



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

IL CAPRO ESPIATORIO

Il mito come testimonianza delle persecuzioni collettive nel pensiero di René Girard

Relatore:

Ch.mo Prof Giovanni Gurisatti

Laureanda:

Elisa Ruffo

Matricola n. 1195229

ANNO ACCADEMICO 2021- 2022

INDICE

INTRODUZIONE.....	2
CAPITOLO I - Teoria mimetica	4
1. La mimesi e il desiderio.....	4
2. La rivalità mimetica.....	6
3. La vendetta e la crisi indifferenziata.....	7
3.1. Una soluzione: il sacrificio	8
CAPITOLO II - Il capro espiatorio	11
1. Il capro espiatorio	11
2. Gli stereotipi persecutori	11
2.1. La crisi	12
2.2. Le accuse.....	13
2.3. Segni vittimari.....	14
2.4. La violenza.....	16
3. Guillaume de Machaut.....	17
3.1. Streghe	19
CAPITOLO III - La nascita del sacro	21
1. Il sacrificio rituale.....	21
2. Il mito	23
2.1. Il mostro	25
2.2. Il sacro nel mito	27
2.3 Il sacro nei testi dei persecutori storici	29
3. La violenza fondatrice	31
CAPITOLO IV - Edipo	33
1. Il desiderio mimetico	33
2. Stereotipi persecutori.....	34
3. Le accuse: parricidio e incesto.....	35
4. Edipo a Colono	37

CAPITOLO V - Ifigenia liberata	39
1. Un'opera meta-teatrale	39
2. La folla.....	41
3. Ifigenia.....	44
CONCLUSIONE.....	48
BIBLIOGRAFIA.....	52

INTRODUZIONE

Il termine *capro espiatorio* ha assunto nell'uso comune tre significati che spesso vengono accostati, ma che dovrebbero essere tenuti distinti: il significato biblico, quello antropologico e quello psicosociale. Il primo è quello del rito illustrato nel *Levitico*, in cui il capro espiatorio è scelto a sorte fra due capri, per poi essere scacciato vivo, simbolicamente carico dei peccati del popolo, mentre l'altro è destinato al sacrificio.

Il significato antropologico è quello che si sviluppa a partire dal diciassettesimo secolo, quando si cominciarono a riscontrare parallelismi tra il rito del *Levitico* e altri riti. Nel diciannovesimo e ventesimo secolo il termine 'capro espiatorio' venne usato dagli antropologi in relazione a un gran numero di rituali che essi ritenevano basati sulla convinzione, da parte di alcune comunità, che le *colpe* o le *sofferenze* potessero venir efficacemente trasferite su una vittima designata in modo rituale.

L'ultimo significato, quello psicosociale, è quello che viene utilizzato nei romanzi, nelle conversazioni, negli articoli dei quotidiani per indicare le vittime di una violenza ingiusta, soprattutto quando sono accusate per conflitti o tensioni di ogni tipo.

L'obiettivo di questa trattazione è approfondire il tema del capro espiatorio mediante il pensiero di René Girard: indagando i fenomeni di persecuzioni collettive si vuole ottenere una concezione della violenza umana esente da moralismi o pregiudizi, un dis-velamento che porti a una maggiore consapevolezza per condurre ad un atteggiamento più etico.

Il seguente lavoro si articola in cinque parti; nella prima verrà analizzata la teoria del desiderio mimetico di René Girard, il quale introduce l'altro all'interno dello schema binario soggetto-oggetto. L'altro diviene il modello a cui il soggetto guarda per decidere su quale oggetto indirizzare il proprio desiderio. Questa dinamica implica necessariamente una rivalità tra il soggetto e il modello, in quanto i due si fanno vicendevolmente da ostacolo, creando così discordie e contrasti. Ciò che una piccola comunità, come quelle arcaiche, rischia è un'escalation di violenza e di vendetta interminabile e di conseguenza la frattura della società. Ciò che mette fine alla rivalità è il riversare *mimeticamente* ogni divergenza e conflitto su una vittima che viene considerata tramite un misconoscimento la causa di tutti i mali della società. Questa vittima verrà uccisa o allontanata dalla comunità mediante un sacrificio, che in questo senso, nonostante la sua natura brutale, assume il ruolo di strumento di prevenzione alla violenza.

Nella seconda parte, verranno analizzati gli stereotipi persecutori che Girard individua all'interno del meccanismo espiatorio. Il primo stereotipo è quello della crisi, al cui interno la comunità perde ogni struttura gerarchica, ogni istituzione, divenendo *folla indifferenziata*. Il secondo sono le accuse imputate alle vittime espiatorie, colpe che attentano all'ordine culturale e sociale, attraverso cui un esiguo numero di individui (o anche uno solo) sarebbe in grado di attentare un'intera comunità. Il terzo stereotipo riguarda la scelta della vittima: essa deve possedere i cosiddetti *segni vittimari*, deve distanziarsi dalla norma statistica della comunità. Saranno quindi facilmente perseguitate persone molto povere o molto ricche, minoranze etniche o religiose, persone di straordinaria bellezza o con deformità fisiche. L'ultimo stereotipo è quello della violenza catartica riservata alle vittime espiatorie, che una volta eliminate ristabiliscono la pace all'interno della società. Verranno poi analizzati dei testi che l'autore francese definisce testi di persecuzione individuando al loro interno gli stereotipi persecutori

La terza parte riguarda la nascita del sacro: secondo Girard i riti e miti religiosi hanno il loro fondamento all'interno del meccanismo espiatorio. L'intero ordine religioso-culturale si struttura a partire da una violenza fondatrice, una violenza su un capro espiatorio che ha riportato la pace all'interno della comunità e per questo verrà ripetuta ritualmente e la vittima verrà divinizzata.

Nella quarta parte verrà analizzato il mito edipico alla luce delle teorie girardiane del desiderio mimetico e del meccanismo espiatorio. Rompendo la logica mitica, il filosofo francese procede come se Edipo fosse innocente, come se il mito fosse un testo di accusa contro l'eroe tragico. Rilegge il mito come se Edipo fosse solo un re straniero che zoppica e non avesse realmente commesso il parricidio o l'incesto.

La quinta e ultima parte è una lettura dell'opera teatrale *Ifigenia liberata* di Carmelo Rifici e Angela Dematté che, partendo dal testo euripideo, sviscerano il mito per cogliere i meccanismi violenti alla base della cultura, del sacro e della stessa esistenza umana.

CAPITOLO I

TEORIA MIMETICA

1. *La mimesi e il desiderio*

René Girard lega il concetto di desiderio in modo decisivo a quello di μίμησις che è stato impiegato da molti pensatori, i quali ne hanno evidenziato la forte influenza sul comportamento umano. Platone per primo (oltre alla sua teoria dell'arte come nascondimento della verità, come allontanamento dalla realtà, in quanto riproduzione di immagini di cose e di eventi naturali, le quali, a loro volta, sono riproduzioni delle idee) all'interno della *Repubblica* parla di come i guardiani dovrebbero imitare i modelli che a loro si addicono, proponendo una distinzione tra imitazione positiva e negativa.

Se [...] i nostri guardiani devono essere scrupolosissimi artefici della libertà dello stato, [...] essi non dovranno allora né fare né imitare altra cosa. E se imitano, dovranno imitare sin da fanciulli i modelli che a loro s'addicono: persone coraggiose, temperanti, pie, liberali, e ogni modello consimile, ma non dovranno né compiere né essere bravi a imitare atti illiberali, e così pure nessun'altra bruttura, a evitare che l'imitazione li porti al bel guadagno di essere ciò che imitano. Non hai notato che le imitazioni, se principiano fin dalla giovinezza e si protraggono a lungo, si consolidano in abitudini e costituiscono una seconda natura?¹

Aristotele, poi, nella *Poetica* evidenzia l'importanza dell'imitazione nell'ambito dell'apprendimento: l'imitare è una tendenza naturale e permette all'uomo di distinguersi dagli altri esseri viventi, i quali non possono plasmare la loro azione ma vivono in un ambiente circoscritto da quelli che sono i loro istinti. Nell'uomo, invece, «l'imitare è congenito fin dall'infanzia, [...] attraverso l'imitazione si procura le prime conoscenze; dalle imitazioni tutti ricavano piacere».²

Anche Girard sottolinea la decisività della *mimesi* nel comportamento umano, in particolare per quanto riguarda ciò che desideriamo. L'autore si distanzia dall'idea romantica di un

¹ Platone, *La Repubblica*, vv. 395c-395d (vers. it. cit. p. 106). L'edizione a cui si fa riferimento è la seguente: Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 1994.

² Aristotele, *Poetica*, v. 1448b (vers. it. cit. p. 7). L'edizione a cui si fa riferimento è la seguente: trad. G. Paduano, Laterza, Roma-Bari, 1998.

desiderio personale, intimo: si è spesso riconosciuta l'esistenza di un desiderio imitato, ma si vorrebbe credere che, al di là della mimesi, ci sia una componente autentica, veramente nostra.³ Secondo Girard, invece, il desiderio è sempre in una dimensione inter-individuale. Introduce, quindi, la *teoria del desiderio mimetico*, secondo cui il nostro desiderio si rivolge su un particolare oggetto unicamente perché quest'ultimo è desiderato da qualcun altro, che non è necessariamente un padre o un membro della famiglia, come direbbe Freud⁴, ma un modello che spesso è un modello sociale, l'opinione pubblica (ma può essere anche individuale, come qualcuno che ammiriamo): «Il desiderio mimetico è un desiderio *metafisico*, in quanto completamente indipendente dall'oggetto materiale desiderato»⁵. In altre parole, il desiderio oggettuale non è mai tale, ma è sempre mediato da un modello che il discepolo imita per entrare in possesso di quell'*essere* di cui difetta e del quale crede essere dotato il modello; l'individuo passa, dunque, da un modello all'altro, sempre alla ricerca dell'essere illusorio di cui non è dotato, senza mai trovarlo.

Girard quindi fa entrare l'*altro* all'interno della struttura bipolare soggetto-oggetto creando un modello triangolare in cui si introduce il terzo, che ha la funzione di mediatore. Il desiderio del soggetto è quindi rivolto a quel particolare oggetto in quanto desiderato dal modello/mediatore:

³ Un altro autore che, in pieno romanticismo, evidenzia l'aspetto sociale dei nostri desideri è Hegel, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* mostra la falsa alternativa tra fini oggettivi e soggettivi e come i soggetti moderni tendano a posizionarsi in questa opposizione. Secondo Hegel, invece, il desiderio è sempre articolato in termini significanti, simbolici, è quindi impossibile immaginare un fine totalmente soggettivo poiché il soggetto vive sempre in un mondo di simboli, istituzioni, linguaggi. Il desiderio è sempre articolato, non è mai *mio*. Il bisogno dell'uomo è quindi sociale e in questo risiede la liberazione dell'uomo dalla natura, diventando seconda natura. Afferma, inoltre, che l'appagamento dei bisogni contiene «l'esigenza dell'uguaglianza [...], l'imitazione» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 2004⁹, p. 161.).

⁴ Il conflitto edipico nel senso freudiano (che lo psicanalista tratta in *Tre saggi sulla teoria sessuale*) può essere interpretato secondo la logica mimetica girardiana: il figlio ama incestuosamente la madre poiché essa è oggetto del desiderio del padre. Nonostante ciò, al contrario di Freud, Girard non limita la teoria mimetica al nucleo familiare, ma lo espande alla totalità delle relazioni umane: «credo ci sia qualcosa di profondamente sbagliato in Freud nel dire che l'origine, il *locus* principale -il luogo di rivalità mimetica- sia il rapporto tra padre, madre e figlio» (S. Benvenuto, *Differenza, identità, violenza. Conversazione con René Girard*, in "Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia", V, 2, 2003, p. 4.).

⁵ C. Tarditi, *Al di là della vittima. Cristianesimo e fine della storia*, Marcovalerio, Torino, 2004, p. 31.

Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare [...]. Se il modello desidera qualcosa, non può trattarsi d'altro che di un oggetto capace di conferire una pienezza d'essere.⁶

Girard, inoltre, fa notare come nel mondo moderno si fatichi ad accettare la teoria mimetica in quanto l'imitazione viene vista negativamente a favore della particolarità, dell'originalità. Se da una parte il mimetismo del desiderio infantile è riconosciuto da tutti, dall'altra l'adulto si vergogna di modellarsi agli altri, ha paura di rivelare la sua mancanza d'essere. Si mostra quindi come soddisfatto di sé e come modello agli altri, «ciascuno va ripetendo: “imitatemi” allo scopo di dissimulare la sua stessa imitazione».⁷ Il desiderio è umiliante perché con esso si confessa la propria debolezza: si ha sempre bisogno del mondo esterno.

2. La rivalità mimetica

Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo.

Qualsiasi *mimesi* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto.⁸

Non è l'aver gusti, interessi diversi a scatenare la violenza, ma l'averli simili poiché si genera in tal modo una rivalità. L'identico, lo stesso, il simile, evocano l'idea di armonia: “abbiamo gli stessi gusti, amiamo le stesse cose, ci intendiamo immediatamente”. Ma cosa accadrebbe se avessimo davvero gli stessi desideri?⁹ Desiderando il medesimo oggetto, il modello e il soggetto divengono inevitabilmente *rivali*, il modello si fa, infatti, ostacolo all'appagamento del desiderio. Più il modello oppone resistenza, più al soggetto sembra difficile ottenere l'oggetto, che di conseguenza appare più desiderabile; in altre parole, più il soggetto si sforza, più il valore dell'oggetto aumenta, fino a renderlo irreali (un chiaro esempio sono i desideri rivolti verso le cose immateriali, ad esempio il prestigio o l'onore).

Il modello assume quindi per il soggetto un duplice valore: è idolo (in quanto crea il desiderio) ma è anche ostacolo (in quanto ne impedisce l'ottenimento), incarna la funzione di divino e di nemico. Si viene quindi a creare una situazione contraddittoria espressa

⁶ R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, 1992⁷, p. 205.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *ibidem*.

dall'imperativo *imitami, non imitarmi* che l'autore indica con *double bind*,¹⁰ doppio imperativo categorico. Il modello richiede di essere imitato ma nello stesso tempo non lo ritiene realizzabile poiché si sente impossibile da imitare e impedisce al discepolo l'oggetto del desiderio; il discepolo quindi, in ogni caso, qualsiasi imperativo sceglierà di seguire, andrà contro la volontà del modello. Girard individua la fonte principale della violenza tra gli uomini proprio nella rivalità mimetica, «violenza e desiderio sono ormai collegati l'una all'altro. Il soggetto non può subire la prima senza veder risvegliarsi il secondo».¹¹

Uno degli elementi essenziali del mimetismo è il *misconoscimento*, da parte del soggetto, della natura del suo stesso desiderio: affinché il meccanismo funzioni è necessario che il soggetto consideri il proprio desiderio come personale e privo di qualsiasi conflitto o rivalità violenta. Il misconoscimento, però, è allo stesso tempo un atteggiamento conscio, una forma di menzogna verso se stessi in cui, nella contesa con il rivale, il soggetto inverte l'ordine cronologico dei desideri al fine di dissimulare la propria imitazione e quindi afferma che il suo desiderio è anteriore a quello del rivale. Il soggetto, quindi, oscilla tra momenti in cui riesce a auto ingannarsi e momenti in cui soccombe dinanzi alla verità.

Non va dimenticato, inoltre, che il discepolo può fungere da modello al suo stesso modello e viceversa, nella più totale reciprocità e indifferenziazione.

3. *La vendetta e la crisi indifferenziata*

La rivalità mimetica, come detto nel paragrafo precedente, è strettamente legata alla violenza. Non ci è difficile immaginare come il meccanismo mimetico possa provocare discordie, dissensi, gelosie, malintesi ed escalation violente e, come scrive Girard, «quando gli uomini non vanno più d'accordo tra di loro, è pur vero che il sole brilla e che la pioggia cade come di consueto, ma i campi sono meno ben coltivati e ne risentono i raccolti».¹² La società

¹⁰ Concetto teorizzato da George Bateson per spiegare l'emergere di alcune patologie, ad esempio la schizofrenia: l'esistenza di un rapporto di doppio legame che si instaura tra genitori e bambini, crea dei messaggi contraddittori tra i gesti verbali e quelli non verbali, che vengono implicitamente rivolti al bambino dal genitore: "Imitami, non imitarmi, non sarai mai in grado di imitarmi". Per Girard tale meccanismo, oltre ad essere alla base delle sindromi psicotiche, è anche alla base della conflittualità delle relazioni umane.

¹¹ *Ivi*, p. 208.

¹² *Ivi*, pp. 22-23.

cerca, quindi, di proteggere i suoi membri a tutti i costi e per farlo deve tenere a bada la violenza, rimandando il più possibile il suo appagamento.

Ciò che si rischia è la minaccia della *vendetta interminabile*, una reazione a catena che risulterebbe fatale per una società di dimensioni ridotte. La vendetta è, infatti, un processo infinito a cui non si può chiedere di frenare la violenza: il delitto punito dalla vendetta non considera quasi mai se stesso come il primo, si vuole sempre la vendetta di un delitto originario. Non è tanto la violenza in sé, quanto la vendetta stessa che la società deve frenare: non basta convincere gli uomini che la violenza è odiosa poiché è proprio per questa consapevolezza che si sentono in dovere di vendicarla.

La crisi incrina o può incrinare le differenze prima assunte come ovvie: chi comanda e chi ubbidisce, chi è nel giusto e chi no, chi è genitore e chi è figlio, cosa è utile e cosa no, e così via. Il crollo delle istituzioni cancella o comprime le differenze gerarchiche e funzionali:

Le persecuzioni che ci interessano si svolgono [...] durante periodi di crisi che comportano l'indebolimento delle istituzioni esistenti e favoriscono la formazione di *folle*, cioè assembramenti popolari spontanei suscettibili di sostituirsi interamente a istituzioni indebolite o di esercitare su di esse una pressione determinante.¹³

3.1. *Una soluzione: il sacrificio*

Nelle nostre società il *sistema giudiziario*¹⁴ allontana la minaccia della vendetta, non la sopprime ma la limita a una rappresaglia unica il cui esercizio è affidato a un'autorità suprema,

¹³ R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1987², p. 29.

¹⁴ Nella sua commedia, *Il dio del massacro*, Yasmina Reza riesce a mostrare in modo nitido e quasi crudele la violenza che giace sotto il velo della moderna maschera dell'etichetta, della benevolenza e della correttezza, dando luce al ghigno oscuro che ci governa da sempre. Quando le famiglie Houllé e Reille si incontrano all'inizio dell'opera nel salottino borghese dei primi per discutere di *una questione di poco conto* (una lite violenta tra i rispettivi figli), l'ambiente è mite, la conversazione pacata, estremamente formale. In poco tempo, però, la situazione degenera. I toni si fanno provocatori, aggressivi, le reazioni irragionevoli. Questa commedia mostra come, nonostante il sistema giudiziario che regola i rapporti, le tendenze brutali e feroci degli uomini continuino ad esistere:

«Alain: Poi un po' alla volta si impara a sostituire il diritto alla violenza. Le ricordo che all'origine del diritto è la forza.

Véronique: Tra gli uomini primitivi forse. Non tra noi.

le cui decisioni si impongono sempre come l'ultima parola della vendetta. Nelle società arcaiche, invece, non è presente un sistema giudiziario che possa interrompere il processo infinito delle vendette: per ristabilire un equilibrio si hanno solo mezzi lenti e complicati. Ciò che si può fare è supporre che le misure preventive abbiano un ruolo di primo piano: è qui che troviamo la definizione di *sacrificio*, strumento di prevenzione nella lotta contro la violenza.

In un universo in cui il benché minimo conflitto può provocare dei disastri [...] il sacrificio polarizza le tendenze aggressive su vittime reali o ideali, animate o inanimate, mai suscettibili comunque di essere vendicate, uniformemente neutre e sterili sul piano della vendetta. [...] Il sacrificio impedisce lo svilupparsi dei germi della violenza. Aiuta gli uomini a tenere a bada la vendetta.¹⁵

La vittima, quindi, non è sostituita a un particolare individuo e non è offerta a una persona specifica, ma è sostituita e offerta a tutti i membri della società da tutti i membri della società; in altre parole, al “tutti contro tutti” si sostituisce il “tutti contro uno”: viene uccisa (o anche semplicemente espulsa) una vittima, che è ritenuta responsabile della crisi violenta, riportando la concordia all'interno della società. La comunità, dunque, cerca di sviare in direzione di una vittima indifferente, non vendicabile e perciò “sacrificabile”, una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri, coloro che intende proteggere a tutti i costi. Il sacrificio, quindi, annulla la vendetta all'interno del gruppo, se qualcuno volesse vendicarsi della vittima sacrificata dovrebbe prendersela con la comunità. È una violenza collettiva, unanime e egualitaria.

La società ha quindi trasferito *mimeticamente* tutte le ostilità su una singola vittima. Viene spontaneo ora chiedersi come sia possibile che la stessa imitazione che all'inizio aveva generato la rivalità mimetica, la disgregazione violenta della società, adesso si riveli essere la forza unificatrice. Durante la crisi le rivalità mimetiche si intensificano cancellando via via le differenze culturali e trasformando comunità ordinate in masse indistinte, in folla. Quando si supera un certo limite di intensità, gli oggetti del desiderio vengono consumati. La frenesia mimetica si ripercuote sugli stessi avversari. Gli uomini che poco prima non riuscivano a smettere di lottare perché dividevano lo stesso desiderio, ora condividono avversari.

[...]

Alain: Véronique io credo nel dio del massacro. È il solo che governa, in modo assoluto, fin dalla notte dei tempi». (Y. Reza, *Il dio del massacro*, trad. it. di L.F. Guarino e E. Marchi, Adelphi, Milano, 2011).

¹⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 35.

Quando è diventato l'elemento maggiormente disgregante, il desiderio ricompare, perché la mimesi è conflittuale, più l'individuo tende a uscire di sé e a perdere d'occhio il suo antagonista a vantaggio di un altro antagonista che ha un peso mimetico maggiore.¹⁶

Quando tutti si uniscono contro un singolo, che soffrirà, raccogliendo su di sé il rancore collettivo, la brama di violenza si placcherà: grazie al sacrificio sparisce la conflittualità all'interno della comunità.

¹⁶ R. Girard, *Violenza e religione. Causa o effetto?*, a cura di W. Palaver, Raffaello Cortina, Milano, 2011, pp. 44-45.

CAPITOLO II

IL CAPRO ESPIATORIO

1. *Il capro espiatorio*

Abbiamo quindi visto come la rivalità mimetica porti a violenza e squilibri all'interno della comunità, ma anche come, attraverso il sacrificio, sia in grado di riunire e conciliare. La violenza viene, dunque, trasformata e le rivalità individuali si riuniscono contro un'unica vittima, il capro espiatorio, identificata come la responsabile di ogni male della società che viene quindi bandita o uccisa, «La violenza inappagata finisce sempre per trovare una vittima sostitutiva».¹⁷ Il rapporto, quindi, tra la vittima potenziale e quella attuale, il capro espiatorio, non è da definirsi in termini morali di colpevolezza o innocenza.

Girard afferma che «non c'è nessuna differenza sostanziale tra sacrificio umano e sacrificio animale»,¹⁸ la nostra ripugnanza a porli sullo stesso piano non è estranea al misconoscimento che circonda questo aspetto della cultura umana. Questa divisione poggia, infatti, su un giudizio di valore, sull'idea che certe vittime siano particolarmente inadatte al sacrificio, mentre altre siano estremamente sacrificabili. L'analisi di Girard mette tra parentesi questo giudizio, riconosce che è arbitrario sul piano dell'istituzione sacrificale. Pone quindi vittime umane e animali sul medesimo piano per cogliere i criteri di scelta della vittima.

2. *Gli stereotipi persecutori*

Girard si occupa di *persecuzioni collettive* o dalle risonanze collettive, le prime sono violenze commesse direttamente da folle omicide (come il massacro degli Ebrei durante la peste nera), le seconde sono violenze legali (come la caccia alle streghe), ma incoraggiate da un'opinione pubblica sovraeccitata. Le persecuzioni indeboliscono le istituzioni normali e favoriscono la formazione delle folle. Quali che siano le vere cause scatenanti, le persecuzioni collettive si svolgono sempre in modi analoghi.

¹⁷ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 15.

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

Qualsiasi comunità in preda alla violenza o oppressa da qualche disastro al quale è incapace di porre rimedio si getta volentieri in una caccia cieca al ‘capro espiatorio’. Istintivamente, si cerca un rimedio immediato e violento alla violenza insopportabile. Gli uomini vogliono convincersi che i loro mali dipendono da un unico responsabile di cui sarà facile sbarazzarsi.¹⁹

Ne *Il capro espiatorio* egli analizza i testi di persecuzione²⁰ e afferma che non ci sono resoconti imparziali di tali avvenimenti, ma sono sempre riportati dai persecutori stessi. In questi scritti, l’odio dell’autore per i presunti colpevoli è esplicito: ciò che noi leggiamo deve radicarsi in una persecuzione reale riferita dal punto di vista dei persecutori. All’interno di questi testi Girard individua degli stereotipi persecutori.

2.1. *La crisi*

Il primo stereotipo è quello della crisi, in cui la comunità si trova a dover affrontare il proprio disfacimento, assistere al crollo delle differenze e, di conseguenza, dello stesso ordine culturale. Si tratta della crisi differenziale esposta nel capitolo precedente, in cui con l’indebolimento delle istituzioni si assiste alla formazione di gruppi indifferenziati di individui, di folle. Le circostanze che favoriscono questi fenomeni possono essere differenti, a volte sono epidemie, siccità prolungate che provocano carestia; altre volte si tratta di cause interne come discordie politiche o conflitti religiosi. Nell’analisi girardiana, però, l’individuazione delle cause reali non è necessaria, ma è il fatto che nella crisi le persone si comportino sempre nello stesso modo: lo scatenamento di grandi persecuzioni collettive.

Il crollo delle istituzioni, dunque, cancella o appiattisce le differenze gerarchiche e funzionali, i termini temporali si fanno pressanti, una reciprocità più rapida si instaura non solamente negli scambi positivi, ma anche negli scambi ostili o negativi, che tendono a moltiplicarsi. Anche se oppone gli uomini tra loro, questa reciprocità cattiva rende i comportamenti uniformi ed è all’origine di una predominanza del *medesimo*.²¹ È la cultura che

¹⁹ *Ivi*, p. 118.

²⁰ Con l’espressione *testi di persecuzione* Girard fa riferimento a scritti in cui i lettori riconoscono chiaramente la presenza di un meccanismo sacrificale: così avviene nei testi sulla caccia alle streghe o in quelli di cui si parla degli untori: di fronte a questi episodi non abbiamo alcun dubbio che si tratti di vittime innocenti.

²¹ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 32.

in qualche modo si eclissa, *indifferenziandosi* e di fronte a questo eclissarsi della cultura gli uomini si sentono impotenti, sono sconcertati e non vanno alla ricerca delle cause naturali.

Dappertutto è lo stesso desiderio, lo stesso odio, la stessa strategia, la stessa illusione di una formidabile differenza nell'uniformità sempre più completa. Man mano che si esaspera la crisi, i membri della comunità diventano tutti *doppi* gli uni degli altri nella violenza, chiunque può divenire il doppio di tutti gli altri, vale a dire l'oggetto di una fascinazione e di un odio universali. Una sola vittima può sostituirsi a tutte le vittime potenziali, a tutti i fratelli nemici, a tutti gli uomini della comunità. L'indizio più irrisorio, la supposizione più insignificante si comunicherà dagli uni agli altri a velocità vertiginosa e si trasformerà in una prova irrefutabile. La convinzione cresce a vista d'occhio, poiché ciascuno deduce la propria da quella degli altri sotto l'effetto di una *mimesi* istantanea. La scomparsa universale delle differenze che esaspera gli odii, ma li rende perfettamente intercambiabili, costituisce la condizione necessaria e sufficiente dell'unanimità violenta. Per far rinascere l'ordine bisogna che il disordine arrivi al culmine. Là dove qualche momento prima c'erano mille conflitti particolari, c'è nuovamente una comunità, interamente una nell'odio che le ispira uno soltanto dei suoi membri. Tutti i rancori sparsi su mille individui differenti, tutti gli odi divergenti, ormai convergeranno su un unico individuo, la vittima espiatoria.²²

Si tratta sempre di addossare la responsabilità del disastro a un individuo particolare, di rispondere alla domanda [...] "chi ha cominciato?"²³

2.2. *Le accuse*

Il secondo stereotipo è quello dei campi di accusa: a prima vista possono sembrare eterogenei, ma è possibile riconoscerne un'unità. Possiamo ridurre i campi di accusa a tre tipologie: i primi sono i crimini di violenza che hanno per oggetto esseri verso i quali la violenza è maggiormente esecrabile (il re, il padre, l'autorità, i bambini); i secondi sono i crimini sessuali (lo stupro, l'incesto, la bestialità) che trasgrediscono i tabù più rigorosi vigenti nella cultura; infine i crimini religiosi (come la profanazione delle ostie) che anche in questo caso puntano a profanare i tabù più severi.

²² Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 116-118.

²³ *Ivi*, p. 115.

Questi crimini appaiono fondamentali, nel senso che attentano ai fondamenti dell'ordine culturale, alle differenze gerarchiche senza le quali non ci sarebbe ordine sociale. I persecutori finiscono, quindi, per convincersi che un esiguo numero di individui, persino uno solo, possano essere così nocivi per la società. È l'accusa stereotipata a legittimare e facilitare un tale convincimento, essa fa da ponte tra la piccolezza dell'individuo e le proporzioni enormemente maggiori del corpo sociale.

E se questi malfattori hanno il potere, persino diabolico, di indifferenziare l'intera comunità è perché la colpiscono direttamente al cuore o alla testa, o perché hanno già commesso nella loro sfera individuale crimini contagiosamente indifferenziatori quali il parricidio, l'incesto e così via.²⁴

L'accusa che si fissa su un individuo, che passa per vera, è una visione particolare degli eventi che riesce ad imporsi, essa perde il suo carattere polemico per divenire la verità. Questa fissazione deve avere carattere di unanimità: là dove si incrociano due, tre, mille accuse simmetriche e contrarie, una sola ha il sopravvento e intorno ad essa tutto tace. L'antagonismo di ognuno contro ogni altro fa posto all'unione di tutti contro uno solo. Nel caos della crisi delle differenze, nell'attimo in cui tutto pare perduto, in cui il nonsenso trionfa nell'infinita diversità dei sensi contraddittori, la soluzione è vicinissima: la città intera si getterà nell'unanimità violenta che la libererà.²⁵

Ciò che interessa a Girard è la dinamica dell'accusa, l'intreccio reciproco di rappresentazioni e azioni persecutorie, la causa comune a tutti è il terrore ispirato agli uomini dall'eclissarsi della cultura, alla confusione universale che si traduce nell'insorgere della folla, una comunità indifferenziata, portando gli uomini a rassomigliarsi tutti, in modo disordinato e in un solo luogo nello stesso momento. La folla tende sempre verso la persecuzione, cerca l'azione ma non può agire sulle cause naturali. Cerca dunque una causa accessibile che sazi la sua brama di violenza.

I membri della folla sono sempre dei persecutori in potenza, poiché sognano di purgare la comunità dagli elementi impuri che la corrompono, dai traditori che la insidiano.²⁶

2.3. *Segni vittimari*

²⁴ R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 34.

²⁵ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 116

²⁶ R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 35.

Si possono individuare alcune caratteristiche comuni proprie di quelle che possiamo definire le vittime scelte per essere capri espiatori, i *segni di selezione vittimaria*. Le caratteristiche di solito sono distinzioni culturali o religiose, (la maggior parte delle società sottomette le proprie minoranze, i propri gruppi poco integrati o anche semplicemente distinti, a determinate forme di discriminazione, se non di persecuzione), oppure criteri puramente fisici: la malattia, la follia, le deformità genetiche, le mutilazioni accidentali e persino le infermità in generale tendono a polarizzare i persecutori²⁷. Quando un gruppo ha preso l'abitudine di scegliere le sue vittime in una certa categoria sociale, etnica, religiosa, tende inoltre ad attribuire a tale categoria le infermità o le deformità che rafforzerebbero la polarizzazione della vittima se fossero reali, fino a arrivare a parlare di caricature razziste.²⁸

L'*anormalità* non si trova solo nell'ambito fisico, ma in tutti gli ambiti, ed è in tutti gli ambiti che essa può servire da criterio preferenziale nella selezione dei perseguitati. Più ci si allontana dallo status sociale maggiormente diffuso, dalla *norma*, in un senso o nell'altro, più aumentano i rischi di persecuzione. Le marginalità, quindi, sono sempre duplici: se da una parte possiamo osservare l'evidente marginalità dei miseri, di coloro che stanno in fondo alla scala sociale, dall'altra è possibile affermare anche l'esistenza di una marginalità dall'interno, quella dei ricchi e dei potenti. In tempi normali, senza dubbio, essi godono di privilegi e protezioni, ma nei periodi di crisi la storia ci ha rivelato che i rischi di morte violenta per mano di una folla scatenata sono più elevati per i privilegiati.

²⁷ Nel saggio *Il mostruoso femminile. Il patriarcato e la paura delle donne*, J.E.S. Doyle analizza come, nel corso della storia, la donna sia sempre stata un mostro e come la mostruosità femminile sia presente in ogni mito. Le figure femminili di una bellezza letale o una bruttezza incontrollabile, subdole o traboccanti di furore animale, rappresentano tutto ciò che si trova minaccioso nelle donne. La donna è considerata una deviazione dalla norma, un "maschio menomato", e se l'umanità è definita dagli uomini, le donne non sono umane. Da qui la necessità che vengano dominate dagli uomini e, se si ribellano a questo dominio, diventano mostruose, perseguitabili e quindi potenziali capri espiatori. Sono quindi state accusate di aver commesso crimini come quelli analizzati da Girard: hanno distrutto città compiendo atti sessuali (come Elena di Troia), controllato le condizioni atmosferiche con il proprio corpo (sciogliendosi i capelli una strega può scatenare una tempesta) o trasformare gli uomini in animali obbedienti (come Circe o la Cleopatra di Shakespeare): «La natura delle accuse può variare, ma la differenza latente nei confronti dell'altro sesso rimane costante» (J.E.S. Doyle, *Il mostruoso femminile. Il patriarcato e la paura delle donne*, trad. it. di L. Fantoni, Edizioni Tlon, Perugia, 2021, p. 15.). Per difendersi dal potere femminile, quindi gli uomini uccidono donne compiendo massacri.

²⁸ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 39.

Esiste uno stretto rapporto tra i primi due stereotipi: allo scopo di riferire alle vittime l'*indifferenziazione* della crisi, le si accusa di crimini *indifferenziatori*, ma in realtà sono i loro segni vittimari a destinare le vittime alla persecuzione. A prima vista i segni vittimari sono puramente differenziali, ma lo sono anche i segni culturali: ci deve essere quindi un modo di differenziazione diverso da quello normale. In ogni cultura tutti si sentono differenti dagli altri e vengono giudicate legittime e necessarie le differenze. I segni di selezione vittimaria, però, non manifestano la differenza interna al sistema, ma al di fuori di esso, la possibilità, quindi, del sistema di cessare di esistere. Le differenze, dunque, si fanno *mostruose*, si comprimono, si mescolano e, portate al limite, minacciano di cancellarsi. La differenza esterna al sistema è terrificante, poiché permette di intravedere la verità del sistema, la sua relatività e fragilità. In realtà, quindi, non è mai la differenza delle vittime a essere presa di mira: le vittime sono accusate di non sapersi differenziare in modo opportuno e finiscono per non differenziarsi affatto. Quindi l'odio non è verso la differenza in sé ma verso la sua mancanza, non è la differenza che ossessiona i persecutori, ma l'indifferenziazione.²⁹

2.4. La violenza

L'ultimo stereotipo è quello della violenza che viene rivolta contro coloro che si ritengono responsabili della crisi, i capri espiatori. La violenza consiste nell'allontanamento delle vittime dalla società attraverso, la loro uccisione, l'esilio, la persecuzione. Con l'allontanamento del presunto responsabile della crisi, alla collettività sembrerà di aver restaurato la normalità: operando un *misconoscimento*, offusca la verità della violenza con cui altrimenti non riuscirebbe a coesistere. La violenza umana è sempre posta come esterna agli uomini, essi non

²⁹ Michel Foucault afferma che il *mostro* segnala la frattura dell'ordine e al tempo stesso è il luogo di emergenza di una serie di strategie discorsive attraverso le quali la trasgressione è identificata e assoggettata. La mostruosità indica un'impossibilità di pensiero, un'esperienza del limite in cui il pensiero giunge al proprio limite. Il limite è dunque il punto in cui emerge l'essere della differenza, la mostruosità mostra il carattere arbitrario e contingente dell'ordine (nel senso che l'ordine è solo uno dei tanti ordini possibili), la mostruosità sarebbe il «disordine che fa scintillare i frammenti di un gran numero d'ordini possibili» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR Rizzoli, Milano, 1998, p. 7.), rende fragile, poroso, continuamente attraversato da linee di fuga il fondamento su cui poggiano le rappresentazioni del mondo di una certa epoca. La collocazione all'esterno di ciò che il Medesimo non riconosce come appartenente a sé determina una identificazione, per cui l'alterità è sempre definita come variazione, scarto rispetto al Medesimo.

possono far fronte all'insensata nudità della loro stessa violenza senza rischiare di abbandonarsi a tale violenza: se l'efficacia del transfer collettivo è così formidabile è proprio perché priva gli uomini di un sapere, quello della violenza, con il quale non sono riusciti a coesistere. Il capro espiatorio, e in particolare la violenza contro di esso, ha quindi una funzione catartica poiché ristabilisce l'ordine sociale, mette fine alla crisi differenziale.

Se gli uomini riescono, quindi, a convincersi che uno solo di loro è responsabile di tutta la *mimesis* violenta, se riusciranno a vedere in lui la macchia che li contamina tutti, se saranno davvero unanimi nella loro credenza, tale credenza sarà confermata, poiché non ci sarà più un modello di violenza da seguire o da respingere. Distruggendo la vittima espiatoria, gli uomini crederanno di sbarazzarsi del loro male, ed effettivamente se ne sbarazzeranno, poiché non ci sarà più, tra di loro, violenza fascinatrice.³⁰

Dunque: le violenze sono reali, la crisi è reale, le vittime sono scelte in base ai loro segni vittimari, il senso dell'operazione è far ricadere la responsabilità su queste vittime per poi distruggerle.

3. *Guillaume de Machaut*

Girard nel primo capitolo de *Il capro espiatorio* cerca di analizzare il testo del poeta francese³¹ intitolato *Jugement dou Roy de Navarre* alla luce della sua teoria del meccanismo espiatorio. Nel poema cortese della metà del XIV secolo, Guillaume de Machaut descrive il succedersi confuso di avvenimenti che seppur inverosimili (o verosimili solo in parte) nascondono qualcosa di reale. In queste sciagure intere città vengono distrutte, muoiono molte persone e la causa viene attribuita alla malvagità degli ebrei e dai loro complici cristiani. Per causare perdite così ingenti nella popolazioni essi avvelenavano i fiumi, fonte di

³⁰ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 120.

³¹ Guillaume de Machaut (Reims, 1300 – Reims, 1377) è stato un poeta e compositore francese. *Jugement dou Roy de Navarre* è la continuazione del poema *Jugement du roy de Behaigne* in cui il narratore ascolta un dibattito tra una dama (il cui amante è morto) e un cavaliere (tradito dalla sua dama); per proclamare quale dei due fosse il più infelice, il narratore cerca il consiglio del re di Boemia che dichiara vincitore il cavaliere. In *Jugement dou Roy de Navarre* la dama rimprovera il narratore per aver concesso il premio al cavaliere. Viene quindi consultato il re di Navarra, il quale condanna il poeta.

approvvigionamento dell'acqua potabile. La giustizia celeste ha poi fatto luce su questi misfatti rivelando l'identità dei loro autori alla popolazione, che li ha massacrati dal primo all'ultimo.

Guillaume de Machaut non ha inventato niente. È un uomo le cui credenze riflettono un'opinione pubblica in preda all'isteria. Le innumerevoli morti di cui parla non sono meno reali per questo, sono state causate dalla famosa peste nera che devastò la Francia tra il 1349 e il 1350. Il massacro degli ebrei è ugualmente reale, giustificato agli occhi della folla omicida dalle voci di avvelenamento. È il terrore universale della malattia a conferire a queste dicerie una credibilità sufficiente a scatenare massacri simili.

Le società medioevali temevano a tal punto la peste da terrorizzarsi al solo udirne il nome: la loro impotenza era tale che riconoscere la verità non significava far fronte alla situazione, quanto piuttosto abbandonarsi ai suoi effetti disgregativi, rinunciare a ogni parvenza di vita normale. L'intera popolazione si lasciava andare facilmente a false rappresentazioni, in una disperata volontà di negare l'evidenza che favoriva la caccia ai capri espiatori.

Ci si può d'altronde chiedere fino a che punto il poeta riconosca la presenza della peste, dato che evita fino alla fine di scrivere nero su bianco la fatale parola. Nel momento decisivo introduce con solennità il termine [...] *epydemie*. Nel suo testo il termine non funziona, è evidente, come funzionerebbe nel nostro; non è un vero equivalente del termine temuto, è piuttosto una specie di sostituto, un nuovo modo per non chiamare la peste con il suo nome, insomma un nuovo capro espiatorio, ma questa volta puramente linguistico.³²

Dal termine *epydemie* si sprigiona una sorta di scientificità che contribuisce a rimuovere l'angoscia: una malattia chiamata con il suo giusto nome sembra quasi guarita, dandoci una falsa impressione di controllo. Rifiutandoci di nominarla, la stessa peste viene offerta in voto alla divinità: vi è qualcosa di simile al sacrificio in termini di linguaggio, piuttosto innocente se paragonato ai sacrifici umani che lo accompagnano o lo precedono, ma pur sempre analogo nella sua struttura essenziale.³³

Sviando sempre dalla verità, l'autore vede i disastri come entità separate, scollegate tra loro e non vede l'unicità del problema. Ma come facciamo a discernere ciò che è vero da quello che è falso? Noi non leggiamo questo testo isolatamente, in quanto esistono altri testi della stessa epoca che valgono più di quello preso in esame e, tutti insieme, creano una rete di conoscenze storiche. Noi leggiamo di eventi che possono o no essere veri, come le morti che si moltiplicano,

³² R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 16.

³³ *Ivi*, p. 17

ma quello che non può essere considerato vero sono gli avvelenamenti, in quanto non si conosceva un veleno capace di produrre effetti così nocivi. Da ciò possiamo affermare che l'odio dell'autore per i colpevoli è esplicito: un poeta come lui non dovrebbe avere propensioni sanguinarie, e se presta fede alle storie che racconta è perché probabilmente a prestarvi fede sono tutti gli altri. Questo testo ci suggerisce, dunque, l'esistenza di un'opinione pubblica sovraeccitata, pronta ad accogliere le dicerie più assurde.

Il poema deve radicarsi in una persecuzione reale, riferita secondo la prospettiva dei persecutori; tale prospettiva è necessariamente ingannevole in quanto i persecutori sono convinti del giusto fondamento della loro violenza, essi si considerano giustizieri e hanno bisogno di vittime colpevoli. La certezza di avere ragione incoraggia gli stessi persecutori a non occultare nulla dei loro massacri. In questi testi più le accuse sono inverosimili, più rafforzano la verosimiglianza dei massacri, ci confermano la presenza di un contesto psicosociale in cui i massacri dovevano sicuramente verificarsi. Le rappresentazioni persecutorie indubbiamente mentono, ma in un modo troppo caratteristico dei persecutori: quando i probabili carnefici affermano la realtà delle loro persecuzioni gli si può dare ascolto. In questi testi, quindi, la verosimiglianza e l'inverosimiglianza sono connesse in modo tale che l'una spiega e legittima la presenza dell'altra. I persecutori *ingenui* come quelli di questo testo non sanno quello che fanno, sono troppo provvisti di buona coscienza per ingannare i loro lettori e presentano le cose così come vedono realmente.³⁴

I *testi di persecuzione* sono, quindi, dei resoconti di violenze reali, spesso collettive, redatti nella prospettiva dei persecutori e quindi contrassegnati da inconfondibili distorsioni: tutto è presentato come vero, ma noi non lo crediamo, anche se non per questo crediamo che tutto sia falso. Possiamo persino ammettere senza difficoltà che la vittima può condividere con i suoi carnefici la stessa fede, può credere di aver realmente commesso i crimini di cui è accusata, ma questa fede non riguarda l'analisi che vogliamo compiere.

3.1. *Streghe*

Un altro esempio di persecuzione è la caccia alle streghe: se si esamina un testo di processo di stregoneria vediamo che non è molto differente da quello di Guillaume de Machaut. Ci

³⁴ *Ivi*, pp. 23-24.

saranno dei dati reali e dei dati immaginari, anche se tutto è presentato come vero. I campi d'accusa sono assurdi, e può capitare che l'imputata si consideri una vera strega: può darsi che si sia realmente sforzata di nuocere ai suoi vicini con l'impegno di pratiche magiche, ma non per questo noi pensiamo che meriti la morte. Durante questi processi non si leva nessuna voce per stabilire la verità, nessuno è capace di farlo, ciò significa che abbiamo contro la nostra interpretazione dei loro testi, non soltanto i giudici e i testimoni, ma le stesse accusate.³⁵

Un racconto che include le tipiche accuse di stregoneria è scritto da una persona circondata da giudici (nel caso si tenesse un processo) o da una folla inferocita (nel caso non si tenesse nessun processo) che la pensavano esattamente come lui e che condividevano una mentalità e uno stato d'animo che li ha portati ad agire al livello di violenza descritto nel testo contro i presunti colpevoli. Fra gli eventi riportati da un autore e il suo atteggiamento nei confronti delle possibili vittime esiste una corrispondenza reciproca così precisa da rinforzare le possibilità che la violenza descritta si sia verificata davvero, producendo vittime reali.

I testi mistificati dalla fede nella stregoneria rivelano che i loro autori e coloro che li ispirarono si trovavano, al momento di redigerli, in uno stato di angoscia, indignazione e credulità che costruì un terreno fertile per le azioni di violenza che essi ci riportano come realmente commesse. Unito agli altri temi, quello che denuncia gli autori come persone inaffidabili, rivelandone la propensione a seguire lo spirito della folla, è lo stesso che li rende sicuri informatori di quello spirito stesso, se gli altri effetti che essi descrivono sono quelli che ci si può aspettare da casi come questi.³⁶

³⁵ *Ivi.* p. 26.

³⁶ Cfr. R. Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, trad. it. di E. Crestani, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 96-97.

CAPITOLO III

LA NASCITA DEL SACRO

1. *Il sacrificio rituale*

[...] come si chiama una fabbrica dove si produce lo zucchero? La risposta è facile: zuccherificio. E una fabbrica dove si produce il sacro? La risposta non è immediata, ma ci mette poco ad arrivare, anche se un po' incredula, come di fronte a un gioco di parole scherzoso: *sacrificio*.³⁷

La somiglianza dei riti nelle diverse culture che praticano il sacrificio ha qualcosa di stupefacente e più si riflette su questa strana unità strutturale più si è tentati di definirla non solo sorprendente, ma addirittura miracolosa. Girard spiega questa unità affermando che i riti hanno come fondamento il meccanismo espiatorio. La violenza contro la vittima espiatoria, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, dà avvio ad un altro circolo vizioso, quello del rito sacrificale. La violenza fondatrice costituisce quindi l'origine del *sacro*.

Si è visto come la comunità può riappacificarsi a spese di un'unica vittima, credendo di aver assistito a un miracolo: era riuscita ad individuare la *vera* causa della crisi e, eliminandola, la violenza se ne era andata. Ma non poteva durare a lungo: la natura umana restava immutata, le rivalità mimetiche dovevano riaffiorare. Impaurite, le comunità tentarono di limitare le rivalità con un sistema di divieti che tenesse separati coloro che mostravano probabilità di entrare in conflitto. Queste precauzioni furono però inutili, le comunità si ricordarono che la precedente crisi aveva avuto fine con l'uccisione di una vittima e si chiesero se l'uccisione di più vittime avrebbe potuto ripetere il miracolo. Il risultato fu l'invenzione della più importante istituzione religiosa dell'umanità: il *sacrificio rituale*. Tutte le culture arcaiche immolavano le vittime nella speranza di prevenire conflitti mimetici.³⁸

Se la violenza contro la vittima espiatoria serve da modello universale è perché essa ha realmente restaurato la pace e l'unità. Solo l'efficacia sociale di tale violenza collettiva può rendere conto di un progetto politico-rituale che consiste non solo nel ripetere incessantemente

³⁷ S. Manghi, *Il processo di desacralizzazione. Una lettura di René Girard*, in «Riflessioni Sistemiche», IV, 2011, p. 114.

³⁸ Cfr. R. Girard, *Violenza e religione. Causa o effetto?*, cit., p. 15.

il processo, ma nell'assumere la vittima espiatoria come arbitrio di ogni conflitto. Un po' della violenza reale, quindi, persiste nel rito: bisogna che il sacrificio affascini un poco perché mantenga la sua efficacia, ma essenzialmente esso è orientato verso l'ordine e la pace. Persino i riti più violenti mirano realmente a scacciare la violenza. Ci si sbaglia radicalmente quando si vede in queste pratiche ciò che vi è di morboso e patologico nell'uomo. Il rito è violento, certo, ma è sempre una violenza minore rispetto a una peggiore, esso cerca sempre di riallacciarsi alla pace più grande che la comunità conosca, quella che, dopo l'uccisione, risulta dopo la vittima espiatoria: «Il sacrificio non è che la forma ritualizzata dell'unanimità violenta, spontaneamente ottenuta *una prima volta*».³⁹

Il religioso ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua funzione consiste nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti di quel meccanismo, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla comunità.⁴⁰

La violenza originaria è spontanea, i sacrifici rituali invece sono molteplici: tutto ciò che nella violenza fondatrice sfugge all'uomo (il luogo, la scelta della vittima, il momento) nei sacrifici sono gli uomini stessi a determinarlo. Il sacrificio rituale cerca di regolare ciò che sfugge a qualsiasi regola. Il meccanismo vittimario genera, così, le religioni, le quali operano in modo così efficace che il popolo non diviene mai consapevole del loro principio generativo: si illude che siano gli dèi, e non la comunità, a dover essere placati mediante l'offerta di vittime. Insomma, una volta fatta irruzione nella vita umana e risolta la crisi violenta, il sacro deve tornare a nascondersi perché nessuno ne scopra il funzionamento, in modo che esso possa ritornare ad intervenire in caso di una nuova crisi. Il rito è quindi una ripresa mimetica delle crisi mimetiche in uno spirito di collaborazione religiosa e sociale, ossia nell'intenzione di riattivare il meccanismo vittimario a vantaggio della società ancor più che a scapito della vittima.

[...] È proprio ciò che rende possibile l'esistenza dell'uomo. Senza queste religioni, l'umanità, una volta superata una certa soglia di conflitto mimetico, si distruggerebbe.⁴¹

La cerimonia sacrificale (in origine fatta assai più di gesti, liturgie, danze...) si è venuta via via arricchendo di parole, di racconti mitologici affascinanti, capaci di convincere che la vittima era *davvero* colpevole e che il suo sacrificio era necessario, tenendo lontano il sospetto che

³⁹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 154.

⁴⁰ *Ivi*, p. 135.

⁴¹ R. Girard, *Violenza e religione. Causa o effetto?*, cit., p. 58.

l'ordine psichico e sociale dipenda dal sangue di una vittima innocente, che il sacro sia fondato sulla violenza. Le religioni arcaiche, quindi, non sono la causa della violenza, ma una conseguenza e la protezione primaria contro di essa.

Il pensiero rituale intende ripetere il meccanismo fondatore, l'unanimità che ordina, pacifica, riconcilia, succede sempre al suo contrario, ossia al parossismo di una violenza che divide, livella, distrugge. Il passaggio dalla violenza cattiva a quel bene supremo che sono l'ordine e la pace è quasi istantaneo; le due facce opposte dell'esperienza primordiale sono immediatamente giustapposte. È in seno ad una breve e terrificante *unione dei contrari* che la comunità ridiventa unanime. Il pensiero rituale è molto più pronto rispetto a noi ad ammettere che il bene e il male non sono che due aspetti di una stessa realtà: elegge una certa forma di violenza come 'buona', palesemente necessaria all'unità della comunità, di fronte a un'altra violenza che rimane 'cattiva' perché resta assimilata a una cattiva reciprocità. Data la fondamentale importanza che ha la metamorfosi della violenza malefica per ogni comunità umana e altrettanto fondamentale incapacità per ogni comunità di penetrare il segreto di tale metamorfosi, gli uomini sono votati al rito e il rito non può fare a meno di presentarsi in forme molto analoghe e molto diverse al tempo stesso.⁴²

2. Il mito

Abbiamo dunque visto che le società mitico-rituali non sono esenti dalle persecuzioni; esistono documenti che lo dimostrano e rientrano nello stesso schema d'insieme a cui è riconducibile il trattamento degli ebrei in Guillaume de Machaut. Questi documenti sono i *miti*, in cui gli stereotipi persecutori si ritrovano sempre insieme e questa congiunzione, statisticamente, non può non essere rivelatrice. Sono troppi i miti che rientrano nello stesso modello perché si possa attribuirne la ripetizione a qualcosa di diverso da persecuzioni reali.

Spesso l'inizio dei miti si riduce a un unico aspetto: il giorno e la notte sono confusi, il cielo e la terra comunicano tra loro, gli dèi circolano tra gli uomini, tra divinità, uomo e bestia non c'è distinzione netta, il sole è troppo vicino alla terra e il caldo e la siccità rendono la vita insopportabile. È chiaro che si tratta di indifferenziazione, la grande crisi sociale che favorisce le persecuzioni collettive, il primo stereotipo persecutorio, del tutto trasfigurato e stilizzato,

⁴² Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 164-165.

ridotto alla sua espressione più semplice. L'indifferenziazione primordiale, il caos originale hanno spesso un carattere fortemente conflittuale: gli elementi indistinti si battono senza tregua per distinguersi gli uni dagli altri. È quindi sempre la cattiva reciprocità, troppo convulsa e troppo visibile, che uniforma i comportamenti durante le grandi crisi sociali, suscettibili di scatenare le persecuzioni collettive. L'indifferenziazione non è altro che la traduzione mitica di questo stato delle cose.⁴³

Per quanto riguarda il secondo stereotipo, tutti i crimini che i persecutori attribuiscono alle loro vittime riappaiono nei miti. Un particolare individuo si vede condannato per una colpa, può trattarsi di un crimine atroce o di semplice cattiva condotta, persino di un passo falso involontario, in ogni caso, le conseguenze del reato sono catastrofiche e non fanno che esprimere lo stato di caos, crisi in cui la comunità si trova. Sono l'eroe o l'eroina a essere considerati la vera causa della crisi in atto, atteggiamento che prende il nome di *proiezione persecutoria*. In alcune mitologie, in particolare in quella greca, questi crimini non sono trattati come tali, non vi si assegna una grande importanza, sono scusati o minimizzati, ma non per questo sono meno presenti.

L'identificazione del capro espiatorio è facilitata nei miti anche dai segni preferenziali di vittimizzazione, che corrispondono alle varie caratteristiche o agli attributi che tendono a provocare l'ostilità della folla contro le persone che li possiedono. Spesso i capri espiatori del mito sono menomati fisicamente, moralmente o socialmente: non serve ricordare che la mitologia mondiale sovrabbonda di stranieri, zoppi, ciechi, infermi, emarginati, persone di status sociale molto basso o molto elevato.

Il 'colpevole', infine, viene ucciso, espulso o eliminato in qualche modo dalla comunità unanime. Questa è la vittimizzazione del capro espiatorio in senso stretto, l'azione violenta, il frutto della polarizzazione mimetica provocata dalla crisi mimetica. Non appena la violenza contro la vittima si è consumata, torna la pace, l'ordine è ri-generato. Anche questo evento viene proiettato sul capro espiatorio che si rivela essere un antenato fondatore o una divinità. È il secondo transfert del sacro.

Esistono troppi miti di questo tipo e l'unica spiegazione ragionevole delle tracce di un processo di capro espiatorio che vi si trovano è che essi abbiano davvero avuto origine da episodi reali di persecuzione. Statisticamente ci devono essere vittime reali dietro la

⁴³ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 60.

maggioranza dei miti che contengono questa tipologia di temi organizzati tutti in maniera simile all'interno di un testo. La natura dei temi e la loro sequenza è talmente simile in così tanti miti dello stesso tipo che la causa di questo ricorrere deve essere, ogni volta, il meccanismo del capro espiatorio. La teoria mimetica non afferma che il mito sia una rappresentazione fedele dei fatti, semplicemente sostiene che la probabilità dell'esistenza di una vera vittima dietro ai temi del mito e alla loro disposizione nel testo è molto alta.⁴⁴

Nel momento in cui scopriamo sin dove esattamente la vera magia, la magia della persecuzione, influenza il nostro testo, diventiamo capaci di circoscrivere gli effetti con precisione; lungi dall'accettare la mentalità magica, l'analisi girardiana, si allontana dal magico più di quanto non abbiano fatto tutte le interpretazioni precedenti. L'ipotesi di un meccanismo di capro espiatorio che trasformi l'accusa magica contenuta in un testo nella verità apparente di quello stesso testo, ci permette di circoscrivere e distinguere i dettagli non credibili da quelli credibili; la siccità e l'annegamento della vittima che vi pone termine, diventano paradossalmente più credibili quando sono considerati assieme alla non credibilità dell'accusa.

La demistificazione mimetica girardiana è una pura operazione interpretativa, del tutto autosufficiente e libera da assunzioni aprioristiche. L'affermazione della realtà della vittima non è una presupposizione in favore della referenzialità: la esige un'ipotesi troppo potente per poter essere rifiutata.⁴⁵

2.1. *Il mostro*

Un concetto che risulta fondamentale per orientarsi nel labirinto della mitologia è il *mostruoso*. Dal Romanticismo in poi si tende a vedere il mostruoso mitologico come una vera e propria creazione *ex nihilo*, una pura invenzione, ma l'esame dei mostri mitologici non rivela nulla di simile. Abbiamo sempre a che fare con elementi presi da alcune forme esistenti, che nel mostro si combinano e mescolano, pur aspirando a recuperare la loro specificità. Bisogna pensare al mostruoso partendo dall'indifferenziazione, ovvero da un processo che di per sé non intacca in alcun modo il reale, ma ne intacca la percezione. Accelerandosi, la reciprocità conflittuale non si limita a suscitare l'impressione di comportamenti identici negli antagonisti,

⁴⁴ Cfr. R. Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, cit., p. 100.

⁴⁵ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 111.

ma arriva a scomporre quanto percepiamo. I mostri devono essere il risultato di un frammentarsi della percezione, di una scomposizione seguita da una ricomposizione che non tiene conto delle specificità naturali. Il passaggio al mostruoso si realizza nel prolungamento di tutte le rappresentazioni di cui abbiamo parlato, quelle riguardanti la crisi indifferenziata, la vittima in quanto colpevole di crimini indifferenziatori e i segni di selezione vittimaria in quanto deformità.

A un certo punto mostruosità fisica e mostruosità morale si fondono: nel mostro mitologico il 'fisico' e il 'morale' sono inseparabili, la loro unione è talmente perfetta che qualsiasi tentativo di separare i due aspetti sembra condannato all'inermità. Tuttavia, è necessario operare una distinzione: la deformità fisica corrisponde alle sembianze corporee della vittima, ad una infermità reale, mentre la deformità morale porta a compimento la tendenza di tutti i persecutori a proiettare i mostri da loro percepiti su un qualche infelice la cui infermità o estraneità suggerisca una particolare vicinanza al mostruoso. Nel mostro quindi ritroviamo la combinazione tra aspetti falsi e aspetti plausibilmente veri. Mostruosità fisica e morale si sovrappongono nei miti che giustificano la persecuzione di un infermo.⁴⁶

Nelle persecuzioni storiche i 'colpevoli' restano sufficientemente distinti dai loro 'crimini' da permetterci di non fraintendere la natura del meccanismo. Non è così nel mito: il colpevole è talmente consustanziale alla sua colpa che è impossibile separarlo da essa, questa colpa appare come un'essenza fantastica, un attributo ontologico. In molti miti basta la presenza della vittima in un luogo per condannare tutto ciò che la circonda, contagiare di peste uomini e animali, rovinare raccolti, avvelenare il cibo, far scomparire la cacciagione, seminare la discordia intorno a sé. Al suo passaggio tutto si guasta e l'erba non ricresce, produce disastri per la sua natura, gli basta essere quello che è. Nei testi dei persecutori storici il volto delle vittime traspare dietro la maschera, vi sono alcune lacune e crepe, mentre nella mitologia la maschera è ancora intatta: ricopre così bene l'intero viso che non sospettiamo si tratti di una maschera. Lì dietro non c'è nessuno, pensiamo, né vittime né persecutori.

Secondo la teoria girardiana, dunque, i miti sono la rappresentazione di un disordine contagioso e crescente che culmina con la morte o con l'espulsione di una vittima. I persecutori non comprendono di essere parte di un meccanismo di vittimizzazione e proiettano sulla loro vittima i loro dissensi, così come la loro riconciliazione. Le personificazioni mitiche sono

⁴⁶ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., pp. 64-65.

contemporaneamente malfattori e benefattori, gli eroi mitici, dunque, non possono mai essere presentati nel mito come capri espiatori.

2.2. *Il sacro nel mito*

Una dimensione essenziale dei miti è quella del *sacro*: i persecutori medievali e moderni non adoravano le loro vittime, il che le rende facilmente individuabili, è più difficile individuare la vittima in un essere soprannaturale che è oggetto di culto. Per comprendere che cosa sia il sacro nel mito bisogna partire dallo stereotipo accusatorio: la colpevolezza e la responsabilità illusoria delle vittime. Il termine *capro espiatorio* designa simultaneamente l'innocenza delle vittime, la polarizzazione collettiva contro di esse e la finalità collettiva di questa polarizzazione. I persecutori si chiudono nella logica della rappresentazione persecutoria e non possono più uscirne. La polarizzazione esercita una tale costrizione su chi viene polarizzato, che per le vittime è impossibile giustificarsi. La rappresentazione persecutoria è più forte nei miti che nelle persecuzioni storiche ed è la sua stessa forza a sconcertarci: nel nostro mondo storico le rappresentazioni persecutorie sono sempre vacillanti e residuali, ed è proprio per questo che vengono spesso demistificate, al massimo dopo qualche secolo, anziché durare millenni e continuare a farsi gioco dei nostri sforzi di comprensione come avviene nei miti. Constatiamo allora che tutto ciò che viene definito sacro è inseparabile dal carattere inconsapevole e pervasivo di questa credenza. Una credenza così forte non potrebbe prendere piede quando i persecutori la rammentano nei loro miti dopo la morte della vittima, se i rapporti in seno alla comunità fossero tali da far dubitare di essa, se questi rapporti non si fossero pacificati. Affinché i persecutori siano tutti animati dalla stessa fede nella potenza malefica della loro vittima, allora, bisogna che essa polarizzi effettivamente tutti i sospetti, le tensioni e le rappresaglie che avvelenavano i rapporti, bisogna che la comunità sia effettivamente liberata da questi veleni, che si senta riconciliata con se stessa.

La conclusione della maggior parte dei miti ci suggerisce esattamente questo, ci mostra un vero e proprio ritorno all'ordine, che era stato compromesso dalla crisi, e più spesso ancora la nascita di un ordine completamente nuovo nell'unione religiosa della comunità vivificata dalla prova a cui è stata appena sottoposta. La congiunzione perpetua, nei miti, tra una vittima assolutamente colpevole e una conclusione violenta e insieme liberatoria non può essere spiegata se non con la forza estrema del meccanismo del capro espiatorio.

Nei miti la vittima riporta l'ordine, lo simboleggia e addirittura lo incarna. Il trasgressore si trasforma in restauratore e fondatore dell'ordine che egli ha trasgredito. Il supremo delinquente si trasforma in pilastro dell'ordine sociale. Si ha quindi un rovesciamento benefico dell'onnipotenza malefica attribuita al capro espiatorio.

Come potrebbero i persecutori spiegarsi la loro riconciliazione, la fine della crisi? Non possono certo attribuirsi il merito. Atterriti come sono dalla loro stessa vittima, si concepiscono come del tutto passivi, puramente reattivi, completamente dominati dal capro espiatorio nel momento stesso in cui si avventano su di lui. Pensano che gli vada attribuita qualsiasi iniziativa. [...] Nulla può capitare ai persecutori che non sia attribuito a lui, e se accade loro di riconciliarsi è il capro espiatorio a trarne profitto: c'è ormai un solo responsabile di tutto, un responsabile assoluto, che sarà responsabile della guarigione perché è già responsabile della malattia.⁴⁷

Attribuire la conclusione benefica alla vittima sembra tanto più logico, in quanto la violenza esercitata contro di essa aveva per obiettivo quello di riportare l'ordine e la pace. Nel momento supremo della crisi, quando la violenza reciproca giunta al parossismo si trasforma d'un sol colpo in unanimità pacificatrice, le due facce della violenza paiono ravvicinate: gli estremi si toccano. Questa metamorfosi ha come perno la vittima espiatoria. Tale vittima sembra dunque riunire sulla sua persona gli aspetti più malefici e più benefici della violenza. Il pensiero religioso è inevitabilmente portato a vedere nella vittima espiatoria una creatura soprannaturale che semina la violenza per poi raccogliere la pace, un salvatore temibile e misterioso che rende gli uomini malati per poi guarirli. L'unione misteriosa del più malefico e del più benefico interessa la comunità, ma tale fatto sfugge totalmente al giudizio e alla comprensione umana.

Certo, i capri espiatori non pongono rimedio né alle vere epidemie né alla siccità, ma la dimensione fondamentale di ogni crisi è il modo in cui essa influisce sui rapporti umani. Si mette in moto un meccanismo di cattiva reciprocità che si autoalimenta e che non ha bisogno di cause esterne per perpetuarsi. Finché le cause esterne continuano ad agire, i capri espiatori non avranno efficacia, ma appena queste cause cesseranno di agire, il primo capro espiatorio a disposizione metterà la parola fine alla crisi, liquidandone le conseguenze interpersonali grazie alla proiezione di ogni misfatto sulla vittima. Il meccanismo espiatorio quindi agisce soltanto sui rapporti umani sconvolti dalla crisi, ma dà l'impressione di agire ugualmente sulle cause esterne, le pestilenze, la siccità e altre calamità oggettive. Se dunque i rapporti in seno ai gruppi

⁴⁷ *Ivi*, p. 81.

possono deteriorarsi e poi ristabilirsi grazie alle vittime unanimemente eseguite, è evidente che i gruppi rievocano questi mali sociali in conformità alla credenza illusoria che ne facilita la guarigione: la credenza dell'onnipotenza dei capri espiatori. Ne consegue che all'esecuzione unanime di chi causa la malattia deve sovrapporsi la *venerazione* unanime per il guaritore di questa stessa malattia. Se la vittima porta al ritorno della normalità, la società dedurrà necessariamente da questo transfert la credenza in una potenza trascendente che reca alternativamente alla dannazione e alla salvezza, castigo e ricompensa. Questa potenza della vittima si manifesta tramite le violenze a cui essa soccombe, ma di cui è soprattutto l'istigatrice misteriosa.

Nel mito, dunque, è presente il sacro per la duplice connotazione della vittima espiatoria, da un lato penosa, spregevole, colpevole, esposta a ogni sorta di scherni, insulti e violenze, e dall'altra parte circondata di una venerazione quasi religiosa, che sostiene il ruolo principale in una specie di culto. Non a caso dunque la parola greca *φάρμακός* significa al tempo stesso il veleno e il suo antidoto, il male e il rimedio e, infine, qualsiasi sostanza capace di esercitare un'azione estremamente favorevole e sfavorevole a seconda dei casi, delle dosi impiegate.⁴⁸

Se Eraclito è il filosofo della tragedia, non può mancare di essere, a suo modo, il filosofo del mito. [...] Nel frammento 53 non è forse [...] espressa la genesi stessa del mito, la generazione degli dèi e della differenza sotto l'azione della violenza [...]? «Polemos è padre e re di ogni cosa. Gli uni, li produce come dèi, e gli altri come uomini. Rende gli uni schiavi e gli altri liberi».⁴⁹

2.3 *Il sacro nei testi dei persecutori storici*

Nei testi medievali e moderni il sacro si affievolisce sempre più, ma sopravvive. Nelle persecuzioni medioevali è l'odio ad essere in primo piano ed è facile scorgere soltanto questo aspetto, in particolare nel caso degli ebrei. Eppure, durante l'intero periodo, la medicina ebraica gode di un prestigio eccezionale. Probabilmente esiste una spiegazione razionale, una superiorità reale di medici più aperti di altri al progresso scientifico. Una simile spiegazione, però, non convince pienamente: in certe situazioni la miglior medicina non ha molta più efficacia della peggiore. Gli ambienti aristocratici e popolari preferiscono i medici ebrei perché

⁴⁸ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 138.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 128-129.

associano il potere di guarire al potere di far ammalare, si ha quindi una sopravvivenza del sacro primitivo. Se l'Ebreo vuole mostrare di essere maldisposto nei nostri confronti ci darà la peste, se, al contrario, vuole mostrare di essere ben disposto, allora ci risparmierà, oppure nel caso in cui ci abbia già colpiti, ci guarirà. Egli appare dunque come l'ultima risorsa in virtù, e non a dispetto, del male che può fare o che ha già fatto.⁵⁰

Tutti gli aspetti della mitologia sono presenti nelle persecuzioni medievali in una forma meno estrema. È il caso del mostruoso, che vi si perpetua in un modo facilmente riconoscibile. La confusione tra l'animale e l'umano costituisce la più importante e spettacolare modalità del mostruoso mitologico e la si può ritrovare nelle vittime medievali. Streghe e stregoni passano per esseri dotati di un'affinità particolare con il capro, animale estremamente malefico: nei processi, si osservano i piedi dei sospettati per vedere se sono biforcuti, si tasta la loro fronte per interpretarne le più piccole protuberanze come corna embrionali. Se la presunta strega possiede un animale domestico, le è immediatamente attribuita una rassomiglianza con questo animale e quest'ultimo appare come un'incarnazione temporanea o un mascheramento utile al successo di alcune imprese.

La figura quasi mitologica della vecchia strega, inoltre, illustra bene la tendenza a fondere mostruosità morali e mostruosità fisiche: la strega è zoppa, storpiata, tutto in lei invoca la persecuzione. La stessa cosa vale per l'Ebreo nell'antisemitismo medievale. È una vera collezione di segni vittimari interamente concentrati su alcuni individui, che si trasformano in bersaglio per la maggioranza.

Il pensiero magico non scaturisce da una curiosità disinteressata, vi si ricorre in caso di disastro e costituisce un sistema di accusa. È sempre l'*altro* che fa la parte dello stregone e agisce in modo soprannaturale per fare del male al suo vicino. Il pensiero magico cerca una causa significativa sul piano dei rapporti sociali, ovvero un essere umano, una vittima, un capro espiatorio. Non è necessario precisare la natura dell'*intervento correttivo* che risulta dalla spiegazione magica. In ogni loro giudizio e in ogni loro azione, i persecutori sono *imperiosi, intransigenti, irragionevoli e avventati*. Il pensiero magico, in linea di massima, percepisce se stesso come un'azione difensiva contro la magia e, di conseguenza, approda allo stesso tipo di comportamento dei cacciatori di streghe o delle folle cristiane durante la peste nera. Tutte queste

⁵⁰ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., pp. 86-87.

persone ragionano in maniera *magica* e *mitologica*. I due termini sono sinonimi e egualmente giustificati.⁵¹

3. *La violenza fondatrice*

Se i miti non cessano di rammentarlo e se i rituali non cessano di commemorarlo, l'evento fondativo del sacro ha fatto un'impressione non incancellabile (dato che finiscono per dimenticarla) ma nondimeno fortissima. Tale impressione si perpetua per il tramite del religioso e forse di tutte le forme culturali: lo straordinario numero di commemorazioni rituali che consistono in una condanna a morte fa pensare che l'evento originario sia di norma un'uccisione. L'uniformità considerevole dei sacrifici fa pensare che si tratti dello stesso tipo di uccisione in tutte le società, riteniamo quindi di avere nel meccanismo della crisi sacrificale e della vittima espiatoria il tipo di evento che soddisfa tutte le condizioni che si possono esigere. Abbiamo visto che i miti sono rappresentazioni persecutorie analoghe a quelle che già decifriamo, ma più difficili da decifrare a causa delle distorsioni più forti che li caratterizzano.

Il fenomeno considerato nel suo intero svolgimento, servirà: 1) come modello per la mitologia, che lo rammenta nella sua qualità di epifania religiosa; 2) come modello per il rituale, che si sforza di riprodurlo in virtù del principio che bisogna sempre rifare ciò che la vittima, in quanto creatura benefica, ha fatto, o subito; 3) come contromodello per i divieti, in virtù del principio che non bisogna mai rifare ciò che ha fatto questa stessa vittima, in quanto creatura malefica.

Non vi è nulla nelle religioni mitico-rituali che non risulti logicamente dal meccanismo del capro espiatorio. Tutti i fedeli di questi culti affermano che nei loro riti ricreano ciò che è successo nei miti e noi non comprendiamo il senso di queste parole perché vediamo nei riti una folla scatenata che colpisce una vittima, mentre i miti ci parlano di un dio onnipotente che domina una comunità. Non capiamo che si tratta dello stesso personaggio in entrambi i casi, poiché non riusciamo a concepire distorsioni persecutorie abbastanza potenti da sacralizzare la vittima. Benché i miti abbiano per modello la stessa sequenza persecutoria dei riti, non si avvicinano molto a questo modello, persino nello stadio in cui meno se ne discostano. Le parole sono, in questo caso più menzognere delle azioni. Un solo e identico episodio di violenza

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

collettiva somiglierà a ciò che è accaduto realmente molto più nel rituale che nel mito. Le parole sono completamente determinate dalla rappresentazione persecutoria, ossia dal potere simbolizzatore della vittima espiatoria, mentre le azioni rituali ricalcano direttamente i gesti della folla persecutoria.⁵²

Affermiamo dunque che la violenza fondatrice è la matrice di *tutti i significati mitici e rituali*. L'elaborazione mitica e rituale, benché suscettibile nei particolari di infinite variazioni, non può mancare di ruotare intorno ad alcuni grandi temi. Appena si tende a vedere in un individuo isolato il responsabile della crisi sacrificale, ossia di tutta la differenza perduta, si è indotti a definire tale individuo come distruttore di quelle regole fondamentali alla base della cultura.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 102-103.

CAPITOLO IV

EDIPO

1. *Il desiderio mimetico*

Padre e figlio si incontrano su una strada troppo stretta per il passaggio di entrambi, uno di loro deve cedere il passo: la città non può avere più di un sovrano e Giocasta non può avere più di un marito. Essere Edipo significa desiderare ciò che Laio desidera, imitare Laio a livello fondamentale del desiderio, desiderare di essere Laio. Guidati dal *medesimo* desiderio, i due si dirigono immancabilmente verso la *medesima* violenza.

Il figlio è la copia fedele del padre, ne è l'immagine speculare: il conflitto tra i due non è alimentato dalle loro differenze, ma dalle loro somiglianze, suscitate dall'identità di fini e dalla convergenza dei desideri. Il figlio, desiderando quello che il padre desidera, e presto in possesso di quello che il padre possiede, vuole conquistarne l'essere: scegliere se stessi è scegliere di essere l'*Altro*, e l'*Altro* in questo mito è il padre. Esso blocca la via del figlio verso un trono e una moglie a cui non vuole rinunciare.

Il padre e il figlio sono *concorrenti* nel vero senso della parola: concorrono insieme sulla stessa strada. Il figlio, bloccato dall'ostacolo rappresentato dal padre, si crederà giudicato e condannato, si crederà indegno di ripetere l'essere paterno. L'oggetto che si nasconde al di là dell'ostacolo si fa più desiderabile quanto più è proibito: l'ossessione per il frutto proibito non è primaria, non è la causa, bensì la conseguenza della rivalità. Nel momento stesso in cui percepisce l'ostacolo, l'eroe pensa di essere sulle tracce di ciò che è desiderabile al di sopra di tutto, la via segreta verso l'essere paterno.

Edipo ha vissuto a lungo lontano da Tebe e, ispirato dall'oracolo, decide di fuggire da Polibo e Merope, dal suo secondo padre e dalla sua seconda madre: la fuga è governata da una dialettica del desiderio. Edipo non vuole travolgere l'ostacolo che lo ferisce, ma vuole guarire la ferita; vuole fondare, lontano da quello che crede essere suo padre, un desiderio che non abbia ostacolo né modello. Questo primo rifiuto del modello paterno è sincero ma superficiale, Edipo infatti confonde gli individui con le relazioni, l'impronta con la matrice: si allontana dall'impronta

senza rendersi conto che sta portando con sé la matrice. Il dramma dunque evitato con Polibo e Merope si compie con Laio e Giocasta.⁵³

2. *Stereotipi persecutori*

Ma se rompessimo con la logica mitica? Se provassimo a ragionare uscendo dal mito, come se Edipo fosse innocente, come se il mito fosse un testo di accusa contro di lui? Se leggesimo quel processo in termini di fenomeno aleatorio dove si ha in realtà a che fare con una partita di biliardi, dove la vittima è più o meno casuale, è solo un uomo che zoppica e così niente parricidio e niente incesto?⁵⁴

Il mito *dell'Edipo re* di Sofocle contiene tutti gli stereotipi persecutori che abbiamo considerato. La peste devasta Tebe, il primo stereotipo persecutorio, Edipo ne è responsabile perché ha ucciso il padre e sposato la madre, secondo stereotipo. Per mettere fine all'epidemia il responso dell'oracolo esige che si cacci via l'abominevole criminale, la finalità persecutoria è esplicita. Il parricidio e l'incesto servono apertamente da intermediari tra l'individuale e il collettivo: questi crimini sono a tal punto indifferenziatori che la loro influenza si estende per contagio all'intera società. Il terzo stereotipo sono i segni vittimari: Edipo zoppica, è uno straniero ed infine è figlio di re e re lui stesso. Edipo riesce quindi a raccogliere in sé la marginalità dall'esterno e la marginalità dall'interno, è ora straniero e mendico, ora onnipotente monarca.

Tebe non ignora che di tanto in tanto le epidemie colpiscono tutte le collettività umane, ma perché la nostra città, si domandano i Tebani, in questo preciso momento? Le cause naturali non interessano coloro che soffrono, soltanto la magia ammette un intervento collettivo. Contro la peste in quanto tale o contro Apollo stesso non vi è rimedio, ma nulla si oppone alla correzione catartica dello sventurato Edipo.

Edipo è un autentico concentrato di segni vittimari, se il mito avesse i crismi del documento storico ce ne accorgeremmo immediatamente e ci interrogheremmo sulla funzione di tutti questi e degli altri stereotipi di persecuzione. Riusciremmo a vedere certamente nel mito quello che vediamo nel testo di Guillaume de Machaut, un resoconto di persecuzione redatto dalla

⁵³ Cfr. *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, trad. it. di E. Crestani, Transeuropa, Massa 2009, pp. 41-43.

⁵⁴ S. Benvenuto, *Differenza, identità, violenza. Conversazione con René Girard*, cit., p. 4.

prospettiva di persecutori inconsapevoli. Essi si raffigurano la loro vittima così come la vedono veramente, colpevole, e non nascondono le tracce oggettive della loro persecuzione. Penseremmo allora che dietro al testo debba esserci una vittima reale scelta in base ai tratti vittimari, realmente capaci di polarizzare su chi li possiede il sospetto paranoico di una folla angosciata dalla peste.⁵⁵

3. *Le accuse: parricidio e incesto*

Se il mito non pone esplicitamente il problema della differenza, lo risolve, però, in maniera tanto brutale quanto formale. Tale soluzione è il parricidio e l'incesto. Nel mito non si parla di identità o reciprocità, di Edipo si può affermare una cosa che non è valida per nessun altro: egli solo è colpevole del parricidio e dell'incesto.

Bisogna quindi interrogarsi sull'attribuzione esclusiva di tali delitti a un protagonista particolare. Edipo e Tiresia addossano l'uno all'altro la responsabilità del disastro che opprime la città e il parricidio e l'incesto sono soltanto una variazione di queste accuse, non c'è alcun motivo, in questo stadio, perché la colpevolezza si fissi su uno piuttosto che sull'altro. Tutto è uguale da una parte e dall'altra, niente permette di decidere, eppure il mito deciderà e in modo inequivocabile.

Se eliminiamo le testimonianze che si accumulano contro Edipo nella seconda parte della tragedia, possiamo immaginarci che la conclusione del mito, lungi dall'essere la verità che piomba dal cielo per fulminare il colpevole e illuminare tutti i mortali, non sia altro che la vittoria camuffata di un partito sull'altro, il trionfo di una lettura polemica sulla sua rivale, l'adozione da parte della comunità di una versione degli eventi che inizialmente appartiene soltanto a Tiresia e a Creonte e che, solo in seguito, sarà di tutti e di nessuno, essendo divenuta verità dello stesso mito.⁵⁶

Il *parricidio* è l'instaurazione della reciprocità violenta tra padre e figlio, la riduzione del rapporto paterno alla 'fraternità' conflittuale. La reciprocità è nettamente indicata nella tragedia: Laio esercita pur sempre una violenza contro Edipo, prima ancora che questi gliela restituisca. Quando riesce a riassorbire il rapporto tra padre e figlio, la reciprocità violenta non

⁵⁵ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., pp. 49-51.

⁵⁶ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 108-109.

lascia più nulla fuori dal suo raggio, assorbe quel rapporto quanto più completamente possibile, facendone una rivalità non per un oggetto qualunque ma per la madre, vale a dire per l'oggetto più formalmente riservato al padre e più rigorosamente vietato al figlio. L'*incesto* è anch'esso violenza, violenza estrema e perciò distruzione estrema della differenza, distruzione dell'altra differenza principale in seno alla famiglia, quella con la madre. Il parricidio e l'incesto completano quindi il processo di indifferenziazione violenta.⁵⁷

Il parricidio e l'incesto verranno dunque definiti in funzione delle loro conseguenze. La mostruosità di Edipo è contagiosa, si allarga a tutto ciò che egli genera. Il processo della generazione perpetua l'abominevole mescolanza di sanguini che è essenzialmente importante separare: il parto incestuoso si riporta a uno sdoppiamento informe, a una sinistra ripetizione del medesimo, a una mescolanza impura di cose innominabili.

Il parricidio e l'incesto acquisiscono il loro senso autentico soltanto in seno alla crisi sacrificale e in relazione ad essa: i delitti di Edipo stanno a significare la fine di ogni differenza, ma diventano, per il fatto stesso di essere attribuiti a un individuo particolare, una nuova differenza, la mostruosità del solo Edipo. Proprio quando dovrebbero riguardare tutti o nessuno, essi diventano l'affare di uno solo. Molto più che designare la crisi sacrificale, i due crimini la mascherano, esprimono la reciprocità e l'identità violenta, ma in forma così estrema da atterrire e da farne il monopolio esclusivo di un individuo particolare: perdiamo di vista questa stessa reciprocità sia perché essa è comune a tutti i membri della comunità, sia perché definisce la crisi sacrificale.

Di fronte al parricidio e all'incesto vi è un altro tema che maschera anch'esso la crisi sacrificale, la *peste*. L'epidemia che interrompe tutte le funzioni vitali della città non potrebbe essere estranea alla violenza e alla perdita delle differenze. Nella tragedia e fuori di essa la peste simboleggia la crisi sacrificale, cioè esattamente la stessa cosa del parricidio e dell'incesto. Diversi aspetti perfettamente reali della crisi sacrificale sono presenti nei due temi, ma distribuiti diversamente. Nella peste emerge il carattere collettivo del disastro, il contagio universale; nel parricidio e nell'incesto, invece, sono presenti la violenza e la non-differenza, esaltate e concentrate al massimo, ma in un solo individuo. Dietro il parricidio e l'incesto, da una parte e la peste dall'altra, osserviamo due volte la medesima cosa, cioè il mascheramento della crisi sacrificale, anche se non è lo stesso mascheramento. Alla violenza reciproca ovunque

⁵⁷ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 111.

diffusa, il mito sostituisce la tremenda trasgressione di un individuo unico. Edipo non è colpevole in senso moderno, ma è responsabile delle sventure della città. Il suo ruolo è quello di un vero e proprio capro espiatorio.⁵⁸

Edipo è il responsabile per eccellenza, responsabile a tal punto, in verità, che di responsabilità non ne resta più per nessun altro. L'idea della peste deriva da tale mancanza, essa è ciò che resta della crisi sacrificale quando la si è svuotata di tutta la sua violenza. Per liberare la città intera dalla responsabilità che grava su di essa, per fare della crisi sacrificale la peste, svuotandola della sua violenza, bisogna riuscire a trasferire tale violenza su Edipo e tutti i protagonisti nella disputa tragica si sforzano di operare questo transfert. La vittima espiatoria rappresenta sul piano collettivo il ruolo di quell'oggetto che gli sciamani pretendono di estrarre dal corpo dei malati e che poi presentano come la causa di tutto il male.

Il parricidio e l'incesto procurano quindi alla comunità precisamente ciò di cui essa ha bisogno per cancellare la crisi sacrificale. Il testo del mito è lì per provarci che si tratta di un'operazione mistificatrice, ma spaventosamente reale e permanente sul piano della cultura, fondatrice di una nuova verità. L'operazione, con ogni evidenza, non ha nulla a che vedere con un volgare camuffamento, con una cosciente manipolazione dei dati della crisi sacrificale, essa ristabilisce l'ordine e la pace perché la violenza è unanime. I significati menzogneri da essa instaurati assumono per questo una forza incontrollabile. La risoluzione unanime scompare, con la crisi sacrificale, dietro questi significati. Essa costituisce la molla strutturante del mito, invisibile fin quando la struttura rimane intatta.⁵⁹

4. *Edipo a Colono*

Girard analizza anche un altro Edipo, quello che emerge dal processo violento considerato nel suo insieme, che ci è dato intravedere nella seconda tragedia edipica di Sofocle, *Edipo a Colono*. Nelle prime scene si ha sempre a che fare con un Edipo essenzialmente malefico. Nel corso dell'opera, tuttavia, si verifica un notevole mutamento: Edipo rimane pericoloso, persino terrificante, ma diviene anche assai prezioso. Il suo futuro cadavere costituisce una specie di talismano che Colono e Tebe si contendono con asprezza. Il primo Edipo è associato agli aspetti

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 114-115.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 123.

malefici della crisi, non c'è in lui alcuna virtù positiva. Nel secondo Edipo, invece, la visione si è ampliata: dopo aver portato la discordia nella città, la vittima espiatoria, allontanandosi, ha restituito l'ordine e la pace. Mentre tutte le violenze anteriori non avevano fatto altro che raddoppiare la violenza, la violenza contro quella vittima particolare ha fatto miracolosamente cessare ogni violenza.

L'Edipo benefico di dopo l'espulsione prende il sopravvento sull'Edipo malefico di prima ma non lo annulla: è l'espulsione di un *colpevole* che ha provocato l'allontanamento della violenza. Il risultato conferma l'unanime attribuzione a Edipo del parricidio e dell'incesto e se Edipo è salvatore lo è in qualità di figlio parricida e incestuoso.⁶⁰

Nei miti infatti, come abbiamo visto, agiscono due momenti, il primo corrisponde all'imputazione del capro espiatorio, non ancora sacro, sul quale si addensano tutte le virtù malefiche. Ad esso si sovrappone il secondo momento, quello della sacralità positiva suscitata dalla riconciliazione della comunità.

I persecutori mitologici, più creduli ancora dei nostri, sono totalmente dominati dai loro effetti di capro espiatorio da esserne realmente riconciliati e da far seguire una reazione di adorazione alla reazione di terrore e ostilità che la vittima aveva suscitato.⁶¹

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 125-127.

⁶¹ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 93.

CAPITOLO V

IFIGENIA LIBERATA

1. *Un'opera meta-teatrale*

L'opera *Ifigenia liberata* è stata scritta durante la stagione teatrale 2016-2017 da Carmelo Rifici e Angela Dematté ed è ispirato all'Antico e Nuovo Testamento e agli scritti di Eraclito, Omero, Eschilo, Sofocle, Euripide, Nietzsche, René Girard e Giuseppe Fornari. È un testo meta-teatrale che ha come obiettivo uno *svelamento*, vuole mostrare la materia nascosta in tutti gli autori indagati. L'opera tratta di una comunità, una folla, che ha il segreto desiderio di trovare un capro espiatorio per i suoi mali e i drammaturgi cercano di ricreare in scena questo meccanismo, mostrando che l'esperienza sul palcoscenico è la stessa che viene a crearsi ogni volta che una comunità si trova in uno stato di crisi.⁶²

Regista: Buonasera. Siamo in prova con lo spettacolo, e abbiamo deciso di provarlo insieme a voi. Stiamo tentando di indagare l'origine violenta della nostra razza. [...] Siccome è difficile raccontare migliaia di anni di evoluzione usando una sola fonte, allora faremo diversi accostamenti usando *Ifigenia in Aulide* come testo principale.⁶³

All'interno del testo la Drammaturga e il Regista intervengono frequentemente per correggere gli attori, illustrare al pubblico alcuni passaggi o cambiare scena: vorrebbero affidarsi alle parole di Euripide, ma è come se pensassero che tutto quello che un tempo poteva essere rivelato semplicemente attraverso la recitazione oggi non basti più, il pubblico e gli attori non hanno più quegli strumenti di indagine, quindi serve una ricucitura, vogliono dare al pubblico e agli attori dei codici di lettura.

Le comunità umane, nel corso dei millenni, hanno imparato ad interpretare l'atteggiamento affettivo delle vittime che volevano stare fino all'ultimo con il gruppo, l'adattamento della vittima a un ambiente sociale che unanimemente la vuole morta, l'unico e ultimo modo per

⁶² Cfr. *Intervista con Carmelo Rifici a cura di Matteo de Mojana*, in *Ifigenia Liberata*, Casagrande, Bellinzona, 2017, p. 17.

⁶³ C. Rifici, A. Dematté, *Ifigenia Liberata*, cit., p. 30.

restare con gli altri, per non essere esclusi del tutto. Di questo cammino Euripide ci mostra una tappa intermedia in cui il genio teatrale ha individuato, nell'antico *mythos* di Ifigenia, il mistero centrale della storia greca e della storia umana, il mistero sul male supremo, quello della violenza collettiva, della folla scatenata. Questo svelamento non è ancora possibile per intero nella Grecia classica, ma Euripide mostra un'alternativa a questa violenza attraverso il personaggio del vecchio schiavo, più umile e distante dal cerchio di potere e di gloria di cui gli altri personaggi restano prigionieri, l'unico che cerca di salvare la ragazza. Attraverso questa figura intuiamo dunque la necessità del meccanismo espiatorio, ma allo stesso tempo si svela la sua radice sociale, distante dalla responsabilità della vittima: essa infatti non è più colpevole, come in Edipo, ma richiesta dagli dèi. Siamo quindi di fronte all'emozionante momento in cui un grande intellettuale arriva a capirlo, pur rendendosi conto che nel mondo dei suoi personaggi, che è anche il suo mondo, non ci sono autentiche alternative.

Dovremmo a nostra volta comprendere che l'alternativa non è l'attuale rifiuto a priori del sacrificio che ci fa guardare con orrore a tutte le epoche dipendenti da esso, considerare l'intera storia dell'umanità come età barbara, superata dall'unica civiltà capace di democrazia e di giustizia. Il risultato di questa arroganza è la violenza capillarmente diffusa a cui stiamo assistendo. Euripide ci insegna una strada diversa, quella di una presa di coscienza della violenza che è tuttavia consapevole dei motivi che la rendono necessaria; si fa così strada una consapevolezza morale esente da moralismo.⁶⁴

All'inizio dell'opera, Rifici e Dematté introducono una scena con degli ominidi che hanno appena commesso un omicidio, attuando il meccanismo espiatorio. Si tratta del linciaggio fondatore che dà avvio alla storia dell'uomo, al rito e al sacro. Il Regista e la Drammaturga dirigono gli attori per mostrare il cambiamento, la serenità che deriva da quell'uccisione:

Regista: Questo è un fatto importante, perché mette un punto al tempo. Prima di questo atto di violenza non c'era il senso del tempo. Ora comincia ad esserci. Da qui cambia tutto. [...] Dobbiamo mostrare al pubblico cosa è accaduto a queste scimmie dopo l'omicidio. [...] Molto probabilmente erano in un conflitto pazzesco tra loro.

Vincenzo: Rabbiosi l'uno contro l'altro.

Regista: Rabbiosi è giusto. E la morte di questo... "essere" improvvisamente li mette d'accordo. E questo accordo deve poter essere ripetuto.

Igor: E diventa rituale.

⁶⁴ G. Fornari, *Quale salvezza da Ifigenia?*, in C. Rifici, A. Dematté, *Ifigenia Liberata*, cit., p. 11.

Regista: Certo. Per raggiungere quella pace. Ma a quel canto rituale come ci saranno arrivati? Attraverso un verso differente da tutti quelli fatti prima. Che si collega all'omicidio. Che, ripetuto fa risvegliare a tutti la memoria di quel fatto. [...]
Eravate uno contro l'altro e poi tutti insieme avete ucciso uno. La pace è ritornata.
[...]
Drammaturga: È dal corpo smembrato di una vittima che si genera l'umanità. Capito?⁶⁵

2. La folla

Euripide in *Ifigenia in Aulide* è infallibile nell'individuare il vero mandante del sacrificio, la folla: in un dialogo verso la fine della tragedia tra Achille, Ifigenia e Clitennestra emerge la loro impotenza di fronte allo scatenarsi della folla:

Ifigenia: Vedo avvicinarsi una massa di armati!
[...]
Achille: Urla spaventose si levano tra gli Argivi!
Clitennestra: Quali urla? Dimmelo!
Achille: Per tua figlia [...] Urlano che si deve sgozzarla!
Clitennestra: E nessuno si oppone?!
Achille: Io stesso nel tumulto mi son trovato e ho rischiato [...] di venir lapidato!
[...]
Clitennestra: Chi avrebbe osato toccarti?
Achille: Tutti gli Elleni!
[...]
Clitennestra: Il male più atroce è la folla.⁶⁶

In questo dialogo Euripide ci fa toccare con mano la forza impetuosa della folla e la dipendenza di tutti dai processi collettivi, che sono quelli dell'intera Grecia e di ogni collettività umana. Se Ifigenia non venisse sacrificata, non solo l'intero esercito greco, ma l'Ellade tutta sarebbe distrutta: non è dunque in gioco la spedizione militare in un'altra città, ma la sopravvivenza di un intero popolo alla violenza che dirompe al suo interno.

Nell'opera, Rifìci e Dematté esprimono la potenza travolgente della folla attraverso la metafora di un cerchio che si chiude, cercando una vittima sacrificale da mettere al centro:

⁶⁵ C. Rifìci, A. Dematté, *Ifigenia Liberata*, cit., pp. 28-29.

⁶⁶ Euripide, *Ifigenia in Aulide*, vv. 1338-1357.

Calcante: Un grande cerchio. Con tutto l'esercito. Poi si comincia a girare... giro giro tondo
casca il mondo...

Agamennone: Cosa dobbiamo fare?

Calcante: Cosa cercate?

Agamennone: Come far muovere il vento!

Odisseo: Come calmare l'esercito! [...] Esiste la rabbia dell'esercito! Quella esiste. [...] Tutto sarà finito se sarà scannato dalla folla.⁶⁷

La forza incontenibile della folla diventa anche un modo per Agamennone di accettare la brutalità del sacrificio, per scaricare la responsabilità, nonostante lui stesso sia parte della folla e desideri la pace derivante dal sacrificio della figlia:

Agamennone: Guardate gli uomini della flotta quanti sono e quanti gli eroi armati. Una smania furiosa si è impadronita dei soldati greci: vogliono salpare al più presto contro la terra dei barbari, portare fine ai rapimenti delle donne greche. Questa gente massacrerà le figlie mie che sono ad Argo e voi due (*Ifigenia e Clitennestra*), e me stesso, se mi oppongo ai decreti della dea Artemide. O figlia, non è Menelao che mi tiene sotto, non è al suo volere che mi sono arreso. È la Grecia che lo vuole. Noi, vinti, è a questo che sottostiamo.⁶⁸

Il coro delle Corifee, inoltre, svela cos'è il popolo, cos'è la folla, esse sono le prime a creare un cerchio intorno alla vittima. Alla fine dell'opera la Drammaturga annuncia il suo fallimento, l'impossibilità di salvare Ifigenia, la necessità del sacrificio che pacifica e accontenta la folla violenta.

Vecchio: Perdonami. Io sono un povero vecchio. Non sono forte come tuo padre.

Clitennestra: Allora perché sei qui?

Drammaturga: Per rendersi conto del nostro fallimento, credo. [...] (*Riferendosi ad Ifigenia*) Perché non dovrebbe sacrificarsi per un ideale, anche se mostruoso! Che alternative ha? Io non so che inventarmi, capisci? La storia va così. L'uomo è fatto così. Non posso muovere un passo da Euripide. [...] Lei morirà! Perché di questo c'è bisogno. Di questo ha bisogno la storia. Di questo ho bisogno io! Per finire il testo. Come Euripide! [...] E sono felice di arrendermi di nuovo alla folla. Di essere lupo tra i lupi. Di stringere il cerchio attorno a lei insieme a tutti. Lo so che non è giusto... ma che altro posso fare? Anch'io voglio salvarmi.⁶⁹

⁶⁷ C. Rifici, A. Dematté, *Ifigenia Liberata*, cit., p. 34.

⁶⁸ *Ivi*, p. 63.

⁶⁹ *Ivi*, p. 67.

La folla, si è detto, si genera come conseguenza dalla *crisi delle differenze* e anche questo aspetto emerge in maniera evidente nel testo. Quando l'indovino parla del cerchio che si sta formando, metafora per indicare la folla indifferenziata, Menelao obietta «non vedo tra di noi la forma del cerchio. Noi abbiamo gerarchie, autorità»,⁷⁰ per poi replicare ad Odisseo «ti fatica rispettare quest'ordine, vero, Odisseo?»,⁷¹ il quale prontamente dichiara «è il popolo che ha preso il controllo!»,⁷² rilevando il crollo delle istituzioni e il potere violento della folla indifferenziata. Il Regista e la Drammaturga, poi, chiariscono:

Regista: Fermi! Lo vedete cosa succede? Come pensi di calmare il popolo? Nella discordia non vi si distingue più. Chi è Odisseo, chi è Agamennone? Chi è Menelao? Chi è il capo? Non ci sono più distinzioni, gerarchie, la rabbia vi rende tutti uguali. [...] La crisi vi rende tutti uguali. [...] Non è un terremoto. Non si blocca il mondo per mancanza di vento. Capisci che stiamo parlando della comunità degli uomini? È l'uomo che si blocca. [...] La violenza tra di voi si deve scaricare contro qualcuno per non uccidervi a vicenda. [...] Siamo dentro la crisi. Il cerchio di cui ha parlato Calcante.

Drammaturga: Quella cosa che Odisseo ha chiamato bitume. *Bythòs*. La peste. Ci siete dentro tutti.

Regista: Siete tutti contagiati, la folla è contagiata, siete tutti uguali, tutti quanti volete mettere qualcuno al centro.⁷³

È a questo punto che il mito si dis-vela, mostra di star celando qualcosa di spaventosamente reale, di umano: «Vedete com'è vero tutto questo? Noi la chiamiamo mitologia ma è realtà. Uno deve morire perché tutti abbiano l'illusione di essere salvi. Di essere vivi». ⁷⁴ Non è stata la divinità a comandare l'uccisione di Ifigenia, non è l'assenza di vento che preoccupa i comandanti. Tutto è giocato all'interno delle relazioni tra gli uomini, all'interno della comunità.

La verità è che non c'è mai stato il Minotauro! Come non c'è mai stata Artemide! Non c'era la Sfinge! Ci sono solo le vittime sacrificate! Siamo noi che abbiamo bisogno di dar volto al nostro male, di buttarlo su qualcuno per uscire dalla merda... o dalla condizione

⁷⁰ *Ivi*, p. 35.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, pp. 35-36.

⁷⁴ *Ivi*, p. 36.

terrena, dalla vita biologica... dal non essere. E sarà sempre così! Perché siamo fatti così!

È questa la tragedia!⁷⁵

Anche qui, la figura del vecchio schiavo aiuta a compiere questo disvelamento, a mostrare il meccanismo espiatorio nella sua implacabile violenza, senza il velo del mito: «Non è Artemide che vuole la tua morte! La grande Grecia non esiste più! Vuole solo il tuo sangue per salvarsi!». ⁷⁶

3. *Ifigenia*

Come illustrato nei capitoli precedenti, la scelta della vittima non può essere casuale. Ci sono stereotipi metodici che permettono al meccanismo espiatorio di funzionare in modo efficiente e di raggiungere il suo obiettivo: riportare la pace, ponendo fine alla crisi delle differenze. La vittima non deve essere vendicabile, ad esempio; diversamente, il ciclo interminabile di vendette prenderebbe il sopravvento e non ci sarebbe riconciliazione. Nell'opera, quindi, quando viene preso in considerazione Agamennone come possibile vittima sacrificale, il regista prontamente risponde che potrebbe funzionare per un breve periodo, ma che poi le vendette non avrebbero fine.

Come ben sappiamo, però, il mito di Ifigenia darà avvio alla tragica catena di vendette: per prima Clitennestra ucciderà il marito Agamennone, che verrà poi vendicato da Oreste, il quale ucciderà la madre.

Regista (*a Clitennestra*): Ti vendicherai, morte porterà altra morte.

Agamennone: Nessuno si pone il problema di fermare questa catena di vendette?

Regista: E come possono fare? [...] L'uomo ce l'ha dentro di sé, non riesce a sopprimerla.

Gli antichi sapevano quanto fosse pericolosa. Perché la vendetta si poteva propagare in modo incontrollato. La religione aveva il compito di incanalare la violenza. [...] Ma qui le leggi sono saltate e i riti non funzionano più. Siamo di nuovo in una violenza indifferenziata. Gli dèi non ci sono più. Il sistema è saltato.

Ci sono solo gli uomini.⁷⁷

⁷⁵ *Ivi*, p. 54.

⁷⁶ *Ivi*, p. 67.

⁷⁷ *Ivi*, p. 62.

Il secondo stereotipo persecutorio sono le accuse, i crimini che la vittima commette, la causa per cui il male colpisce la società. È necessario sporcare la vittima di crimini indifferenziatori perché solo in questo modo è possibile operare il misconoscimento necessario per compiere il sacrificio: solo in questo modo la vittima diviene *realmente* la causa dei mali della società, diviene *realmente* colpevole. La Drammaturga cerca dunque di forzare il testo euripideo sottolineando il desiderio erotico della figlia per il padre, il Regista spinge gli attori a lasciare sprigionare l'erotismo di quella scena, porta l'attenzione sull'incesto.

Regista: È giusto che ci sia erotismo nella scena. Sembrerebbe scritta così. [...] Lui prova paura perché se facesse l'amore con sua figlia potrebbe portare la peste nella comunità. Come Edipo. Spesso l'incesto porta male! [...] Se ammazzi lei ammazzi anche il tuo desiderio sbagliato. [...] Questo dialogo nasconde un'evoluzione in atto. Stiamo parlando di migliaia di anni di incesti che hanno generato sangue malato nelle comunità.⁷⁸

Poco dopo, in un dialogo col vecchio schiavo, Ifigenia viene mostrata quasi patologicamente attratta dal sangue e dalle viscere animali:

Ifigenia: Ti ricordi... quand'ero piccola? Quando venivo in campagna a guardarti uccidere i conigli.

Vecchio: E ti fa ridere?

Ifigenia: Sì. E quando tagliasti il collo alle oche, te lo ricordi? [...] Quelle andavano in giro senza testa, che ridere.⁷⁹

La Drammaturga, a questo punto, spiega la forzatura: se Ifigenia resta innocente non riusciranno ad ammazzarla: «Devi avere qualcosa di sporco che ci faccia desiderare la tua morte. Dobbiamo cominciare a costruire il cerchio intorno a te, senza sentirci colpevoli».⁸⁰

La svolta è data dall'improvvisa determinazione di Ifigenia a farsi immolare per la salvezza dei greci, decisione enigmatica e insieme risolutrice, dove si mescolano da un lato la volontà della vittima di appartenere alla comunità, accettandone l'unanime decisione del suo sacrificio: non avendo alternative, chi è ormai condannato dalla collettività si aggrappa all'unica identità che gli è rimasta, all'unico ruolo che gli altri gli lasciano e di cui disperatamente si impadronisce. L'altro motivo che attira l'attenzione di Euripide è l'altruismo della vittima volontaria, che accetta liberamente di offrire la propria vita per la salvezza degli altri.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 49-50.

⁷⁹ *Ivi*, p. 53.

⁸⁰ *Ibidem*.

Ifigenia: Ho deciso di morire e questa morte voglio che avvenga gloriosamente, tenendo lontano ogni sentimento meschino. La grande Grecia ha gli occhi fissi su di me adesso: da me dipende la partenza delle navi, la rovina di Troia, la sorte futura delle donne. [...] Lasciate che io salvi la Grecia. Perché piangere? Per quel breve momento di dolore al collo? [...] Non appartiene a noi il tempo della nostra vita.⁸¹

Ifigenia dunque diviene il *rimedio*, il *pharmakon*, che risolve la crisi in atto. In quanto rimedio verrà resa sacra, colei che porta la pace in un tempo di crisi violenta.

Regista: Ci vuole un farmaco per guarire il disordine, la malattia. L'invidia. Ed ecco che il farmaco arriva.

Ifigenia: Il farmaco sarei io?

Regista: Sì [...] la folla accorre per godersi lo spettacolo.⁸²

Lo stesso Odisseo, nella conclusione del testo si riferisce a Ifigenia implorando: «Mi inginocchio a te, fanciulla. E ti dico che ti amo per quanto stai per fare. Basterà che ti tocchi e sarò salvato».⁸³

Il misconoscimento gioca all'interno del mito e del meccanismo espiatorio un ruolo fondamentale, permette alla comunità di reggere il peso di una vita innocente uccisa per il bene della collettività. È necessario nascondere il mostro, la mostruosità della violenza umana per poter convivere con la crudeltà delle azioni compiute. La drammaturga cerca di utilizzare il testo per esorcizzare la violenza, ma poi si rende conto di essere identica alla folla da cui vorrebbe distinguersi. Alla fine cede e ammette di essere solo una costruttrice di labirinti, una scrittrice. Nel testo cerca di scoprire il mostro che vi sta al centro ma non ci riesce: non possiamo che costruire labirinti, lei non può che nascondere quella parte mostruosa di noi che vorrebbe salvare.

Drammaturga: Ma io sono una drammaturga. E costruisco labirinti come Dedalo. Nascondo il mostro. È il mio mestiere. È la cosa migliore che posso fare.⁸⁴

⁸¹ *Ivi*, p. 66.

⁸² *Ivi*, p. 43.

⁸³ *Ivi*, p. 66.

⁸⁴ *Ivi*, p. 68.

CONCLUSIONE

Il frammento 53 di Eraclito, già citato in precedenza, penso possa riepilogare efficacemente il ruolo che la violenza ha nell'indagine girardiana: affermare che *polemos* è padre e re di ogni cosa significa riconoscerne l'imprescindibilità all'interno dei rapporti della stessa cultura umana. Il legame tra *bia* e *bios*, dunque, non è unicamente etimologico: violenza e vita sono due concetti inevitabilmente connessi e complementari.

Simone Weil sosteneva che l'uomo vive all'interno di leggi della necessità a cui non si può sottrarre: il corpo e l'anima sono costretti nella *pesanteur*, nella costrizione. Il paradigma delle relazioni umane è quindi la forza e nessun uomo che ne è vittima può essere considerato colpevole. La forza, in altre parole, investe l'anima e per questo non può essere giudicata, siamo tutti sottoposti ad un'innata propensione alla violenza e l'*imperio* della forza condiziona ogni comportamento umano. Nulla può essere, dunque, sottratto dalla dimensione della forza, la cui potenza ineluttabile permea il mondo. L'hitlerismo, secondo la Weil, utilizza la forza per svuotare la mente degli uomini mediante la propaganda, creando una *massa*. Non esiste, dunque, un popolo barbaro (violento) in senso morale, ma quando il potere separa l'essere umano dalla sua umanità, a quel punto non c'è cosa più naturale che uccidere: il male, in altre parole, viene considerato come connotato esclusivo del nemico, poiché è stato demonizzato e deumanizzato. L'immaginazione collettiva, dunque, è la leva su cui gioca il potere per creare una folla, essa è il vero motore della storia poiché la nostra coscienza, una volta che viene piegata alla propaganda, è inefficace e sterile.

Del resto, il primato della violenza nei rapporti umani è riconosciuto anche da Carlo Michelstaedter, secondo cui le relazioni sono governate dal *neikos*, cioè dal conflitto, il quale regola i rapporti sociali. Alla base di ogni reciprocità, quindi, vi è sempre il conflitto poiché sempre si usa l'altro come mezzo per affermare se stessi, attuando una lotta. Il carattere violento soggiace a ogni tentativo di affermazione vitale, si annida nei meccanismi dei bisogni e delle necessità. Secondo Michelstaedter la retorica alla base della società è dunque che ogni uomo vive come se ci fosse amore tra le persone, ma in realtà ciò che regola le relazioni è il *neikos*: l'uomo maschera la violenza con un asservimento ipocrita e deresponsabilizzante alla società, la lotta originaria viene celata e viene stabilita la legge che garantisce la *philia*.

La comunità sociale viene dunque costituita per garantire all'uomo la sicurezza, mediante strumenti di minaccia e asservimento; in essa ognuno violenta l'altro, ma l'uomo si sente quieto,

poiché viene eliminato ogni pericolo che richieda intelligenza o sofferenza, sostituendo a questi elementi la sicurezza e la deresponsabilizzazione.

La violenza oggi è pervasiva e onnipresente. Il nostro rapporto con essa è così intimo che quasi non ci tocca più, è banale e talvolta noioso. Ci siamo disabituati a riflettere sulla violenza, scagliamo unicamente giudizi indignati che svaniscono con la rapidità di un commento adirato. È necessario, invece, uno svelamento, un'analisi profonda del legame tra uomo e violenza ed è altrettanto necessario ammettere che essa investe la vita di ogni individuo, il rapporto con l'altro e con l'ambiente, per poter pensare ad un effettivo cambiamento, ad un'effettiva rinuncia etica all'atteggiamento violento. Solo accettando, cioè, la pervasività della violenza nella nostra esistenza è possibile pensare ad un'astensione ad essa.

Nel suo feroce romanzo *La vegetariana*, Han Kang racconta di una donna che prende coscienza dell'onnipresenza della violenza nella sua vita e in quella di ogni essere umano: a partire dall'infanzia, fino al suo presente, la sua esistenza è sempre stata costellata da atti estremamente brutali e di sopraffazione. Decide quindi di non voler più rientrare all'interno del sistema di aggressività in cui ha vissuto fino a quel momento, iniziando col non mangiare carne, la violenza più grande che stava mettendo in atto nella sua vita. Nel corso del romanzo, però, la protagonista si rende conto che l'unico modo per vivere in completa assenza di violenza è una vita vegetale, quindi la morte. Agli occhi di tutte le persone a lei vicine appare dissennata, tanto che nell'ultimo capitolo del libro verrà portata in un manicomio. La sua, in realtà, è una reazione sana a un contesto feroce, di cui una volta presa consapevolezza è difficile non sentirsi responsabili. La vera malattia è quando, una volta svelata la violenza che fonda la quotidianità umana, la si fa propria e si continua a perpetrare l'atteggiamento di forza impositiva. La protagonista decide, al contrario, di annullare la condotta violenta, ma l'unico modo che ha per farlo è annullare se stessa: torna qui lo iato *bia e bios*, inscindibili e complementari. In questo romanzo quando si utilizza l'aggettivo *umano* non ci si riferisce ad un carattere etico o legato al *logos*, ma al contrario ad una componente brutale ed usurpatrice. L'obiettivo della protagonista è quindi quello di allontanarsi dall'umanità mediante una rarefazione progressiva della violenza che sfocerà nella sua psicotica volontà di essere pianta.

Non ci è difficile rintracciare questa violenza onnipervasiva e lo stesso meccanismo espiatorio girardiano all'interno delle dinamiche sociali e politiche odierne. In un quadro di crisi economica, sanitaria e sociale la tensione e lo sconforto permeano la comunità e il dibattito politico moderno ruota proprio attorno alla difesa delle istituzioni e della sicurezza del cittadino,

nonostante questa difesa spesso sia incentrata sull'attacco. Ciò che accade dopo l'escalation mimetica è inevitabilmente: come nelle società arcaiche, in assenza di un unico e identificabile colpevole viene scelto un bersaglio sostitutivo, un capro espiatorio.

È impossibile non pensare a un parallelismo tra il *loimos*, l'epidemia inviata dal Dio che distrugge e devasta la città di Tebe in *Edipo re* e il Covid-19. Naturalmente il confronto non si gioca sulla natura del morbo o sulla struttura delle due società, ma sui meccanismi attuati dalle comunità umane di fronte ad un simile contesto. La *pandemia* ha un effetto di tragica sospensione dell'ordine umano. È l'ingresso nello stato di eccezione, è la reinsorgenza della violenza interminabile a fronte dell'erosione dei dispositivi di contenimento messi in atto dall'ordine sociale. Il meccanismo espiatorio è in atto quando il Covid viene chiamato un "virus cinese", o quando un uomo filippino viene aggredito al supermercato perché scambiato per cinese, quando vengono accusati i migranti, i giovani indisciplinati o gli anziani sui mezzi che non indossano correttamente la mascherina. Tutti presunti untori su cui scaricare l'impotenza di una situazione senza controllo. Sul sito web del ministero della salute, nei comportamenti da seguire si legge "i prodotti made in China e i pacchi ricevuti dalla Cina non sono pericolosi", è inutile qui segnalare la problematicità dell'esigenza governativa di esprimere una tale rassicurazione. Ognuno di noi è nemico. Bisogna sottoporre tutto ad analisi, bisogna che ognuno dimostri la propria innocenza.

La necessaria ricerca di un capro espiatorio nasconde una natura deturpata, lacerata da decenni di violenza, cela gli effetti devastanti e drammatici che il cambiamento climatico sta apportando al pianeta. Nasconde il fatto che noi umani siamo la specie patogena e pandemica per eccellenza. Ciò che mi auguro è un percorso di consapevolezza di questo meccanismo umano che porti ad una narrativa che non vada alla disperata ricerca di un capro espiatorio, che non neghi i problemi della società, ma che sappia riportare al centro del dibattito politico e culturale una rinnovata fiducia nei valori di responsabilità, uguaglianza, tolleranza e pace.

BIBLIOGRAFIA

Opere di René Girard citate e di riferimento (in ordine cronologico):

- De l'expérience romanesque au mythe oedipien*, 1965, trad. it. di E. Crestani, *Dall'esperienza romanzesca al mito di Edipo*, in *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, Transeuropa, Massa, 2009, pp. 13-40;
- Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Oedipe*, 1968, trad. it. di E. Crestani, *Simmetria e dissimmetria nel mito di Edipo*, in *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, Transeuropa, Massa, 2009, pp. 75-113;
- Une analyse d'Oedipe roi*, 1970, trad. it. di E. Crestani, *Edipo analizzato*, in *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, Transeuropa, Massa, 2009, pp. 41-74;
- La violence et le sacré*, 1972, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980;
- Le Bouc émissaire*, 1982, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987;
- Disorder and Order in Mythology*, 1984, trad. it. di E. Crestani, *Ordine e disordine in un mito Dogrib*, in *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, a cura di P. Antonello e G. Fornari, Feltrinelli, Milano, 2016, pp. 3-15;
- Le route antique des hommes pervers*, 1985, trad. it. di C. Giardino, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 1994;
- Generative Scapegoating*, 1987, trad. it. di E. Crestani, *Milomaki. Edipo presso gli indiani Yahuna*, in *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, a cura di P. Antonello e G. Fornari, Feltrinelli, Milano, 2016, pp. 37-77;
- Origins: A View from Literature*, 1992, trad. it. di E. Crestani, *Origine e logica del supplemento in mitologia*, in *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, a cura di P. Antonello e G. Fornari, Feltrinelli, Milano, 2016, pp. 17-35;
- A Venda Myth Analyzed*, 1993, trad. it. di E. Crestani, *Un mito Venda. Pitone e le sue mogli*, in *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, a cura di P. Antonello e G. Fornari, Feltrinelli, Milano, 2016, pp. 79-111;
- Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, 2010, trad. it. di A. Castelli, *Violenza e religione. Causa o effetto?*, a cura di W. Palaver, Raffaello Cortina, Milano, 2011.

Saggi e studi su René Girard citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- S. BENVENUTO *Differenza, identità, violenza. Conversazione con René Girard*, in «Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia», V, 2, 2003, <https://mondodomani.org/dialeghesthai/articoli/sergio-benvenuto-02>;
- S. MANGHI *Il processo di desacralizzazione. Una lettura di René Girard*, in «Riflessioni Sistemiche», IV, 2011, pp. 108-121;
- C. TARDITI *Al di là della vittima. Cristianesimo e fine della storia*, Marcovalerio, Torino, 2004;
Desiderio, sacrificio, perdono: l'antropologia filosofica di René Girard, libreriauniversitaria.it, Limena (PD), 2017;
- J.E.S. DOYLE *Il mostruoso femminile. Il patriarcato e la paura delle donne*, trad. it. di L. Fantoni, Edizioni Tlon, Perugia, 2021.

Altre opere citate e di riferimento (in ordine cronologico)

- SOFOCLE *Edipo re*, a cura di L. Correale, Feltrinelli, Milano, 2013;
- EURIPIDE *Ifigenia in Aulide*, a cura di V. Faggi, Einaudi, Torino, 1992;
- PLATONE *La Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 2007;

- ARISTOTELE *Poetica*, trad. it. M. Valmigli, Laterza, Roma-Bari, 1998;
- G. W. F. HEGEL *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 2004;
- M. FOUCAULT *Le parole e le cose*, trad. ita. di E.A. Panaitescu, BUR Rizzoli, Milano, 2016;
- Y. REZA *Il dio del massacro*, trad. ita. di L.F. Guarino e E. Marchi, Adelphi, Milano, 2011;
- A. DEMATTÉ, C. RIFICI *Ifigenia, liberata*, Casagrande, Bellinzona, 2017.