazia borghese, paventava nuove forme di violenza generate dal suo livellamento egualitario. Nell’ottica girardiana, questa seconda parte dell’assioma circa il nesso *polemos/mimesis* sembra alludere al fatto che, entro un tessuto sociale indifferenziato, qualsiasi emergere di differenze, ogni auto-differenziarsi, corrisponde (e come tale viene recepito, anche in casi in cui esso non è intenzionalmente tale) ad un desiderio di supremazia, ad un ergersi a sovrastare che eccita immediatamente un desiderio mimeticamente proteso a contro-sovrastare.

Nel processo di ominizzazione, entro una primordiale violenza indifferenziante (Girard parla di un «magma di folle indifferenziate», negli

52 Id., *Une analyse d’Oedipe roi*, in *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Editions de l’Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, p. 154.

53 Id., *Systeme du délire* (1972), in *Critiques dans un souterrain*, Paris, Grasset 1976, p. 216.

54 Id, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 88 e *passsim*.

55 *Ibid.*, p. 165.

56 Id., *La vittima e la folla*, Treviso, Santi Quaranta 1998, p. 155.

57 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 109, 115.

58 Cfr. *supra*, p. 122.

«abissi della fondazione» di ogni mondo umano<sup>59</sup>) il meccanismo vittimario operò una originaria scansione differenziale, quella tra vittima e vittimizatori (poi ribadita e rafforzata con la sacralizzazione della vittima come differenza tra sacro e profano). Girard la chiama «differenza originaria»<sup>60</sup>, la quale costituisce la matrice archetipica dell'ordine differenziale in base a cui si costituirono originariamente le culture umane<sup>61</sup>. Un ordine già riscontrabile nella nascita del simbolico che per Girard, qui d'accordo con Lévi-Strauss, è strutturato da codici che consistono in sistemi di opposizioni binarie, ovvero in «sistemi di differenze», ma in cui egli, diversamente dell'antropologo francese, coglie la traccia del “contro”, sanguinosamente *differenziante* la vittima dai vittimizatori, che segnò la violenza fondatrice<sup>62</sup>. E per Girard, al di là del simbolico originario, i «meccanismi di discriminazione, di esclusione» persistono come i «meccanismi di ogni pensiero» umano<sup>63</sup>. Fino al punto, egli nota, che anche «ciò che caratterizza i nostri discorsi», siano pure essi i più «ameni», «benevoli» o apparentemente «insignificanti», è celatamente «la loro natura radicalmente polemica»<sup>64</sup>: in essi, cioè, si cela sempre, anche se inavvertito, il “contro” differenziante costitutivo del meccanismo vittimario. Ma il sistema di differenze che deriva dalla sanguinosa differenza originaria corrisponde anche agli assetti socio-politici rigidamente stratificati in differenti livelli gerarchici. Si potrebbe anche dire che ciò equivale ad una violenza vittimaria cristallizzata, dato che ogni livello gerarchico superiore può considerarsi espulsivo di quelli inferiori ad esso subordinati. Più in generale è la stessa nozione di «differenza» che, al di là del suo carattere in apparenza meramente logico e descrittivo, cela una valenza performativa vittimaria: infatti una differenza viene sempre “decisa”, e il latino *decido*, nel suo nesso lessicale con *caedes* (uccisione), ha come suo primo significato “troncare”, “tagliar via”.

59 Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 260.

60 Id., *L'antica via degli empi* (1985), Milano, Adelphi 1994, p. 133.

61 «L'assassinio fondatore, separando la vittima espiatoria dagli altri membri della collettività, stabilisce la prima differenza da cui derivano in seguito tutte le altre» (Lucien Scubla, *Contribution à la théorie du sacrifice*, in René Girard *et le problème du mal*, Paris, Grasset 1982, p. 139).

62 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 128-129.

63 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 305.

64 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 527.

## «NON SONO I PROGRAMMI A GENERARE L'OPPOSIZIONE, È L'OPPOSIZIONE A GENERARE I PROGRAMMI»

Gia in *Menzogna romantica e verità romanzesca* la decostruzione girardiana della razionalità del politico appare evidente nel modo in cui viene delineata l'evoluzione storica dell'aristocrazia nobiliare in Francia.

Mentre nel pensiero avanzato di Girard la *mimesis* costituisce un trascendentale invalicabile nell'umano<sup>65</sup>, e l'unico modo di sfuggire ai suoi esiti distruttivi è *l'imitatio Christi*<sup>66</sup>, nel primo Girard l'autenticità esistenziale sta in un «desiderio spontaneo», «secondo sé» contrapposto al mimetico ed alienante «desiderio secondo l'altro»: una distinzione che egli mutua da Stendhal che contrappone l'«essere di passione» all'«essere di vanità»<sup>67</sup>. Il nobile, originariamente, è un essere di passione, che «trae da se stesso e non dagli altri, la forza del proprio desiderio»<sup>68</sup>, capace per questo di grandi imprese, da cui deriva originariamente la preminenza politica dell'aristocrazia nobiliare. Ma questa, con Luigi XIV, inizia ad essere corrosa dal mimetismo: si precipita a Versailles ed istaura, nei confronti del “re sole”, quel rapporto di mediazione esterna che impronta tutta la Francia durante i due ultimi secoli della monarchia. Dopo la Rivoluzione Francese e Napoleone, con la restaurazione dell'*Ancien Régime*, tale mimetismo si trasforma in mediazione interna, o meglio in doppia mediazione tra nobiltà e borghesia. Il borghese, pervenuto sempre più sotto il profilo economico ad uno *status* sociale paragonabile a quello che fu del nobile, diventa mimetico nei confronti di questo, anela ad attingere anche i suoi privilegi politici. Di converso il nobile, mimetico del borghese in tale suo desiderio, difende ferocemente i privilegi del proprio *status* nobiliare. Scrive Girard: «mediate l'una dall'altra, le due classi desiderano oramai le stesse cose allo stesso modo»; «mediata dallo sguardo borghese, la nobiltà imita la borghesia senza neppure sospettarlo». Si ha così una aristocrazia che «si imborghesisce» in «odio alla borghesia», «il paradosso di una aristocrazia

65 Cfr. Id., *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., pp. 35-36; Id., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 382; Id., *Quando queste cose cominceranno* cit., p. 77: «l'uomo è essenzialmente mimetico».

66 Cfr. *ibid.*, p. 335; Id., *La vittima e la folla*, cit., pp. 44, 135; Id., *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., pp. 33-35.

67 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 20, 130 e *passim*.

68 *Ibid.*, p.20.

che si democratizza in odio alla democrazia». «Sono tutti *ignobili*, scrive con forza Stendhal nella sua lettera a Balzac» proprio «*perché apprezzano la nobiltà*»<sup>69</sup>. Girard cita Tocqueville che parla dello «“spirito di corte che regna” nelle democrazie». Infatti qui «l'idolatria di uno solo», il re, «è sostituita dall'odio» (in cui si cela una sotterranea, mimetica idolatria dell'altro) «di centomila rivali», per cui «la democrazia è assimilabile ad una vasta corte borghese i cui cortigiani sono ovunque e il monarca in nessun luogo»<sup>70</sup>. In disaccordo con Luigi XVIII per le sue timide aperture liberali, la nobiltà finisce per trovare la sua espressione politica nel partito *ultra* che sui banchi della Camera dei Pari si consacra esclusivamente alla difesa del privilegio. Ma da ambo le parti, borghese e nobile, nota Girard, nella lotta politica ormai «non sono i programmi a generare l'opposizione, è l'opposizione a generare i programmi». Dopo la Rivoluzione del 1831, Luigi Filippo, il sovrano che gioca in borsa, ponendosi così come «rivale dei propri sudditi», è un emblema ulteriore di un processo di indifferenziazione mimetica a livello socio-politico ormai inarrestabile<sup>71</sup>.

Lo stesso processo indifferenziante che svuota di ogni concretezza le differenze politiche in conflitto, per Girard viene evidenziato da Proust nell'analogia che egli evidenzia tra la rivalità che contrappone il *salon* Guermantes e il *salon* Verdurin e quella tra Francia e Germania nella imminente Prima Guerra Mondiale<sup>72</sup>. A prima vista, la lotta tra i due salotti per il predominio mondano sembrerebbe radicata in marcate differenze: il culto dell'arte, dei valori estetici da una parte, il culto della tradizione aristocratica dall'altra. Ma al fondo del conflitto:

gli estranei odiati sono i veri dei [...] M.me Guermantes [...] non vede il proprio salotto con gli occhi di chi desidera entrarvi. Se la borghese M.me Verdurin, ufficialmente innamorata dell'arte, fondamentalmente non sogna che l'aristocrazia, l'aristocratica M.me Guermantes non sogna che le glorie letterarie e artistiche<sup>73</sup>.

69 *Ibid.*, pp. 108-111. Ciò viene icasticamente evidenziato, nella interpretazione che ne dà Girard, soprattutto in *Il Rosso e il nero di Stendhal*. Scrive Girard che Stendhal è «ateo in politica»: «per capire questo romanziere che parla incessantemente un linguaggio politico, occorre dapprima svincolarsi dalle forme del pensiero politico» (*ibid.*, pp. 118, 114, trad. modificata).

70 *Ibid.*, p. 106.

71 *Ibid.*, pp. 111, 106.

72 Il riferimento è a *Alla ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust.

73 *Ibid.*, pp. 176, 177.

Quindi «l'unità aggressiva» verso l'altro di ognuno dei due salotti è «pura facciata». Ciascuno di essi, nella sua celata fascinazione che nutre per l'altro, «ha solo disprezzo per se stesso»<sup>74</sup>. Il suo preteso radicarsi in proclamati valori è in realtà sradicamento estremo da ogni valore concreto. Infatti per ciascun salotto, pretestuosi, in quanto riducibili ad «un'arma» brandita «contro l'altro»<sup>75</sup>, non sono soltanto i propri valori; anche i valori altrui, oggetto di un ostentato disprezzo ma celatamente venerati, non vengono venerati in se stessi, ma unicamente quali emblemi, «reliquie»<sup>76</sup>, di quella divina, affascinante superiorità che riveste, nascostamente, ciascun salotto agli occhi dell'altro. Nell'odio, infatti, si cela sempre «una segreta adorazione dell'altro»<sup>77</sup>.

Ora, per Girard, in Proust emerge un intimo nesso tra lo «sciovinismo mondano» di quel «microcosmo che è il salotto» e lo «sciovinismo civico e nazionale» del «macrocosmo della nazione in guerra»<sup>78</sup>.

Lo sciovinista odia la Germania potente, guerriera, disciplinata perché egli stesso non sogna che guerra, potenza e disciplina. Il nazionalismo revanscista si nutre di Barrès e celebra “la terra e i morti”, ma la terra e i morti non contano niente per lui. Si crede profondamente radicato laddove naviga in piena astrazione<sup>79</sup>

Nella «Grande Guerra, come la guerra tra salotti» si riscontrano «le stesse indignazioni, gli stessi gesti teatrali. Tutti i discorsi si somigliano [...] basta invertire i nomi propri. Tedeschi e Francesi si copiano servilmente»<sup>80</sup>. Anche il fatto che M.me Verdurin, nemica implacabile del salotto rivale, finisca per sposare il principe di Guermantes passando repentinamente nel campo avversario, per Girard appare singolarmente profetico del 1940, del nascere nella Francia sconfitta dalla Germania del regime di Vichy.

Il rigoroso parallelismo tra sciovinismo mondano e sciovinismo nazionale ci invita a cercare, nell'ordine del macrocosmico, l'analogo di questo colpo di scena microcosmico [...] Nel 1940 un certo sciovi-

74 *Ibid.*, p. 176.

75 *Ibid.*, p. 126.

76 *Ibid.*, p. 73: «l'oggetto sta al mediatore come la reliquia al santo».

77 *Ibid.*, p. 178. Girard parla anche, al riguardo, di una «singolare comunione dell'odio», di un «patto negativo dell'odio» ove «il disaccordo è un meraviglioso accordo negativo» (*ibid.*, p.182).

78 *Ibid.*, pp.178-179.

79 *Ibid.*, p.178.

80 *Ibid.*, p.195.

nismo astratto abbraccia la causa della Germania trionfante dopo avere tuonato per tre quarti di secolo contro coloro che suggerivano timidamente un *modus vivendi* con una nemica ereditaria ancora chiusa nelle proprie frontiere. Allo stesso modo M.me Verdurin fa regnare il terrore nel suo “piccolo clan” e scomunica i “fedeli” al più piccolo segno di debolezza verso i “noiosi”, fino al giorno in cui sposa il principe di Guermantes, chiude ai “fedeli” le porte del suo salotto e le spalanca ai peggiori snob del Faubourg Saint-Germain<sup>81</sup>.

Il «nulla infinitamente attivo del desiderio metafisico»<sup>82</sup> che nutre i conflitti, che «divora e assimila a poco a poco idee, credenze, valori», per cui «gli stessi valori materiali sono infine inghiottiti» da essi<sup>83</sup>, Girard lo riscontra, parimenti profetizzato da Proust, nella “guerra fredda” che dopo la Seconda Guerra mondiale oppone USA e URSS.

Il romanziere, prigioniero dei propri assilli mondani, pareva a mille leghe dagli orrori e dalle angosce contemporanee. Ma bisogna rileggere Proust alla luce dell’evoluzione storica recente. Ovunque i blocchi simmetrici si affrontano. Gog e Magog si imitano e si odiano appassionatamente. L’ideologia è ormai soltanto un pretesto per opposizioni feroci e celatamente concordi. L’internazionale del nazionalismo e il nazionalismo dell’internazionale si ricollegano e si intersecano in una confusione indescrivibile<sup>84</sup>.

E circa la società americana Girard, alla soglia degli anni Sessanta, scrive:

un David Riesman e un Vance Packard<sup>85</sup> dimostrano che l’immensa classe media americana, altrettanto libera da bisogni e ancora più uniforme degli ambienti descritti da Marcel Proust, risulta divisa anch’essa in compartimenti astratti. Moltiplica i tabù e le scomuniche tra unità perfettamente simili e opposte le une alle altre. Distinzioni insignificanti appaiono mostruose e producono effetti incalcolabili. L’*altro* domina sempre più l’esistenza dell’individuo, ma questo *altro* non è più, come nell’alienazione marxista, l’oppressore di classe, è invece il vicino di casa, il compagno di scuola, il rivale professionale. L’*altro* diventa sempre più affascinante man mano che si assimila all’*io*<sup>86</sup>.

81 *Ibid.*, p.179.

82 *Ibid.*, p.193.

83 *Ibid.*, pp. 111, 194.

84 *Ibid.*, p.195 (trad. modificata).

85 Il riferimento è a David Riesman, *La folla solitaria*, Bologna, Il Mulino 2009, e a Vance Packard, *I cacciatori di prestigio*, Einaudi, Torino 1961.

86 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 183 (trad. modificata).

Alle soglie del secondo millennio, di fronte all'esplosione delle secessioni, dei conflitti nutriti dai particolarismi etnici e dai fondamentalismi religiosi (si era nel pieno della tragedia della Bosnia e prossime erano le Twin Towers) Girard avanzò una tesi a prima vista paradossale: per cui tali fenomeni non dovevano interpretarsi come un «rafforzamento» dell'«appartenenza» a specifiche radici etniche, nazionali, religiose, bensì come un loro «indebolimento» entro un mondo sempre più globalizzato, ormai segnato da una indifferenziante «porosità delle frontiere». Egli scriveva: «il conflitto delle appartenenze può aggravarsi» proprio «a causa del loro indebolimento»; «l'indebolimento delle appartenenze nel nostro mondo» si traduce in un «rafforzamento delle rivalità», perché «la violenza si nutre non della forza, ma della debolezza delle appartenenze»<sup>87</sup>. In altri termini: le odierne auto-proclamate identità individuali (come quelle degli *haters* che dilagano sul *web*) e collettive (come una pretesa identità “cristiana” e “occidentale” che si vorrebbe salvaguardare innanzando muri, come l'*Al-lah akbar* del terrorismo islamico, come i fondamentalismi, i sovranismi, i regionalismi secessionisti) celatamente sempre più traggono consistenza unicamente da un “contro” mimetico, nihilistico e indifferenziante, da una ossessione di supremazia espulsiva dell'altro. Già il primo Girard parlava della società moderna come tipicamente «scismatica»<sup>88</sup>.

Alla luce di ciò, un assioma (condiviso con il filologo Jos Trier) in base a cui Carl Schmitt costruisce la propria teoria politica: «in principio sta il recinto»<sup>89</sup>, ovvero il *limes* espulsivo, inconsapevolmente profetizza invece, nell'ottica girardiana, il destino auto-distruttivo di ogni razionalità del politico, divorato da una violenza desertificante. Schmitt riconosce, come Girard, il nesso essenziale tra *polemos* e la categoria del politico: per cui questo scaturisce dalla distinzione tra «amico» [*Freund*] e «nemico» [*Feind*], per cui la sovranità politica viene fondata da uno «stato di eccezione» che pare assimilabile ad una crisi<sup>90</sup> determinata dalla minaccia di un

87 Id., *In principio era il capro*, in “Il Sole 24 ore”, 5 maggio 1996.

88 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 115, 125: «la società civile, dopo quella religiosa, è divenuta scismatica».

89 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Bologna, Il Mulino 1972, pp. 33.

90 Id., *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna, Il Mulino 1972, p. 33. Anche per Girard è muovendo da una «crisi» che si attivano i meccanismi vittimari che, nel linguaggio di Schmitt, possono definirsi come l'individuazione differenziante di un *hostis* che fonda e compatta un assetto politico. La «crisi», assieme a «crimine», «criterio» «critica», per Girard è uno dei quattro «stereotipi della persecuzione» (Id., *Il capro espia-torio*, cit., pp. 32, 44).

nemico interno o esterno. Ma è sul suddetto nesso che Schmitt *costruisce* la propria teoria politica, laddove è proprio muovendo da esso che Girard opera la sua *decostruzione* di ogni pretesa razionalità del politico<sup>91</sup>.

Si può anche rilevare che alla base delle suddette rivendicazioni di pretese identità differenzianti si cela un'ossessione catartica, nel senso che esse individuano sempre un *katharma* da espellere, un contagioso "male radicale" da estirpare: anche se l'esito indifferenziante della conflittualità che ne deriva fa svanire sempre più il preteso oggetto del terrifico contagio. Un'ossessione di "purezza" incontaminata in cui Bernard-Henri Lévy ha individuato la radice delle più immani catastrofi (dall'anti-semitismo nazista alle varie "pulizie etniche") già nella storia del ventesimo secolo<sup>92</sup>. Questa espulsività catartica è propria dei meccanismi vittimari, ma dato che oggi essi eccitano immediatamente contro-vittimizzazioni simmetriche, essa equivale ad una unanimità violenta impotente a generare qualsiasi ordine, come avveniva invece nell'etnologico e nell'arcaico, sprofondando sempre più vertiginosamente nella reciprocità violenta, in una «mobilitazione generale e permanente dell'essere al servizio del nulla»<sup>93</sup>.

91 Cfr. Carl Schmitt, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del politico*, cit., p.112; *Teologia politica*, in *ibid.*, pp. 40, 41. Si è visto (cfr. *supra*, p. 126) come il termine "decidere", in un'ottica girardiana, celi una valenza vittimaria. Anche ciò può dirsi implicitamente riconosciuto da Schmitt nel porre la «decisione» alla base della nascita del politico, fondativa della «norma» giuridica, e non viceversa (contro Hans Kelsen), in quanto essa viene appunto *decisa* dalla sovranità politica che si afferma come tale proprio in forza di tale decisione, la quale è sempre segnata da un "contro" differenziante (*ibid.*, p. 37). Al riguardo è stato giustamente rilevato che in Schmitt la decisione «non è un mero gesto arbitrario, fine a se stesso - una sorta di *art pour l'art* - ma il *taglio*, la scissione [...] che sta all'origine di ogni ordinamento» politico «concreto e realmente esistente» (Giacomo Marramao, *Carl Schmitt in Novecento Filosofico e scientifico*, a cura di Antimo Negri, Milano, Marzorati 1991, vol. IV, p. 132, corsivo mio). Inoltre: per Schmitt il «nemico» è un nemico pubblico («*hostis*») e non il nemico individuale («*inimicus*») che in base al precetto evangelico, egli riconosce, si può anche amare (Carl Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 112). Una distinzione, questa, che viene incrinata da Girard per il quale, al pari di un «individualismo» per cui un singolo individuo rivendica la propria identità tramite un "contro" differenziante che in realtà cela «una segreta adorazione dell'altro», esiste un «individualismo collettivo» che si afferma anch'esso tramite un polemico rigetto di una parte avversa, parimenti misconoscente la propria natura mimetica. Esso coincide con «nazionalismo, sciovinismo, spirito di *autarchia*» ove «al pari della volontà di essere noi» come individui, «la volontà di essere "tra noi"» cela il desiderio di essere l'*altro*» (René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 175, 185).

92 Bernard-Henri Lévy, *La pureté dangereuse*, Paris, Grasset 1994, pp. 66 e ss.

93 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 121.

Girard non esclude interferenze mimetiche che già, originariamente, si innestano sugli appetiti, sui bisogni primari dell'uomo<sup>94</sup>. Esse, negli ultimi secoli, e in misura ancora più accelerata negli ultimi decenni, si sono vertiginosamente incrementate entro i processi storici, e sempre più li erodono nelle loro dimensioni di concretezza materiale. Ciò spiega la sua attenzione sempre più marcata per il tema evangelico dell'apocalisse, come violenza incontrollabile, ormai incapace di frenare se stessa tramite la produzione di ordini, di *paces* sia pure sempre precarie (dalla «*pax romana*» alla «*pax sovietica*», «*pax americana*»)<sup>95</sup>. Il *katechon* di cui parla Paolo nella seconda Epistola ai Tessalonicesi che frena l'avvento dell'*apokalypsis* e della successiva *parusia* viene interpretato da Girard, nel mondo attuale, come un economico e un politico dei quali si assottiglia sempre più l'effettiva incidenza storica, e la cui razionalità viene sempre più erosa, nella sua capacità di arginarla, dalla reciprocità violenta<sup>96</sup>. In tal modo la materialità concreta delle *res gestae* indagata dagli storici sembra progressivamente restringersi ad un sempre più esile residuo katechontico, e acquista sempre più rilevanza ermeneutica la teoria mimetica girardiana quale *teoria razionale della irrazionalità conflittuale*. Peraltro, come «da molto tempo» la violenza «non produce» più «senso», anche la *ratio* occidentale ha progressivamente perso quella forza demistificatrice che, in modo sotterraneo e inconsapevole, le derivava dal potere decostruttivo del mitologico e del vittimario insito nella Croce di Cristo. Fino al punto che l'odierno «razionalismo» oggi è equiparabile alla «nostra ultima mitologia»<sup>97</sup>. Ma essa, a differenza dei miti e dei riti arcaici nella loro funzione stabilizzatrice del sociale, assomiglia ormai ad «una diga di cui osserviamo il cedimento imminente»<sup>98</sup> sotto l'urto della violenza.

Ciò conduce l'ultimo Girard ad invertire radicalmente l'interpretazione più comune ed accreditata di *Della Guerra* di Karl von Clausewitz, per cui egli sarebbe il teorico della guerra come prosecuzione della politica con altri mezzi, dunque strumento della politica, ad essa subordinata. Per Girard invece il generale prussiano intuisce (e di ciò, celatamente, nel suo «risentimento», nel suo desiderio di rivincita contro Napoleone, subisce il fascino) che la Rivoluzione Francese e le guerre napoleoniche segnano l'i-

94 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 193.

95 Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 287.

96 Id., *La pietra dello scandalo* (2001), Milano, Adelphi 2004, p. 141.

97 Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 147.

98 *Ibid.*, p. 184.

nizio di un'epoca in cui nei conflitti si assiste sempre più ad un incontrollato «scatenarsi all'estremo» (*montée aux extremes*)<sup>99</sup> della violenza, ove è la politica che «rincorre la violenza», ove questa «ha sempre una lunghezza di vantaggio» rispetto a quella, il che segna una rottura decisiva rispetto alle epoche precedenti, in cui le guerre, «codificate e ritualizzate», potevano intendersi come una «istituzione», governata dalla politica, il cui scopo era quello di arginare gli esiti catastrofici, più distruttivi della violenza bellica<sup>100</sup>.

Per concludere. Vi è uno *short* di Wystan Hugh Auden che demistifica, in un modo singolarmente assonante con Girard (anche nel lessico, ove si parla di «ossessione»: un termine ripetutamente usato nei testi girardiani, perché la violenza è sempre mimeticamente ossessionata dall'altro, celatamente venerato, contro cui si avventa) le orgogliose rivendicazioni identitarie. Auden parla qui di patriottismo, ma ciò che egli scrive può ben estendersi a tutte queste.

*Patriots? Little boys,  
obsessed by Bigness,  
Big Pricks, Big Money, Big Bangs*<sup>101</sup>.

In altri termini: è solo il culto idolatrico di una *Bigness* quale supremazia sull'altro, è solo l'ossessione di assurgere ad un dominio totalizzante sulla realtà, quasi si volesse riproporre in sé l'originarietà fondativa del *Big Bang* cosmologico (e il farsi esplodere dell'odierno terrorismo suicidario rende ancor più calzante la metafora...) che figura sempre più come l'unica posta in gioco degli odierni conflitti entro un mondo globalizzato, ridotto ormai ad un «villaggio globale» e per questo sempre più indifferenziato. Le pretese differenze proclamate ed imputate (“impero del male”, “Grande Satana”, “stati canaglia”...), i pretesi conflitti di religione, di civiltà, si alimentano non già della concretezza di proprie radici, «appartenenze», identità da salvaguardare, bensì unicamente del fascino mimetico che ossessivamente e segretamente esercita la violenza trionfante dell'altro.

99 *Ibid.*, p. 14 (trad. modificata)

100 *Ibid.*, pp. 50, 80.

101 («Patrioti? Ragazzetti/ ossessionati da grandezza/Grandi Cazzi, Gran Soldi, Grandi Bang») Wystan Hugh Auden, *Shorts (Marginalia, 1965-1968)*, Milano, Adelphi 1995, p. 25.





# GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO

Ulrico Agnati

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

## ABSTRACT

In light of René Girard's works (especially *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978), the paper discusses some elements concerning religion, politics, and law that emerged in the context of the Roman Empire but relevant in the history of political and religious institutions in medieval and modern Europe. Attention will be focused on pagan and Christian sacrifices in their relationship with the political dimension, which both have contributed to establish and consolidate.

*Parvum non parvae amicitiae pignus*  
per Annalisa Franchi De Bellis

*Il sacrificio è l'istituzione primordiale della cultura umana*  
(René Girard, *Il sacrificio*)

1. Intendo discutere, alla luce del pensiero di René Girard, un'ipotesi di lettura di alcuni elementi riguardanti religione, politica e diritto nel contesto dell'impero romano, sebbene le considerazioni che proporrò si proietino sulla storia delle istituzioni politiche e religiose dell'Europa medievale e moderna. Si tratterà, specificamente, del sacrificio pagano e del sacrificio cristiano nel rapporto con la dimensione politica<sup>1</sup>.

1 Ringrazio Andrea Aguti, Luigi Alfieri, Cristiano Maria Bellei, Damiano Bondi, Silvio Morigi e Gianfranco Mormino per le discussioni intercorse su René Girard e su alcuni aspetti del suo

Non ricorrerò all'intero corpus dei saggi girardiani, ma farò riferimento in particolare a *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978)<sup>2</sup>. In quest'opera Girard espone in modo meditato e articolato, riprendendo e contestualizzando i risultati de *La violence et le sacré* (1972), la sua ipotesi antropologica di fondo, chiarendone i presupposti teorici ed esplicitandoli sulla base dell'interpretazione non sacrificale del capro espiatorio, interpretazione che si fonda su alcuni spunti presenti nell'Antico Testamento che vengono in piena luce nel Nuovo Testamento<sup>3</sup>.

2. La centralità del sacrificio animale<sup>4</sup>, di frequente seguito dal correlato banchetto<sup>5</sup>, trascinava dal religioso (se vogliamo provare a usare

pensiero. Gli studiosi della religione antica riconoscono l'importanza del contributo di Girard; è significativo, al proposito, quanto scrive Jan N. Bremmer nell'apertura di un suo recente lavoro: «It is perhaps a sign of our post-modern times that no new important theories regarding sacrifice have come to the fore since René Girard and Walter Burkert [...]» (Jan N. Bremmer, *Transformations and Decline of Sacrifice in Imperial Rome and Late Antiquity*, in *Transformationen paganer Religion in der römischen Kaiserzeit*, M. Blömer, B. Eckhardt (eds.), Berlin-Boston, De Gruyter 2018, p. 215).

2 Citerò, abbreviando il rimando in *Cose*, la traduzione italiana di Rolando Damiani: René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Milano, Adelphi 19967.

3 Girard trova nel racconto della vita e della morte di Gesù il radicale disvelamento del meccanismo sacrificale attraverso l'affermazione della totale innocenza della vittima e dunque la neutralizzazione del meccanismo stesso, ciò che mette l'uomo di fronte alla sua propria violenza senza alcuna giustificazione: «ovunque si radicano i Vangeli spariscono per sempre i sacrifici cruenti e si scatena la più grande rivoluzione culturale dell'umanità», una rivoluzione desacralizzante (René Girard, *Le Sacrifice*, Paris 2003, ed. it. *Il sacrificio*, a cura di P. Antonello, Milano, Raffaello Cortina Editore 2004, p. 85). Questo disvelamento si rinviene – secondo Girard soltanto in modo parziale – anche nei *Vedanta* e nel rifiuto buddista del sacrificio; della tradizione vedica Girard tratta in *Le Sacrifice*; cfr. anche Vincenzo Di Marco, *René Girard. Evangelo della non violenza*, Villa Verucchio, Pazzini 2021. Un'efficace introduzione al pensiero di Girard è offerta da Christine Orsini, *René Girard*, Paris, Presses Universitaires de France 2018.

4 «There can be little doubt that animal sacrifice was the most important and significant ritual act of both Greek and Roman religion», scrive Jan N. Bremmer, *How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion? An Essay*, “Numen” 68, 2021, p. 244 (con ampia bibliografia). Una recente riflessione introduttiva sul sacrificio, che privilegia l'età moderna, è offerta da Vincenzo Lavenia, Sabina Pavone, *Sacrificio: questioni, interpretazioni, comparazioni. Una introduzione*, “Storicamente” 18, 2022, no. 1. DOI: 10.52056/9791254691984/01. Anche il popolo ebraico pratica il sacrificio animale riservandolo al solo vero Dio; cfr. 2Mac 6.18-31; 4Mac 5-7; 2Mac 7; 4Mac 8-18.

5 «Nel linguaggio delle fonti antiche, di varia provenienza, quando ci si riferisce al sacrificio senza ulteriori specificazioni, di norma, si intende il sacrificio cruento» (Pietro Paolo Onida, *Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini, P.P. Onida, Torino, Giappichelli 2003, p. 82.

queste distinzioni di ambito) e innervava la vita politica e sociale dei popoli che gravitavano intorno al Mediterraneo in epoca antica. Il sacrificio consolidava la comunità umana al suo interno e gettava un ponte verso quella divina; già nella riflessione antica gli era riconosciuta una funzione fondativa della comunità politica.

I sacrifici e i rituali (*sacra*) erano, infatti, riconosciuti da Cicerone come elemento fondante della comunità civica, insieme alla valutazione delle traiettorie di volo degli uccelli o del prendere il cibo da parte di animali specifici, insieme all'interpretazione della conformazione dei visceri degli animali o di prodigi e apparizioni (appannaggio di interpreti ed aruspici). I primi re di Roma, Romolo e Numa, l'uno attraverso il rituale degli auspici<sup>6</sup>, il secondo attraverso l'istituzione dei sacrifici, posero le fondamenta della comunità che – osservava Cicerone – senza il favore degli dèi non sarebbe mai potuta crescere fino alle dimensioni della repubblica imperiale mediterranea del I secolo a.C.<sup>7</sup>.

Nella ricostruzione di Livio, Camillo, dopo aver salvato Roma dai Galli, evitò che fosse abbandonata la città dalla popolazione che voleva trasferirsi a Veio, tenendo un discorso nel quale – incarnando anche un esempio di *pietas* – parlò anche dell'intervento divino che aveva concesso ai Romani la vittoria e della necessità di non abbandonare la loro città «fondata ritualmente con auspici e augurii, che ovunque è ricca di cose sacre e di dèi, di tempi prefissati e di luoghi nei quali compiere i sacrifici»<sup>8</sup>.

6 Il collegio sacerdotale degli auguri aveva competenza sull'interpretazione di certi segni indicativi della volontà divina (*auspicia, auguria*); si trattava di consultazioni pubbliche e per il bene pubblico e si tenevano, ad esempio, all'apertura delle riunioni comiziali e nel caso della nomina di magistrati apicali, di sacerdoti maggiori, del *flamen Dialis*. I magistrati apicali godevano del *ius auspiciorum*, il diritto di ordinare gli *auspicia* al fine di conoscere la volontà degli dèi su particolari questioni e ciò, evidentemente, poteva essere impiegato nel contesto politico per frenare iniziative altrui.

7 Cic., *De nat. deor.* III 5: *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset.*

Cfr. Francesco Sini, *Aspetti giuridici e rituali della religione romana: sacrifici, vittime e interpretazioni dei sacerdoti* in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini e P.P. Onida, Torino, Giappichelli 2003, pp. 3-71, in part. pp. 8 ss.

8 Liv. V 52.2: *Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollempnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant.*

In Grecia e a Roma era usuale la sequenza dell'immolare l'animale e del successivo pasto<sup>9</sup> con i cibi consacrati, cui partecipavano uomini e dèi. A Roma, nel contesto dei *sacra publica*, il sacerdote (uomo politico che si dedica anche al culto) offre il sacrificio e il banchetto *pro populo Romano*. Livio (1.20.5-7), nelle prime pagine della sua storia di Roma, elenca le competenze dei pontefici: la prima, per gerarchia e nell'ordine espositivo, riguarda le *hostiae*, le vittime sacrificali e i correlati sacrifici cruenti<sup>10</sup>.

I sacerdoti addetti ai cibi sacri (*epulones*)<sup>11</sup>, celebravano l'*Epulum Iovis*, il banchetto in onore di Giove; vi prendevano parte gli dèi, partecipando alla mensa come statue<sup>12</sup>.

Il sacrificio e il banchetto si confermano nella loro funzione riconciliatrice messa in luce da Girard anche nella narrazione di fatti della storia di Roma: gli avversari politici Publio Cornelio Scipione Africano Maggiore e Tiberio Sempronio Gracco, padre dei celebri tribuni, presero casualmente posto vicini l'un l'altro celebrando l'*Epulum Iovis* e, inopinatamente,

9 In ambito romano si segnalano John Schied, *La spartizione sacrificale a Roma*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli - N.F. Parise, Roma-Bari, Laterza 1988, pp. 267-292; Gerhard Binder, *Banquet. Rome*, in *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, II, ed. H. Cancik - H. Schneider [et al.], Leiden-Boston, Brill 2003, col. 494-497; Andreas Bendlin, *Sacrifice, Roman*, in *The Encyclopaedia of Ancient History*, Roger S. Bagnall et al. (eds.), vol. 11, Malden, Blackwell 2013, pp. 6002-6005.

10 Nel lessico cristiano *hostia* conserverà analogo significato per indicare specificamente e prioritariamente il pane-corpo di Gesù del quale si rinnova il sacrificio nel rituale eucaristico. *Hostia* significa *vivum animal, quod in sacris mactatur in honorem deorum*, secondo *Totius latinitatis lexicon consilio et cura Jacobi Facciolati: opera et studio Ægidii Forcellini*. Patavii: Typis Seminarii 1828, p. 570, s.v. *hostia*. Nel latino medievale *hostia* significa *panis ad sacrificium Eucharisticum destinatus* secondo *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*. Ed. nova locupletior et auctior, opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri. Parisiis, Sub oliva Caroli Osmont 1733, col. 1213, sv. *hostia*. Nel libro XVI del *Codex Theodosianus* (titolo CTh. 16.10 *De paganis, sacrificiis et templis*) *hostia* ricorre con il significato di vittima e di sacrificio cruento in CTh.16.10.10 (391 febr. 24), CTh.16.10.12.1 (392 nov. 8), CTh.16.10.25 (435 nov. 14).

11 A Roma, in origine, era il collegio sacerdotale dei *pontifices* a sovrintendere ai banchetti sacri, sostituiti poi dagli *epulones*: *Pontifices veteres propter sacrificiorum multitudinem tris viros epulones esse voluerunt, cum essent ipsi a Numa, ut etiam illud ludorum epulare sacrificium facerent, instituti* (Cic., *De or.* III 19.73). Tale collegio fu considerato tra quelli di maggior rilievo politico; ne fece parte anche l'imperatore Augusto. Cfr. Arduino Maiuri, *Epulones Iovis parasitos* (*Aug., Civ. VI 7*). *Istituzione, storia e declino di un collegio minore romano, in Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, a cura di I. Baglioni, E. Santilli, A. Turchetti, Roma, Quasar 2020, pp. 201-210; James B. Rives, *Cult Practice, Social Power, and Religious Identity: The Case of Animal Sacrifice in Juden, Christen, Heiden? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius*, Herausgegeben von S. Alkier, H. Leppin, Tübingen, Mohr Siebeck 2018, pp. 71-88.

12 Val. Max. II 1.2.

nacque un'amicizia tale che Scipione promise sua figlia in sposa a Tiberio Gracco<sup>13</sup>.

Il culto-sacrificio-banchetto celebrava, affermava, rafforzava l'unità politica e religiosa della comunità<sup>14</sup>. Il sacerdozio romano durante l'età repubblicana era sempre rimasto appannaggio dell'élite e nella transizione al Principato Ottaviano Augusto, per consolidare il proprio potere, assunse la carica apicale di *pontifex maximus*, saldando ancora più strettamente il profilo religioso e quello politico nella sua stessa persona.

Livio (1.21.1-2), dopo aver parlato di sacrifici e dei dettagli rituali, dei sacerdoti e delle loro funzioni, osserva con un passo perfettamente consonante con l'ipotesi girardiana, che il popolo stava lontano dalla violenza e dalle armi perché interessato a conoscere la volontà divina. La convinzione dell'intervento diretto degli dèi nelle vicende umane, rendeva la comunità perfettamente ordinata perché ciascuno manteneva la parola data e il giuramento pronunciato, tanto che ciò sostituiva la legislazione e le sanzioni<sup>15</sup>.

Quanto richiamato cursoriamente da Cicerone, Livio, Valerio Massimo e Aulo Gellio non serve a confermare la centralità politico-religiosa del sacrificio (ben nota e spiegabile in modo alternativo rispetto all'ipotesi girardiana<sup>16</sup>), quanto a rimarcare la diffusa consapevolezza di tale rile-

13 *P. Africanus superior et Tiberius Gracchus, Tiberii et C. Gracchorum pater, rerum gestarum magnitudine et honorum atque vitae dignitate inlustres viri, dissenserunt saepenumero de republica et ea sive qua alia re non amici fuerunt. Ea simultas cum diu mansisset et sollemni die epulum Iovi libaretur atque ob id sacrificium senatus in Capitolio epularetur, fors fuit, ut aput eandem mensam duo illi iunctim locarentur. Tum quasi diis immortalibus arbitris in convivio Iovis Optimi Maximi dexteris eorum conducentibus repente amicissimi facti. Neque solum amicitia incepta, sed adfinitas simul instituta: nam P. Scipio filiam virginem habens iam viro maturam [i.e. Corneliam, n.d.a.], ibi tunc eodem in loco despondit eam Tiberio Graccho, quem probaverat elegeratque exploratissimo iudicii tempore, dum inimicus est (Gell. XII 8.2).*

14 Paolo Scarpi, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Palermo, Sellerio 2005, p. 21.

15 Liv. I 21.1-2: *Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat ut fides ac ius iurandum [proximo] legum ac poenarum metu civitatem regerent.*

16 Vd. Cristiano M. Bellei, *Violenza e ordine nella genesi del politico. Una critica a René Girard*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999; Cristiano M. Bellei, *Girard e la modernità. Il sacrificio tra retribuzione e colpa espiatoria*, "Cosmopolis" 14.1-2, 2017 <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=3>. In questo saggio Bellei, con una lucida sintesi scandita tematicamente (origine, caccia, sacrificio e capro espiatorio), critica l'ipotesi di Girard selezionandone, anche attraverso il confronto con Canetti, Konrad, Malamoud, Nietzsche, ciò che ritiene condivisibile

vanza nella riflessione tardo repubblicana – consapevolezza che non viene meno nel corso dell'epoca imperiale e culminerà nella reinterpretazione cristianizzata del sacrificio pagano.

Il sacrificio era un segno interculturale di civilizzazione, di riverenza verso gli dèi e di corretta partecipazione alla vita sociale e politica; era un elemento caratterizzante e non controverso della *koinè* politica, culturale, religiosa dell'impero romano<sup>17</sup>.

3. In questo contesto visse Gesù, Re di un Regno non di questo mondo, per entrare nel quale si deve nascere di nuovo spiritualmente (Gv 3), nel quale la rinuncia alla violenza, alla retribuzione, alla vendetta è accompagnata dalla legge suprema dell'amore per Dio e per il prossimo, che porta ad abdicare alla propria affermazione personale nella carne, rinuncia che Gesù esemplifica nel non tutelare i propri beni dando il mantello a chi pretende la tunica e nel non proteggere le proprie energie e il proprio tempo, facendo due miglia con chi ti costringe a farne uno<sup>18</sup>. Gesù incarna compiutamente la volontà del Padre mettendo a disposizione la propria vita di innocente.

Al momento dell'arresto Gesù sgrida Pietro per aver mozzato l'orecchio al servo del sommo sacerdote e l'ultimo miracolo di guarigione compiuto dal Messia nel suo ministero terreno è una riparazione della violenza compiuta da un suo seguace; ritengo che, così facendo, abbia ulteriormente confermato con i fatti l'intenzione di spezzare la spirale della vio-

e quanto, invece, caduco, in particolare in relazione alla necessità di cooperazione interna al gruppo a fronte di minacce esterne e della necessità di sfamarsi. Non tutti i sacrifici riguardano la collettività e andranno spiegati in modo differente, ad esempio come soluzione magica; vd. Gianfranco Mormino, *Il sacrificio animale*, in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Milano, Edizioni Libreria Cortina, 2017, pp. 19-85. Ancora Gianfranco Mormino, *La dimensione politica del sacrificio in René Girard*, "Cosmopolis" 14.1-2.2017 <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=15>, in conclusione osserva: «L'interpretazione politica del sacrificio proposta da Girard, sottolineandone il carattere di soluzione tecnica a un problema, coglie dunque perfettamente nel segno ma può essere considerata limitante nel suo escludere finalità differenti, legate anche alla necessità di soddisfare bisogni non collettivi e di affrontare problemi non antropici».

17 James B. Rives, *Between orthopraxis and orthodoxy: Constantine and animal sacrifice*, in *Costantino prima e dopo Costantino*, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari, Edipuglia 2012, pp. 153-163.

18 Mt 5.38-41: «Voi avete udito che fu detto: "Occhio per occhio e dente per dente". Ma io vi dico: non contrastate il malvagio; anzi, se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi vuol litigare con te e prenderti la tunica, lasciagli anche il mantello. Se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due». Cfr. Lc 6:27-36, Rm 12:17-21.

lenza e della vendetta<sup>19</sup>. Nello stesso contesto Gesù rinuncia esplicitamente al soccorso che potrebbe avere dalle legioni degli angeli, per testimoniare fino alla fine la totalità del proprio amore.

Chi vede Gesù vede il Padre. Il Padre di Gesù è amore e non violenza, fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Il Padre non chiede la morte del Figlio, che è conseguenza del rifiuto da parte degli uomini del messaggio di amore (la cui pienezza si manifesta nella morte di Gesù sulla croce<sup>20</sup>) e di non violenza del Vangelo<sup>21</sup>. La morte del Figlio non è dunque, per Girard, un sacrificio voluto da Dio, il quale è assolutamente estraneo ad ogni violenza<sup>22</sup>. La croce rappresenta una vittoria clamorosa, non un sacrificio<sup>23</sup>. E «Gesù muore, non in un sacrificio, ma contro tutti i sacrifici, perché non ci siano più sacrifici»<sup>24</sup>.

La lettura non sacrificale del κήρυγμα, che per Girard è il cuore del cristianesimo e contiene la potenza demistificatrice e demolitrice del meccanismo vittimario, si scontra non tanto con la lettera dell'Antico Testamento, nel quale le anticipazioni anti-sacrificali che vengono individuate da Girard hanno un peso assai rilevante, visto il contesto, ma con numerosi passi neotestamentari<sup>25</sup>.

19 Mt 26.51-54: «Ed ecco, uno di quelli che erano con lui, stesa la mano, prese la spada, la sfoderò e, colpito il servo del sommo sacerdote, gli recise l'orecchio. Allora Gesù gli disse: "Riponi la tua spada al suo posto, perché tutti quelli che prendono la spada, periranno di spada. Credi forse che io non potrei pregare il Padre mio che mi manderebbe in questo istante più di dodici legioni di angeli? Come dunque si adempirebbero le Scritture, secondo le quali bisogna che così avvenga?"». Cfr. Mr 14:43-50; Lu 22:47-53; Gv 18:3-11.

20 Gv 15.13: «Nessuno ha amore più grande di quello di dare la sua vita per i suoi amici». Cfr. *Cose*, p. 273.

21 *Cose*, p. 235: «I Vangeli parlano sempre dei sacrifici solo per escluderli e negare ogni loro validità. Al ritualismo farisaico Gesù oppone una frase antisacrificale di Osea: "Andate, dunque, a imparare il significato di questa parola: Misericordia io voglio e non sacrificio (Mt 9.13)"».

22 *Cose*, p. 235-6: «Non c'è nulla nei Vangeli che suggerisca la morte di Gesù come un sacrificio [...]. Mai nei Vangeli la morte è definita un sacrificio. I passi invocati per giustificare la concezione sacrificale della Passione possono e devono essere interpretati al di fuori del sacrificio. Nei Vangeli la Passione ci è infatti presentata come un atto che arreca salvezza all'umanità, ma in nessun caso come sacrificio». Gli uomini tendono a riportare al Padre la morte del Figlio, per deresponsabilizzarsi in parte, reinserendo in Dio la violenza; cfr. *Cose*, p. 272.

23 *Cose*, p. 249: «Vi è in Paolo una vera e propria dottrina della vittoria clamorosa, benché ancora nascosta, che l'apparente fallimento di Gesù rappresenta, una dottrina dell'efficacia della croce, che non ha nulla a che vedere con il sacrificio. In seguito, questa dottrina è stata completamente soffocata sotto la lettura sacrificale».

24 *Cose*, p. 269.

25 Robert J. Daly, *The origins of the Christian doctrine of sacrifice*, Philadelphia, Darton, Long-

Non è necessario insistere nel richiamare affermazioni ben note e ci si limita ad osservare che Gesù viene presentato nel Vangelo di Giovanni, in limine all'inizio del suo ministero, come «l'Agnello di Dio» che si carica dei peccati del mondo<sup>26</sup>, realizzando un progetto provvidenziale che viene chiarito nella prima lettera di Pietro<sup>27</sup>. Gesù è identificato con l'«Agnello di Dio» in vari luoghi del Nuovo Testamento, con una rilevante densità nell'Apocalisse<sup>28</sup>. Ovviamente l'agnello pasquale degli ebrei<sup>29</sup> è il presupposto del parallelismo tra Gesù e l'agnello, immolato durante la festa ebraica della Pesach (Mc 14.12), periodo nel quale Gesù fu crocifisso<sup>30</sup>.

L'Epistola agli ebrei, cui Girard deve necessariamente dedicare particolare attenzione, parla esplicitamente del sacrificio di Gesù, compiuto una volta per tutte per annullare il peccato<sup>31</sup>. Nella lettura sacrificale, il sangue di Gesù, versato una volta per sempre per la redenzione eterna (Eb 7.27, 9.12), diviene il fondamento del patto rinnovato tra Dio e l'uomo<sup>32</sup>.

man & Todd Ltd 1978.

26 Gv 1.29: «Il giorno seguente, Giovanni vide Gesù che veniva verso di lui e disse: «Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo!» In greco: Τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. “Toglie” è una traduzione che tradisce la ricchezza del verbo αἴρω che significa principalmente sollevare, dunque prendere su di sé, e qui subentra il fine – “per portare via” – ed è un verbo usato in ambito ebraico precipuamente per l'espiazione.

27 1Pt 1.18-22: «Dio ha pagato un riscatto per salvarvi da quel modo di vivere inutile ereditato dai vostri padri e, come ben sapete, non vi ha riscattati pagando con oro e argento, cose che passano, ma con il prezioso sangue di Cristo, l'Agnello di Dio senza difetto e senza macchia. A questo scopo, Dio lo scelse già prima della creazione del mondo; ma soltanto in questi ultimi tempi egli lo ha rivelato per amor vostro. Grazie a Cristo, ora voi potete aver fede in Dio, che l'ha resuscitato dai morti e gli ha dato immensa gloria. Così adesso la vostra fede e la vostra speranza sono rivolte verso Dio. Amatevi a vicenda con tutto il cuore, perché, ubbidendo alla verità, la vostra anima è stata purificata dall'egoismo e dall'odio, e così ora potete amarvi sinceramente come fratelli».

28 Si veda, ad esempio, Ap 5.6: «Agnello sul trono, ma come sgozzato»; Ap 5.12; 12.11; 13.8; 22.14.

29 Mc 14.12.

30 Vd. anche At 8.32.

31 Eb 9.26: «In questo caso, egli avrebbe dovuto soffrire più volte dalla fondazione del mondo; ma ora, una volta sola, alla fine dei secoli, è stato manifestato per annullare il peccato con il suo sacrificio». Scrive al proposito Girard, *Cose*, p. 238: «Nulla di quanto i Vangeli affermano esplicitamente su Dio autorizza il postulato inevitabile che giunge alla lettura sacrificale dell'Epistola agli Ebrei. Questo postulato è stato formulato compiutamente dalla teologia medievale ed è quello di un'esigenza sacrificale da parte del Padre». Sulla Epistola agli Ebrei cfr. *Cose*, p. 249 e, in part. pp. 288-292.

32 Lc 22.20: «Allo stesso modo, dopo aver cenato, diede loro il calice dicendo: “Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, che è versato per voi”». In greco: καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως

In effetti l'autore della lettera spiega la superiorità di Gesù rispetto ai profeti, agli angeli, a Mosè e mostra anche il superamento del sistema sacrificale ebraico a fronte di quanto compiuto da Gesù, che viene descritto, proprio per la necessità di un confronto diretto con l'ebraismo, in termini pienamente sacrificali – al fine di mostrare, anche in questo settore, la superiorità di Gesù.

Per Girard il linguaggio e le immagini sacrificali che riguardano Gesù sono solamente dei retaggi espressivi che rimarcano, in modo fuorviante, le «analogie strutturali» con i sacrifici veterotestamentari, senza vedere le «incompatibilità»<sup>33</sup>. Questo linguaggio e queste immagini palesano un modo arcaico e inesatto di pensare Dio, assegnandogli la violenza che, di contro, ha soltanto origine umana. Il vero Dio è amore.

μετὰ τὸ δειπῆσαι, λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Cfr. 1Cor 11.25: «Nello stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: “Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne berrete, in memoria di me”». Eb 8.8: «Infatti Dio, biasimando il popolo, dice: “Ecco, i giorni vengono”, dice il Signore, “che io concluderò con la casa d'Israele e con la casa di Giuda, un nuovo patto”»; Eb 8.13: «Dicendo “un nuovo patto”, egli ha dichiarato antico il primo. Ora, quel che diventa antico e invecchia è prossimo a scomparire». Eb 9.15: «Per questo egli è mediatore di un nuovo patto. La sua morte è avvenuta per redimere dalle trasgressioni commesse sotto il primo patto, affinché i chiamati ricevano l'eterna eredità promessa». Eb 12.24: «a Gesù, il mediatore del nuovo patto e al sangue dell'aspersione, che parla meglio del sangue d'Abele».

33 *Cose*, p. 286. Girard richiama un passo di Gregorio di Nazianzo come esempio patristico di resistenza alla lettura sacrificale in *Cose*, p. 292 n. 16. Girard esprime riserve sul proprio rifiuto dell'interpretazione della morte di Gesù come un sacrificio in René Girard, *Théorie mimétique et théologie*, in *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer 1995, pp. 63-82, ma la riconferma con convinzione in René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord 2007, p. 10. Un articolato lavoro di conciliazione tra teoria mimetica ed eucaristia è effettuato Riccardo Di Giuseppe, *Teoria mimetica e eucaristia in Spazio sacrificale, spazio politico. Saggi di teologia politica e di antropologia fondativa*, a cura di M.S. Barbieri, Massa, Transeuropa 2013, pp. 81-105; in conclusione del saggio l'Autore scrive: «L'orgiasmo dionisiaco e l'eucarestia cristiana divergono – per concludere – in maniera inconciliabile tanto più quanto più si assomigliano. La loro opposizione, di fatto, è totale, ciò che implica volentieri una certa simmetria: l'un modello è l'inverso dell'altro. Il primo infrange, l'altro ricapitola. La chiave per comprendere la contraddizione è il ruolo che giuoca l'amore nella conversione della violenza: il rapporto dei protagonisti del sacrificio alla violenza, la distribuzione dei ruoli in rapporto a quest'ultima. Nella fondazione pagana, attiva è la funzione dell'omicida, nell'eucarestia è attivo il ruolo della vittima. Nell'orgiasmo dionisiaco, di segno positivo è l'espulsione della violenza, nell'eucarestia il raccogliarla sopra di sé. È la vittima che diventa attiva – i carnefici sono imbambolati nell'iterazione della colpa. Perciò, se il sacrificio pagano è un'apologia della violenza, l'eucarestia cristiana è un'apologia della carità: il concetto stesso di sacrificio è convertito» (pp. 99-100). Si leggano, sul tema, anche Adele Colombo, *Il sacrificio in René Girard: dalla violenza al dono*, Brescia, Morcelliana 1999; Paola Mancinelli, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Assisi, Cittadella 2001.

Dio rivela progressivamente la sua vera natura contraria alla violenza e al sacrificio. E l'uomo, destinatario della rivelazione, diviene capace di ricevere questa verità soltanto attraverso un'evoluzione, una maturazione, che non procede in modo uniforme per tutte le culture, ma vede quella ebraica alla testa e, a seguire, il cristianesimo nella lettura sacrificale, «probabile e perfino inevitabile. Essa proviene dal fondo dei tempi. Ha a suo favore il peso di una storia religiosa che, nel caso delle masse pagane, non è mai stata interrotta o scossa da qualcosa di simile all'Antico Testamento»<sup>34</sup>.

La rivelazione dell'amore e della non violenza di Dio è dunque progressiva, ma ha affermazioni esplicite nell'Antico Testamento; pur diventando rivelazione piena nel Nuovo Testamento, tuttavia mantiene a volte una modalità di pensiero e di espressione più antica, dunque sacrificale, anche nei testi più recenti della tradizione giudeo-cristiana, redatti nel I secolo d.C. e accolti nel canone delle chiese cristiane. In altri termini: è innegabile, anche nel Nuovo Testamento, la presenza di una rappresentazione sacrificale della morte di Gesù; tuttavia, la prassi delle prime generazioni cristiane, che non praticano il sacrificio neppure nelle modalità trasfigurate che verranno in seguito adottate, può corroborare l'interpretazione non sacrificale che Girard offre del κήρυγμα e della natura stessa del Padre.

Il cristianesimo vissuto e praticato nel I secolo dell'era volgare era, in effetti, una religione sconcertante per l'evo antico, in quanto mancava del sacrificio, oltre ad essere priva di sacerdoti e di templi<sup>35</sup>. Ciò era affiancato da un commensalità intensa e rilevante. Gesù, nei tre o quattro anni del suo ministero, ha coltivato la commensalità come momento di incontro, condivisione, accettazione dell'altro, costruzione dell'intimità personale ed edificazione della comunità dei fedeli.

La sera prima della crocifissione Gesù siede a tavola con i discepoli e preannuncia la sua morte, rappresentando il proprio corpo come pane e il proprio sangue come vino, e invitando chi crede in lui a ricordarlo attraverso quei gesti da compiere nel contesto di un pasto comunitario<sup>36</sup>. Questo è appunto quanto viene compiuto dalle comunità cristiane per alcune gene-

34 *Cose*, p. 315-6. Osserva poco più avanti Girard: «è il cristianesimo, ma nella sua versione sacrificale, e religiosamente del tutto analoga all'Antico Testamento, che servirà da educatore dei Gentili. Esso può svolgere questo ruolo solo nella misura in cui il velo sacrificale che si stende sul radicalismo del suo messaggio gli permette nuovamente di divenire fondatore sul piano culturale» (*Cose*, p. 317).

35 Vd. Ulrico Agnati, *Sacrifici e banchetti. Divieti cristiani e obblighi pagani*, "Minima Epigraphica et Papyrologica" 27, 2022, pp. 175-246.

36 Il gesto di 'spezzare il pane' in ambito ebraico è un momento iniziale del pasto; nel lessico cristiano, per sineddoche, indica il pasto intero.

razioni; lo attestano alcune lettere neotestamentarie (con il particolare rilievo di 1Cor, dove Paolo regola la commensalità affinché non si manchi di rispetto per il ricordo dell'ultima cena che ha luogo durante tale pasto), gli Atti degli Apostoli<sup>37</sup>, la Didaché tra la fine del I e l'inizio del II secolo<sup>38</sup>, la celebre lettera di Plinio il Giovane a Traiano, e ancora Giustino martire alla metà del II secolo.

Alla metà del II secolo, tuttavia, l'interpretazione sacrificale dell'ultima cena inizia a emergere e a prendere forza, cambiando alcuni aspetti della vita e della struttura delle comunità cristiane.

Un'attestazione esemplare dell'interpretazione sacrificale della cena del Signore si legge nel *corpus* delle lettere ignaziane, il cui nucleo centrale può essere datato a partire dagli anni quaranta del II secolo.

In questo epistolario si trova anche l'interpretazione 'simbolica' della carne del Signore, che viene identificata con la fede, e del Suo sangue, che viene identificato con l'amore (Ign., *Trall.* 8); si tratta di una lettura plausibile dei testi canonici cristiani e adottata diffusamente in cristianesimi non cattolici. Tuttavia il corpus ignaziano presenta con vigore e convinzione una differente lettura, che prevale come quantità e intensità di affermazioni sulla precedente, e che si ritrova nella storia e nell'attualità ben esemplificata nel cristianesimo cattolico.

In questa interpretazione il pane e il vino assumono la consistenza della presenza materiale del corpo e del sangue della vittima, cioè Gesù, e il memoriale dell'ultima cena diviene sempre più un sacrificio strutturato e dotato di sacerdote celebrante. Si legge che negare l'eucaristia come sacrificio del corpo e del sangue di Cristo equivale a negare Gesù, il Suo sacrificio salvifico e la Sua resurrezione. Chi non crede che l'eucaristia sia la carne del Salvatore Gesù Cristo deve essere isolato e allontanato (*Smyrn.* 7.1). Il sacrificio eucaristico è visto come centrale per l'unità della chiesa, che deve avere soltanto un'eucaristia, perché c'è soltanto una carne del Signore

37 At 2.42 e 46 descrivono la chiesa di Gerusalemme dopo Pentecoste e lo spezzare il pane nelle case, mostrando una fase nella quale «questi primi cristiani non distinguono tra Eucaristia e pasto in comune, e la cosa varrà anche per le comunità paoline» (Romano Penna, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2015, pp. 76-77). Un gruppo di semplici fedeli si riunivano in una casa, luogo profano e ordinario, per prendere un pasto in comune, ricordando insieme, come prescritto nella tradizione paolino-lucana, l'ultima cena di Gesù e il dono del suo corpo e del suo sangue. Non ricorrono vocaboli che rimandino a cose sacre o servizi cultuali, non si parla di immolare e sacrificare o fungere da sacerdote; cfr. Romano Penna, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2015, p. 104.

38 *Didaché* (14.1) ricorda il giorno nel quale «riunirsi per spezzare il pane e rendere grazie».

Gesù Cristo, e una sola coppa del Suo sangue che condividono i fedeli; un solo pane distribuito a tutti i comunicanti e una sola coppa distribuita agli stessi; e così un altare soltanto, e un unico vescovo con i suoi collaboratori, i presbiteri e i diaconi (*Philad.* 4). La celebrazione eucaristica (ἁγία, ma anche *eucharistia*) per essere valida, dev'essere condotta dal vescovo o da chi da lui designato (*Smyrn.* 8.2).

La cena del Signore viene vista come un sacrificio anche in altre fonti nel II secolo<sup>39</sup>, ma il corpus ignaziano, richiamato in estrema sintesi, palesa in modo esemplare che il sacrificio e la figura specialistica del sacerdote, che si distingue dai laici, si inseriscono insieme nelle comunità cristiane di quarta e quinta generazione.

Girard non ha considerato specificamente queste testimonianze e non si è occupato di eucaristia e di ecclesiologia<sup>40</sup>, ma ha offerto alcuni spunti enunciati in *Des choses*; selezionando drasticamente richiamo un passo rilevante nella nostra prospettiva:

Grazie alla lettura sacrificale, ha potuto esistere per quindici o venti secoli, quella che si chiama la cristianità, ossia una cultura fondata come tutte le culture, almeno fino a un certo punto, su forme mitologiche prodotte dal meccanismo fondatore. Nella lettura sacrificale è lo stesso testo cristiano, paradossalmente, che serve da fondamento. Sul misconoscimento del testo, che rivela in maniera esplicita il meccanismo fondatore, si basano gli uomini per rifare delle forme culturali ancora sacrificali e generare una società che, a causa di tale misconoscimento, si situa nel prolungamento di tutte le culture umane, riflettendo ancora la visione sacrificale che il Vangelo combatte<sup>41</sup>.

39 *Did.* 14; Giust., *Dial.* 41 e 117; Iren., *Adv. Haer.* 4.17.5, 5.2.3; Tertull., *De orat.* 19,4; *Trad. Apost.* 4 e 21.

40 James Allison, *Repenser la sacramentalité après René Girard: désir, signe et intelligibilité de la crise*, Présentation donnée lors de la réunion 2022 du Colloque sur la violence et la religion, tenue à la Pontificia Universidad Javeriana du 29 juin au 2 juillet 2022 (<https://jamesalison.com/fr/repenser-la-sacramentalite-apres-rene-girard/>): «Comme on le sait, René Girard n'a écrit ni sur les sacrements ni sur l'ecclesiologie». «Il participait pourtant régulièrement aux sacrements, ayant été pendant quelque temps ministre eucharistique pour l'aumônerie catholique de Stanford. Par la suite, il assista fidèlement à une messe grégorienne [...]». Girard partecipava con regolarità alla messa secondo il rito cattolico; quindi, nei fatti, la sua fede personale conviveva con l'interpretazione sacrificale del cristianesimo nella sua manifestazione più evidente. James Allison ne deduce una risemantizzazione della parola 'sacrificio' da parte di Girard: «L'un des merveilleux cadeaux que nous a laissés René Girard, c'est qu'en défaisant ce récit faussement sacrificiel de la mort du Christ, et en permettant ainsi au mot "sacrifice" d'être complètement resignifié, il nous a donné un moyen de commencer à vivre au niveau sacramentel les signes anthropologiques trop longtemps célébrés dans la fausse transcendance du sacrifice».

41 *Cose*, p. 236.

Risulta interessante rilevare che per strutturare una comunità (in questo caso religiosa), per darle un ordine e una gerarchia, per dotarla di una cultura e di una liturgia si ricorra al sacrificio. Girard parla della lettura sacrificale del cristianesimo, della realizzazione storica del cristianesimo, che per la grande chiesa – come viene definita da una parte importante degli storici del cristianesimo – è essenziale proprio per divenire grande, per strutturarsi, consolidarsi, affermarsi come comunità che vive in parallelo alla comunità politica imperiale ed è da questa percepita inizialmente come un corpo estraneo e una grave minaccia. Perché il cristianesimo non entra nella galassia del paganesimo, ma si contrappone ad essa come alternativa senza possibilità di compromessi; e il sacrificio cristiano, come inteso nel corpus ignaziano, si pone, a partire dal II secolo, in concorrenza radicale e alternativa al sacrificio pagano.

La partecipazione al sacrificio pagano era vietata sin dalla prima generazione cristiana; Paolo è molto chiaro e dettagliato. Il sacrificio pagano, rivolto agli dèi del politeismo, è mera idolatria per i cristiani. Il rifiuto del sacrificio pagano è, però, per le prime generazioni cristiane, un rifiuto di partecipazione a qualsiasi tipo di sacrificio, in quanto quelli che venivano celebrati erano soltanto sacrifici idolatri. Questa mancanza di sacrificio nelle prime generazioni cristiane era coerente, nella lettura girardiana, con la natura non sacrificale del cristianesimo, che rivela il Dio d'amore e non violento e denuncia, vanificandolo, il meccanismo del capro espiatorio. Tuttavia, al divieto di partecipare al sacrificio pagano – che verrà pagato con la vita da migliaia di martiri nel corso delle sporadiche, ma cruenti ondate persecutorie – il cristianesimo, entrando nella storia, affiancherà ben presto un proprio sacrificio, esemplato su quello ebraico e pagano, interpretando in modo marcatamente sacrificale sia le parole e i gesti di Gesù nell'ultima cena, sia la crocifissione.

La crocifissione non è replicabile, ed è quanto afferma il testo sacro con la Lettera agli ebrei<sup>42</sup>. Tuttavia, a fianco del divieto di compiere i gesti mimetici che scatenano l'antagonismo, l'ipotesi girardiana prevede un secondo imperativo, positivo e non negativo: «Rifare l'evento miracoloso che ha posto fine alla crisi, immolare nuove vittime sostituite alla vittima originaria in circostanze il più possibile simili a quelle dell'esperienza

42 La crocifissione di una vittima che i carnefici identificano con Gesù viene replicata nel racconto agghiacciante di Jorge L. Borges, *Il Vangelo secondo Marco*, in *Il manoscritto di Brodie* (ed. orig. *El informe de Brodie*, 1970) in *Tutte le opere*, a cura di Domenico Porzio, II, Milano, Mondadori 19873, pp. 432-438.

originaria. È l'imperativo del rituale»<sup>43</sup>. L'ultima cena di Gesù, tenuta a Gerusalemme nel contesto pasquale, si presta alla costruzione del rituale e del sacrificio cristiano, poggiandosi sulle caratteristiche sacrificali già richiamate e sul comando «fate questo in memoria di me» non attestato nella tradizione marciano-matteana, ma esplicito nella tradizione paolino-lucana (1Cor 11.24-25, Lc 22.19).

4. Dalla fine del II secolo prende sempre più forza l'interpretazione sacrificale del cristianesimo. Il banchetto, nel quale si incastonava il ricordo di Gesù che spezza il pane e versa il vino offrendoli come il suo corpo e il suo sangue, dunque un momento in ricordo di Gesù che si realizzava all'interno del pasto comunitario, perde la propria autonomia. Il mangiare e bere non sono più l'occasione per ricordare l'amore totale di Gesù, ma divengono conseguenza e corollario del sacrificio. La commensalità comune, concreta, festosa e quotidiana, fa spazio a un rituale preciso, a una liturgia studiata, il cui testo non viene divulgato per iscritto, celebrata per mano dei sacerdoti all'interno di edifici appositamente adibiti. Le basiliche cristiane volute da Costantino, il primo imperatore cristiano, segnano l'affermazione compiuta di una specifica declinazione del cristianesimo, che ha ormai acquisito il sacrificio, il tempio, il sacerdozio.

Il cristianesimo si allinea, inoltre, alla tendenza emersa nel contesto pagano nel II-III secolo: investire più negli edifici che nelle spese per sacrifici e banchetti, assai dispendiosi quando richiedevano di immolare animali. Il sacrificio cristiano, pur essendo cruento, viene realizzato materialmente con pane e vino, simulacro di sacrificio cruento sulla cui materialità si insiste (e i miracoli delle ostie che sanguinano servono nei secoli a confermare il contenuto cruento).

Nel contesto liturgico viene celebrato anche ciò che rimane del banchetto comunitario, circoscritto alla forma ritualizzata del consumo delle sacre specie, che sempre più hanno acquistato concretezza, che sono, cioè, sempre più corpo e sangue della vittima sacrificata, Gesù il Cristo. Il sacrificio, per breve tempo escluso, acquisisce un ruolo centrale nella religione cristiana come viene ad essere declinata, seguendo l'impostazione sacrificale tradizionale nell'ebraismo (ormai sprovvisto di tempio dal 70 d.C.) e nel paganesimo, ancora pienamente attivo nelle sue polimorfe modalità e credenze.

43 *Cose*, p. 46.

Nell'anno 313 il cristianesimo divenne *religio licita* e, attraverso l'affermazione all'interno della *domus* regnante – sebbene con oscillazioni dottrinarie tra arianesimo e credo niceno, e con l'eccezione dei 18 mesi di regno di Giuliano l'Apostata – si impose come religione imperiale nei decenni successivi, attirando un numero sempre crescente di sudditi, con conversioni più o meno superficiali.

Il cristianesimo influenzò la legislazione imperiale che passò dal dettare l'obbligo di sacrificare agli dèi pagani, ancora sotto Diocleziano, al divieto di sacrificare agli dèi, nel volgere di pochi decenni. La regola cristiana del cosiddetto concilio di Gerusalemme e le indicazioni di Paolo entrarono nella legislazione pubblica. Ciò accadde in parte già con Costantino, il quale, durante il suo regno, dopo una iniziale affermazione della libertà di religione contenuta nel cosiddetto Editto di Milano, si orientò verso una certa ostilità nei confronti del paganesimo, accompagnata contestualmente dall'aperto sostegno dato al cristianesimo, manifestando entrambi nella sua produzione normativa, secondo la narrazione (certamente tendenziosa, ma non infondata) del suo contemporaneo Eusebio, vescovo di Cesarea<sup>44</sup>.

Il IV secolo vide una rapida progressione del cristianesimo come 'religione di stato', usando un'espressione modernizzante, ma eloquente.

Nell'ultimo quarto del IV secolo il cristianesimo niceno era la religione dell'imperatore d'Oriente, l'uomo più potente del suo tempo, Teodosio I, ed egli, coerente al principio che è responsabilità di chi governa garantire la *pax deorum*, mirò ad imporre per legge ai suoi sudditi la propria scelta religiosa (380 d.C.)<sup>45</sup>: il principio *cuius regio eius religio* si data ben

44 V.C. 2.45: Εἴθ' ἐξῆς δύο κατὰ τὸ αὐτὸ ἐπέμποντο νόμοι, ὁ μὲν εἴργων τὰ μυσσὰρὰ τῆς κατὰ πόλεις καὶ χώρας τὸ παλαιὸν συντελουμένης εἰδωλολατρίας, ὡς μήτ' ἐγέρσεις ξοάνων ποιεῖσθαι τολμᾶν, μήτε μαντείας καὶ ταῖς ἄλλαις περιεργαῖς ἐπιχειρεῖν, μήτε μὴν θύειν καθόλου μηδένα, ὁ δὲ τῶν εὐκτηρίων οἰκῶν τὰς οἰκοδομὰς ὕψου ἀὔξειν τε εἰς πλάτος καὶ μήκος τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ διαγορεύων, ὡσανεὶ μελλόντων τῷ θεῷ σχεδὸν εἰπεῖν ἀπάντων ἀνθρώπων τοῦ λοιποῦ προσοικειοῦσθαι τῆς πολυθεοῦ μανίας ἐκποδῶν ἡρμένης. τοιαῦτα γὰρ φρονεῖν τε καὶ γράφειν τοῖς κατὰ τόπον ἄρχουσι βασιλέα ἢ αὐτοῦ περι τὸν θεὸν ἐνήγεν ὁσία, χρημάτων δὲ μὴ φείδεσθαι δόσεως, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν βασιλικῶν θησαυρῶν τὰς ἐπισκευὰς ποιεῖσθαι περιεῖχεν ὁ νόμος. ἐγράφετο δὲ καὶ τοῖς κατὰ πάντα τόπον τῶν ἐκκλησιῶν προέδροις τοιαῦτα, ὅποια καὶ ἡμῖν ἐπιστέλλειν ἡξίου, πρώτην ταύτην εἰς ἡμέτερον πρόσωπον γραφῆν διαπεμψάμενος. Costantino avrebbe promulgato due leggi vietando con la prima le sozzure (τὰ μυσσὰρὰ) dell'idolatria così che nessuno possa fabbricare oggetti di culto, praticare la divinazione od altre arti occulte e neanche procedere a sacrificare (θύειν); con la seconda si stabilisce di innalzare nuovi oratori e di ampliare le chiese.

45 Si leggano CTh. 16.1.2 e CTh. 16.2.25 (= C. 1.1.1 e C. 9.29.1), emanata a Tessalonica nel 380. CTh. 16.1.2 pr.: (...) *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab*

prima della pace di Augusta del 1555. Dieci anni più tardi, precisamente nel febbraio 391, Teodosio I promulgò a Milano il divieto del culto pagano (CTh. 16.10.10)<sup>46</sup>. Nel novembre 392 Teodosio I riaffermò, con il provvedimento CTh. 16.10.12, il divieto del culto pagano in Oriente, con norme destinate ad essere applicate in ogni luogo (pubblico e privato) e da tutti, senza distinzione di rango, per qualsiasi forma culturale. Tutti potevano promuovere l'accusa, come per *maiestas*, contro chi avesse osato *immolare hostiam* o *spirantia exta consulere* (CTh. 16.10.12.1). Si riconfermano le fondamenta politico-religiose della *civitas* secondo la tradizione classica, come richiamato nel § 2.

La politica e il diritto svuotavano lo spazio religioso dal paganesimo, consentendo e sostenendo soltanto la *catholica religio*, dichiarata per legge l'unica vera e *sacrosancta religio*.

In questo contesto da un lato la legislazione imperiale creava lo spazio per l'affermarsi definitivo della nuova religione e del nuovo sacrificio e, dall'altro, il cristianesimo sacrificale era maturo per sostituire il paganesimo come culto ufficiale dell'impero, avendo assunto tutte le caratteristiche tradizionali necessarie ad una sostituzione del simile con il simile.

5. Teodosio aveva promulgato la già richiamata CTh. 16.10.10 a Milano, capitale di Occidente dell'impero e sede episcopale di Ambrogio; e aveva promulgato la legge due mesi dopo aver fatto una pubblica penitenza ed essere stato riammesso dal vescovo al sacrificio cristiano, dal quale il vescovo stesso l'aveva escluso come conseguenza della strage di Tessalonica, azione repressiva ordinata dall'imperatore che aveva, però, travalica-

*ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.* Al riguardo: Antonella Di Mauro Todini, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Roma, La Sapienza 1990, pp. 130 ss.

46 CTh.16.10.10 *Idem AAA. ad Albinum praefectum praetorio. Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. Dat. vi kal. Mart. Mediolano Tatiano et Symmacho cons. (391 febr. 24).* Gli Augusti sono Valentiniano, Teodosio e Arcadio; Albino è *praefectus Urbi*. Si vietano i sacrifici animali, viene precluso il recarsi nei templi a tal fine e rivolgere lo sguardo alle immagini.

to le intenzioni dello stesso Teodosio e che era stata fortemente condannata dal vescovo.

Con Aurelio Ambrogio (Treviri, 340 ca. - Milano, 4 aprile 397), santo per cattolici e ortodossi, vescovo e padre della Chiesa, considerato con Girolamo, Agostino e Gregorio Magno tra i quattro massimi dottori della Chiesa d'Occidente, assistiamo ad una svolta storica emblematica, cosciente, teorizzata negli scritti e realizzata nella prassi dal vescovo di Milano, nell'interazione con alcuni imperatori, in particolare con Teodosio<sup>47</sup>. Offro in breve un quadro, considerando sinteticamente alcuni aspetti.

5.1 Ambrogio segue e perfeziona l'interpretazione sacrificale del cristianesimo e, per ricollegarci a quanto veduto (*supra* § 3), si inquadra nella linea di pensiero delle epistole ignaziane. Si tratta di un percorso che porterà alla transustanziazione – con un termine del latino medievale impiegato nella teologia dogmatica cattolica dell'eucaristia<sup>48</sup>.

Ambrogio considera l'eucaristia un sacrificio nel quale Cristo, sacerdote e vittima<sup>49</sup>, è presente nel pane e nel vino che la preghiera trasfigura in carne e sangue (*per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem*)<sup>50</sup>. Cristo viene immolato (*Christus immolatur*), mentre il fumo degli incensi si eleva dagli altari dove officiano *pro populo*

47 Vd. Ulrico Agnati, *Ambrogio e il potere imperiale: res publica e sacrosanctae religionis cultus*, in *Tesserae Iuris Romani. Scritti per Salvatore Puliatti*, a cura di U. Agnati, F. De Iuliis, M. Gardini, Napoli, ESI 2023, pp. 3-65.

48 Catechismo della Chiesa Cattolica 1376: «Il Concilio di Trento riassume la fede cattolica dichiarando: “Poiché il Cristo, nostro Redentore, ha detto che ciò che offriva sotto la specie del pane era veramente il suo Corpo, nella Chiesa di Dio vi fu sempre la convinzione, e questo santo Concilio lo dichiara ora di nuovo, che con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo del Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione, quindi, in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica transustanziazione”».

49 Ambr., *In psalm. XXXVIII enarratio* 25: *Vidimus Principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum: sequimur, ut possumus, sacerdotes; ut offeramus pro populo sacrificium: etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio; quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris quando Christi corpus offertur: immo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium quod offertur.*

50 Ambr., *De fide ad Gratianum* IV 10,124: *Denique addidit: Caro enim mea vere est esca, et sanguis meus est potus (Gv 6.56). Carnem audis, sanguinem audis, mortis Dominicae sacramenta cognoscis; et divinitati calumniaris? Audi dicentem ipsum: Quia spiritus carnem et ossa non habet (Luc. XXIV, 39). Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus (I Cor. XI, 26).*

i sacerdoti<sup>51</sup>. Questo rituale rinnova l'espiazione: il sacrificio così inteso è un continuo versare il sangue di Cristo per la remissione dei peccati degli uomini che continuamente peccano<sup>52</sup>.

Il sacerdote sacrificante è necessario per il rituale, che si compie nel tempio (l'*ecclesia*: il vocabolo dalla comunità dei fedeli passa a designare l'edificio) ed è un sacrificio a tutti gli effetti, come ribadisce Ambrogio in numerosi passi e opere, sebbene all'apparenza vi siano sull'altare (il vocabolo ricorre nel senso pregnante) il pane e il vino e non il corpo e il sangue della vittima<sup>53</sup>.

5.2 Ambrogio fu portatore di una specifica ideologia politico-religiosa, che espresse in varie tipologie di scritti e che – ancor più rilevante – realizzò nei fatti, ponendosi in diretto e coraggioso contraddittorio con gli imperatori del suo tempo. È utile richiamare alcuni contenuti.

Ambrogio, opponendosi all'imperatore Valentiniano nella controversia con gli ariani per le basiliche di Milano, afferma che la Chiesa è autocefala e possiamo dire, con linguaggio bartoliano, *superiorem non recognoscens*. Infatti, l'imperatore non può legittimamente inserirsi nelle questioni ecclesiastiche e che riguardano Dio (*ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subiectae*, Ambr., *Ep.* 20.8) e i sacerdoti devono essere giudicati dai sacerdoti<sup>54</sup>. Esiste un *sacerdotale ius* affidato da Dio direttamente al vescovo e incredibile<sup>55</sup>.

51 Ambr., *Exp. in Lc.* 1.28: *Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus, immo praebeat se videndum. Non enim dubites assistere angelum, quando Christus assistit, quando Christus immolatur. Etenim pascha nostrum immolatus est Christus (I Cor. V, 7).*

52 Ambr., *Sacr.* 4.28: *Si quotiescumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur; debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.*

53 È assai interessante anche una raccolta di sei sermoni, dedicati all'illustrazione dei sacramenti (*De sacramentis*), probabilmente un resoconto tachigrafico della predicazione di Ambrogio ai catecumeni; l'eucaristia viene trattata nel quarto e in parte nel quinto dei sei sermoni. A differenza del precedente scritto, Ambrogio ha sicuramente riveduto per la pubblicazione il *De mysteriis* (databile tra 387 e 391), che rielabora in breve i contenuti del *De sacramentis*.

54 Ambr., *Ep.* 21.2 (= 75 Faller): *Nec quisquam contumacem iudicare me debet, cum hoc asseram, quod augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit, sed etiam legibus suis sanxit: In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere, qui nec munere impar sit, nec iure dissimilis; haec enim verba rescripti sunt, hoc est, sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Qui netiam si alias quoque argueretur episcopus, et morum esset examinanda causa, etiam haec voluit ad episcopale iudicium pertinere.*

55 Ambr., *Ep.* 21.2: *Quando audisti, clementissime Imperator, in causa fidei laicos de episcopo*

La legge di Dio è superiore alle leggi umane e, nello specifico, a quelle imperiali: *Legem enim tuam nollem esse supra Dei legem* (Ambr., *Ep.* 21.10).

L'imperatore è legittimo e protetto da Dio soltanto se è suddito di Dio<sup>56</sup>. Teodosio è stato vittorioso in guerra e in pace perché gode del favore di Dio (Ambr., *Ep.* 40.22-24) e deve mantenere tale favore, per il bene suo e dell'impero<sup>57</sup>.

Il vescovo ha il diritto e il dovere alla *dicendi libertas*, cui corrisponde l'obbligo dell'imperatore di ascoltare e di dare seguito alle indicazioni ricevute. Ne dipende la legittimità del potere imperiale e, insieme, la salvezza personale dell'imperatore<sup>58</sup>.

La gerarchia ecclesiastica è mediatrice tra Dio e l'uomo. Infatti Ambrogio prega Dio per Teodosio e Ambrogio offre il sacrificio per Teodosio<sup>59</sup>.

Il sacrificio è centrale nello scontro politico tra Ambrogio e Teodosio sulla sinagoga di Callinico distrutta dai cristiani nel 388. Ambrogio voleva che l'imperatore ritirasse il provvedimento imperiale che condannava il vescovo locale a ricostruire a sue spese la sinagoga incendiata. Durante la celebrazione, Ambrogio domandò all'imperatore di poter offrire per lui tranquillamente

*iudicasse? Ita ergo quadam adulatione curvamur, ut sacerdotalis iuris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse credendum?*

56 Ambr., *Ep.* 20.19: *Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali aliquod ius habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est: Quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari (Matth. XXII, 21). Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae.*

57 Ambr., *Ep.* 40.31 (= 74 Fallor): *Habes in quibus Domini adhuc debes circa imperium Romanum invitare et emereri clementiam; habes quibus amplius, quam tibi speres: illorum gratia, illorum salus te in hoc sermone conveniat.*

58 Ambr., *Ep.* 40.2: *Sed neque imperiale est libertatem dicendi denegare, neque sacerdotale, quod sentias, non dicere. Nihil enim in vobis imperatoribus tam populare et tam amabile est, quam libertatem etiam in iis diligere, qui obsequio militiae vobis subditi sunt. Siquidem hoc interest inter bonos et malos principes, quod boni libertatem amant, servitatem improbi. Nihil etiam in sacerdote tam periculosum apud Deum, tam turpe apud homines, quam quod sentiat, non libere denunciare.*

Ambr., *Ep.* 40.3: *et ideo clementiae tuae displicere debet sacerdotis silentium, libertas placere. Nam silentii mei periculo involveris, libertatis bono iuvaris. Non ergo importunus indebitis me intersero, alienis ingero: sed debitis obtempero, mandatis Dei nostri obedio. Quod facio primum tui amore, tui gratia, tuae studio conservandae salutis.*

Ambr., *Ep.* 40.4: *Et tamen si in causis reipublicae loquar, quamvis etiam illic iustitia servanda sit, non tanto astringar metu, si non audiar; in causa vero Dei quem audies, si sacerdotem non audias, cuius maiore peccatur periculo? Quis tibi verum audebit dicere, si sacerdos non audeat?*

59 Ambr., *Ep.* 40.1: *Nam si indignus sum, qui a te audiar; indignus sum, qui pro te offeram, cui tua vota, cui tuas committas preces. Ipse ergo non audies eum, quem pro te audiri velis?*

il sacrificio: *Fac me securum pro te offerre: absolve animum meum* (Ambr., Ep. 41.28). L'imperatore cedette e *dixit se emendaturum rescriptum*<sup>60</sup>.

La stessa leva venne adoperata dal vescovo per piegare l'imperatore nel caso del massacro del popolo di Tessalonica, ordinato nell'agosto del 390 da Teodosio come rappresaglia per l'assassinio del governatore e di alcuni funzionari imperiali<sup>61</sup>. Ambrogio non avrebbe offerto il sacrificio se Teodosio fosse stato presente: *offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere* (Ambr., Ep. 51.13); e dichiara necessario il pentimento pubblico perché l'imperatore peccatore possa riaccostarsi al sacrificio: *Tunc offeres, cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit Deo* (Ambr., Ep. 51.15). La procedura sacrificale è esemplata sul modello veterotestamentario e l'intermediazione sacerdotale è imprescindibile. Otto mesi più tardi, avvicinandosi il Natale, Teodosio si assoggettò alla penitenza pubblica e ottenne la comunione. Teodosio aveva così aderito all'impostazione politico-religiosa ambrosiana e alle gerarchie disegnate dal vescovo, cui si era sottomesso. Teodosio aveva adottato questo comportamento per fede personale (è una mia convinzione, ovviamente) e per evitare uno scontro politico tra due strutture ormai distinte, ma interconnesse: chiesa e impero.

5.3 Il sacrificio eucaristico fu la leva impegnata da Ambrogio, una leva completamente nella sua disponibilità: il sacerdote deve salire personalmente all'altare e compiere egli stesso il sacrificio a beneficio del fedele, che necessita dell'intermediazione sacerdotale, e il sacerdote deve poter agire in coscienza, come richiede Ambrogio, ciò che significa che il fedele deve comportarsi come il sacerdote ritiene giusto.

Non vi era mai stata una radicale dualità tra politica e religione nella tradizione romana: re-sacerdoti, pii condottieri, cerimonie religiose celebrate regolarmente nel senato, sacerdoti che erano uomini politici a tutti gli effetti; Augusto aveva ancor più strettamente integrato politica e religione assumendo il pontificato massimo a vita e trasmettendolo dinasticamente ai suoi successori.

Orazio, per portare un esempio di epoca augustea, ci offre una gerarchia divina e umana nella quale Ottaviano Augusto, indicato nel *carmen*

60 Ambr., Ep. 41.28 (= 1 extra coll. Faller): *ita ad altare accessi, non aliter accessurus, nisi mihi plene promisisset. Et vere tantae oblationis fuit gratia, ut sentirem etiam ipse eam Deo nostro commendatiorem fuisse gratiam, et divinam praesentiam non defuisse.*

61 Salvatore Puliatti, *S. Ambrogio, vescovo di Milano, ispiratore e testimone del diritto tardoantico*, in *Studi in onore di Antonino Metro*, vol. 5, a cura di C. Russo Ruggeri, Milano, Giuffrè 2010, pp. 135-162. Vd. Paulin., *Vita Ambrosii*, 24.

come *Caesar*, è certamente subordinato a Giove, irraggiungibile governatore delle cose umane e divine (*Carm.* 1.12.13-16: *Quid prius dicam solitis parentis / laudibus, qui res hominum ac deorum, / qui mare ac terras variisque mundum / temperat horis?*). Augusto è secondo a Giove, ma è a lui direttamente subordinato, senza soluzione di continuità, senza intermediari, e il poeta, rivolto a Giove, prega perché Augusto (in qualche modo *conlega minor* del padre degli dèi) possa con equità governare il mondo<sup>62</sup>. Tra l'imperatore e il divino alla fine del IV secolo, tra Dio e Teodosio, di contro, c'è Ambrogio: la rivoluzione cristiana ha creato storicamente una discontinuità tra mondo soprannaturale e detentore del potere politico.

Il sacrificio è centrale nel paganesimo e nel cristianesimo sacrificale; in entrambi i contesti il sacerdote controlla il sacrificio e per questo funge da intermediario con Dio e si distingue da tutti gli altri. Nel paganesimo il sacerdozio è una funzione politica e il paganesimo è la religione che fonda la città. Il cristianesimo sacrificale crea un suo sacrificio alternativo, destinato al solo Dio, ma esemplato sul modello del sacrificio pagano; anche nel cristianesimo, come detto, il sacerdozio funge da mediatore con il divino, tuttavia non è originariamente una funzione politica, in quanto il cristianesimo non nasce insieme alla *civitas*, ma almeno sette secoli più tardi di Roma, ed è fortemente osteggiato dalla *civitas*, che percepisce il κήρυγμα originario come estraneo e destabilizzatore del religioso e del politico. Si tratta, in effetti, di una scissione inedita nel mondo antico: Gesù è un rivoluzionario, anche in termini meramente terreni, e il cristianesimo è una rivoluzione.

La Chiesa, dunque, nasce e si struttura separatamente rispetto alla *res publica*, generando una dicotomia radicale: due orizzonti religiosi differenti e due strutture istituzionali che però agiscono sullo stesso territorio. Si percepisce in potenza la dicotomia papato-impero, che Ambrogio porta in luce, pionieristicamente e con evidente coraggio personale. In questa competizione tra chiesa e impero la prima, riuscendo a risacralizzare cristianamente il secondo e dunque controllando il sacro, finisce per controllare il politico.

6. Abbiamo veduto l'emergere dell'interpretazione sacrificale del cristianesimo, religione alternativa al paganesimo e che si dota di un proprio sacrificio. Ambrogio, le cui idee politico-istituzionali abbiamo illustrato,

62 La preghiera di Orazio descrive Augusto come diretto delegato di Giove sulla terra: *Gentis humanae pater atque custos, / orte Saturno, tibi cura magni / Caesaris fati data: tu secundo / Caesare regnes* (*Carm.* 1.12.49-52); nella consapevolezza di non essere dio, ma di essergli sottomesso (*minor*), Augusto potrà reggere equamente il vasto mondo: *te minor laetum reget aequus orbem* (*Carm.* 1.12.57).

si pone come interlocutore forte dell'imperatore e proprio sul terreno del sacrificio, monopolio del vescovo, riesce ad affermare la propria volontà politica su quella di Teodosio. Ciò è dovuto anche al fatto che il cristianesimo aveva desacralizzato il sistema politico e contestualmente, anche grazie ad Ambrogio e a Teodosio, lo stava risacralizzando all'insegna del cristianesimo. Si tratta di due movimenti della storia che provo ad illustrare sinteticamente richiamando alcuni fatti salienti ed esemplari.

6.1 Il senato romano si riuniva in luoghi consacrati; la riunione, per potersi svolgere, doveva essere preceduta da auspici propizi. Augusto per conferire maggiore dignità e sacralità stabilì che, prima di sedere al proprio posto, i senatori facessero un sacrificio con incenso e vino sull'altare del tempio nel quale si teneva la riunione del senato<sup>63</sup>. Ad Augusto si deve la conclusione dei lavori per l'edificazione della sede stabile del senato, la Curia Iulia, affacciata sul Foro, che nel IV secolo era ancora il luogo di riunione del senato; essa ospitava un altare e una statua della dea Vittoria, che divennero oggetto di uno scontro politico-religioso che durò alcuni decenni con fasi alterne. Il cuore dello scontro era il sacrificio e la religione della *res publica*, una battaglia iniziata dagli imperatori cristiani per desacralizzare la politica dalla religione pagana, un confronto che ebbe luogo all'interno della curia, nel centro tradizionale del potere. Uno dei figli di Costantino, Costanzo II, cristiano ariano, aveva fatto rimuovere l'ara e la statua della Vittoria dalla curia di Roma nel 357; ricollocata da Giuliano, fu nuovamente rimossa da Graziano, nel 382<sup>64</sup>.

Dopo l'uccisione di Graziano (383), il giovane Valentiniano II divenne imperatore e il pagano Simmaco, prefetto di Roma, si rivolse a lui nel 384 domandando, con la sua *Relatio III*, il ripristino della statua della Vittoria nella curia. Dinanzi al silenzio del vescovo di Roma intervenne Ambrogio, anche perché l'imperatore si trovava a Milano.

Simmaco proponeva di sacrificare su un solo altare e Ambrogio (Ep. 17 Maur. = 72 Faller) respinse la possibilità<sup>65</sup>. Minacciò, inoltre, Valenti-

63 Suet., *Aug.* 35: *Quo autem lecti probatique et religiosius et minore molestia senatoria munera fungerentur, sanxit, ut prius quam consideret quisque ture ac mero supplicaret apud aram eius dei, in cuius templo coiretur [...].*

64 Vd. Domenico Vera, *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa, Giardini 1981, pp. 12-53; Ivano Dionigi, *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza Relazione*, Milano, Rizzoli 2006; Tessa Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia, Morcelliana 2017.

65 Ambr., *Ep.* 17.31: *Quid est nisi insultare fidei, unius arae sacrificium vindicare? Ferendumne*

niano II di scomunica, se avesse accolto le richieste di Simmaco<sup>66</sup>. Affermò che l'altare di Cristo aveva sostituito gli altari pagani e che l'imperatore cristiano doveva rivolgersi soltanto a Cristo<sup>67</sup> e non poteva sovvenzionare i *templa dei gentiles*, a meno che non volesse che i suoi doni fossero poi rifiutati dall'altare di Cristo (*ara Christi*)<sup>68</sup>.

Al vertice del governo imperiale, coinvolgendo il senato e l'imperatore, si realizzava uno scontro frontale tra due rituali religiosi in parte analoghi e certamente concorrenti, dotati entrambi di *sacerdotes, templa, arae* e *hostiae*. Il cristianesimo sacrificale, anche per la tenacia e il prestigio di Ambrogio, ebbe la meglio. È per noi assai significativo vedere il senato, il cuore della tradizione politica, svuotato del sacrificio pagano. È cessata la 'protezione' pagana sul centro decisionale tradizionale della *res publica*.

6.2 Il vuoto non doveva restare tale e andava riempito. Il meccanismo sacrificale fonda culture e istituzioni, per richiamare Girard. Si assiste, quindi, alla rifondazione cristiana dell'impero romano, desacralizzato espellendo il paganesimo e risacralizzato inserendo il cristianesimo, mantenendo però intatto al fondo il meccanismo sacrificale originario. Ciò si rende manifesto nel fatto che Ambrogio non sacrifica per Teodosio fino alla penitenza pubblica dell'imperatore<sup>69</sup>.

*istud, ut gentilis sacrificet, et christianus intersit?* Ambr., Ep. 17.14: *Obsequium tuum Dominus Iesus recusat et respuit, quoniam idolis obsecutus es; dixit enim tibi: Non potestis duobus dominis servire. Privilegia tua sacrae Deo virgines non habent, et vindicant virgines Vestae? Cur sacerdotes Dei requiris, quibus petitiones profanas gentilium praetulisti? Alieni erroris societatem suscipere non possumus.*

66 Ambr., Ep. 17.12: *Certe si aliud statuitur, episcopi hoc aequo animo pati et dissimulare non possumus; licebit tibi ad Ecclesiam convenire: sed illic non invenies sacerdotem, aut invenies resistantem.*

67 Ambr., Ep. 18.10 (= 73 Fallar): *Sed vetera, inquit, reddenda sunt altaria simulacris, ornamenta delubris. Reposcantur haec a consorte superstitionis: christianus imperator aram solius Christi didicit honorare. Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegis exhibere? Vox imperatoris nostri Christum resultet, et illum solum, quem sentit, loquatur; quia cor regis in manu Dei (Prov. XXI, 1). Numquid imperator gentilis aram Christo levavit?*

68 Ambr., Ep. 17.14: *Quid respondebis sacerdoti dicenti tibi: Munera tua non quaerit Ecclesia, quia templa gentilium muneribus adornasti? Ara Christi dona tua respuit, quoniam aram simulacris fecisti.*

69 La fedeltà di Ambrogio alla romanità entra in queste dinamiche, come ha affermato Marta Sordi, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius episcopus. Atti del Cong. Int.* (Milano 2-7 dicembre, 1974), Milano, Vita e Pensiero 1976, p. 227: «è proprio la fedeltà senza sottintesi alla tradizione politica di Roma che induce Ambrogio ad un rifiuto totale ed intransigente di ogni traccia di paganesimo che ancora offusca ai suoi occhi la realtà dell'impero romano-cristiano e che ne minaccia l'unità. In effetti, anche se l'affermazione può apparire paradossale, Ambrogio attacca con una decisione maggiore di ogni altro ecclesiastico del suo tempo la

Osservando le vicende storiche e adottando la prospettiva girardiana si può affermare che con Ambrogio e Teodosio prende concretamente corpo in ambito politico, normativo, liturgico, individuale «la lettura medievale che effettivamente ha ri-sacralizzato tutto»<sup>70</sup>.

7. La funzione strutturante del sacrificio, che fonda cultura e istituzioni secondo la lettura girardiana, si conferma considerando sia le istituzioni politiche sia l'ecclesiologia, che Girard stesso non ha specificamente affrontato. Il sacrificio, in epoca imperiale, serve da un lato per strutturare la chiesa-istituzione e serve, dall'altro, per risacralizzare la *res publica*, che il cristianesimo aveva sganciato dalla religione. E il sacrificio cristiano all'unico Dio struttura l'impero tardoantico in senso ancora più marcatamente monarchico, verticistico, assolutistico, creando una teologia politica sua propria a partire dal vescovo e storico della chiesa Eusebio, che è attivo (significativamente) in epoca costantiniana.

Tutto questo si riflette sull'interpretazione corrente del significato di *sacrificium* a cavallo tra tarda antichità e alto medioevo. Un ottimo esempio, che ci consente di conoscere un punto di arrivo dell'evo antico e che trasmette questa eredità culturale fondativa al medioevo, è contenuto in una celebre opera enciclopedica databile intorno al 635: le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Il vescovo iberico offre una efficace sintesi definitoria di *sacrificium* in *Etymologiae*, VI,19. In continuità con la definizione generale di sacrificio propria del paganesimo (*Sacrificium autem est victima et quaecumque in ara cremantur seu ponuntur*) viene offerta la specificazione cristiana: *Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus*.

religione tradizionale di Roma, proprio perché è Romano e non ammette scissioni all'interno dello stato romano né ammette riserve alla sua personale fedeltà a questo stato».

70 Le parole di di Girard sono estrapolate da una più ampia e generale argomentazione che merita di essere riportata: «Nessuno si chiede se questi testi [quelli della violenza apocalittica contenuti nei Vangeli; ad es. Mt 24, Lc 17] non sono ripresi in uno spirito che è proprio dei Vangeli e che li desacralizza completamente. Ai lettori moderni questo non interessa affatto. Che si dichiarino credenti o non credenti, rimangono fedeli alla lettura medievale che effettivamente ha ri-sacralizzato tutto. Gli uni perché preservano la concezione di un dio di violenza che porrà fine agli abomini di una umanità peccatrice; gli altri perché si interessano soltanto a denunciare la precedente concezione, piuttosto che criticare realmente i testi, e non viene a loro mai in mente che questi testi, sempre irrisi e mai veramente decifrati, potrebbero dipendere da uno spirito del tutto diverso dallo spirito del cristianesimo sacrificale» (*Cose*, pp. 243-4).

Il sacrificio pagano-cristiano è necessario per rifondare l'impero su base cristianizzata – sebbene la rivoluzione cristiana non intenda prioritariamente fondare istituzioni di questo mondo, quanto piuttosto manifestare il Regno di Dio (già e non ancora pienamente). Ma l'adozione di un cristianesimo sacrificale non soltanto era necessaria per la politica dell'impero pagano; essa era inevitabile, se guardiamo i fatti dall'alto, facendo nostra la prospettiva evolutiva girardiana.

A differenza della tradizione religiosa pagana, l'ebraismo si è progressivamente spogliato del sacrificio, mostrando sin dalla Genesi l'ingiustizia della morte di Abele e proclamando attraverso i profeti la necessità della misericordia e non del sacrificio (Os 6.6), per portare soltanto due esempi, entrambi richiamati da Gesù (Mt 23.35 e Lc 11.51; Mt 9.13, 12.7), che esclama: «Se sapeste che cosa significa: “Voglio misericordia e non sacrificio”, non avreste condannato gli innocenti». Questo lungo, radicato e anche sotterraneo processo di espulsione della violenza sacrificale ha consentito all'ebraismo di continuare a vivere dopo la distruzione del tempio, rinunciando al rituale dei sacrifici e alla casta sacerdotale senza gravi contraccolpi. Un analogo processo plurisecolare, versato nel testo sacro, non era avvenuto per il paganesimo che soltanto negli ultimi due millenni in Occidente sta maturando progressivamente l'espulsione del mito del capro espiatorio, e si sta preparando a raggiungere uno stato evolutivo assimilabile a quello che gli ebrei avevano conseguito al tempo di Gesù.

Dunque il cristianesimo si pone in continuità con il paganesimo: è il cristianesimo storico del quale ha scritto Girard. Questa religione, con il suo sacrificio interpretato alla luce del contesto coevo, sta alle fondamenta religiose e istituzionali della storia dell'Europa, nei lunghi secoli nei quali l'entità geoculturale sarà designata con il nome di *Christianitas*: «la lettura sacrificale rifà del meccanismo rivelato – e dunque necessariamente annientato, se questa rivelazione fosse veramente assunta – una specie di fondamento sacrificale e culturale. È su questo fondamento che hanno finora poggiato la 'cristianità' e il mondo moderno»<sup>71</sup>. Il risultato, ancora per

71 *Cose*, p. 285. Negli scritti di Ambrogio come nella legislazione degli imperatori cristiani si trova una radicale e aggressiva avversione per gli ebrei, i pagani e gli eretici; a commento di quei testi si può richiamare Girard che osserva: «il carattere persecutorio del cristianesimo storico è legato alla definizione sacrificale della passione e della redenzione. Tutti gli aspetti della lettura sacrificale sono solidali gli uni con gli altri. Il fatto di re-iniettare violenza nella divinità non può restare senza conseguenze sull'insieme del sistema, poiché scagiona parzialmente l'umanità di una responsabilità che dovrebbe essere uguale e identica per tutti» (*Cose*, p. 285). Si legga anche *Letture sacrificale e storia* in *Cose*, pp. 313-317.

Girard, è una novità illusoria: «si crede di far posto, per la prima volta, al Logos cristiano, nella città cristiana, e di dargli finalmente la dimora terrena che non ha mai posseduto, ma ci si richiude invece nel Logos del mito»<sup>72</sup>.

72 *Cose*, pp. 338-9.





# SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM

Carlo Altini

Università di Modena e Reggio Emilia

## ABSTRACT

In Gershom Scholem's interpretation of the Qabbalah the relationship between the sacred and the city is particularly original. In Scholem's interpretation the dimension of sacredness that innervates Jewish mysticism is not exclusively "private" (specific only to the initiated or to be experienced individually in interiority), because it has had importance on several occasions directed on the life and the history of the Jewish communities, especially in correspondence with the messianic movements of the 16th and 17th centuries, the greatest – and most dangerous – exemplification of which is visible in Sabbatianism. Contrary to what happens in René Girard's theory of the sacred (for which the relationship between the sacred and the city takes place in an exclusively public space), in the mystical Qabbalists of Scholem the spiritual dimension of sacredness moves in an intermediate space between the internal and the outside, between the individual and the community, as it certainly concerns the private and individual sphere but is certainly not foreign to the "city", that is, the public sphere in which the concrete history of the Jewish people takes place.

Nell'interpretazione della Qabbalah elaborata da Gershom Scholem emerge in un modo particolarmente originale il rapporto tra il sacro e la città. Agli occhi di Scholem la dimensione della sacralità che innerva la mistica ebraica non è esclusivamente "privata" (specifico, cioè, solo degli iniziati o da vivere individualmente nell'interiorità), perché essa in più occasioni ha avuto rilievo diretto sulla vita delle comunità ebraiche, soprat-

tutto in corrispondenza dei movimenti messianici dei secoli XVI e XVII, la cui massima – e più pericolosa – esemplificazione è visibile nel sabbatanesimo. Contrariamente a quanto accade nella teoria del sacro di René Girard (per la quale il rapporto tra sacro e città si consuma in uno spazio esclusivamente pubblico), nei qabbalisti mistici di Scholem la dimensione spirituale della sacralità si muove in uno spazio intermedio tra l'interno e l'esterno, in quanto riguarda sicuramente la sfera privata e individuale ma non è certo estranea alla “città”, cioè alla sfera pubblica nella quale si svolge la concreta storia del popolo ebraico.

È diffusa l'interpretazione della Qabbalah come “mistica” nel senso stretto del termine, cioè come un'attività contemplativa, di carattere esoterico ed estatico, che rifugge dalle strutture razionali del pensiero e dagli spazi pubblici e politici per trovare il proprio significato nei paradossi enigmatici (della numerologia, per esempio) e la propria pace in ambienti segreti, chiusi e oscuri, popolati da piccoli gruppi di iniziati ai misteri divini e ai testi sacri che si considerano le uniche élites in grado di comprendere davvero la verità su Dio, sul mondo e sull'umano attraverso idee quali *shekinah* (manifestazione di Dio), *tzimtzum* (la contrazione di Dio che fa spazio alla creazione), *sefirot* (emanazioni), *en-sof* (l'Uno), *tiqqun* (la riparazione dell'ordine divino), *shevirath ha-kelim* (la rottura dei vasi) e *devequth* (adesione a Dio)<sup>1</sup>. Di qui l'immagine tradizionale dei qabbalisti come personalità stravaganti, talvolta disturbate emotivamente e psichicamente, spesso descritti anche come faccendieri interessati a costruirsi cerchie di adepti da governare in modo padronale e autoritario. Una tale immagine degradata della Qabbalah era stata promossa dalle tendenze razionalistiche dell'illuminismo ebraico, in particolare della Haskalah ottocentesca (e soprattutto dalla *Wissenschaft des Judentums* di Leopold Zunz, Moritz Steinschneider e Abraham Geiger) che avevano condotto Franz Joseph Molitor, Heinrich Graetz e David Neumark a una critica radicale della Qabbalah in quanto movimento oscurantista, anti-moderno e anti-razionalistico, come ricorda Scholem: «Per Graetz la Qabbalah non sarebbe altro che il risultato della reazione sorta contro il razionalismo radicale dei maimonidiani [...]. Gli “oscurantisti”, che odiavano i “lumi” dell'emancipazione intellettuale, sorta dalla scuola dei nuovi razionalisti, gli avrebbero opposto un sistema, chiamato Qabbalah (letteralmente “tradizione”), le cui dottrine, elaborate

1 Come noto, la traduzione di questi termini ebraici è problematica e complessa: qui sono indicate – senza alcuna pretesa filologica o concettuale – solo le versioni più diffuse di questo ampio ventaglio di possibilità.

da teste calde di pensatori fantasiosi e stravaganti, sarebbero pura superstizione e completamente estranee al genio ebraico»<sup>2</sup>.

Contro questa posizione interpretativa di tipo positivistico, agli inizi del Novecento – nel clima di *crisi della modernità* che caratterizza l'Europa dell'epoca – prende posizione Scholem allo scopo di recuperare il ruolo vitale e fondamentale che la Qabbalah ha avuto per mantenere vive la religione, la tradizione, la comunità dell'ebraismo attraverso la sua opposizione a ogni forma sia di razionalizzazione filosofica, sia di "legalismo" rabbinico. Mentre, nel passato, filosofi come Maimonide volevano elaborare concetti e allegorie, e i rabbini ortodossi miravano alla definizione e al rispetto di norme e precetti, i mistici della Qabbalah aspiravano a creare immagini e *simboli* la cui fortuna non è rimasta confinata nelle cerchie degli adepti ma si è estesa sul piano sociale e politico a numerose comunità ebraiche. Ma come, e perché, Scholem giunge a una tale interpretazione "sociale" e "politica" – per quanto integralmente rispettosa della spiritualità mistica – della Qabbalah? La domanda e la risposta sono formulate con chiarezza: «Come poté un movimento così mistico, individualistico e aristocratico, quale è la Qabbalah, diventare una forza sociale e storica, una potenza dinamica nella storia? [...] La Qabbalah del XVI secolo trovò nell'espulsione [dalla Spagna] un modo per rispondere all'interrogativo più pressante che assillava gli ebrei di quel periodo: la natura della *galut* [diaspora, esilio] e la natura della redenzione. La risposta fu formulata nel corso di un'unica generazione, dal 1540 al 1580 a Safed»<sup>3</sup>, in particolare da Yitzhaq Luria (1534-1572).

È sufficiente un solo esempio dell'interpretazione simbolica della Torah fornita da Luria per comprendere il rapporto tra la mistica, il sacro e la città proposto da Scholem a proposito della Qabbalah. Luria presenta la creazione dal nulla – un architrave dell'ortodossia ebraica – come il prodotto della "contrazione" (*tzimtzum*) di Dio che consente di creare quello spazio vuoto, cioè il nulla, nel quale è possibile operare la creazione. L'atto creativo è dunque in primo luogo un atto di gratuità con il quale Dio si auto-limita o, meglio, diminuisce se stesso in un tempo che precede sia la storia naturale, sia la storia umana. Si determina così lo spazio primordiale in cui viene creato l'Adamo primordiale, la creatura originaria che

2 Gershom Scholem, *Le origini della Kabbalà*, trad. it., Bologna, Edizioni Dehoniane 1980, p. 10. – Si segnala che, nelle note di questo saggio, i titoli di cui non viene citato l'autore sono sempre da intendersi di Scholem.

3 *L'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it., Milano, Adelphi 2008, p. 53.

deve mediare tra Dio e gli enti proprio nell'atto della creazione del mondo. Tuttavia, nonostante l'Adamo primordiale non sia Dio, le luci divine che da lui emanano sono troppo potenti per essere contenute nei "vasi" (che sono i simboli egli enti creati), tanto che questi ultimi si rompono in mille pezzi, disperdendosi nel mondo. La creazione risulta così essere il prodotto dell'azione divina ma, allo stesso tempo, è il luogo in cui le scintille divine sono smarrite e disperse, visto che sono confuse con il male. Inizia così il tentativo del loro ritorno a Dio, visto che le scintille divine anelano a essere ricomposte nella loro unità, cioè nella completezza del nome di Dio. Lo scopo della creazione diventa così la riparazione dell'ordine divino (*tiqqun*). È evidente che questo mito luriano interpreta il racconto biblico della creazione elaborandolo in una chiave simbolica che riguarda non solo i destini personali degli individui – in quanto contenitori di una scintilla divina dispersa nel mondo – ma anche i destini dell'intero popolo ebraico, la cui vita nell'esilio ricorda da vicino la vita delle scintille divine dopo la "rottura dei vasi" (*shevirath ha-kelim*). Il *tiqqun* parla infatti sia dell'esilio interiore di ogni individuo, sia dell'esilio politico di Israele in attesa del Messia, mostrando che le sofferenze degli ebrei contengono un mistero profondo, in quanto rappresentano la lotta del cosmo per liberarsi dal male e per ricomporre l'unità divina. L'amara esperienza del popolo di Israele in esilio è pertanto la realtà dolorosa di un conflitto simbolico insito nel cuore della creazione: in questo modo la stessa essenza della redenzione messianica assume una natura mistica, tanto che il suo aspetto storico-nazionale è un fenomeno di secondo livello, per quanto e decisivo nella storia del popolo ebraico.

Nell'interpretazione di Scholem questi simboli dei qabbalisti hanno fornito una risposta alla questione più pressante per il popolo ebraico nel corso dei lunghi secoli della diaspora: l'esistenza di Israele in esilio, che è la rappresentazione storico-concreta dell'immagine mistica della "rottura dei vasi" causata dall'emanazione della "luce liberata" alle origini della creazione-emanazione divina<sup>4</sup>. Nonostante il carattere mistico, individualistico e

4 La "rottura dei vasi" non costituisce il termine del racconto mistico di Yitzhaq Luria, che individua nella "risalita delle scintille" l'aspirazione al ricongiungimento con Dio. Tuttavia, la "rottura dei vasi" costituisce la rappresentazione simbolica della condizione storico-concreta del popolo ebraico: «La rottura dei vasi introdusse un evento drammatico nel mistero della divinità. Secondo la visione cabbalistica, le luci che esplosero dall'Uomo primordiale (*Adam Qadmon*) appartenevano alla sfera del divino, erano parte della divinità. La rottura dei vasi fu quindi un evento che ebbe luogo all'interno della divinità stessa [...]. Se non fosse stato per la rottura dei vasi, ogni cosa avrebbe occupato il proprio posto giusto e assegnato. Ora ogni cosa è in disordine. Persino le *sefirot*, i cui

aristocratico della Qabbalah, i qabbalisti di Safed (soprattutto Luria e il suo discepolo Hayim Vital) sono riusciti a intercettare i bisogni profondi del popolo ebraico e gli impulsi elementari della fede popolare, fornendo risposte simboliche – allo stesso tempo nazionali e universali – alle questioni dell’esilio e della redenzione. Nella Qabbalah la Halakah e la Haggadah non costituiscono un territorio straniero, bensì atmosfere e forze vitali in cui il mistico può – anzi, deve – esprimere la propria peculiare devozione, anche al prezzo di commistioni con il mondo del mito e della gnosi. La pratica dei comandamenti diventa così, nei qabbalisti, una segreta operazione misterica: ogni singola azione rituale – lungi dall’essere semplice confessione esteriore normativamente imposta dall’appartenenza comunitaria – ha un effetto diretto sia sulla vita interiore dell’individuo, sia nella vita della comunità, sia sul piano cosmico. Anche se sono evidenti i pericoli legati a una deriva magica e mitica di tale concezione, Scholem non ha dubbi nel considerare l’interpretazione *mistica*, cioè simbolica, della Halakah e della Haggadah come il fattore decisivo per la sopravvivenza e lo sviluppo della coscienza ebraica attraverso una continua reinterpretazione dei segreti della Torah<sup>5</sup>: solo la Qabbalah – non l’ortodossia, né la filosofia – ha avuto il merito di contribuire a mantenere l’ebraismo una forza vitale della storia, unendo spazio sacro e spazio politico.

Per meglio comprendere i contorni filosofici, religiosi e culturali dell’interpretazione scholemiana della Qabbalah come “luogo” simbolico della storia e della vita del popolo ebraico, è necessario comprendere – seppur in via introduttiva – il percorso di formazione di Scholem, che si svol-

vati avrebbero dovuto ricevere l’influsso superno della luce e farlo procedere – secondo le leggi dell’emanazione – agli ordini inferiori dell’essere, non sono più dove dovrebbero essere. Da allora in poi tutto è imperfetto e carente, in un certo senso “rotto” o “caduto”. Ciò che avrebbe dovuto occupare il posto assegnato e appropriato si è spostato altrove. Tuttavia questa situazione di non essere dove si dovrebbe, ossia di essere stati spostati dal proprio giusto posto, è ciò che si intende con il termine “esilio”. In effetti, a partire dalla rottura dei vasi, l’esilio è la modalità fondamentale ed esclusiva – benché nascosta – di tutta l’esistenza. Nel lurianesimo il concetto storico di esilio era divenuto un simbolo cosmico» (*Sabbetay Sevi*, trad. it., Torino, Einaudi 2001, p. 43). Agli occhi di Scholem, i simboli di Luria, e dei qabbalisti più in generale, indicano al popolo ebraico che le sue sofferenze non riguardano solo la sua condizione storica, ma contengono un mistero profondo. L’amara esperienza di Israele è il simbolo concreto di un conflitto nel cuore della creazione divina.

5 Sulle implicazioni sociali e politiche della tradizione ebraica in Scholem cfr. Eliezer Schweid, *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem*, Atlanta, Scholars Press 1985; Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Lévinas*, Bloomington, Indiana University Press 1991; Stéphane Mosès, *L’ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil 1992 (trad. it. *La storia e il suo angelo*, Milano, Anabasi 1993); Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press 2003.

ge in una Germania dominata dal sentimento di *Kulturkritik* (causato dai processi di razionalizzazione e massificazione della modernità borghese e liberale) e in un ambiente ebraico berlinese diviso tra ortodossia, assimilazione, sionismo e Haskalah, in un'epoca in cui emergono nuovi sentimenti di appartenenza comunitaria e identitaria che, da un lato, favoriscono il successo del sionismo politico e, dall'altro, modalità diverse di "ritorno" all'ebraismo (quelle di Franz Rosenzweig e Martin Buber, per esempio)<sup>6</sup>. Agli occhi di Scholem e di molti giovani ebrei tedeschi è evidente l'*impasse* in cui si trovano sia l'ortodossia sia la strategia liberale dell'assimilazione (anche a causa del crescente antisemitismo): al contrario, la fortuna del movimento sionista fondato da Theodor Herzl è notevole fin dai primi anni del Novecento e influisce profondamente sulla formazione giovanile di Scholem, risvegliandone la passione per l'identità culturale e la dignità storico-sociale del popolo ebraico. Ed è allora in questo clima di crisi e di disagio nei confronti sia del *Deutschtum* che dello *Judentum*, che si sviluppa la biografia intellettuale di Scholem, insoddisfatto della *Wissenschaft des Judentums*<sup>7</sup> e degli esiti filosofici e politici dell'illuminismo europeo, che inizialmente aveva favorito lo scambio tra cultura tedesca e tradizione ebraica ma che, a inizio Novecento, mostra tutti i limiti del progetto del razionalismo moderno. Il "ritorno" (*teshuvah*) di Scholem all'ebraismo è caratterizzato dalla sua critica dell'assimilazione di tipo liberale, da un lato, e dall'insoddisfazione nei confronti dell'ortodossia rabbinica interessata solo alle norme dell'Halakah, dall'altro. In discussione vi è tanto il tentativo di "spiritualizzazione" dell'ebraismo elaborato dalle correnti riformate a partire dalla fine del Settecento (cioè da Moses Mendelssohn, dalla Haskalah, dalla *Wissenschaft des Judentums*, dalle tendenze liberali e dal neokantismo di Hermann Cohen), quanto la tradizionale adesione a

6 Per la comprensione del percorso di formazione di Scholem è decisiva la sua opera autobiografica *Da Berlino a Gerusalemme*, trad. it., Torino, Einaudi 1988 (II edizione ampliata: Torino, Einaudi 2004). Ulteriori testimonianze autobiografiche di Scholem sono presenti nel volume *Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di Gianfranco Bonola, Macerata, Quodlibet 2001. Cfr. anche Gershom Scholem e Leo Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di Carlo Altini, Firenze, Giuntina 2008; Walter Benjamin e Gershom Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, a cura di Saverio Campanini, Milano, Adelphi 2019.

7 Per le critiche di Scholem alla *Wissenschaft des Judentums* cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore 1965, pp. 17 ss.; *Judaica 1*, Frankfurt a/M, Suhrkamp 1963, pp. 147-164; *Judaica 6*, hrsg. von Peter Schäfer, Frankfurt a/M, Suhrkamp 1997, *passim*. In altri luoghi Scholem parla esplicitamente dell'alleanza tra ebraismo e germanesimo come di un autoinganno degli ebrei tedeschi assimilati: cfr. *Judaica 2*, Frankfurt a/M, Suhrkamp 1970, pp. 7-46.

un'idea di ebraismo condensata nel carattere vincolante della Legge e dei precetti: in entrambe queste prospettive ciò che viene escluso dall'orizzonte della storia ebraica, secondo Scholem, sono tutte quelle espressioni di vitalità che non si accordano con un'immagine puramente umanistico-razionale del mondo o con un'immagine puramente teistico-legale dell'obbedienza. Tanto nell'ebraismo illuministico e liberale quanto nell'ebraismo ortodosso è dunque assente un elemento chiave dell'identità ebraica su cui il giovane Scholem punta la sua attenzione: la rivendicazione della dignità e della responsabilità del popolo ebraico in vista della propria realizzazione storica (cioè l'elemento su cui insiste con vigore il sionismo politico). Già in età giovanile Scholem afferma che l'ebraismo non è un fenomeno che può essere confinato alla sfera della fede privata degli individui, né può essere ridotto a una forma di etica razionale o a una pratica di obbedienza alla Legge, perché esso è anche, e soprattutto, un fenomeno storico fondativo dell'esistenza concreta del popolo ebraico. Per il giovane Scholem si tratta infatti di ripensare – e di rivivere – la *specificità* dell'ebraismo come fenomeno religioso e culturale, come organismo pulsante, aperto e in continua trasformazione. A Scholem interessa recuperare la dimensione *vivente* dell'ebraismo, così da ricostruire nella mente e nel cuore la *casa* dell'ebraismo in cui anche l'ebreo moderno può trovare pace e accoglienza attraverso un processo di autocomprensione e di autodefinizione, mettendo in diretto collegamento passato, presente e futuro della storia ebraica.

Questa tensione tra *continuità della tradizione e nuovo inizio* – una tensione che sarà uno dei nuclei centrali degli studi scholemiani sul messianismo – comporta una permanente trasformazione e reinterpretazione della tradizione ebraica in una chiave di “attivismo esistenziale” che il giovane Scholem individua essere massimamente rappresentata dalla Qabbalah<sup>8</sup>, un fenomeno spirituale e sociale che deve essere studiato con gli strumenti scientifici della storia e della filologia. Il fatto che i testi qabbalistici siano caratterizzati da oscurità e simbolismi, da allusioni e contraddizioni impone all'interprete uno studio storico-filologico, sistematico e metodico delle fonti, al riparo da tendenze estatiche e oracolari: ecco, allora, la necessità per l'interprete di formulare concetti in grado di esprimere un pensiero simbolico e la necessità di ricostruire filologicamente e storicamente percorsi e correnti della mistica ebraica. Ma, accanto a questa prospettiva storico-filologica, Scholem considera centrale l'elemento vitale presente nella

8 Cfr. *Zur Frage der Entstehung der Kabbala*, “Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums”, vol. 9, 1928, pp. 4-26.

mistica ebraica, nella quale domina – attraverso un linguaggio fatto di *paradossi* – l’esperienza viva e “diretta” della presenza divina: «Con i termini di creazione, rivelazione e redenzione, il mistico non intende affatto quello che era il loro significato originario: tali termini hanno ricevuto per lui un nuovo contenuto e una nuova vita in cui si rispecchia l’elemento caratteristico dell’esperienza mistica, il contatto immediato del singolo con Dio»<sup>9</sup>. La Qabbalah è pertanto una delle possibilità – se non *la* possibilità – per una vera sopravvivenza dell’ebraismo nella storia, in modo da non essere ridotto a mera obbedienza o a pura etica razionale.

I qabbalisti di Scholem sono gli autori di una «contro-storia» dell’ebraismo<sup>10</sup>, sono gli esponenti di una «contro-cultura» sotterranea, sono i rappresentanti di una posizione non ufficiale nella storia dell’ebraismo, sono gli anarchici tenuti ai margini della grande tradizione ebraica che tuttavia hanno contribuito – più di altri – a vivificare e a rivitalizzare attraverso il superamento del dettato esclusivamente legalistico della Legge e dell’interpretazione puramente razionale dei comandamenti, recuperando tradizioni della Haggadah e dei Midrashim, costruendo anche inedite intersezioni con la gnosi. Ecco dunque l’importanza delle *forze*, per quanto transitorie e contrastanti, che si esprimono nella Qabbalah: nella mistica la rivelazione si trasforma da atto accaduto un’unica volta nel passato in un atto che continuamente si ripete (senza che, ovviamente, ciò significhi una smentita della rivelazione storica). Agli occhi di Scholem, infatti, la concezione puramente halakhica dell’ebraismo non sarebbe stata in grado di conservare le comunità ebraiche nel corso dei millenni; e tanto meno vi sarebbero riuscite le correnti razionalistiche (filosofiche) interne all’ebraismo. Invece la Qabbalah ha fornito risposte, sul piano *simbolico*, all’esistenza degli ebrei nel mondo storico, rappresentandola su un piano spirituale come significativa di una realtà più profonda, soprattutto attraverso una nuova e viva esperienza di Dio. In quest’ottica la Torah è per i mistici un organismo vivente: essa non è solo la legge storica del popolo ebraico (anche se lo è certamente), ma è la viva incarnazione della sapienza divina che ferve nei suoi infiniti strati giacenti sotto la veste esteriore del significato letterale. Ed ecco allora il volgersi di Scholem allo studio *storico* e *filologico* della Qabbalah come strumento attraverso cui è possibile recuperare le svolte, le scelte, le selezioni e le decisioni concrete di un popolo immerso

9 *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 26.

10 Cfr. David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1979 (1982<sup>2</sup>).

nella storia, proprio perché la mistica è, da un lato, estranea alla storia ma, dall'altro, costituisce il "lievito" della storia stessa, creando così lo spazio in cui il sacro dialoga con la città.

Proprio perché i qabbalisti non esprimono una simbologia privata e personale bensì pubblica e diffusa, la Qabbalah diventa per Scholem l'angolo visuale da cui ripercorrere alcune questioni fondamentali dell'ebraismo (creazione, esilio, redenzione, messianismo ecc.). La sua ricerca storica si intreccia dunque, da un lato, con una riflessione teorica sulle categorie centrali dell'ebraismo e, dall'altro, con la necessità di ripensare la dimensione dell'*appartenenza* attraverso il recupero della storia del popolo ebraico, che non deve essere letta attraverso le lenti dell'illuminismo o dello storicismo. Infatti, crollata ogni prospettiva di fiducia nell'idea di progresso, agli occhi di Scholem la storia non presenta alcuna direzionalità razionale: il corso storico è un impasto di sopravvivenze e di innovazioni, di continuità e discontinuità non interpretabili sulla base di un operare logico, morale o razionale. Tra le forze che agiscono nella storia, la ragione svolge un ruolo solo secondario, mentre è presente a pieno titolo la religione in quanto fondamento vivente dell'esistenza individuale e sociale:

Di solito ci si serve degli strumenti della ragione per criticare una tradizione o un ambiente. È un uso assolutamente legittimo, perché nell'uomo lo strumento della ragione si è sviluppato soprattutto sotto l'aspetto critico, distruttivo. Quando la ragione è isolata dalle altre facoltà nel sistema degli impulsi umani, nell'intera rete psicologica dell'uomo, emerge che il suo compito è la critica. Storicamente lo ha svolto con notevole successo. Quanto al costruire, la ragione ha riscosso relativamente pochi successi. Altre forze ne hanno ottenuti di ben più rilevanti e decisivi. La ragione è uno strumento dialettico che serve sia alla costruzione che alla distruzione, ma con successi più notevoli nel distruggere. I suoi seguaci hanno cercato di costruire reti di pensiero positivo – ma sono molto meno resistenti della critica ovvero della distruzione creativa. So che è un punto particolarmente delicato, e che a molti ammiratori della ragione (tra i quali mi metto anch'io) non piace sentirlo dire. Tendo però a pensare – per riassumere le mie ricerche sulla storia, la storia delle religioni, la filosofia e l'etica – che la ragione è un grande strumento di distruzione. Per la costruzione c'è bisogno di qualcosa in più [...]. Qualcosa che possieda un elemento morale. Non credo che esista una morale razionale stabile; non credo sia possibile stabilire una morale che costituirà una rete immanente per la ragione. Riconosco che, da questo punto di vista, potrei essere definito un reazionario, perché ritengo che la morale in quanto forza costruttiva sia impossibile senza la religione, senza

una qualche potenza che sia al di là della pura ragione. La morale laica è una morale costruita sulla sola ragione. Non credo in questa possibilità. È una pura illusione dei filosofi, oltre che dei sociologi<sup>11</sup>.

Per Scholem la filosofia ha giocato un ruolo nettamente minoritario nella storia ebraica, al contrario della Qabbalah: il cuore vivente dell'ebraismo risiede soprattutto nella dimensione simbolica rappresentata dalle forze mistiche e messianiche in grado di produrre storia, cioè innovazione e trasformazione, non nella dimensione razionale rappresentata dalle tradizioni filosofiche (tra i cui rappresentanti troviamo, nel Medioevo, Saadia Gaon, Maimonide, Hasdai Crescas e, nella modernità, Moses Mendelssohn e Hermann Cohen<sup>12</sup>) nelle quali l'aspetto vivente e dinamico della rivelazione è svalutato a tutto vantaggio della fondazione di un'etica razionale. In Maimonide, in particolare, vi è il tentativo di dimostrare come il monoteismo ebraico fosse un sistema coerente di religione razionale – prospetti-va quanto mai aliena rispetto a ciò che Scholem considera vitale nell'ebraismo. Tuttavia Scholem non ha alcuna intenzione di identificare, in modo esclusivo, ebraismo e Qabbalah: a tenere vivo il centro morale dell'identità ebraica attraverso le generazioni contribuiscono infatti anche le altre forze (Halakah, Haggadah ecc.) operanti nella tradizione ebraica, in concorso reciproco nonostante i loro contrasti<sup>13</sup>. Dunque la tradizione ebraica è – e sempre sarà – il prodotto di una continua dialettica tra forze dinamiche, complementari e contrapposte, dalle quali non è esclusa nemmeno la prospettiva antinomistica (quella dei sabbatiani, per esempio) che, per quanto apocalittica e nichilistica, fa parte a pieno titolo delle forze storiche che

11 *Due conversazioni con Gershom Scholem*, cit., pp. 63-64.

12 La radice razionalistica comune a Maimonide e Cohen non impedisce a Scholem di individuare una differenza fondamentale tra il messianismo medievale (critico di ogni forma utopica in quanto potenzialmente foriera di anarchismo e antinomismo a causa della sua deriva apocalittica) e il messianismo moderno (che invece è utopico, in quanto condizionato dal processo di secolarizzazione che sposta la dimensione messianica sul terreno del progresso universale e del perfezionamento dell'umanità). Cfr. *L'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 47 ss.

13 Per una ricostruzione della biografia intellettuale di Scholem cfr. Paul Mendes-Flohr, *Gershom Scholem. The Man and His Work*, Albany, State University of New York Press 1994; Peter Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche". *Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums*, "Jewish Studies Quarterly", vol. 5, 1998, pp. 1-25; Maurice Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, Paris, PUF 2002; Amir Engel, *Gershom Scholem. An Intellectual Biography*, Chicago, University of Chicago Press 2017; Noam Zadoff, *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back*, Waltham, Brandeis University Press 2018; David Biale, *Gershom Scholem. Master of the Kabbalah*, New Haven, Yale University Press 2018 (trad. it. *Il maestro della cabala. Vita di Gershom Scholem*, Roma, Carocci 2019).

contribuiscono alla dialettica del processo storico e al rinnovamento dell'ebraismo, soprattutto in chiave messianica.

Intorno al rapporto tra il sacro e la città, il messianismo presenta una questione aperta nel pensiero di Scholem<sup>14</sup>, secondo il quale i movimenti secolari che si pongono aspettative messianiche non contengono solo contraddizioni concettuali, ma anche pratiche, a cui gli ebrei hanno spesso pagato un prezzo altissimo nella loro diaspora. Per questo motivo il sionismo politico dovrebbe evitare di autocomprendersi in termini messianici: se il sionismo fosse un movimento messianico *strictu sensu*, sarebbe *necessariamente* destinato a fallire. La criticità con cui Scholem guarda alle pretese messianiche dei movimenti secolari non gli impedisce però di valutare con favore gli aspetti dinamici di tali aspirazioni assolutamente necessarie per la difesa della dimensione simbolica della vita umana: «[Non] sono un antimessianico. Provo una forte inclinazione verso il messianismo. Non ci ho rinunciato. Ma forse i miei scritti hanno fatto dire ad alcuni che sono un ebreo che rifiuta l'idea messianica perché il prezzo è stato troppo alto. Penso che l'incapacità a distinguere tra messianismo e movimenti secolari possa far vacillare questi ultimi e diventare un elemento distruttivo»<sup>15</sup>. Scholem non nega la legittimità delle tendenze messianiche, bensì nega la legittimità di una *diretta* sovrapposizione tra concetti politici e concetti religiosi. Anche il movimento sionista deve tener ben presente che la redenzione politica del popolo ebraico non è identica alla sua redenzione religiosa, tanto che le aspettative storico-sociali del sionismo non possono avere alcun valore sul piano della dimensione religiosa, pena una deriva catastrofica: «L'ideale sionista è una cosa e l'ideale messianico un'altra e non hanno punti di contatto altro che nella retorica enfatica dei raduni di massa, che spesso infondono nella nostra gioventù uno spirito da nuovo sabbatanesimo inevitabilmente destinato al fallimento. Il movimento sionista è congenitamente estraneo al movimento sabbatiano e i tentativi di infondervi uno spirito sabbatiano hanno già provocato innumerevoli danni»<sup>16</sup>. Malgrado ciò, Scholem sottolinea l'utilità della dimensione religiosa nella vita

14 Sul nesso problematico tra Qabbalah e messianismo in Scholem cfr. Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York, State University of New York Press 1987; Michael Löwy, *Le messianisme hétérodoxe dans l'oeuvre de jeunesse de Gershom Scholem*, in *Messianismes. Variations sur une figure juive*, éd. par Jean-Christophe Attias, Pierre Gisel et Lucie Kaennel, Genève, Labor et Fides, 2000; Daniel Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München, Fink 2003.

15 *Due conversazioni con Gershom Scholem*, cit., p. 56.

16 *Ivi*, pp. 81-82.

associata, trovando fecondo il ricorso indiretto all'esperienza messianica soprattutto sul piano *simbolico*, come è dimostrato dalla concreta vitalità della Qabbalah<sup>17</sup> che provvede appunto a trasfigurare la speranza messianica del popolo ebraico in esilio dalla realtà storica al carattere simbolico dell'esistenza, ripetendo i momenti storici fondamentali della vita ebraica (per esempio, la fuga dall'Egitto) sia nell'interiorità degli individui, sia nel sentimento esistenziale delle comunità ebraiche. Il ricorso alla Qabbalah è dunque fecondo, tanto più nella nostra epoca di secolarizzazione e di omologazione culturale, caratterizzata dalla pietrificazione del linguaggio in uno strumento di comunicazione esclusivamente enunciativo – si tratta di un ricorso alla dimensione simbolica che però non rimanda a una realizzazione pianificata di un progetto politico, ma al recupero della dimensione ineffabile dell'esistenza, non semplicemente legalistica o razionalistica.

Ma, al di là del rapporto tra speranza messianica e azione politica, l'interesse di Scholem è orientato a individuare i caratteri specifici delle due principali forme di messianismo presenti nell'ebraismo che mettono in scena due diverse modalità di relazione tra il sacro e la città: la forma restaurativa e la forma utopica<sup>18</sup>. In entrambi i casi, il carattere fondamentale dell'idea messianica consiste nel suo carattere *attivo*, e non solo contemplativo. Tuttavia, esiste una profonda differenza tra le due concezioni. Da un lato, infatti, abbiamo una prospettiva restaurativa rivolta al ripristino, nel futuro, di una condizione originaria ritenuta ideale: in questa prospettiva – che è critica anche delle fantasie presenti nei racconti tradizionali degli scrittori haggadisti e dei midrashim popolari – vi è un netto rifiuto dell'ottica utopica, considerata foriera di movimenti apocalittici, anarchici e antinomistici. Dall'altro lato, abbiamo una prospettiva progressiva e innovatrice che si nutre di ispirazione utopica nei confronti di un futuro in cui dovrà realizzarsi una condizione del tutto nuova. Mentre i sostenitori

17 Sulla rilevanza storica della mistica ebraica, e sull'intreccio tra categorie storiche e mistiche nella Qabbalah, cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 38-40, dove Scholem nota come lo stesso termine di Qabbalah (che significa «tradizione») abbia un fondamento di carattere storico, tanto che la stessa esperienza mistica non è indipendente e separata dall'esperienza storica («I momenti storici hanno per il mistico un valore essenzialmente religioso, per il fatto che egli vede in essi delle immagini significative di processi eterni, o che si ripetono sempre, dell'anima umana»).

18 Non rileva, in questo caso legato al messianismo storicamente attivo, la terza forza caratteristica dell'ebraismo inteso come fenomeno storico-sociale: il conservatorismo, che mira alla preservazione del mondo della Halakah, cioè della Legge ebraica. Tali forze conservatrici, per quanto cruciali per l'esistenza della comunità ebraica, non hanno alcun ruolo per lo sviluppo delle prospettive messianiche intese nella loro dimensione storicamente attiva.

dell'identificazione tra monoteismo ebraico e razionalismo filosofico (Maimonide *in primis*) hanno coltivato soprattutto la forma restaurativa dell'idea messianica, i qabbalisti (Isaac Luria in particolare) ne hanno coltivato la forma utopica, con effetti che in alcuni casi sono stati autolesionisti, come in occasione del movimento sabbatiano avviato con Sabbetay Sevi (1626-1676): l'armonia che, dopo la catastrofe e la rovina della fine, viene ristabilita con la redenzione messianica non corrisponde all'originaria condizione paradisiaca, ma alla produzione di uno stato assolutamente nuovo, preconizzato nel carattere utopico delle aspettative escatologiche, che mettono fine alla storia grazie alle "doglie del parto" del Messia scuotendo le fondamenta del mondo. La redenzione, in quest'ottica, giunge dopo uno sconvolgimento rivoluzionario universale senza precedenti che, attraverso una catastrofe della storia, produce un mondo nuovo che non ha nulla in comune con quello precedente. L'età della fine realizza pertanto una condizione più alta, più ricca e più piena dell'età originaria: il rinnovamento del mondo è ben più di una semplice restaurazione.

Nonostante queste differenze, è però comune, nell'interpretazione scholemiana, il terreno di discussione su cui insistono le due forme di messianismo ebraico. In tutte le sue forme, dall'escatologia all'apocalittica, il messianismo ebraico rimanda a una dimensione *pubblica* della redenzione, che avviene alla fine della storia ma all'interno della comunità. Il messianismo ebraico accentua infatti l'elemento rivoluzionario e di sovversione nel trapasso dal presente storico al futuro messianico, sottolineando l'assoluta discontinuità tra storia e redenzione: la redenzione non è il risultato di evoluzioni intramondane o di azioni politiche, tanto che non esiste progresso storico in grado di condurre alla redenzione. La redenzione consiste nell'irruzione della trascendenza nella storia, un evento che comporta il collasso finale della storia stessa. Ma se Scholem nega che, nella storia ebraica, si sia verificata una radicale secolarizzazione (di tipo moderno) dell'idea messianica, tuttavia non dimentica che in alcuni casi è esistita in forme radicali la questione relativa all'«accelerazione della fine» (per esempio, in Bar Kokhba oppure in Sabbetay Sevi, proclamato Messia nel 1665 grazie alla profezia di Nathan di Gaza) attraverso cui si è cercato di colmare l'abisso tra aspettativa e azione, tra storia e apocalisse, tra progresso e redenzione. Qui si verifica una profonda divergenza, interna all'ebraismo, tra due modi di guardare al messianismo: attesa biblica contro attivismo apocalittico. Ed è proprio su questo tema dell'attesa e dell'azione, intrecciato alla relazione tra restaurazione e utopia, che emerge la questione dell'*antinomismo apocalittico del messianismo at-*

traverso cui viene messo a tema il problema della reale validità della Legge nel tempo messianico, tanto da giungere a prefigurare un orizzonte anarchico all'interno dell'utopia alla fine dei tempi che ha sempre spaventato non solo il messianismo restaurativo<sup>19</sup>, ma anche e soprattutto l'ebraismo rabbinico.

Nell'utopia messianica è presente un elemento anarchico che dissolve antichi vincoli ormai privi di significato nel contesto nuovo della libertà messianica. Il “totalmente nuovo” su cui apre l'utopia entra così in un rapporto di tensione con l'universo di obbligazioni e norme che è proprio della Halakah. Da una parte, l'utopia messianica si presenta come compimento della Halakah: è solo nell'utopia messianica che diventano realizzabili tutte quelle parti della legge che non sono attuabili nelle condizioni dell'esilio. Ma ciò comporta una domanda fondamentale: quale sarebbe allora, nella condizione messianica, lo statuto della Torah e della Halakah? Probabilmente nessuno. Nell'utopia messianica albergano dunque elementi potenzialmente esplosivi rispetto alla tradizione ebraica. Fintanto che la speranza messianica esiste in astratto, il divario tra la Legge e l'aspettativa della realizzazione messianica è facile da superare ma, quando quella speranza diventa attuale, quel divario diventa una tensione viva che produce una forte frizione tra l'autorità rabbinica e quella messianica. Tuttavia, agli occhi di Scholem, nonostante questa tensione storicamente pericolosa, non è stata la contrapposizione tra la Halakah e il messianismo razionalistico dei filosofi ebraici, bensì proprio la contrapposizione tra l'autorità rabbinica (conservatrice) e il carisma apocalittico-messianico (anarchico) a contribuire a tenere in vita la casa dell'ebraismo, facendo circolare tensioni social-

19 Riguardo a queste prospettive di messianismo utopico – che nei casi apocalittici e antinomistici sono state estremamente rischiose dal punto di vista storico-politico, ma ugualmente vitali per la sopravvivenza dello spirito ebraico – Scholem individua in Maimonide il suo bersaglio polemico in quanto rappresentante della prospettiva restaurativa che considera l'immaginazione apocalittica con evidente perplessità e ostilità, allo scopo di minimizzarne l'influenza: «L'utopismo non solleva solo speranze e aspettative; minaccia anche i modelli tradizionali esistenti. Una volta che il desiderio di un mondo nuovo conquista il cuore, chi sa che cosa può ancora accadere dopo? Ogni utopia che sia più di una formula astratta ha un pungolo rivoluzionario. Non ha motivo di sorprendere che Maimonide, il rappresentante più estremo della tendenza antiapocalittica, rifiutasse tutti quei miti che vivevano nei cuori delle masse credenti, che chiamava con disprezzo “la plebaglia”. Contro la crescita rigogliosa e massiccia della leggenda da cui la “plebaglia” traeva speranza e conforto, Maimonide formulò una dottrina escatologica da cui gli elementi utopici erano il più possibile esclusi [...]. Questa inclinazione antiapocalittica trovò la sua espressione precisa nelle note formulazioni dei capitoli 11 e 12 delle *Hilkot Melakim* (*Leggi del Regno*) nel libro 14 del grande codice di Maimonide, *Mishneh Torah*» (*Sabbetay Sevi*, cit., p. 22). Naturalmente ciò non significa che per Scholem la lezione di Maimonide fosse assente in alcuni importanti qabbalisti, quali Avraham Abulafia: cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit. pp. 181, 195-197, 200, 322.

mente e politicamente pericolose (addirittura di carattere antinomistico) e tuttavia feconde di vitalità per l'esistenza ebraica nell'esilio. Malgrado ne sottolinei i pericoli storico-politici, Scholem mostra maggior simpatia verso i caratteri *drammatici* del messianismo apocalittico che verso i caratteri *ordinativi* del messianismo razionalistico, incapace di aprire lo sguardo su spazi del divino e del sacro – oggi narrabili solo simbolicamente – in grado di rendere accessibile, qui ed ora, la dimensione messianica. Per Scholem è il contenuto utopico della redenzione messianica, non quello restaurativo, a offrire materia vivente per la sopravvivenza degli ebrei e dell'ebraismo nella storia. Ma con un'importante avvertenza, relativa al prezzo e ai costi che il popolo ebraico ha dovuto pagare per il proprio messianismo. Alla grandezza e alla forza dell'idea messianica ha infatti corrisposto, nei lunghi secoli dell'esilio, l'enorme debolezza politica del popolo ebraico. La storia ebraica dell'epoca esilica è segnata dalla debolezza del provvisorio che mai giunge a fine: vivere nella speranza messianica è certamente qualcosa di grande, ma anche qualcosa di irreali, perché toglie peso specifico all'esistenza e al contesto. L'idea messianica ha fatto della vita ebraica una *vita in condizioni di rinvio* nella quale nulla può essere fatto e compiuto in forma definitiva. In tutto ciò risiede la grandezza del messianismo, ma ne comporta anche la costitutiva debolezza.

Il fluido vitale del messianismo scorre proprio nella sottile linea di confine tra irrealizzabilità e realizzazione, cioè nella continua dialettica tra confronto con il presente e tensione per il futuro: se viene a mancare uno dei due termini, allora il messianismo o scompare lasciando spazio a un realismo politico senz'anima, o si marginalizza in una dimensione privata storicamente inconsistente. La forza del messianismo risiede infatti nel rimandare a una realtà metastorica che non può essere completamente raggiunta nella storia – pena l'irrigidirsi della stessa prospettiva messianica – ma che continuamente innerva il processo storico dall'interno. Se al messianismo viene a mancare la tensione utopica, esso perde la propria costitutiva spinta alla ricerca dell'ulteriorità; ma se la tensione utopica viene annullata nella realizzazione mondana dell'idea messianica, allora cessa la tensione storicamente vitale del messianismo in vista di una secolarizzazione che nega la dimensione religiosa dell'ulteriorità e dell'esilio. Il messianismo è, di fatto, una *forza*, una *tensione* che agisce nella storia, ma che nella storia non può realizzarsi (di qui le contraddizioni del sionismo politico individuate da Scholem) perché la redenzione non è l'esito di uno sviluppo immanente, come nelle moderne filosofie della storia, ma costi-

tuisce l'irruzione della trascendenza nella storia. L'idea messianica *non è* e non può essere, non solo perché vive nell'attesa, ma anche perché, se giungesse a realizzazione, non sarebbe più messianica.

Nonostante le intime contraddizioni del messianismo utopico, Scholem non auspica l'abbandono delle prospettive messianiche del pensiero ebraico, al contrario: scettico nei confronti di ogni razionalismo filosofico, soprattutto verso quello di Maimonide (che ha cercato con tutte le sue forze di eliminare l'apocalittica sia dal messianismo, sia dall'ebraismo rabbinico), Scholem considera essenziale, nell'ebraismo, la persistenza di un potenziale vitale e di una tensione al simbolico che tenga insieme lo spazio sacro e lo spazio politico. Tale persistenza è chiaramente visibile nella lezione storica dei qabbalisti, proprio perché in loro – magari in forme incomplete, paradossali e talvolta anche pericolose – la sopravvivenza dello spirito ebraico è stata resa possibile grazie al ricorso al simbolo e al mito, nel «tentativo di scoprire la vita nascosta dietro ogni verità e di rendere palese quell'abisso nel quale si rivela la natura simbolica di ogni essere»<sup>20</sup>.

20 *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 59.





# LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6)

Marco Stucchi

Università degli Studi di Milano

## ABSTRACT

The article analyzes the three main scenes that take place in a square from Boccaccio's Decameron (II 1, IV 2, V 6), paying particular attention to the behavior of the crowds and their role in the sacred sphere. The hermeneutic method used is based on Girard's theories and aims to capture the hidden meanings of the texts examined. The results are then compared with part of the secondary literature concerning the three selected novelle.

## 1. PREMESSA METODOLOGICA

Nel presente articolo mi propongo di analizzare quelle scene di piazza, contenute nel *Decameron* di Boccaccio, in cui tale luogo svolge un ruolo significativo nell'economia della relativa novella e in cui è presente una folla. A prescindere dal tema è però necessario perlomeno accennare a una premessa metodologica che giustifica l'interpretazione qui elaborata. Boccaccio ha esplicitamente affermato la duplicità di senso della produzione letteraria alta. Scrive ad esempio nelle *Genealogie deorum gentilium* che è «stolto credere che i poeti nulla abbiano inteso dire sotto la scorza delle favole»<sup>1</sup>, e che c'è un primo tessuto adatto agli indotti e un significato

1 Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. 8, a cura di Vittore Branca, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1998, p. 1419. Al termine 'favole' andrebbe qui assegnato in generale il significato di "racconto frutto dell'immaginazione". Non va peraltro dimenticato che nel Proemio del *Decameron* l'autore annuncia di raccontare cento "novelle, o favole [...]". Proemio,13. Per le citazioni del *Decameron* si farà sempre riferimento all'edizione Einaudi a

nascosto che potranno scoprire i dotti e coloro che sono dotati di ingegno. Tra questi due livelli di significato, quello più degno e interessante è senz'altro il secondo, e poiché il certaldese in questo passaggio delle *Genealogie* si riferisce alle creazioni letterarie di Dante e Petrarca, indiscutibilmente guide e modelli per lui, è totalmente inverosimile che egli non abbia strutturato nello stesso modo il suo maggior capolavoro. Tuttavia, questa tesi tipicamente medievale, secondo cui il significato allegorico è preminente rispetto a quello letterale, pare in forte tensione con un'importante acquisizione girardiana, che ispira in parte la lettura qui proposta, secondo cui il grande romanziere è fondamentalmente un realista<sup>2</sup>. Tale contrapposizione, che può essere probabilmente smussata da un'attenta analisi, pone qualche problema a cui desidero far cenno.

Per Boccaccio esiste dunque un significato letterale esplicito e uno nascosto, o allegorico. Vediamo ora in maniera schematica cosa accade, con particolare riferimento al *Decameron*, quando questi due livelli sono rispettivamente sottovalutati e quando sono sopravvalutati. Sottovalutare il significato letterale equivale a privarsi della materia psicologica e relazionale sulla quale meglio si dispiega la potenza ermeneutica girardiana. Più in generale, significherebbe non prendere in considerazione numerosi aspetti che comunque compongono la scrittura boccacciana, si pensi all'umorismo o all'uso della retorica. D'altro canto, sopravvalutare il significato allegorico implica la trasformazione del *Decameron* in una sorta di trattato teologico-filosofico, inaridendolo. È questo l'esito a cui porta un'impostazione di spiccata matrice positivista come quella adottata da Luigi Valli<sup>3</sup>, alla quale però andrebbero pur riconosciuti dei meriti. Concentrarsi invece eccessivamente sul significato letterale ha varie conseguenze negative. Ne menziono una in particolare, su cui tornerò in queste pagine. Sopravvalutare la lettera determina l'appiattimento del punto di vista dell'autore a quello dei dieci narratori o, peggio ancora, a quello dei personaggi delle varie novelle. Diventa pertanto impossibile ricomporre l'unità dell'opera, unità che infatti è stata esplicitamente negata da autorevoli interpreti quali Croce ed Auerbach. Allo stesso modo, una sottovalutazione drammatica del piano allegorico equivale alla rinuncia della comprensione del principale significato dell'opera di Boccaccio. Pur nei limiti della conoscenza che chi

cura di Vittore Branca: Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Vittore Branca, Torino, Einaudi 2014.

2 Cfr. René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, traduzione di Leonardo Verdi-Vighetti, Milano, Bompiani 2009, p. 70.

3 Cfr. Luigi Valli, *Dante e il linguaggio segreto dei fedeli d'amore*, Milano, Luni Editrice 1994.

scrive possiede sulla letteratura secondaria, si ritiene di poter affermare che la tendenza dominante tra gli studiosi contemporanei esprima una sottovalutazione dei significati allegorici.

La prospettiva da cui muove il presente articolo cerca di guadagnare un difficile equilibrio rispetto a tali esigenze, cogliendo sia la raffinatezza e la ricchezza del piano letterale sia il profondo significato allegorico e filosofico. Nel far ciò torneranno senz'altro utili alcune conquiste teoriche girardiane, le quali sono perlomeno in grado, in diversi casi, di fungere da grimaldello per accedere al piano del significato nascosto. Come anticipato, il tema su cui mettiamo alla prova questo approccio – sicuri della forza esplicativa che la teoria girardiana vanta quando applicata a questo ambito – sono i comportamenti di massa nelle scene di piazza del *Decameron*. Non si intende pertanto focalizzare l'attenzione sulle piazze in sé, quali oggetti storici, architettonici o spaziali. Del resto, è già stato notato da studiosi quali Asor Rosa<sup>4</sup> e Ilaria Tufano<sup>5</sup> che gli spazi per Boccaccio non sono “in sé”, bensì rappresentano simboli dell'immaginario e hanno talvolta una funzione modellizzante. Potremmo quindi dire, riprendendo una nozione proposta da due co-autori del presente volume, Ivan Blečić ed Emanuel Muroni, che Boccaccio non accoglie una concezione romantica del paesaggio né dello spazio urbano. Mi occuperò quindi dei modi con cui l'azione umana di gruppo prende forma in quello specifico luogo che è la piazza.

Un primo dato che merita la nostra attenzione è il modesto numero di scene di piazza all'interno dell'opera. Il fatto è curioso se consideriamo che una certa critica, piuttosto influente almeno a livello divulgativo e nell'insegnamento scolastico, ha visto nel *Decameron* l'epopea realistica e celebrativa del nascente ceto borghese, mercantile e urbano. In generale, il lemma ‘piazza’ compare raramente nel *Decameron* e in tutta la produzione boccacciana. Va detto che se si considera che le piazze medievali ospitano spesso i mercati, e possono esser quindi chiamate ‘mercati’, si dovrebbero imporre alla nostra attenzione altre scene, tra cui quella contenuta nella celebre novella di Andreuccio da Perugia (II 5). Tuttavia, in quei casi – ossia laddove Boccaccio usa il termine ‘mercato’ per riferirsi a una piazza cittadina –, la relativa scena non rappresenta uno snodo fondamentale nella *fabula* né tantomeno il momento culmine della narrazione. Ci occuperemo quindi solo delle seguenti novelle: II 1, IV 2 e V 6<sup>6</sup>.

4 Cfr. Alberto Asor Rosa, *Decameron*, in *Letteratura italiana. Le Opere I*, Torino, Einaudi 1999, p. 548.

5 Cfr. Ilaria Tufano, *Boccaccio e il suo mondo*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2021, p. 113.

6 In chiusura giustificherò l'assenza della novella VI 10.

## 2. LA PIAZZA TREVIGIANA: IL LINCIAGGIO DI MARTELLINO (II 1)

La prima piazza che incontriamo è quella di Treviso. Nella novella che apre la Seconda Giornata, Boccaccio riprende un preciso fatto storico, ossia la morte di Arrigo da Bolzano, avvenuta nel 1315 e sulla quale possediamo diverse testimonianze. L'evento riscosse infatti un certo clamore, al punto che una commissione registrò centinaia di miracoli direttamente legati alla morte di Arrigo<sup>7</sup>. La novella e le fonti raccontano che quando Arrigo morì le campane suonarono da sole. Nelle pagine boccacciane leggiamo che una gran folla riempì allora la piazza davanti alla chiesa, conducendo gli storpi davanti al corpo di Arrigo per farli guarire. L'autore fa notare che la ressa è di tali dimensioni che il podestà manda uomini armati in piazza per sorvegliare la situazione. Emerge quindi in prima battuta il nesso tra folla, religiosità (o sacro) e pericolo, qui nel senso di possibile disordine pubblico che richiede l'intervento della forza. Entrano in scena a questo punto i tre protagonisti della novella, degli uomini fiorentini, «li quali, le corti de' signori visitando, di contraffarsi e con nuovi atti contraffacendo qualunque altro uomo li veditori sollazzavano»<sup>8</sup>. In ottica girardiana, risulta degno di interesse il termine 'contraffarsi', che occorre qui due volte, riportando il duplice significato che tale vocabolo ha in generale nella produzione boccacciana: quello di travestirsi, nel senso generale di assumere sembianze false coprendo il vero<sup>9</sup>, e quello più raro di imitare<sup>10</sup>. I tre uomini – Secchi, Martellino e Marchese – sono insomma imitatori di professione. L'imitazione altrui sembra addirittura esercitare una forza irresistibile su loro, come dimostra il fatto che, dopo aver visto molti correr verso la piazza e dopo aver «udita la cagione» di ciò, assai «disiderosi divennero d'andare a vedere» il corpo di Arrigo, nonostante siano consapevoli del potenziale pericolo che incombe sulla piazza.

7 Come testimonia Pietro da Baone nella *Vita beati Henrici Baucenensis*.

8 II 1,6.

9 Cfr. Giovanni Boccaccio, *Filostrato*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. 2, a cura di Vittore Branca, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1964, p. 217 e Giovanni Boccaccio, *Ninfale fiesolano*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. 3, a cura di Vittore Branca, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1974, p. 363.

10 Cfr. Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. 6, a cura di Vittore Branca, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1965, p. 38.

Martellino si finge allora attratto – nel senso di storpio, perché attratto dalla situazione lo è realmente – per aprirsi un varco tra la folla e raggiungere la salma depositata nella chiesa. Il piano funziona e Martellino, davanti al corpo di Arrigo, «stato alquanto», «come colui che ottimamente fare lo sapeva»<sup>11</sup>, finge di guarire miracolosamente. La folla presente fa «sì gran romore in lode di santo Arrigo [...], che i tuoni non si sarieno potuti udire». È singolare, tuttavia, che in questo frangente di massima effervescenza collettiva non è possibile sentire i tuoni, ma è possibile udire il commento di un fiorentino, trovatosi lì per caso, che riconosce Martellino e scherza sulla sua abilità di fingere. Queste parole sono udite da alcuni e, nell'arco di pochi secondi, la folla in religiosa adorazione si trasforma in una folla di violenti linciatori. Tutti accorrono infatti a malmenare il buffone, «né pare a colui essere uomo che a questo far non correa»<sup>12</sup>. Vengono così ottimamente rese la sostanziale continuità tra sacro e violenza e la rapidità del contagio violento teorizzate da Girard<sup>13</sup>.

Prendiamo ora in considerazione la principale tesi avanzata dalla letteratura secondaria a proposito di questa novella. Già dal Settecento, con le *Lezioni di Monsignore Giovanni Bottari sopra il Decamerone*, fino ai giorni nostri – penso in particolare a un articolo di Bettinzoli<sup>14</sup>, allievo di Branca, e a quanto affermato da Asor Rosa<sup>15</sup> – si è ritenuto che l'autore, in questa novella come in altre – si pensi alla IV 2, che mi accingo a commentare –, abbia voluto irridere la credulità e la superstizione del popolo. Boccaccio, secondo questa tesi, ci starebbe invitando a distinguere tra una *religio* popolare e un pensiero maturo in grado di esercitare critica e razionamento. La voce dell'autore (o del narratore?) sarebbe quindi distante dalla piazza, e il suo sguardo sulla folla lascerebbe trasparire un certo disprezzo per il popolo incolto.

Intendo qui contestare questa lettura. A tal fine ritengo utile accostare la figura di Martellino a quella di Ser Cepparello, o Ciappelletto, pro-

11 Questa precisazione, così come la lunga esitazione che precede il “miracolo” di guarigione, ci riporta alle fondamentali righe di I 1,65 e 71. Ma di tale parallelismo ci occuperemo più distesamente a breve.  
12 II 1,19.

13 Mentre a nostro avviso non convince l'individuazione della comicità, argomentata da Rosario Ferreri, quale tratto comune tra le due sequenze. Cfr. Rosario Ferreri, *Ciaccio, Biondello e Martellino*, in “Studi sul Boccaccio”, vol. XXIV, 1996, pp. 231-248.

14 Cfr. Attilio Bettinzoli, «*Credulitas*» (*Boccaccio, Decameron, ii, 1, e Genealogie, xi, 1*), in “Quaderni Veneti”, vol. 2, 2013, pp. 147-152.

15 Mi riferisco alla puntata dedicata a questa novella del podcast *Leggere il Decameron* a cura di Alberto Asor Rosa e Adolfo Moriconi.

tagonista della prima novella; operazione di raffronto, tra I 1 e II 1 e tra i rispettivi protagonisti, peraltro già condotta da alcuni studiosi<sup>16</sup>. Ciappelletto è presentato come il degno “re” dei contraffattori, in quanto la sua spettacolare confessione contraffatta inganna un valente frate e con lui un’intera popolazione, salvando – particolare su cui non si è riflettuto abbastanza – la vita a due fratelli. Tra le varie occorrenze comuni, desidero concentrarmi su due passaggi in particolare, ossia la santificazione di Ciappelletto e il linciaggio di Martellino, indicando con lettere maiuscole tra parentesi quadre e in *italico* i passaggi che intendo accostare. In I 1,86 leggiamo:

si il mise nel capo e nella divozion di tutti coloro che v’erano, che, poi che fornito fu l’ufficio, [A]*con la maggior calca del mondo* da tutti fu andato a basciargli i [B]*piedi e le mani*, e [C]*tutti i panni gli furono indosso stracciati*, tenendosi beato chi pure un poco di quegli potesse avere.

mentre in II 1,18:

E cosí dicendo, il pigliarono e giú del luogo dove era il tirarono, e presolo per li capelli e [C]*stracciatigli tutti i panni indosso*, gl’incominciarono a dare delle [B]*pugna e de’ calci*; né pareva a colui essere uomo che a questo far non correa. Martellin gridava: — Mercé per Dio! — e quanto poteva s’aiutava, ma ciò era niente: [A]*la calca gli multiplicava ognora addosso maggiore*.

Facciamo notare che la probabilità che tali corrispondenze terminologiche siano del tutto fortuite si abbassa notevolmente se si prende in considerazione la straordinaria ricerca di *varietas* che Boccaccio persegue nell’opera, come attestato in una recente rilevazione quantitativa<sup>17</sup>.

Per raccontare la santificazione di Ciappelletto e il quasi linciaggio di Martellino l’autore utilizza quindi parole simili. Va notato che, anche se si accettano come significative tali somiglianze, si potrebbe comunque

16 Cfr. Lelio Camassa, *Dio, l’oscurità e il talento. Le novelle di “cose catoliche” del Decameron*, Potenza, Basilicata University Press 2023, p. 91; cfr. Franco Fido, *The Tale of ser Ciappelletto (I.1)*, in *The Decameron. The first day in perspective*, a cura di Elissa B. Weaver, Toronto, University of Toronto Press 2004, pp. 59-76; cfr. anche la scheda introduttiva di Giancarlo Alfano nell’edizione Rizzoli del *Decameron*, Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Amedeo Quondam, Maurizio Fiorilla, Giancarlo Alfano, Segrate, Rizzoli 2013; cfr. Marco Veglia, *Le metamorfosi del sacro nel Decameron: da Martellino a frate Alberto*, in *Boccaccio veneto. Settecento anni di incroci mediterranei a Venezia*, a cura di Luciano Formisano e Roberta Morosini, Roma, Aracne 2015 pp. 287-303.

17 Cfr. Amedeo Quondam, *Le cose (e le parole) del mondo*, in *Decameron*, a cura di Amedeo Quondam, Maurizio Fiorilla, Giancarlo Alfano, Milano, Rizzoli 2013.

obiettare che in entrambe le novelle l'autore voglia sottolineare quale elemento comune la menzogna e la contraffazione, che procedono assieme alla *credulitas* popolare. Tutta la critica, perlomeno a mia conoscenza, è infatti concorde sulla falsità della confessione di Ciappelletto. Anche Millicent Marcus<sup>18</sup>, che pur assume una prospettiva incoraggiante denunciando l'assenza di un sistema interpretativo assoluto per questa novella, assume acriticamente l'unico vero dogma che ha da sempre costituito il punto fisso attorno cui ha ruotato lo sforzo interpretativo della critica, ossia l'intrinseca falsità della confessione di Ciappelletto. Unica eccezione è rappresentata da un fondamentale saggio di Giuseppe Fornari, *Il volto segreto della conversione: lo strano caso di Ser Ciappelletto*. Uno scritto alla cui lettura per esteso rimandiamo senz'altro, dal momento che rappresenta un punto di partenza privilegiato per un approccio al *Decameron* capace di muoversi nella direzione che ho definito nella premessa metodologica. In buona sostanza, Fornari mostra con acume e chiarezza che Boccaccio avrebbe disseminato nel testo alcuni elementi per indurci a ritenere che la confessione di Ciappelletto, cominciata sì come inganno, si trasforma a un certo punto in vera confessione e quindi in vera conversione. Anche se ciò ci porta un poco fuori strada rispetto al nostro tema centrale, desidero approfittare dello spazio gentilmente concessomi in questo volume per far cenno a due ulteriori indizi<sup>19</sup>, non contemplati da Fornari nel testo in questione – i cui contenuti accolgo quasi totalmente, sebbene con alcuni spostamenti d'accento –, che depongono a favore della sua lettura.

Il primo punto riguarda il fatto che il malvagio Ciappelletto, giunto in Borgogna per riscuotere denari, «fuori di sua natura benignamente e mansuetamente cominciò a voler riscuotere»<sup>20</sup>, ammalandosi presto e gravemente. Sullo strano comportamento di Ciappelletto giunto in Borgogna, la recente riedizione del *Decameron* a cura di Quondam, Fiorilla e Alfano, afferma che si tratta di una prima messa in scena, mentre Branca tace. Quanto all'improvvisa malattia, i nuovi curatori ritengono che si tratti di un espediente necessario all'economia del racconto. Suggestisco invece che, per comprendere la vera natura della malattia di Ciappelletto, la quale si rivela presto mortale, possa esser utile prendere in considerazione il

18 Cfr. Millicent Marcus, *An Allegory of Form: Literary self-consciousness in the Decameron*, Saratoga, Anma Libri 1979, p. 11.

19 Insisto su questo termine, poiché non si può parlare propriamente di prove, come spiegherò poco più avanti.

20 I 1,19.

significato allegorico della morte nella letteratura e nella teologia cristiana. In Giovanni (Gv 12,24) e in Paolo (1 Cor 15,35 e seguenti) la morte è infatti espressamente intesa come passaggio verso la vita eterna al cospetto della gloria di Dio<sup>21</sup>. Ciappelletto – noto violento e seminatore di discordia – agisce stranamente in terra di Borgogna: prima si adopera per riscuotere onestamente e poi si preoccupa della sorte di due fratelli che rischiano di esser linciati dalla popolazione locale. Che sia quindi da imputare a ciò l’inizio della sua malattia, intesa come primo passo verso la conversione e in direzione della vita eterna?

L’altro indizio è il seguente. Conclusasi la confessione, leggiamo che i «due fratelli [...] s’eran posti appresso a un tavolato, il quale la camera dove ser Ciappelletto giaceva dividea da un’altra, e ascoltando leggiermente udivano e intendevano ciò che ser Ciappelletto al frate diceva»<sup>22</sup>, soffocando le risate alle panzane del notaio da Prato. La nostra attenzione deve focalizzarsi sull’avverbio ‘leggiermente’, che Branca traduce con ‘facilmente’ o ‘comodamente’ legandolo al gerundio ‘ascoltando’ da cui è preceduto. Nulla però dovrebbe vietarci di pensare che l’avverbio in questione si leghi a ‘udivano’ e ‘intendevano’. In questo modo la frase acquisirebbe un nuovo significato: i fratelli intendono con leggerezza, superficialmente, quanto odono dall’altra stanza. Essi non comprendono il significato profondo di quanto appena avvenuto – certo non a caso, visto che quasi tutti i lettori del *Decameron* hanno inteso le parole di Ciappelletto alla stessa maniera – e ne ridono con leggerezza. Non è del resto sbagliato leggere il testo in questo modo. Ciò che intendo affermare è che, coerentemente con le intenzioni dell’autore, è possibile anche un’altra (ed alta) lettura, ossia quella appena suggerita. Sulla connotazione morale dell’aggettivo ‘leggera’, può essere inoltre preso in considerazione quanto Boccaccio scrive commentando la leggerezza della lonza dell’*Inferno* dantesco<sup>23</sup>. I due indizi appena illustrati sono tra loro rinsaldati da un altro passaggio chiave della novella. Di Ciappelletto ci viene infatti detto che avrebbe «l’udire sottile, sì come le più volte veggiamo aver gl’infermi»<sup>24</sup>. Su questa frase i commentatori non si sono soffermati, e ammetto di non sapere se effettivamente ai tempi

21 Luigi Valli ha notato che nella mistica il termine ‘morte’ ha anche questo significato, e argomenta che diversi poeti italiani, tra i quali Dante e Boccaccio, si siano spesso riappropriati di tale senso. Cfr. L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., pp. 189-202.

22 I 1,78.

23 Cfr. G. Boccaccio, *Esposizioni*, cit., pp. 73-74.

24 I 1,27.

si reputasse che i malati avessero, per qualche motivo, un udito più sviluppato. Il significato della malattia e dell'udire sottile si comprende però se consideriamo quanto appena scritto. La malattia annuncia l'approssimarsi alla morte intesa come resurrezione e/o conversione, e ciò rende sottile l'udito nel senso che permette a Ciappelletto di comprendere pienamente la situazione, esistenziale e sociale, in cui si trova, mentre l'udire e l'intendere leggero dei fratelli denuncia una mancata comprensione del senso profondo della confessione (e della novella).

Torniamo però ora alla piazza trevigiana. Se Boccaccio (e probabilmente lo stesso Panfilo) offre alcuni elementi nascosti per convincerci della veridicità della confessione di Ciappelletto, e accosta al contempo tale confessione al linciaggio di Martellino, emerge un punto teorico di prima importanza, che non esito a definire tragico. Boccaccio non ci sta qui invitando a distinguere, quasi illuministicamente, tra superstizione e vera religione, tutto al contrario: ci suggerisce che, in virtù della loro stessa natura, le dinamiche tipicamente collettive su cui si fonda il religioso e il sacro, non offrono alcun modo di distinguere, di *differenziare*, tra linciaggi umani troppo umani e veri miracoli<sup>25</sup>. Questa, a mio avviso, è precisamente la chiave di lettura delle prime tre novelle del *Decameron*, che si incentrano sull'impossibilità di individuare segni esteriori – e quindi neanche *prove* testuali incontrovertibili<sup>26</sup> – che spiegano la conversione e convalidano la fede religiosa<sup>27</sup>. Notiamo per inciso che questo è anche uno dei maggiori scogli contro ha sbattuto il pensiero di Girard. In altre parole, se quello di Cristo è un sacrificio, cosa lo rende diverso da tutti gli innumerevoli sacrifici perpetrati dalle altre religioni? Il nostro riferimento alla passione di Cristo, peraltro, non è forse del tutto fuori luogo, visto che alcuni numeri che compaiono nella novella in esame – ai quali Branca assegna un significato indeterminato – richiamano il cruciale episodio evangelico<sup>28</sup>.

Prima di passare alla prossima piazza, notiamo che ciò che avviene ai danni di Martellino per mano della folla, rappresenta la sorte a cui

25 Ma già da un'attenta lettura di I 1 dovrebbe emergere questo punto.

26 Questa constatazione limita le pretese ermeneutiche del presente articolo, e d'altro canto esercita una singolare funzione rassicurante su chi scrive e su chi voglia proseguire lungo questi sentieri.

27 In termini girardiani diremmo che il religioso nasce proprio dall'indifferenziazione.

28 I dodici sergenti che conducono Martellino al palazzo farebbero da contrappunto ai discepoli, mentre se a questo dodici sommiamo le cifre che occorrono poco dopo («[...] otto di eran passati, l'altro sei, l'altro quattro [...]» II 1,26), otteniamo trenta, i denari versati a Giuda per aver consegnato Gesù ai persecutori.

sarebbero andati incontro i fratelli usurai – i quali sono consapevoli di ciò – se Ciappelletto non li avesse salvati<sup>29</sup>; o quella che verosimilmente Ciappelletto si aspettava per sé se fosse rimasto a Parigi, senza la protezione di Musciatto Franzesi<sup>30</sup>; e certamente quella che gli avrebbero riservato i borgognoni se fosse stato scoperto il suo inganno. Insomma, il linciaggio collettivo ai danni di un singolo è adombrato nella prima novella del *Decameron* ed è rappresentato direttamente in II 1. Piuttosto che farci rassicurare dalla comica chiusa della novella di Martellino, unendoci alle *leggieri* risa di Sandro Agolanti e del podestà, dovremmo quindi prestare attenzione al serissimo legame che intercorre tra la piazza quale luogo per eccellenza della folla, la sfera del religioso<sup>31</sup> e la violenza che è in grado di spigionare la folla da un momento all'altro.

### 3. LA PIAZZA VENEZIANA: FESTA E CACCIA RITUALE (IV 2)

Passiamo alla seconda piazza affollata del *Decameron*, quella di San Marco a Venezia. La novella di cui dobbiamo occuparci, la IV 2, racconta di frate Alberto, presentatoci come uomo turpe e meschino, una sorta di pària sociale costretto ad abbandonare la propria città, e che tuttavia, giunto in un nuovo luogo – Venezia in questo caso – si comporta inaspettatamente in maniera retta<sup>32</sup>. Al lettore verrà in mente la figura di Ciappelletto, e di fatto studiosi quali Branca<sup>33</sup>, Padoan<sup>34</sup> e Carrega<sup>35</sup>, hanno notato il parallelismo tra i due personaggi. Alberto sembra innamorarsi di una tal Lisetta, civetta allucinata dal suo stesso narcisismo, alla quale fa credere che l'Angelo Gabriele, sotto le sembianze umane di Alberto stesso, voglia giacere con lei. Alberto e la «donna bamba» prendono quindi più volte

29 I 1,26.

30 I 1,10.

31 E del resto la Chiesa, a Treviso come in tantissime città italiane, si affaccia sulla piazza.

32 IV 2,8-9.

33 In una nota dell'edizione del *Decameron* da lui curata. Cfr. Giovanni Boccaccio, *Decameron*, p. 491 nota 7.

34 Cfr. Giorgio Padoan, *Sulla novella veneziana del "Decameron"*, in "Studi sul Boccaccio", vol. 10, 1977-78, p. 191.

35 Cfr. Annamaria Carrega, *La santità in maschera: riflessioni su Decameron IV, 2 fra tradizione agiografica, folklore e carnevale narrativo*, in *Masca, maschera, masque, mask. Testi e iconografia nelle culture medievali*, a cura di Alessandro Zironi, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2000, pp. 211-236.

piacere l'uno dell'altro, fino a che lei – nonostante il divieto di Alberto/Gabriele – si vanta di ciò con un'amica e la voce circola fino ad arrivare alle orecchie dei cognati di Lisetta. Il frate rischia di esser colto in flagrante, ma trova rifugio da un uomo, il quale gli consiglia un modo per scappare, accordandosi però sottobanco con i parenti di lei per consegnare loro Alberto, esponendolo alla riprovazione della città. Il «buon uomo» propone al frate di fuggire approfittando di una festa in maschera che si teneva in quei giorni a Venezia.

Anche in questo caso siamo in presenza di un fatto storico, dal momento che su tale festa ci sono pervenute diverse attestazioni. Di questa Festa delle Marie è inoltre probabile che Boccaccio abbia avuto testimonianza diretta<sup>36</sup>, o che gliene abbia raccontato il padre<sup>37</sup>. Essa consisteva in una grande e partecipata esibizione di lusso, in una parata di barche e infine nella messa in scena dell'Annunciazione. È curioso notare che nel corso del Trecento questa festa si fa progressivamente più spettacolare e intensa, tant'è che il Doge, nel 1349, anno in cui Boccaccio avrebbe iniziato la stesura del suo capolavoro, proibì il lancio di oggetti. Si tentò anche di frenare la corsa al lusso, in particolare da parte delle donne veneziane, che stava prendendo il sopravvento sull'aspetto religioso<sup>38</sup>. La Festa delle Marie prevedeva inoltre dei mascheramenti e una caccia all'animale (maiali, tori, orsi) da consumarsi nella piazza di San Marco. Il “buon uomo” racconta infatti ad Alberto che, per l'occasione, c'è chi porta un uomo vestito da orso e chi viene travestito da uomo selvatico. In seguito, si fa la caccia in piazza, e finita la festa il frate sarebbe potuto scappare. L'uomo – che nel frattempo fa circolare la notizia che, al cospetto della cittadinanza, sarà svelata in piazza l'identità dell'Angelo seduttore –, riempie Alberto di piume, gli mette una catena alla gola, lo maschera, e gli dà due cani al guinzaglio in una mano e un bastone nell'altra<sup>39</sup>. Alberto viene quindi portato in piazza, legato a una colonna e qui smascherato. Tutti i presenti lo riconoscono, lo insultano con le maggiori villanie e gli gettano schifezze in viso, finché un gruppetto di frati lo porta in salvo.

Desidero formulare due annotazioni su questa scena di piazza, in cui di nuovo la violenza di folla, seppur più contenuta rispetto a II 1, è

36 Cfr. G. Padoan, *Sulla novella veneziana*, cit., p. 171.

37 Cfr. Reinhold C. Mueller, *Boccaccio, Boccaccio and Venice*, in “Studi sul Boccaccio”, vol. 25, 1997, pp. 133-142.

38 Cfr. G. Padoan, *Sulla novella veneziana*, cit., pp. 177-178.

39 IV 2,52.

protagonista. In primo luogo, intendo soffermarmi su alcuni elementi descrittivi comuni sia alla figura dell'Angelo Gabriele, o «agnolo Gabriello», sia a quella dell'uom selvatico<sup>40</sup>. Il travestimento angelico di frate Alberto prevede un bastone – attributo insolito per un angelo, come nota Carrega – e, stando alle tradizionali rappresentazioni del tempo, delle piume. Inoltre, la prima volta che fa la sua comparsa, l'Angelo appare rialzato rispetto a Madonna Lisetta, che è inginocchiata. Il contrappunto “bestiale” è piuttosto preciso: l'uomo selvatico ha un bastone, è ricoperto di «penna matta», e, quando incatenato, sta in alto rispetto alla folla. Viene in questo modo sottolineato il collasso della dimensione santa e divina sulla dimensione sub-umana e selvatica. Nella novella sono rimessi in gioco sistemi di differenze che paiono inscalfibili. Il secondo punto che desidero sollevare riguarda alcune curiose discrepanze tra ciò che della festa conosciamo dalle fonti e ciò che invece leggiamo nella novella. Secondo le fonti, le cacce si svolgevano nella piazza e finivano tra le due colonne<sup>41</sup> (spazio presso cui si svolgevano anche le condanne capitali), dove si trovava un orso legato. Qui degli uomini, alcuni dei quali armati di bastone, aizzavano contro l'orso dei cani trattenuti per il guinzaglio. Diversamente, il personaggio della novella che vende Alberto parla di uomini che conducono altri uomini travestiti da orso o da uom selvatico. Alberto, inoltre, non è semplicemente travestito, ma porta due cani e impugna un bastone. La mascheratura e la caccia all'animale, che nella Festa delle Marie risultano parti distinte, sono quindi sovrapposte dall'autore del *Decameron*. Padoan, sostenendo che Boccaccio partecipò di persona a questa festa, e dovendo quindi una spiegazione rispetto a tali discrepanze, accenna a una rielaborazione originale capace di trasfondere dei fatti reali in una dimensione letteraria<sup>42</sup>. Muovendomi nel solco della premessa metodologica annunciata in apertura, desidero avanzare un'altra ipotesi su tali discrepanze<sup>43</sup>. Nel far ciò sarà utile richiamare un prezioso contributo di Raffaele Girardi, che analizzando la novella in esame utilizza la categoria coniata da René Girard di doppio

40 Tali rilievi sono già presenti nel citato articolo di Carrega, la quale però non trae le conclusioni che ci apprestiamo a formulare.

41 Le colonne di San Marco e di San Todaro. Cfr. Samuele Romanin, *Storia documentata di Venezia*, vol. 3, Venezia, Giusto Fuga Editore 1853-61, p. 177.

42 Cfr. G Padoan, *La novella veneziana*, cit., p. 185.

43 Che, se accettiamo invece l'ipotesi di Mueller, potrebbero esser dovute al fatto che la testimonianza della festa per Boccaccio non fosse di prima mano. Ciononostante questi particolari possono trovare una collocazione sensata all'interno dell'interpretazione qui offerta.

mostruoso per designare Alberto<sup>44</sup>. Estendendo l'intuizione di Girardi, potremmo affermare che tutte le bestie che i veneziani portano al guinzaglio in piazza sono doppi mostruosi, ossia esteriorizzazioni allucinate di una violenza inconfessabile a cui ciascuno nega una qualsiasi cittadinanza nel proprio animo. Frate Alberto, nell'originale rielaborazione di Boccaccio, pare quindi un vero e proprio rituale espiatorio ambulante, capace di denunciare la misconosciuta unità dei doppi: è la vittima mostruosa, la bestia, ma è al contempo il vittimizzatore, in quanto porta i cani e il bastone che servono per far violenza alla bestia. Sembra quindi che Boccaccio colga l'effetto che la frenesia del rito, il quale è tutt'uno con la violenza della folla<sup>45</sup>, ha su un qualsiasi sistema di differenze e in particolare sulla madre di tutte le differenze<sup>46</sup>, quella tra la vittima e i vittimizzatori violenti. Ancora una volta, sebbene con peculiarità su cui mi soffermerò in chiusura, nella piazza si rivela così il legame tra dimensione ritualistica-religiosa, violenza e comportamento di massa.

Prima di passare alla prossima piazza, può essere interessante confrontare i risultati di questa analisi con quanto scritto da due autorevoli interpreti di Boccaccio, ossia Padoan e Baratto<sup>47</sup>. Questi studiosi concordano nel ritenere che i motivi tematici della novella IV 2 siano l'ipocrisia fratesca, la sciocchezza superstiziosa – tema che, ricordiamo, è stato individuato da certa critica anche in II 1 – e la slealtà veneziana. Avanzo due obiezioni rispetto a tale lettura. *In primis* notiamo che, se la loro interpretazione fosse corretta, in questa novella non risiederebbe alcun significato diverso da quello letterale. Boccaccio non avrebbe quindi previsto per questa parte del proprio capolavoro il livello di lettura che, a detta sua, nobilita maggiormente l'arte letteraria. L'ipocrisia, la sciocchezza superstiziosa e la slealtà sono infatti biasimate assai esplicitamente e a più riprese nella novella. Inoltre, stando a quanto sostenuto da Padoan e Baratto, il punto di vista di Boccaccio verrebbe semplicemente a coincidere con quello della narratrice Pampinea. Tesi evidentemente debole, in quanto il re della giornata, Filostrato, critica duramente il racconto. Pare pertanto inverosimile che l'autore assuma due punti di vista tra loro in contraddizione. La mia seconda

44 Cfr. Raffaele Girardi, *Il riso di piazza nel Decameron*, in *Boccaccio e lo spettacolo della parola. Il Decameron dalla scrittura alla scena*, a cura di Raffaele Girardi, Bari, Edd. di Pagina 2013, pp. 23-49.

45 La violenza è il sacro, secondo il noto motivo girardiano.

46 Secondo la teoria mimetica girardiana. In particolare cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, traduzione di Ottavio Fatica ed Eva Czerkl, Milano, Adelphi 1980.

47 Cfr. Mario Baratto, *Realtà e stile nel "Decameron"*, Roma, Editori Riuniti 1984, pp. 399-402.

obiezione prende le mosse dalla consapevolezza che Boccaccio avrebbe mostrato rispetto alle distorsioni prospettiche che conseguono dall'effetto polarizzante dell'odio. Considerato ciò, è difficile ritenere che l'autore assuma una prospettiva parziale e polarizzata, alla stregua di un moderno tifoso che disprezza la città avversaria. Più probabilmente Boccaccio rinnova in questa novella quel "test d'ingresso" – come è stato felicemente battezzato da Fornari<sup>48</sup> – in cui consiste la novella di San Ciappelletto. L'autore, che nel Proemio annuncia di raccontare parabole<sup>49</sup>, ci sta offrendo la possibilità di scegliere come leggere il testo: possiamo prender parte a uno dei linciaggi – quello ai danni di Alberto, di madonna Lisetta, del buon uomo, di Venezia, oppure a tutti i linciaggi – oppure possiamo riconoscere le sottili spie che denunciano la vera natura di queste polarizzazioni violente, spezzando così le catene del meccanismo ad esse sotteso.

Il testo è congegnato per permettere entrambe le letture, ma una lettura non vale l'altra se si intende camminare lungo un percorso di crescita intellettuale e spirituale che viene chiaramente mostrato. Anche in questo caso Boccaccio non guarda la piazza, e quindi la folla, dall'alto, con distacco illuministico. Egli cerca piuttosto di raccontarci la piazza standoci in mezzo, senza al contempo – e tale capacità è un sintomo della sua genialità – esser totalmente schiacciato dai linciatori e dai loro doppi mostruosi. Se resistiamo alla tentazione – al contempo etica e intellettuale<sup>50</sup>, dato che comporta una notevole semplificazione ermeneutica – di prender parte alle vittimizzazioni, si dischiudono peraltro prospettive interessanti e in gran parte ancora inesplorate sui singoli personaggi. Frate Alberto, ad esempio, potrebbe esser accomunato a Ciappelletto anche da una possibile e tardiva conversione. Auerbach lamentò l'incomprensibilità della scelta di Alberto, il quale effettivamente mette in tal modo a rischio la propria vita, di presentarsi da Lisetta biasimandola per essersi vantata dei suoi incontri notturni con l'Angelo<sup>51</sup>. E se l'adoperarsi di Alberto fosse anche teso a prendersi cura della donna in preda a un narcisismo e una vanagloria patologici? Anche lo strano atteggiamento di Martellino di fronte al giudice (II 1, 24) andrebbe interrogato.

48 Cfr. Giuseppe Fornari, *Il volto segreto della conversione: lo strano caso di Ser Ciappelletto*, in *Il cambiamento nei processi mentali*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2009, pp. 125-163.

49 Proemio, 13. E si ricordi la ragion d'essere delle parabole nei Vangeli (Mt 13, 10-17).

50 Le due cose vanno spesso di pari passo, come ricorda Girard nella sua lettura del *Libro di Giobbe*. Cfr. René Girard, *L'antica via degli empi*, traduzione di Carla Giardino, Milano, Adelphi 1994.

51 Cfr. Erich Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, traduzioni di Alberto Romagnoli e Hans Hinterhäuser, Torino, Einaudi 2000.

#### 4. LA PIAZZA PALERMITANA: L'ESECUZIONE PUBBLICA (V 6) E ALCUNE CONCLUSIONI

Passiamo ora alla terza importante piazza del *Decameron* in cui agisce una folla. Si tratta della Piazza del Palazzo Reale a Palermo e la novella è la V 6. Anche in questo caso, la piazza è sinonimo di moltitudine, anzi, più precisamente di totalità. Come la piazza di Treviso rappresentava la totalità della relativa popolazione, e la piazza di San Marco rappresentava la totalità dei veneziani, così la piazza di Palermo è il popolo di Palermo. Facciamo notare che numerose espressioni sottolineano questo aspetto: in II 1, «esser santo dicevano *tutti*, e concorso *tutto il popolo* della città» (5), «la piazza è *piena*» (7), «riguardati da *tutti* e quasi per *tutto*» (12), «*tutta* la gente» (13); in IV 2, «*tutti* dicean» (53), «gente senza fine» (53), «Piazza ben *piena*» (55), «da *tutti* conosciuto» (56), «le grida di *tutti*» (56); in V 6, «*tutti* i palermitani» (28), «gli uomini *tutti*» (28), «gridandosi per *tutto*» (30). La piazza in queste scene è sempre piena, non prevede vuoto né assenza, e la folla si muove come un solo uomo, poiché tutti agiscono allo stesso modo. La piazza della novella V 6 si riempie quando la gente accorre per godersi lo spettacolo dell'esecuzione sul rogo di due bei giovani, rei di esser giaciuti di nascosto nelle stanze regali contro il volere del re. Di nuovo, piazza significa totalità e al contempo massimo pericolo di vita. È tuttavia opportuno notare le differenze tra le scene esaminate. Nella novella V 6 la folla accorre mossa da una morbosa curiosità per l'esecuzione, ma di fronte ai due malcapitati si limita a lodare la bellezza dei corpi nudi delle due vittime designate<sup>52</sup>. Permane quindi un'unanimità data da un'esclusione, ma non c'è traccia del livore violento<sup>53</sup> dei trevigiani e dei veneziani. La violenza sfrenata, in questa novella, affiora e rischia di prender la scena quando il re Federico II scopre i due amanti nudi addormentati nel letto. Il re è tentato di accoltellare i due giovani nel sonno; riesce tuttavia a dominare l'impulso e decide la condanna pubblica. L'atto di violenza si trasforma quindi in una punizione da consumarsi in un quadro di legalità istituzionalizzata, il che abbassa notevolmente il potenziale di pericolosità della violenza di folla.

Se le precedenti osservazioni sono corrette – anche se di certo non esauriscono i significati delle novelle esaminate – le tre scene di piazza

52 Particolare assente nel lungo passaggio del *Filocolo* dedicato a un episodio pressoché equivalente.

53 Che invece ancora traspare nelle pagine del *Filocolo*. Cfr. Giovanni Boccaccio, *Filocolo*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Milano, Arnoldo Mondadori Editori 1967, p. 524.

analizzate tratteggiano quindi un abbozzo di percorso all'interno dell'opera, anche se è senz'altro prematuro avanzare in questa sede affermazioni recise sulla struttura profondamente unitaria e sulla presenza di una progressività nell'opera<sup>54</sup>. Nella prima scena, ambientata nella piazza di Treviso, assistiamo a uno scoppio di violenza collettiva e spontanea, potenzialmente distruttiva, come intuito dal podestà della città, perché non inserita in un chiaro quadro istituzionale. Anzi, la santificazione di Arrigo è essa stessa un vero e proprio tentativo di istituzionalizzazione del sacro<sup>55</sup>. La novella mostra particolarmente da vicino cosa accade quando un processo sociale del genere, improvviso e impetuoso ma fragile, esibisce una qualche incrinatura – in questo caso l'incredulità di un gruppetto – e prende una brutta piega: l'unione nell'adorazione si trasforma in unione nella violenza. La seconda scena analizzata si colloca a un'altezza diversa rispetto al percorso evolutivo di quello che, con Girard, possiamo chiamare sacro o trascendenza. Nella novella IV 2 è presente una più precisa cornice rituale data da una festa, la quale peraltro si trova a metà strada tra il religioso in senso stretto ed elementi profani per la comunità veneziana quali le maschere, la parata delle navi e la caccia all'animale. In questo caso la violenza diminuisce di intensità – non più calci e pugni, ma un lancio di oggetti e insulti – ed aumenta la distanza fisica tra la vittima e i linciatori, i quali quasi soffocavano il povero Martellino. La novella V 6, infine, mostra una scena di piazza dove viene esercitato il potere regale di vita e morte. C'è ancora la folla, ma esiteremmo forse – se non noi moderni, sicuramente i contemporanei di Boccaccio – a parlare di violenza, dal momento che la punizione pare inattaccabile sotto il profilo legale. Gli elementi religiosi sono espunti e la folla partecipa con una disposizione d'animo che ci si può aspettare in un qualsiasi spettacolo pubblico. La vittima si allontana inoltre ancora di più, fisicamente e anche concettualmente, visto che sembrerebbe inappropriato identificare i due giovani come vittime.

Abbiamo rilevato che le piazze commentate, che sono le prime tre piazze in cui si svolgono scene di rilievo narrativo, presentano sempre una

54 Tale tesi sull'unitarietà e sulla progressività di uno o più percorsi deve, a mio giudizio, rappresentare un'ipotesi di partenza nel caso del *Decameron*. Non c'è qui modo di discutere approfonditamente la questione. Va notato però che la tesi più famosa a favore di una struttura ascensionale, ossia quella di Vittore Branca, non può essere accettata visto quanto scritto sulla novella di Ser Ciappelletto.

55 Ovviamente non si può esagerare il carattere di primitività del racconto, dato che la cornice generale è comunque data dal cattolicesimo.

folla di persone che si influenzano reciprocamente generando delle polarizzazioni escludenti. Ritengo di poter affermare con la massima certezza che, rispetto a queste dinamiche, Boccaccio non ci voglia dalla parte dei vittimizzatori. Certo, se le vittimizzazioni non fossero così vivide e ben rappresentate, così ben giustificate, sarebbe più facile per il lettore non assumere la prospettiva dei linciatori. In tal caso, tuttavia, verrebbe meno il carattere di test che l'autore ha voluto mantenere affinché la scelta di rinunciare alla violenza fosse veramente tale, e non un'imposizione moralistica del tutto inefficace per il grandioso obiettivo spirituale a cui aspira il *Decameron*, non meno portentoso di quello della *Commedia* di Dante. Come ha scritto Girardi, trattando il capolavoro di Boccaccio, la piazza è lo spazio privilegiato dell'ambivalenza<sup>56</sup>, e lo è perché ambivalente è la folla umana con le sue emozioni. Il genio del certaldese consiste nel far esondare questa ambivalenza, che fuoriesce dalle pagine del testo e, anche per vie inaspettate, è in grado di travolgere il lettore.

Ci sarebbe un'altra scena di piazza importante da commentare: quella della celebre novella VI 10, dedicata alle gesta di frate Cipolla. Di nuovo la piazza appare gremita e di nuovo il sacro e la sua negazione si rimescolano spettacolarmente. La componente di pericolo non è direttamente accennata ma incombe chiaramente, data la situazione, sul protagonista. In occasione del convegno tenutosi a Urbino nel maggio del 2023, annunciai futuri studi finalizzati a penetrare i significati di questa novella, la cui comprensione profonda mi sfuggiva. Purtroppo, ad oggi, lo sforzo messo in campo si è rivelato insufficiente per l'impresa. La completezza della presente trattazione è peraltro inficiata, anche se in misura più ridotta vista l'assenza di una folla, dalla mancanza di un'analisi dedicata alla novella VIII 9. In quelle pagine, la risoluzione della *fabula* si consuma infatti in una piazza fiorentina, la quale però è deserta, poiché è notte. Ci sono solo Maestro Simone, Buffalmacco e Bruno, il quale indossa una maschera da diavolo cornuto. Anche in questo caso non sono stato in grado di pervenire a dei risultati interpretativi significativi. Nondimeno tale ricerca<sup>57</sup> continuerà, mossa dalla fiduciosa convinzione che uno dei maggiori geni della nostra letteratura, nonché della nostra cultura, non possa aver scritto

56 Cfr. R. Girardi, *Il riso nelle piazze*, cit.

57 Che è debitrice del contributo di tante persone. Ringrazio in particolare due colleghi del *Gruppo Studi Girard*, Matteo Bioni e Pietro Somaini, con i quali ho organizzato diversi incontri di approfondimento e dibattito sulle novelle qui citate e su molte altre.

un tal numero di pagine<sup>58</sup> del proprio capolavoro senza delle validissime e profonde ragioni.

58 La novella VIII 9 è tra le più lunghe dell'opera mentre quella su frate Cipolla è di gran lunga la più estesa della Sesta Giornata.



Il tema centrale di questo volume è il rapporto tra politica e religione, discusso a partire dalla teoria del meccanismo vittimario dell'antropologo francese René Girard (1923-2015), secondo cui ogni società si fonda e si sostiene sull'individuazione e l'espulsione di capri espiatori, mediante rituali sacrificali. Quali conseguenze possiamo trarne riguardo alla costituzione degli spazi in cui gli esseri umani vivono?

È possibile interpretare alcuni spazi della "città", nonché la sua stessa genesi, alla luce della teoria vittimaria? Quali erano gli spazi del sacro nelle città antiche? Come si costituisce il rapporto centro/periferia rispetto alle gerarchie del potere? Cosa accade poi alla *civitas* con il cristianesimo, e ancora con la modernità e la secolarizzazione?

**Andrea Aguti** è professore ordinario di Filosofia morale nell'Università di Urbino, dove insegna Filosofia della religione. Fra le sue pubblicazioni più recenti il volume *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021 e la co-curatela del volume *Quel che resta del sacro. Dal mito all'esperienza religiosa, dall'arte alle neuroscienze*, Mimesis, Milano 2022. In preparazione, il volume *Il miracolo. Saggio di filosofia della religione* (2025).

**Damiano Bondi** è assegnista di ricerca in Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Urbino, collaboratore presso la Fondazione Campostrini di Verona e segretario dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR). I suoi interessi spaziano dal personalismo francese all'etica ambientale e alimentare. Tra le sue pubblicazioni, oltre a numerosi articoli, la prima monografia italiana su Denis de Rougemont *La Persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont* (Mimesis, Milano 2014) e il recente *Etica per la Persona. Natura, libertà, felicità* (Mimesis, Milano 2023).

PRINT ISBN 9788831205481  
PDF ISBN 9788831205467  
EPUB ISBN 9788831205474

