

Filosofia in circolo 7 Novembre 2016

Sangue buono e sangue cattivo. A partire dal pensiero di René Girard

Gianfranco Mormino

Il discorso di questo “strano” studioso, antropologo, critico letterario che si chiama *René Girard* (che è morto l’anno scorso), parte essenzialmente da un’interrogazione sulla letteratura, sul romanzo europeo, da Cervantes fino a Proust; ed è un lavoro, quello che lui fa inizialmente come critico letterario, che ha già -nonostante lui rifiutasse questa intenzione - un’impronta filosofico-teoretica; perché? Nel ’61, quando scrive il suo primo saggio -ampio!- parte dalla convinzione che ciò che conta nei romanzi che analizza non siano le differenze, non siano le peculiarità che fanno di un romanzo un romanzo della Spagna del *Secolo d’Oro*, di un altro romanzo, un romanzo della Francia della *Belle Époque*; quello che gli interessa sono le invarianti, le cose che restano uguali. Gli interessa cioè andare alla ricerca -e questo è un atteggiamento, se vogliamo implicitamente teoretico- di una formula, di una legge; gli interessa trovare qualcosa che, in forme diverse, perché adattata in contesti diversi, possa spiegare qualcosa. Il suo è un intento di spiegazione e, aggiungo subito a scanso di equivoci, un atteggiamento sostanzialmente riduzionista, orgoglioso di esserlo!

Cioè un atteggiamento di chi dice: per spiegare, per trovare una dimensione comune all’interno di un percorso culturale così ampio, come per esempio quello del romanzo europeo, bisogna ridurre! Bisogna ridurre la molteplicità, tutti i casi specifici e tutte le peculiarità legate all’epoca, al contesto, eccetera. Bisogna cercare di trovare un’ossatura, uno scheletro concettuale che sia simile. E, alla ricerca di questa spiegazione unitaria, che ovviamente (lui sa benissimo) corre il rischio di essere giudicata semplicistica, è convinto che la dispersione della critica erudita nel dettaglio storico, e della ineffabilità del vero significato di ogni opera d’arte (che era un dogma ai suoi tempi: l’opera d’arte è ineffabile, il suo significato non esiste perché ognuno può dare il suo, eccetera!), sia un’idea debole.

Gli sembra un’idea utile per spegnere le facili semplificazioni; però che una *vera semplificazione*, un tentativo di andare in cerca di vere costanti, debba essere fatto, pena il limitarsi ad una fruizione abbastanza superficiale dell’opera stessa, e soprattutto pena il non capire che in qualche modo l’antropologia richiede anche la definizione coraggiosa (col rischio di fare delle brutte figure) di una serie di leggi o di tendenze che possano essere in qualche modo ritenute *sovratemporali*; e, se non sovratemporali però adeguate ad un periodo storico sufficientemente ampio come quello dei tre secoli che ci sono tra Cervantes e Proust, per esempio. E quindi questo è il suo tentativo. Adorato da alcuni lettori, odiato da altri, ma, insomma, questa è la sua idea!

Nel suo scritto, *“Menzogna romantica e verità romanzesca”*, le parole *romantico* e *romanzesco* non hanno il significato di una specifica epoca corrente, o ad uno specifico genere letterario, ma indicano due atteggiamenti diversi nei confronti della soggettività. Perché anche qui c’è un’inversione filosofica, cioè laddove l’atteggiamento romantico sarebbe un’idea ampia di

autodeterminazione del soggetto, un'idea di libero arbitrio, ma anche l'idea che i desideri del soggetto sgorgino sempre da una sua fonte interna libera e non riducibile a nulla: questa è una menzogna, la menzogna romantica circa l'idea di una soggettività autodeterminantesi.

Mentre la verità, che solo alcuni autori di romanzi secondo Girard sono riusciti a cogliere, è la dipendenza del soggetto da modelli culturali, da modelli sociali, da modelli politici, da modelli affettivi.

E quindi è la verità sgradevole da ammettere (ma appunto vera!).

È la natura *gregaria* dell'umanità, cioè il fatto che l'*imitazione* (che è appunto uno dei suoi concetti fondamentali: il *mimetismo*) abbia un ruolo determinante nel foggare i nostri desideri, le nostre idee politiche, i nostri amori; e quindi che l'illusione romantica di potersi dire il primo iniziatore di una catena di eventi, sia appunto solo un'illusione che può funzionare magari come sprone in certe situazioni, ma che, in sostanza, sia un modo per non vedere il carattere largamente mimetico delle relazioni umane.

Partendo da questa sua prima teoria del 1961, anziché andare nella direzione di una -per esempio- estensione della tesi letteraria o filosofica ad altri ambiti, si muove in una direzione molto diversa. Comincia a leggere testi di etnografi e di antropologi; legge i testi della letteratura etnografica anglosassone, francese; e si pone, nell'opera che esce solo undici anni dopo, cioè "*La violenza e il sacro*", l'obiettivo di interpretare, alla luce di una forte impronta mimetica dell'essere umano, il fenomeno religioso. Perché? Perché il fenomeno religioso per un francese nato nel 1923 era al centro degli interessi come oggetto di studi, e l'antropologica in particolare (e la sociologia francese con Durkheim, il Mauss, e con ovviamente Lévi-Strauss, negli anni '40-'50) aveva dato un'enorme importanza ai temi del mito, del rito e a tutte le tematiche che ruotavano intorno a questo. Apparteneva ad un paese coloniale la Francia che aveva un'ampia ricchezza di fonti e di rapporti stretti anche con culture diverse; quindi è chiaro che il suo interesse per la religione (lui cattolico di nascita con classica famiglia francese di quegli anni: cioè padre *miscredente/socialista* e madre *cattolica/bigotta* sostanzialmente, pare che fosse molto comune come combinazione!) di fatto è un interesse per *le religioni*, è un interesse puramente sociologico per la religione che -e adesso cercherò di spiegare cosa vuol dire-aveva trovato grandissimo risalto nella Francia dell'epoca.

E nel 1947 si trasferisce in America, (Girard va ad insegnare nel Sud degli Stati Uniti, perché non ha una grandissima opinione né di De Gaulle né della Francia del suo tempo, non riesce a trovare spazio perché ha un interesse, diremmo adesso "*trans-disciplinare*", per cui gli va bene insegnare dove si fa letteratura comparata e non dove si fa filosofia). Prende una seconda laurea nell'Indiana e poi rimane lì come *lettore di francese*, andando e venendo abbastanza spesso tra la Francia e l'America, ma non insegnerà mai se non in America. Rimarrà sempre professore in varie università statunitensi; dove tra l'altro ha occasione di girare e vivere nella così detta *Cintura della Bibbia*, per cui di conoscere anche il fondamentalismo cristiano del Sud degli Stati Uniti; e quindi fa esperienze da un punto di vista religioso un po' sorprendenti per un europeo...

Insomma, vedere l'interpretazione letterale della *Bibbia* che veniva data per un francese, cattolico sì, ma che aveva amici e compagni ugonotti, calvinisti eccetera, era un po' sorprendente negli anni '50! Si concentra sulla religione e l'interpretazione che dà allo studio sociologico della religione è

estrema, è la più radicale che si possa immaginare in quel momento. Cioè che cosa dice? Parte da una constatazione molto banale: I contenuti della esperienza religiosa, e quindi i riti, per esempio, non funzionano, non hanno nessuna efficacia, non servono a niente. Nessuna preghiera è esaudita più che la non preghiera. Nessuna preghiera di uno dei due popoli che si stanno combattendo è esaudita necessariamente più della preghiera dell'altro. Nessun rito si dimostra ad una banale empirica prova dei fatti efficace; e, come insegnava Durkheim, l'errore dura, esiste l'errore, ma non dura indefinitamente. Ma un errore che si protrae per migliaia d'anni evidentemente non è un errore; non può essere *solo* un errore!... Deve probabilmente essere un'efficace forma di soluzione forse non al problema di cui pensiamo voglia essere la soluzione, ma a qualche altro problema. *Interpretare sociologicamente la lunga durata del fenomeno religioso nonostante le sue infinite varietà, significa porsi il problema di qual è la vera funzione di questo fenomeno.*

E se noi analizziamo da questo punto di vista tutta la vita religiosa, ci rendiamo conto che la ritualità che lo accompagna, è una ritualità largamente violenta; perché non conosciamo praticamente nessuna società arcaica nella quale non ci fosse la forma rituale del sacrificio; e in cui la forma rituale del sacrificio non fosse praticata in modo eguale da chi avrebbe poi perso la guerra come da chi l'avrebbe vinta, da chi avrebbe ottenuto qualcosa, rispetto a colui che non l'avrebbe poi ottenuta.

Quindi il sacrificio sembra essere un'istituzione di lunghissima durata, in evoluzione, addirittura in alcuni casi in via di sparizione, anche se magari questa può essere più nel linguaggio che nelle cose.

Però, un grande grecista come Burckhardt, che analizzava i fenomeni della vita culturale dell'Antica Grecia, osservava che in qualche modo il sacrificio (anche etimologicamente, per esempio il termine tedesco per sacrificio è *Opfer*) è legato direttamente al fare; cioè sacrificare è una delle azioni fondamentali dell'essere umano. Non è una delle tante dimensioni della vita religiosa, o della vita *tout court*, ma è una di quelle fondative. I sacrifici hanno un ruolo di preminenza non solo nelle culture dall'area Mediterranea ma anche in culture molto lontane dalla nostra, confermando la presenza di questo aspetto, cioè tutti in qualche modo hanno sacrificato. C'è chi ha sacrificato focacce, c'è chi sacrificava bambini, c'è chi sacrificava animali, c'è chi sacrificava simbolicamente, c'è chi sacrifica l'Ostia, ma in sostanza questo aspetto della produzione della dimensione religiosa sembrava d'importanza essenziale.

E proprio partendo da uno studio molto bello -che sicuramente lo ha molto influenzato- il "Saggio sul sacrificio" di Mauss e di Hubert sul sacrificio, si pone questa domanda: come è possibile che un'istituzione così importante, così diffusa e così clamorosamente inefficace come il sacrificio, se preso secondo quello che dice di essere (come un modo per chiedere favori, piuttosto che come un modo per comunicare, un modo per scambiare qualunque cosa sia, o un segno di devozione) abbia funzionato per migliaia d'anni senza cadere in disuso, come sono cadute in disuso altre cose che, semplicemente, non funzionavano?

Allora dove sta la verità del sacrificio? Cosa assicura il sacrificio? Perché i Cinesi dicono che se abolisci il sacrificio la società cade a pezzi? Perché lo pensavano i Romani, i Greci, gli Aztechi eccetera?

La risposta appunto in una lettura sociologica della religione è questa: se vogliamo capire qual è l'importanza di un sacrificio, dobbiamo non guardare l'altare dove il sacrificio avviene; perché lì

non sta avvenendo sostanzialmente niente, tutto quello che avviene, la vittima sgozzata, piuttosto che il fuoco o il profumo che sale al cielo, quello è del tutto inessenziale. Bisogna girarsi -diciamo così- a guardare le persone che sono davanti; bisogna guardare che quell'evento è l'occasione per riunire tante persone in uno stesso luogo. Persone che nella loro vita sono pastori o contadini, popolazioni che quindi vivono sparpagliate, che non avrebbero necessità di avere un calendario se non quello banale delle stagioni, del tempo, e che non hanno occasione di incontrarsi, senza la cerimonia religiosa, senza sacrificio, non avrebbero motivo per fare baratti, fare scambi, far trovare qualcuno da far sposare alla figlia, intessere amicizie, relazioni, condividere una lingua e costumi. Ciò che il fenomeno religioso visto in questa prospettiva sociologica ha di vero, è l'effetto agglutinante, agglomerante che produce sulle comunità.

La Domenica a messa sono tutti lì, e come sappiamo, lì si adocchia la ragazza e il ragazzo, si stringono relazioni. Si fanno tante cose, che sono assolutamente fondamentali per conferire al gruppo una unità che altrimenti non avrebbe. L'evento religioso organizza il tempo: tutti sanno che ci si troverà in quel giorno, tutti sanno dove ci si trova, quindi ci devono essere dei luoghi monumentali, o comunque dei luoghi ben definiti, ben visibili, a cui tutti sanno arrivare; e quindi saranno dei luoghi da dove si dipartiranno le varie strade. Le strade partiranno ed arriveranno tutte lì e sono il centro del sistema nervoso o del sistema sanguigno -chiamiamolo così- di una società. E come si fa? Che cosa spinge le persone?

Una falsa ma fondamentale promessa, che è quella di percepire materialmente un senso di coesione, di unità. Cioè sono non solo il luogo dove davvero ci si trova, e quindi dove appunto si fanno amicizie, accordi, vendite eccetera; ma è anche il luogo dove possono nascere percezioni come "*siamo tutti.*" e qui segue il nome del popolo che volete: "siamo tutti Ebrei", "siamo tutti Aztechi, Lombardi", eccetera!

Cioè: se lo prendiamo da questo punto di vista, il fenomeno religioso, in particolare quella forma spettacolare (per ragioni che vedremo) che è il versare il sangue, ha una dimensione, un'efficacia assolutamente reale. Non fa quello che promette nominalmente, ma fa davvero qualche cosa ed è questo il motivo della persistenza del rito, della persistenza della pratica sacrificale e in generale di tutte quelle pratiche religiose che si possono accostare al sacrificio che hanno tutte una funzione socializzante.

Dobbiamo veramente, per capire e apprezzare meglio questa interpretazione, pensare al carattere non urbano ma appunto estremamente frammentario dei gruppi di una volta in cui i grandi campi potevano servire a pochissime persone data la scarsissima resa. Non possiamo e non dobbiamo pensare ad un'umanità che è sempre vissuta in un "*formicaio*" come adesso.

E questo quindi è l'aspetto decisivo, però appunto -questo è molto interessante!-...

Però uno potrebbe dire: "Perché non ci possiamo riunire- per esempio -intorno a dei giocolieri, perché bisogna sgozzare? Perché le vittime sgozzate?" Perché c'è del sangue?

Ci sono certamente dei riti incruenti, però è un fatto asseribile con una certa evidenza che più si va indietro e più i riti hanno un aspetto cruento (e questo è un secondo aspetto che fa pensare).

Se dunque all'interpretazione sociologica della religione, che Girard deriva da Durkheim e da Mauss, aggiungiamo l'elemento violento, e il perché questo evento stia al centro del rito, ecco che si apre un grande interrogativo. Potremmo tirare in ballo la fascinazione degli uomini per il

sangue, ma sono un po' sciocchezze perché non possiamo pensare di spiegare questo sulla base del fatto che ai Romani piacesse vedere i gladiatori. È una cosa più vecchia, più antica!

E allora qui entra in gioco il tema del *sangue buono e del sangue cattivo*. Il discorso che Girard fa richiede una serie di passaggi. Dunque: il sangue è qualcosa che attira, questo sicuramente in modo abbastanza prodigioso gli esseri umani, no? Nel senso che ci sono delle ragioni. A livello antropologico si sa che al sangue vengono attribuite tutta una serie di valenze da tutte le culture del mondo, dalla purezza del sangue, al tema dell'enorme spavento o impressione che ha il sangue mestruale nei maschi, il sangue della sessualità, anche questo è un sangue che ha tutta una serie di valenze antropologiche forti, sicuramente del sangue e sul sangue si parla molto!

Le culture antiche hanno tutte un grandissimo interesse per questa strana materia.

E diciamo che l'interesse per il sangue, è un interesse che, senza cadere in discorsi appunto astratti, legato al fatto che molto semplicemente lo spargimento di sangue è sempre in qualche modo legato ad un rischio! Nel senso che non solo si sparge sangue quando si litiga, quando ci si scontra, il sangue che si può spargere che è legato alla sessualità, è un sangue che anch'esso può preludere a delle forme di rivalità estremamente forti. Il sangue è comunque considerato da tantissime culture qualcosa di prezioso proprio perché estremamente pericoloso! "Può essere segno dell'imminenza della morte sputare sangue, è un segno, nella dimensione antropologica il sangue non è mai una sostanza banale su cui si mette un cerotto per impedire che ne sgorgi ancora, c'è qualcosa di più! Per esempio, che la sessualità sia così ricca di *tabù*, perché la sessualità sia qualcosa da regolamentare, da disciplinare, in modo così rigoroso si può spiegare in altri termini. La spiegazione che dà la scuola sociologica, e la spiegazione che dà Girard, è che la sessualità è uno degli ambiti che possono portare anch'essi ad uno spargimento di sangue in varie forme: quindi dalla forma della violenza, perché c'è la rivalità; o anche nella forma fisiologica per cui si sa che questo può accadere.

Il parto è uno degli eventi più sanguinosi che una persona possa vedere nella sua vita. E quindi, in qualche modo, la sessualità, il sangue, la rivalità sembrano, in tantissime culture, essere legate da una specie di circolo vizioso che fa di questa sostanza qualcosa di eclatante. Anche il fatto che ha un colore che si nota particolarmente! No?! e quindi, in questo senso, si può dire che non è così difficile rivestire questa sostanza di tutta una serie di assurde proprietà magiche, di facoltà, di poteri, eccetera.

Per esempio, io non ho mai capito veramente molto bene -devo essere sincero!- in che senso si dice (se non in una prospettiva antropologica) per esempio "*non è del mio sangue*" se ad un marito nasce un figlio di cui non è lui veramente il padre perché la moglie lo ha tradito. In che senso non è "*il suo sangue*"? Sì, si usano anche altre espressioni, ma perché è proprio nel sangue che viene -come dire- concentrato il tradimento, l'imbastardimento. Il sangue in qualche modo sembra costituire per tante ragioni un po' la sostanza che quando perdi cessi di essere vivo, e quindi in qualche modo sembra costituire un po' una specie di *essentia*.

E poi perché il sangue – ripeto - è legato alla sessualità in tante altre situazioni!

Questo per dire che la grande domanda era: "Perché la legge proibisce il versamento di sangue in certe situazioni? Perché lo disciplina in determinate situazioni? Perché ci sono molteplici divieti sul sangue?; e poi nel sacrificio piuttosto che nelle condanne penali eccetera, si prescrive il

versamento di sangue?" È come se questa sostanza fosse, in qualche modo, dotata di due proprietà contrapposte che sono, non a caso, le proprietà che tanti concetti religiosi hanno.

Il sacro, che è allo stesso tempo il maledetto e il benedetto; e in qualche misura dobbiamo capire, -non in una formula metaforica, o vaneggiante, o delirante!- che cosa può rendere il sangue allo stesso tempo una cosa preziosa e una cosa maledetta, una cosa pericolosa.

Che cosa renda il sangue una cosa *cattiva*, e quindi qual è il *sangue cattivo* è presto detto: il *sangue cattivo* è quello versato nelle discordie soggettive, nelle discordie familiari, nelle discordie che avvengono tra persone e persone. Cioè il sangue cattivo, nella lettura antropologica che dà Girard, è il sangue che si versa -diciamo così- fuori dalla legge, disordinatamente, negli odi, nelle rivalità.

Come può essere "*lavato via*" il *sangue cattivo*? ". "*Ci siamo fatti sangue cattivo*" esattamente! I modi di dire sul sangue sono tantissimi, perché noi diamo, un enorme peso a questa cosa appiccicosa!

Nota Girard che il sangue versato diventa subito scuro... Eh, è una cosa piuttosto brutta!

Ma, insomma, cos'è la differenza? Perché il sangue, se io pugnalo lui adesso, questo è *sangue cattivo*, ma poi se invece riesco a trascinarlo sull'altare è buono? La prospettiva sociologica è questa: che cosa c'è di buono nel rito? Perché il rito è una buona cosa? Perché la religione è una buona cosa? Perché il tempio è il posto più santo? *Perché, di fronte alla Messa o al rito in qualunque religione che sia, c'è unanimità. Siete tutti favorevoli a quello che succede. Cioè, siamo tutti in gruppo, siamo una comunità coesa.*

Mentre se io e lui litighiamo, tu prendi le parti di lui, lui prende le parti mie, un altro dice "siete tutti..." cerca di dividerci! Cioè ci divide, un litigio tra me e lui ci dividerebbe. Vi dividerebbe!

Che cos'ha di speciale quindi il sacrificio? il sacrificio è la messa in scena di un atto violento come quelli che accadono, purtroppo, nella vita di tutti i giorni. Nessuno potrà mai impedire a due coltivatori di prendersela perché uno ha preso la frutta dell'altro o perché gli ha rubato un animale; questo è impossibile impedirlo! Ma se il sangue che i due coltivatori spargono litigando tra di loro, o per questione amorosa, è un sangue che divide gli amici, i conoscenti, i colleghi, i vicini, il sangue versato davanti ad una comunità che canta lo stesso inno, che si muove facendo gli stessi gesti, che si alza e si siede insieme, o che è tutta già rivolta verso lo stesso luogo, e che è *tutta* favorevole a che quel rito avvenga, quello rende quel sangue *buono*.

Il sangue versato davanti ad un gruppo che dice: "*Si*", è l'opposto di quello versato davanti a delle persone che si dividono metà per me e metà per lui.

Ne segue la bontà del sangue dei sacrifici, e delle loro trasformazioni, delle condanne a morte e di tutte le forme di violenza istituzionalizzata, che sono forme di versamento di sangue, ma sancite dall'unanimità del gruppo, anche fosse il sangue del toro versato nella corrida.

Cosa c'è di diverso nel prendere a colpi di pietra in testa un toro in una strada di una città (che è una cosa che suscita riprovazione) e il farlo nell'arena? Niente! Molto semplicemente l'unanimità. Che lo stesso atto di accoppiare un toro compiuto in una strada sollevarebbe reazioni discordanti. Ci sarebbe chi direbbe una cosa, chi ne direbbe un'altra, ci sarebbe una divisione che è esattamente ciò che la religione ha come reale scopo di impedire.

Lo scopo reale della violenza nel rito religioso, in una lettura come questa, è quello di fornire una specie di risposta unanime, collettiva, coesa agli spargimenti di sangue invece disordinati, occasionali tra vicino e vicino, tra moglie e marito, tra figli e genitori, che nella vita quotidiana possono apparire.

Allora cosa succede quando un rito violento viene compiuto di fronte ad una collettività adorante, e consenziente, e unanime?

Succede esattamente l'opposto che quando vedete due persone litigare; cioè succede per l'appunto che nella esecuzione di quell'atto, e cioè nella definizione di un oggetto che -chi conosce - Girard sa che la parola che non ho ancora citato è "*capro espiatorio*" - viene sacrificato, l'oggetto che sta lì sull'altare a cui viene tagliata la gola, o il bandito che viene impiccato, è l'oggetto sul quale si scarica quella violenza disordinata che esiste e che esisterà sempre tra uomini.

Una violenza disordinata che trova un momento di sospensione magica e da spiegare, Faccio un esempio: non siamo d'accordo sulla politica, così però se ci possiamo trovare in accordo nel biasimare un terzo che ha compiuto un atto mostruoso, in quel momento riacquisiamo un istante di solidarietà.

Se non ci troviamo d'accordo sul cosa fare, magari possiamo trovarci d'accordo su chi biasimare. Le condanne, le deprecazioni sono un grande balsamo per le società; perché le società, dice molto pessimisticamente Girard, si fondano sul principio del *tutti-contro-uno*, cioè si fondano sul fatto che è molto più facile ottenere coesione ai danni di un capro espiatorio, che può essere innocente, questa è una cosa abbastanza irrilevante - il povero bue sacrificato, il povero toro della corrida non hanno fatto niente però ciò non toglie che il fatto che si gridi tutti "*olè!*" insieme sia altrettanto gratificante che quando ci mettiamo tutti d'accordo nel condannare il mostro. Chi sono i mostri dei nostri giorni? I pedofili, piuttosto che i violentatori, ecco! Allora, quando noi ci troviamo, non conta il fatto che uno sia davvero una persona malvagia piuttosto che sia invece un disgraziato che è capitato lì come il povero Dreyfus, o che sia magari appunto un toro che è stato allevato per essere accoppato. Ciò che conta, non moralmente ma in una prospettiva sociologica - poi nessuno toglie le distinzioni che ci sono tra chi ha compiuto degli atti - è il *tutti-contro-uno*. Che quest'uno sia un povero toro disgraziato, o che sia un agnello (*l'Agnello di Dio!*) o che sia un pericoloso assassino va benissimo, in ogni caso per ristabilire i legami.

Diciamo che - naturalmente - se la persona in questione, il capro espiatorio in questione è pure una persona cattiva, meglio ancora!

È ancor più facile scatenare quell'effetto di solidarietà tra tutti noi, perché magari sul toro io potrei non essere d'accordo con voi, è più facile che io dica "no, beh scusate! Il povero toro lasciatelo in pace di starsene disteso al sole!" mentre è più facile che se l'oggetto della condanna è una persona malvagissima è ancor più facile scatenare questo effetto di solidarietà *noi-contro-lui*.

Quindi in un certo senso (e qui vado ad una famosa altra tesi di Durkheim che Girard riprende) noi non siamo meno persecutori dei capri espiatori dei nostri lontani e rozzi progenitori.

Siamo più abili! Perché abbiamo imparato che, se vogliamo coalizzare un gruppo contro qualcuno, è molto più efficace se questo qualcuno possiede delle caratteristiche che ce lo rendono odioso, e che quindi è più facile coalizzare qualcuno contro lo stupratore, il pedofilo, l'assassino seriale, che contro appunto uno che è solo magari straniero, piuttosto che zoppo, o albino (come succede per

altro regolarmente in Africa ancora adesso, l'albino è l'esempio di colui verso il quale si scatena un'unanime caccia all'uomo. Per questo esistono centri di rifugio per i bambini, perché anche in Africa anche tra i neri capita che qualcuno nasca senza pigmentazione, e in quel caso diventa l'esempio perfetto di che cosa? Del mostro!).

È chiaro che è più facile attirare la solidarietà collettiva verso uno stupratore che verso un albino, però non ne sarei poi così sicuro, perché appunto non in tutti i paesi per esempio è così.

Quindi diciamo che noi siamo da questo punto di vista più bravi a cogliere nella singolarità di un certo individuo, nelle sue peculiarità nelle sue stranezze l'elemento che consente di scatenare verso di lui una persecuzione collettiva, un *tutti-contro-uno*, chiamiamolo col suo nome! Un *linciaggio*!

E quindi di fatto il linciaggio è questa forma primaria. Nel linciaggio si usano le pietre perché esso è un fenomeno spontaneo, quindi si prende quello che c'è a disposizione, per terra si raccattano le pietre, no? O dei bastoni, al massimo.

Ma nella sua forma istituzionalizzata, quindi per esprimere la tesi nella sua forma più forte, il sacrificio è linciaggio premeditato. Cioè è un tentativo di riprodurre un'azione collettiva contro uno, solo che stavolta non ci siamo dimenticati di portare le armi, come la prima volta del linciaggio in cui abbiamo dovuto prendere quello che c'era per terra i rami, e i bastoni, e le pietre; ci siamo ricordati e abbiamo portato il nostro bel coltello piuttosto che qualcosa del genere, e stiamo compiendo il nostro rito con tutta una solennità che il linciaggio originario non aveva. Ma la funzione è la stessa!

Questo è un discorso generale sulla spiegazione del sacrificio. La religione quindi come un elemento *necessariamente* violento, perché è un elemento che deve garantire la purificazione del *sangue cattivo* attraverso il versamento del *sangue buono*, cioè deve garantire che il sangue versato disordinatamente nelle rivalità singolari sia versato invece attraverso una condizione di consenso generalizzato e unanime, quindi di fronte ad un pubblico osannante, danzante, cantante o quanto volete.

Ora, ovviamente- come dicevo- già nella determinazione del soggetto del *capro espiatorio* può esserci una grande differenza, il capro espiatorio può attenuarsi.

Noi abbiamo un esempio assai famoso del sacrificio, ed è quello di *Abramo e Isacco*, la sostituzione lì c'è, no? È documentato che nella società dell'epoca ci fossero sacrifici dei primogeniti, e che questi siano stati ad un certo punto sostituiti da sacrifici animali.

Il sacrificio animale si configura proprio come una specie di passo di attenuazione della dimensione violenta non è una questione di umanità badate bene! Non è una questione di "essere più o meno buoni", il problema è questo: è più facile molto probabilmente – come facevo con l'esempio del toro- riunire un gruppo di persone intorno al sacrificio di un animale che intorno al sacrificio di un primogenito, perché è più probabile che il sacrificio di un figlio desti reazioni emotive violente, di qualcuno che si distacchi dal coro.

Se in chiesa qualcuno dicesse: "NO!" si alzasse durante la Messa, il tono del rito sarebbe guastato, e per evitare questo si cercano degli oggetti da sacrificare (quindi dei capri espiatori) che siano sempre più in grado molto banalmente di avere il consenso di tutti, cioè di essere sacrificati

senza che nessuno si opponga. In questo senso va inteso il passaggio dal sacrificio umano a quello animale, cioè il risultato, se volete, di una "umanizzazione", qualunque cosa ciò voglia dire.

E così anche i sacrifici vegetali (sacrificare le focacce). È chiaro che questo può avere un senso nella misura in cui non appare - per esempio - un dispendio inutile di beni preziosi: non uccidere il bue ma sacrificarlo addirittura con qualcosa di simbolico fino ad arrivare al limite all'Ostia, o piuttosto a qualunque altra forma di bene che sta per qualcos'altro; quello che deve essere importante, quello che rimane fondamentale è che la dimensione violenta può essere occultata, può essere attenuata.

È chiaro che ci sono dei riti che non hanno, apparentemente, più niente di violento, di cruento. Dunque, i riti possono essere sostituiti nella loro funzione coesiva da altri; per esempio il rito penale al rito del supplizio acquisisce sempre di più nella società cristiana il ruolo di sostituzione, visto che la religione con la ritualità della chiesa cristiana tende a rendere il sacrificio quasi oramai marginale, o addirittura a farlo scomparire nella sua forma cruenta. Bisogna pur sempre tener presente che c'è una violenza sullo sfondo, ma questa violenza può assumere forme diverse. Allora i luoghi d'esecuzione finiscono per avere tutta una serie di valenze religiose.

Si può banalizzare il discorso, se questo serve a capire: le grandi manifestazioni di entusiasmo collettivo popolare per il calcio hanno una dimensione che Girard avrebbe giudicato *sacrificale*, perché comunque è presente l'elemento dello scontro, del conflitto, dell' "abbiamo vinto il nemico/l'avversario!".

Ed erano cose che notava già Mauss negli anni '20-'30 in un paese come la Francia, la cui celebrazione più importante era una festa non più religiosa ma quella del 14 Luglio, dove la ritualità laica come quella repubblicana francese aveva sì cambiato forma, ma constava pur sempre di una valenza violenta, o comunque coesiva ai danni di qualcuno.

Ripeto questo qualcuno può non essere distrutto come facevano i *Nuer* che prendevano un cammello e dopo un quarto d'ora lo avevano completamente disossato a morsi, che è un rito antico raccontato da un famoso santo dicendo: "Ma come fanno? Ma come è possibile fare ciò?"

Allora il punto è questo: che la religione è un modo per canalizzare la violenza verso un obiettivo da tutti ritenuto sacrificabile, Cercando di evitare che, invece, si disperda nei mille rivoli della società.

Quindi se questa è la visione della dimensione religiosa e del suo rapporto con la violenza, potremmo dire che una società estremamente conflittuale, con grandi problemi; una società violenta per tante ragioni, economiche, politiche, sociali non può che non avere una religione violenta anch'essa; cioè in cui lo scarico del *sangue cattivo* deve avvenire attraverso la produzione di un sangue che è sì *buono* perché è un sangue versato di fronte, idealmente o realmente, ad una comunità consenziente; quindi deve per forza essere un sangue per così dire sul quale viene proiettata l'ombra di una santità, per esempio il sangue degli infedeli, il sangue dei nemici, il sangue dell'avversario, il sangue dei traditori.

Però, e questo è il punto, forse come ci dimostra la storia anche del Cristianesimo -così come tantissime altre religioni -, quando le società diventano meno cruente per altre ragioni, ovvero quando il *sangue cattivo* è meno preoccupante, meno pericoloso, meno diffuso, anche la necessità di una sua purificazione religiosa, e quindi la necessità di versare in un contesto rituale il sangue

del nemico, dell'avversario, dell'infedele, diventa meno impellente; o, se vogliamo, può essere attenuata in forme più simboliche e meno concrete.

Come è successo per il Cristianesimo in alcuni Paesi dove si è venuta affermando una situazione socialmente più stabile, anche le forme religiose più radicali hanno perduto un po' del fascino che avevano, proprio perché in un certo senso la quantità di *sangue cattivo* (questo rifiuto tossico che la religione ha il compito di smaltire e di trasformare in una sostanza benefica) è presente in quantità minori e dunque risulta necessaria una religione meno violenta.

Non c'è più la necessità di una religione altrettanto violenta, di una macchina di conversione del *sangue cattivo* in *sangue buono* così spietata.

E questo va nella direzione di quella che è la lettura girardiana del fenomeno della violenza religiosa: la violenza religiosa è una trasformazione, un tentativo (spesso inefficace ma comunque che fa del suo meglio) per trasformare le violenze sociali in violenze buone, positive, coesive; e dunque la violenza religiosa è tanto maggiore, quanto più lacerata, quanto più sofferente è la società in cui si attuano queste violenze.

Questo conduce in qualche modo Girard a vedere nella violenza religiosa un fenomeno di risposte, non un fenomeno originario. Un fenomeno sovrastrutturale più che strutturale, un tentativo, un rimedio, terribile e assolutamente spaventoso ad una situazione di lacerazione che è preesistente.

Quindi Girard ci dice:

quando guardate la violenza religiosa ricordatevi che è la società nel suo complesso che soffre di qualcosa e che non trova una via più intelligente, più efficace, più saggia, più costruttiva di sanare, di purificare quel *sangue cattivo* che gira per tante ragioni nella società. Non trova modo migliore per purificarlo, che andare in un' arena e ammazzare il toro, o prendersela con qualcuno. togliendo questo, riducendo la conflittualità sociale, si può avere una concreta speranza che la necessità del rimedio religioso sia meno forte.

INIZIO DEL DIBATTITO

Franco Sarcinelli : "Mi soffermo su una serie di punti: hai attualizzato poco ma lo facciamo adesso. Per esempio, il fondamentalismo islamico attuale, che è un'esperienza con la quale dobbiamo fare i conti, in qualche modo rientrerebbe in una società in cui il *sangue cattivo* da smaltire è tanto, e su ciò si intreccia anche l'aspetto politico, l'aspetto religioso. Il suo meccanismo trova poi nell'aspetto politico quasi una sua continuità all'interno dello stesso fenomeno.

Inoltre: il fatto che sia sangue implica fatto che ci sia di mezzo la carne, e carne viva, che sia corpo e in questo è la questione del sangue, quindi qualcosa di estremamente inerente a quello che è costitutivo per l'uomo.

Terza cosa: l'anno scorso ho visitato per una settimana un altipiano del Nord dell'Argentina, in quella zona di vulcani che dividono il Cile dall'Argentina e lì invece non c'è sangue nel sacrificio, e

questo potrebbe essere una variante del nostro discorso. Hanno scoperto recentemente, è stata una troupe di National Geographic nel 1999 sulla cima del vulcano più alto di questa catena (il Llullaillaco, 6700metri) tre corpi di bambini ben vestiti, sepolti da vivi come sacrificio rituale che si sono perfettamente mantenuti perché in quelle condizioni a temperatura sotto lo zero, e adesso sono al museo di Salta.

E in realtà in tutta la catena delle Ande ne hanno scoperti finora ventisette. Non c'è sangue, ma può essere comunque una variante.

Ultima cosa : mi chiedo se per quanto riguarda il sacrificio cristiano, il sacrificio di Cristo in qualche modo è inquadrabile o no in questo tipo di impostazione perché il sacrificio di Cristo è il sacrificio di sangue per definizione *buono*, anzi *il più buono* di tutti, che viene ricordato nella simbologia del pane e del vino, e impegno della salvezza dell'umanità. Allora chiedo: se e come rientra l'impostazione del rito cristiano? Voglio chiedere, in questo senso, se sia il capro espiatorio degli altri?"

Claudio Muti: "Io volevo collegarmi a quello che stavi dicendo, lui ha descritto il sacrificio come una riunione in pratica, una appartenenza, un assembramento, che permette una coesione.

Cosa vuol dire questo? Che è un principio d'individuazione molto semplicemente; non di un individuo, ma di una comunità, dà identità ad una comunità. Quindi un principio di individuazione. Tu mi parli poi di carne di corpo. E beh! E certo che il sangue deve venire dalla sangue e dal corpo, perché deve ricordare un principio di individuazione! Individuazione di una società attraverso un singolo individuo. È da lì che c'è l'individuazione, noi siamo tutti interisti, per esempio, allo stadio, oppure siamo tutti cristiani, quello è il sacrificio di Cristo. Il sacrificio di Cristo è dividere i Cristiani dagli Ebrei, nient'altro, *sangue buono* e *sangue cattivo*. È identificare chi è cristiano!"

Stefano Barutta: "Se non ricordo male da un suo corso che ho seguito, lei aveva fatto un ragionamento sul cristianesimo in cui c'era una sorta di superamento di questa dinamica , in quanto il cristianesimo impone non più lo scandalo del sacrificio, ma il perdono del sacrificio stesso.

Quindi non è più dividere l'ebreo dal cristiano ma anzi, il cristiano dovrebbe essere quello che non accusa l'ebreo di essere un deicida, ma anzi lo perdona e cerca di richiamarlo..."

Mormino: "Cerco di fare molto velocemente, allora: Girard è cattolico, nel senso che dopo essere stato cattolico da ragazzo, poi è diventato un senza dio come tanti giovani e poi ritorna sui suoi passi.

E lui fa un discorso di questo tipo: che se noi intendessimo il messaggio evangelico come davvero va inteso, allora non saremmo sacrificanti. Che allora in sé c'è un modo per intendere il sacrificio di Cristo in modo appunto non sacrificale, appunto quello che dicevi tu. Il problema è che lui ammette senza nessun problema che il cristianesimo non è mai stato questo; che il cristianesimo è stato da subito divisione del cristiano dall'ebreo. Il cristianesimo è stato questo, può essere altro? Sì, il Girard teorico dice che si può leggere il Vangelo in un senso diverso, ma non è mai stato fatto sostanzialmente, e questo è un punto decisivo, che fa diventare il sacrificio di Cristo assolutamente identico nella forma nel significato a tutti gli altri.

C'è una cosa che non ho potuto dire e che forse rispondeva in parte alla domanda, e cioè che ci sono miti straordinariamente belli raccontati da Levi Strauss che son stati ripetuti da altri, che fanno capire una cosa: che quando le comunità prendono un capro espiatorio, può capitare persino che lo divinizzino, dopo. Banalmente, andate in Spagna, il toro è rappresentato in moltissime forme, porta fortuna, è un simbolo di vitalità, di potenza sessuale, di tante cose. Quello che Girard nota è che il dio che poi viene innalzato nei Cieli è originariamente la vittima del sacrificio. Cioè che c'è questa conversione del capro espiatorio perché è stato lui che in fondo ha garantito la coesione sociale. Perché c'è stata? "Perché lo abbiamo fatto fuori".

Quindi in un certo senso è lui colui che garantisce la coesione sociale, in questo senso che lui dice "ma perché gli Olimpi di tutte le religioni hanno un sacco di dèi monchi, zoppi, con strane cose, con un occhio solo?" lui dice perché questi dèi che son stati messi lassù, sono vittime originarie dei linciaggi, la cui potenza benefica è manifesta perché quando noi andiamo lì, e ricordiamo il sacrificio che abbiamo fatto di questa persona, la comunità si ritrova. E dunque questa infermità, questa sua peculiarità che lo ha reso vittima del sacrificio. Insomma in tempi differenti da questo, Dreyfus poteva diventare un dio, poteva diventare una divinità, poteva diventare colui che ridava alla Francia, in un'epoca meno consapevole e più ingenua, la coesione intorno al luogo dove lo si è fatto fuori.

L'idea è che si tratta di un procedimento che richiede un enorme livello di inconsapevolezza, un enorme livello di ingenuità. Infatti questo meccanismo si inceppa molto presto nella storia dell'umanità, perché in un certo senso la divinizzazione della vittima richiede un forte grado di *credenza*. Pensate al discorso delle storie di Livio dove si racconta che Romolo di fatto viene preso in mezzo ai senatori e preso a mazzate fino a che non muore; e che subito dopo i senatori dicono che Romolo è diventato Quirino ed è finito in cielo.

Ma come dice la versione di Livio: "*in turba cecidit*" cioè "*è stato linciato*". Romolo viene linciato e diventa come Quirino uno dei padri e uno degli dèi più importanti dell'Olimpo romano.

Questo, secondo lui (700 e più a.C.), era un processo che poteva accadere molto facilmente, cioè che, - ed è ciò che suggeriva già Freud nel suo *Mosè e la religione monoteistica* -, la vittima del linciaggio possa tranquillamente, proprio per il fatto che si nota che con la sua morte si è ottenuta una situazione di pace, di acquietamento delle rivalità, diventare colui al quale si dice "grazie per averci ridato la nostra pace".

Franco Sarcinelli: "per cui, se ho capito bene, c'è un senso di "colpa collettiva" per cui tutti si assumono in qualche modo la colpa, che si consuma nel rito"

Mormino: "Questo è più Freud! Nel senso che è più "cattivo" Girard! Dice che più che un senso di colpa, è un senso di gratitudine. Semplicemente dire: "abbiamo fatto bene ad ammazzarlo, abbiamo proprio scelto quello giusto, era Dio!". Grazie a questa situazione è più un senso banalmente di gratitudine, di liberazione. Cioè ci siamo liberati del male e così facendo ci siamo coesi. Siamo tornati ad uno stato di coesione che ci piacerebbe pensare di aver già vissuto, ma che è sempre un continuo cadere perché in realtà subito dopo aver compiuto il sacrificio, ci si mette a litigare. Di qui la necessità che i sacrifici siano di due tipi tra l'altro: quelli *periodici* che hanno una funzione più particolarmente *dispositiva*.

E quelli *occasional*, cioè quelli quando accade qualcosa si interviene; quando il sangue scorre improvvisamente bisogna ricomporlo nelle forme di un atto di tipo religioso; di purificazione di una specifica casa dove per esempio è avvenuto un fatto particolare.

Oppure, per esempio, lui fa notare: perché si fanno i sacrifici quando uno muore o per i matrimoni?

Oppure perché c'è tutta una religiosità molto forte legata al passaggio dei ragazzi all'adolescenza? La ragione è molto semplice, perché quando un ragazzo è adolescente, può capitare che diventi un rivale sessuale! Che ti possa portar via la donna, c'è un pericolo di rivalità, cioè c'è un nuovo concorrente sul mercato, e allora bisogna sedare, attenuare, ricostruire il legame.

Quando qualcuno muore qual è il problema? L'eredità ovviamente! Tutti noi abbiamo avuto in famiglia qualche esperienza immagino di eredità contesa, e allora perché i sacrifici si compiono, per esempio, alla morte? Perché i riti funerari, eccetera? La spiegazione che lui dà è legata al fatto che quando qualcuno muore di solito quelli che sono vivi si scannano tra di loro per portare via il possibile.

Così come quando c'è un matrimonio, ci sono evidentemente una serie di rischi, una serie di pericoli.

E quindi perché i riti religiosi si concentrano su alcuni aspetti della vita, in particolare molto rivelatore è appunto l'adolescenza, la pubertà. Proprio perché si avverte la possibilità di una rivalità nuova, e dunque bisogna immediatamente andare a convertire quel pericolo di un *cattivo sangue* che potrebbe scorrere con del sangue buono.

Qui c'è tutta una teoria del sacrificio molto complessa, in realtà abbastanza semplice ma articolata in tanti aspetti che la rendono molto interessante."

Emilio Renzi: "La coesione della comunità è un obiettivo da raggiungere che, secondo me, presuppone una comunità in potenza, un'aspirazione, un anelito, qualcosa di grezzo. Altrimenti perché desiderare la comunità? Può essere che ci sia un sottostrato, qualcosa che non si chiama ancora comunità però è là che porta?"

Gianandrea Rizzi: "Se posso, credo che a questa domanda si leghi anche un po' al limite di Girard nell'essere un lettore di Durkheim più che di Mauss.

Perché nel momento in cui Mauss mette in evidenza il limite di Durkheim nel tipizzare la società, nel definirla come il *primum* che definisce poi gli individui, invece sottolinea il fatto che la società sia una funzione di ricerca della specificità dell'individuo, e che i riti collettivi non siano altro che una funzione per cui l'individuo possa emergere, e non la società nella sua collettività.

Appunto, secondo questo, non c'è un'inversione in Girard nell'ordine del discorso, non c'è una riduzione che semplifica il discorso di principio?"

Mormino: "Consapevolmente! Cioè glissa assolutamente sulla nozione di individualità.

Lo fa consapevolmente e programmaticamente, perché da questo punto di vista lui la scavalca proprio all'indietro e ritorna verso una concezione durkheimiana più rigorosa e se vogliamo più semplice. Ma perché? La domanda è fondamentale, perché il punto è questo: se tu hai una visione sociologica e parti da una società data, esistente, come se ci fossero già, e non come se fossero il

prodotto di una qualche forma (lui ha detto “anelito”), questo è un limite, diciamo il limite teorico della ricerca sociologica come la fa Durkheim, e non come la fa Mauss.

Cioè si parte come se Adamo fosse stato invece un gruppo.

Gli interisti! Anziché Adamo mettiamo una comunità già data, che non si capisce bene perché dovrebbe già chiamarsi comunità o avere già ambizioni di ritornar coesa. Quindi anziché mettere il primo uomo, il sociologo, in fondo, avrebbe dovuto fare un libro della Genesi con la comunità.

Però per rispondere brevissimamente potremmo dire questo, che il discorso di Girard ricorda una cosa, e cioè che le comunità umane nascono da comunità animali; cioè che i primati dai quali noi proveniamo erano già animali già dotati -lo sappiamo per certo- di una vita sociale. Questo, lo so benissimo, sposta solo indietro il problema, non lo risolve! Però consente una cosa: di evitare gli errori di porre la questione dell'individualità su un piano puramente umano, per ricordarsi che il passaggio dall'individualità al gruppo è un problema di gran lunga *pre-umano*, di molti centinaia di milioni di anni *pre-umano*.

E quindi che cercare di dare una risposta sul piano puramente simbolico razionale, pecca un po' rispetto alla teoria. Per cui -ripeto- non è una soluzione; perché ad un certo punto un organismo vivente debba cominciare a vivere in collettività, questa è una “ grande domanda”.

Gianandrea Rizzi: “Anzi era appunto su quel livello, come mai Girard, pur criticando l'approccio di Mauss che rivolta fundamentalmente quello di Durkheim, non adotti una strategia dialettica tra l'individuo e la comunità, prenda (comunque consapevole degli errori di Durkheim, perché è stato anche un lettore di Mauss) il punto di vista della comunità imprescindibilmente data.

Mormino: “Come dicevo penso che la questione stia appunto nell'origine delle comunità animali.”

Alessandro Vigorelli: “Al di là del fatto che il punto di vista di Girard mi piace molto, e sono poi convinto, da biblista, che ci siano dei punti in cui sia particolarmente evidente quello che sta avvenendo. L'esempio è non solo il sacrificio, ma quando Dio investe la chiamata dei Leviti, quando ordina a tutti i Leviti di ammazzare il fratello o la madre, cioè è come se fosse un sacrificio. È l'ordine di un crimine che una classe si sobbarca cosicché ormai siamo uniti dalla scelleratezza compiuta e abbiamo fatto questa cosa. Però mi chiedevo se non ci sia un principio di inversione logica tra causa ed effetto in Girard. Perché è evidente che l'effetto sia quello descritto, ma che ne sia la causa non è mica detto! Mi verrebbe da porre due esempi classici: uno è quello del cavallo delle popolazioni Altaiche protoindoeuropee di cui per esempio parla Mircea Eliade sullo sciamanismo, dove lo scopo del sacrificio appare quello che lo sciamano possa performare il suo rito magico e ottenere lo spirito del cavallo con cui può volare nel cielo. Se uno legge i reportage sembra che sia veramente quello il professo scopo, perché c'è comunque un'uccisione. L'altro caso è nei Veda e negli Avestā, il sacrificio del *soma* (o dell'*haoma*), perché è il caso del sacrificio di una bevanda, per lo più di un sacrificio che noi sappiamo essere antico come l'origine del tempo.”

Mormino: “C'è un pagina in cui affronta da un punto specifico il sacrificio del *soma*. Ne parla in una conferenza che ha fatto alla Bibliothèque Nationale de France di Parigi.

La questione viene affrontata in questi termini, cioè c'è tutto il discorso che gli antichisti chiamano "la commedia dell'innocenza". Succede questa cosa: il 'soma' per intenderci è un'erba la cui consunzione costituisce l'elemento essenziale di uno dei sacrifici più importanti come è stato raccontato, ed è molto antico. Non tanto antico quanto i gruppi umani, questo ricordiamocelo sempre, perché noi abbiamo una storia passata che è parecchio più lunga delle nostre testimonianze! Però cosa succede?

È una cosa che era stata già notata da alcuni indologi tempo fa, la dico in breve.

Perché esiste qualcosa che si chiama "commedia dell'innocenza"?

Perché sacrificare questo *soma*, che in quanto tale è rivestito di sacralità, e come tale quando la si sacrifica e la si consuma si compie un atto allo stesso tempo sacro nel senso buono e sacro nel senso cattivo.

Il sacrificio avviene in questo modo: i sacerdoti, i bramini, hanno questa pianta, la regalano a delle persone della casta più bassa, compiendo un gesto in sé di beneficenza, e la ricomprano a bassissimo prezzo (perché non sono sciocchi!) da questi stessi mendicanti.

Che cosa vuol dire? Badate bene, questa è una cosa che era già stata notata con un punto interrogativo. Perché nel sacrificio del *soma* c'è questo strano balletto? Regalo a lei una cosa (rivolgendosi ad un'ospite), poi gliela ricompero? Perché la cosa essenziale è che il tradimento del *soma*, (che è l'atto di usarla) ricade su di lei, perché lei, che ha avuto un regalo e che poi ne ha approfittato rivendendolo per denaro, è la persona che sta compiendo l'atto colpevole. Per cui il bramino può fingere di essere innocente, da cui il termine di *Unschuldskomödie* che si usa. Questa è una *commedia dell'innocenza*! Io faccio finta di non aver fatto niente, te l'ho dato con la mano sinistra e poi te l'ho ripreso con la mano destra, per di più pagandoti. Quindi sei tu che hai compiuto il gesto! Che cosa significa questa azione, o meglio, come viene letta da Girard? Lui dice che si comprende perfettamente che nel momento in cui si compie il sacrificio del *soma* c'è qualcuno da biasimare: è lei! Lei che ha compiuto questo atto di tradimento, di bieco profitto, che ha avuto una beneficenza e poi ne ha approfittato rivendendomi la stessa cosa, lei, persona di una casta inferiore, è la colpevole. E che quindi in questo contesto si spiega anche il discorso che il sacrificio costituisce non solo un biasimo che può essere rivolto direttamente, ma anche indirettamente a persone non sacrificate, che però vengono per così dire indicate come le colpevoli dell'azione; e che vengono infatti escluse all'atto della spremitura. L'idea è comunque questa, che l'incremento di potere che l'officiante acquisisce attraverso il rito sacrificale, è sempre un incremento di potere a detrimento di qualcuno, a detrimento di una classe di esclusi o di una classe di profani; perché il sacrificio serve anche ad istituire delle gerarchie, perché il bramino nel compiere questo sacrificio, sacrifica materialmente anche l'erba ma in un certo senso erge e costruisce la sua autorità la sua anteriorità gerarchica contro e verso qualcun altro.

Non sto dicendo che questa spiegazione mi convinca del tutto, dico soltanto che è una possibile risposta, io non sono affatto un fanatico sostenitore di ogni parola che lui ha detto. Dico soltanto che aveva anche ragionato su questo tipo di variante."

Gioacchino Orsenigo: "Io volevo ricollegarmi alla questione del fenomeno del fondamentalismo religioso in questa chiave. Nel fenomeno del fondamentalismo religioso di oggi, per esempio quello

islamico, in realtà io non rivedo tanto questa cosa, perché a me sembra che il sangue che viene sparso sia *sangue cattivo*.

Nel senso che se supponiamo che questo fenomeno sia puramente religioso, e che quindi al-Baghdadi si presenti come il vero interprete della religione musulmana, se la interpretiamo così allora non c'è quell'unità. Nel senso che non tutti i musulmani condividono la visione di al-Baghdadi, e quindi non li porta ad un'unità; anzi mi sembra più una dichiarazione di guerra come quella che del rivoluzionario comunista poteva essere all'inizio del '900. Una dichiarazione di guerra ad una società, ad un mondo, che è considerato violento nei confronti di un'altra realtà.

Quindi io lo rivedo più al contrario il fenomeno, cioè quando nella società che si vede come nemica, in questo caso la società occidentale, europea e americana (che non credo che in realtà sia meno violenta, ma è violenta in modo più subdolo, e anche meno conscio probabilmente) si crea, appunto, la figura del terrorista come un male assoluto e quindi è quello che diventa in realtà il *sangue buono*; cioè l'elemento sacrificale diventa il terrorista, che è un cattivo assoluto che si può sacrificare in nome di tutta la comunità, e a quel punto ci sentiamo veramente europei quando ci attaccano qua."

Mormino: "Volevo solo dirti che l'invito a saltar per aria e ad uccidere persone musulmane, cristiane..."

è proprio l'invito ad un'identificazione ad un gruppo ristretto. Il punto è questo, non è che mirino all'unanimità e al-Baghdadi sa benissimo che non rappresenta né l'umanità, né la religione musulmana, però quello che cerca di fare è di riunire attorno a sé un gruppo, magari ristretto, ma appunto molto coeso, complice, versando sangue che sicuramente in quella prospettiva è *buono*. Nel senso che viene versato come il sangue del toro nell'arena, con l'assenso di tutti quelli del gruppo, che ha una funzione identitaria perché dice: "noi siamo quelli che abbiamo la nostra bandiera, abbiamo la nostra radio, il nostro sito, le nostre cose". Ed è esattamente questo, un atto di guerra!

Un atto di guerra tra chi? Noi e loro, è la "*us and them*", è una logica in un certo senso fondamentale dell'umanità secondo Girard, di qualunque gruppo umano. Cioè il costituirci noi contro loro.

Che a noi sembri un gruppuscolo piccolo è certo, noi ormai siamo abituati a pensare in maniera globalizzata e forse -non so- la società cristiana ha un po' l'idea di parlare per tutti. Ma è sempre identitario, cioè ogni atto di questo tipo è *buono* perché è contro gli altri. Da questo punto di vista, quando dicevi "non è *sangue buono*", lo so, non nella nostra prospettiva, ma nella loro senz'altro! Non deve esserlo nella nostra, se lo fosse anche nella nostra sarebbe un problema. Ha molto senso quello che dicevi, che invece nel momento della condanna del terrorista noi ci sentiamo come hai detto tu fieramente Europei. E come vedi il fatto che il terrorista sia un capro espiatorio molto più ragionevole, essendo un disgraziato che ammazza persone di quanto non lo sia lo straniero, fa parte del fatto che le strategie per identificare il capro espiatorio possono essere molto diverse, alcune possono essere molto migliori e altre molto peggiori. Non ti sto dicendo che siano tutte da mettere sullo stesso livello e che io condivida una "strategia".

Girard parla chiaramente di una gerarchia, per cui ci sono delle civiltà che hanno imparato a trovare come capri espiatori in individui che hanno qualche forma di “responsabilità” o di “cattiveria”.

Resta il fatto che la funzione è la stessa, poi dovremmo tornare sul discorso causa-effetto, ma gli esiti dell’operazione per cui loro indicano come capro espiatorio l’occidentale, la donna senza velo, la persona che si va a divertire in birreria, e noi indichiamo come capro espiatorio il terrorista. Non stiamo dicendo, e deve essere molto chiaro, che moralmente ci sia una qualche forma di differenza, io sono lontanissimo da questa idea, sto solo dicendo che in un certo senso il meccanismo, la funzione, è analoga. Cioè che come noi ci sentiamo orgogliosamente europei quando fanno saltare il Bataclan, in un certo senso si sentono orgogliosamente appartenenti a questa o quella fazione particolare coloro che l’hanno fatto saltare. È un fenomeno coesivo, e ciò che per noi è cattivo per loro è buono. Si sentono santi!

Gianni Trimarchi: “Vista che è uscita la parola commedia ad un certo punto, mi veniva in mente il melodramma, che nasce in una certa forma all’inizio dell’ ‘800 (ai tempi di Napoleone Primo Console trova la massima espressione) . E lì trovavo interessante, io avevo letto ai tempi l’ “Introduzione” di Nodier, quando dice che questi spettacoli venivano seguiti da persone di bassa estrazione, che stavano sei ore a teatro incantate a vedere questa cosa dove c’è un malvagio che perseguita una fanciulla innocente.

Allora in tutte queste espressioni si è attribuita molta laicità al melodramma, però la dinamica del sacrificio direi che la si ritrova! Tanto più che quanto alla coesione, Nodier dice una cosa che è sconcertante, e non credo assolutamente che sia vera, però è interessante che lui la dica: che mai c’erano stati così pochi omicidi in Francia come ai tempi del melodramma. Quindi direi che i conti tornano perfettamente!”

Mormino: “Iago, piuttosto che qualunque altro cattivo da opera o da melodramma è perfetto, è esattamente quello che dice Girard a proposito della catarsi estetica. È chiaro che la dimensione, la vera radice che lui chiama catarsi, mette in scena un sangue che è *cattivo*, ma che diventa *buono* per il semplice fatto che siamo tutti lì con gli occhi persi sul palcoscenico, e tutti ci diciamo: “Vedi? È lì! E noi non ci sposeremo mai la madre, non ammazzeremo mai il padre!”.

In qualche modo il vero capro espiatorio è il cattivo del melodramma, che compie la medesima funzione che è quella del capro espiatorio della Bibbia, cioè quello di prendersi tutte le nostre colpe e di portarsele via con la fine. ”

Oddone Aguzzi: “Il mio riflettere sopra René Girard riguarda una grande analogia con la psicanalisi, però c’è un conflitto che è pensato tutto quanto sulla *colpa edipica*. I lavori che ha fatto sull’Edipo sono interessantissimi dal punto di vista psicanalitico, perché mostrano proprio il rifiuto sistematico ad accettare lo scontro e il confronto con il padre. Non c’è!

Ad esempio: perché non legge il *pasto totemico* freudiano, ora lì, quando si parla della tribù arcaica l’uccisione è il padre, ma lì c’è il gioco del desiderio, e Girard ci arriva vicino! Perché anche lui è un grande studioso della dinamica del desiderio, avendo a che fare con la carne, non poteva che imbattersi su questo problema, ma perché non lo affronta?”

Mormino: “ Inizio con un aneddoto: quando Girard stava scrivendo “La violenza e il sacro” dice che più volte è cascato nella più totale depressione perché diceva: “accidenti, sto ripetendo quello che ha detto Freud senza il discorso del padre”. Ma perché non c’è il padre? E questa è una scelta consapevole, meditata, programmatica (E devo dire che, per quanto sia un ammiratore sconfinato di Freud, Girard da questo punto di vista è interessante). Direi perché molto semplicemente Girard dice: questo fenomeno di conflitto con l’esterno, tutto può avvenire col primo venuto. Mi spiego: se noi leggiamo la storia della umanità in una prospettiva anche evoluzionistica, cioè se pensiamo che la maggior parte delle nostre emozioni si sono certamente prodotte in individui che non erano ancora umani, che prima che esistessero esseri umani già esistevano invidie, gelosie, amori, odi, e aggiungiamo a questo il discorso sul carattere ‘fattizio’ della famiglia (che in un certo senso non ha quella valenza nel mondo animale che ha nel mondo umano, non tutta almeno per cui le dinamiche padre/figlio per gli animali sono assai labili), ci rendiamo conto che nei riguardi dell’*altro*, a cui è rivolta tutta la dinamica padre/figlio che c’è in Freud, così si pone il tentativo del superamento, ovvero del ‘non esserci’ necessariamente il padre, perché probabilmente questo tipo di relazioni affettive si può essere costituito prima che esistesse la famiglia, in individui che non avevano come noi due gambe e due braccia, ma magari avevano quattro zampe, o magari erano ancora più diversi. È una risposta, non dico che sia quella giusta. ”

Oddone Aguzzi: “Questo è vivere proprio realisticamente le cose e non più simbolicamente. La rovina di Girard è quella di credere nella realtà del simbolo. La potenza del simbolo è quella di essere simbolico!

Io mi considero un animale simbolico, noi siamo qui perché siamo produttori di simboli!

Girard ha bisogno di sostenere la consustanzialità della carne di Cristo nell’Ostia, secondo me, lui è convinto di questo e intorno a questo ci costruisce tutto quanto il pensiero. Lui è un fedele convinto, e quella fede lì lo distrugge. È identitaria.”

Mormino: “Può essere che per ragioni sbagliate sia arrivato al punto giusto, ad una teoria corretta!”