

Il processo di desacralizzazione Una lettura di René Girard

di *Sergio Manghi*

Professore Ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi
Università degli Studi di Parma

Sommario

L'articolo discute i tre concetti-chiave della ricerca di René Girard: il desiderio mimetico, la fondazione sacrificale dell'ordine sociale e la rivelazione della violenza del sacrificio fondatore per opera dei Vangeli, da cui ha inizio il processo di desacralizzazione. Tale discussione consente di ripensare la nozione generale di processo sviluppata dal pensiero sistemico.

Parole chiave

Processo, desacralizzazione, desiderio mimetico, capro espiatorio, rivelazione evangelica

Summary

The article discusses the three key concepts of René Girard's research: mimetic desire, the sacrificial foundation of social order and the revelation of the violence of sacrifice by the the Gospels, which begins the process of de-sacralization. This discussion allows to rethink the general notion of process developed by systemic thinking.

Keywords

Process, de-sacralization, mimetic desire, scapegoat, Gospel revelation

*“E noi viviamo, noi respiriamo
Soltanto se bruciamo, e bruciamo.”*

Thomas S. Eliot, *Quattro quartetti*

0. Premessa: sistemi, processi e capri espiatori

Tema proposto, e volentieri accolto: *La nozione di processo nel pensiero sistemico: il contributo di René Girard*. Gioco combinatorio, dunque, di tre elementi: sistema, processo, studi girardiani. Per cominciare il gioco, meglio esplicitare qualcosa, brevemente, di quel che questi tre elementi dicono allo scrivente. Precisando fin d'ora che mi atterrò unicamente all'impiego della nozione di sistema e di processo nell'ambito dei fenomeni viventi, in generale, e umani in particolare.

1. Il sistema e i suoi rischi

Sistema: insieme di parti, si usa dire, dove l'insieme è più della loro somma. Poiché la dinamica delle interazioni tra le parti fa emergere (processualmente) un meta-livello organizzativo che retroagisce (processualmente) su di esse, vincolandole.

Ma l'insieme è anche meno della somma delle parti, occorrerebbe aggiungere (non accade sempre, tra i cultori di sistemica): poiché in questa dinamica parti/tutto ciascuna delle parti conserva proprietà irriducibili al tutto, potenzialità che vanno oltre i limiti imposti volta a volta dal tutto. Tanto che la dinamica generativa delle loro interazioni può anche far esplodere questi limiti, fino a produrre la dissoluzione del sistema, per un accumularsi esponenziale di rilanci conflittuali (di feed-back positivi, si usa dire in gergo) non più contenibili dal sistema stesso: allora, si usa dire, alcune parti svaniranno, altre si accoppieranno con altre ancora, trasformandosi, dando vita a nuovi sistemi...

In queste prime considerazioni ho acceso alcune "spie" di allerta, come si sarà notato ("si usa dire"), per una ragione precisa: questo linguaggio asettico, che tratta parti, interazioni, processi e sistemi come se fossero pezzi di un puzzle dinamico dove in ultima analisi *tutto torna*, in virtù di "leggi sistemiche" sotterranee che governano equilibri omeostatici e mutamenti omeodinamici – questo linguaggio, dicevo, corre un rischio, a mio parere, grave. Il rischio di farsi scolastica formalistica. Di considerare una nozione analitica, com'è appunto "sistema", più interessante del mondo. Riducendo così il mondo, per un malinteso amor di chiarezza – o per "panico epistemolgico", avrebbe forse detto Gregory Bateson (in Bateson, Bateson, 1987, trad. it. pag. 31) – alla misura delle proprie rassicuranti mappe.

Quando parliamo genericamente di "parti", rischiamo in specie di dimenticare che ce n'è una, di queste "parti", che è molto peculiare: il soggetto umano. Come non si stanca di ripetere Edgar Morin (che non a caso ha sottoposto la nozione di sistema a una serrata critica, potremmo dire, "antisistemica": v. 1977):

"...soltanto noi, individui umani, nonostante le nostre spaventose carenze e i nostri deliri, siamo in grado di confrontare conoscenza e coscienza, soltanto noi cerchiamo di accedere alla coscienza riflessiva di sé mantenendo una referenza alla coscienza del tutto. [...]. Soltanto noi conosciamo la pietà e l'amore."
(Morin, 1980, trad.it. p. 357)

E quando parliamo genericamente di "processi", per stare al tema di questo numero di *Riflessioni sistemiche*, rischiamo di dimenticare che il processo di sopravvivenza non è un pranzo di gala, come diceva Mao della rivoluzione. La stessa parola "sopravvivenza" rischia di farci dimenticare, per l'alone abbagliante emanato dall'*avercela fatta*, che *sopravvivere* significa necessariamente *sopravvivere-ad-altri-che-non-ce-la-fanno*.

Il che comporta, per noi esseri umani *e solo per noi*, una questione di ordine squisitamente *etico*: non possiamo ignorare che il nostro sopravvivere, momento per momento, è *sempre* sopravvivere *a qualcun altro*, "ecologicamente" in relazione con noi, senza che ci sia una ragione morale "superiore" per la quale sopravvivere tocchi a noi piuttosto che a quel qualcun altro.

Così ammoniva Elias Canetti (1960) meditando sulle motivazioni interiori che ci spingono a desiderare *potere sugli altri*. E aggiungeva, più audacemente: non possiamo neppure ignorare che il nostro sopravvivere ha luogo *grazie* al fatto che ci sono degli *altri* che *non ce la fanno* per la precisa ragione che *ne facciamo delle vittime* (Palaver, 2009). Ovvero, per dirla con René Girard: dei *capri espiatori*.

Ma di questo, a suo tempo. Qui volevo solo richiamare l'attenzione sui rischi di certe euforie pan-sistemiche, soggette alla tentazione di formalizzare "scolasticamente" il "sistema". Il mondo è molto più bello, e anche molto più crudele, della nozione di sistema. Molto più forte, e insieme anche molto più fragile. In ogni caso, anzitutto molto più interessante. Il mondo, per noi creature dell'unica specie vivente intensamente affettiva e visionaria, è fatto anzitutto delle nostre ferite e dei nostri sogni. Delle nostre violenze e dei nostri amori. Delle nostre angosce e delle nostre speranze.

Dopo di che, serviamoci naturalmente, quando sentiamo che può aiutarci, della nozione di sistema. E se può aiutarci a comprendere come siamo parte, relazionalmente e *processualmente*, di mondi più vasti e misteriosi di ogni nozione concettuale, "sistema" incluso, ben venga.

2. Processo: convergenza/divergenza

La nozione di processo indica il farsi ininterrotto del sistema. Un "farsi" temporale che non è un generico e informe divenire, ma un divenire "stocastico", come scrive Bateson, che tende ad assumere una qualche forma, attraverso l'interazione tra componenti casuali e componenti non casuali:

"...un flusso di eventi che è per certi aspetti casuale e un processo selettivo non casuale che fa sì che alcune componenti casuali 'sopravvivano' più a lungo di altre." (Bateson, 1979, trad. it. pag. 197)

Non è il cieco incrociarsi di caso e necessità ipotizzato a suo tempo da Jacques Monod, ma l'auto-istituirsi intelligente di una specifica modalità organizzativa che si nutre autonomamente di una combinazione di caso e di necessità. Di ordine e di disordine, per dirla con Morin: dove il cammino non è predefinito, come nei celebri versi di Antonio Machado, ma si fa camminando. Nel bene, naturalmente, come nel male. Lungo sentieri – torniamo alla pagina batesoniana – che combinano due diversi "processi stocastici": uno convergente, conservativo, e uno divergente, innovativo. Sentieri drammaticamente esposti in ogni momento tanto alla dissoluzione per eccesso di rigore conservativo quanto alla dissoluzione per eccesso di innovazione creativa.

Nell'universo creaturale (al quale sto qui limitando, ribadisco, la mia attenzione), il "processo" ha sempre a che fare, anche se non ne siamo consapevoli, con l'esperienza del limite, fino a quel limite estremo che chiamiamo morte (il primo libro importante di Edgar Morin, pubblicato nel lontano 1951, senza il quale non si comprenderebbe neppure l'impresa del *Metodo*, era intitolato *L'uomo e la morte*).

Ciò non vale solo nel male, per così dire, ma anche nel bene. Tutte le nostre idee, infatti, incluse quelle più belle e illuminanti, hanno a che fare con il senso che cerchiamo di assegnare alle nostre assai poco asettiche esistenze e coesistenze. Soltanto esseri invulnerabili e immortali potrebbero fare a meno di concepire "idee", in generale.

Sono le sfide radicali che ci vengono dalla nostra vulnerabilità, dalla nostra fragilità, dalla nostra finitezza, che ci spingono a concepire, più in particolare, la nozione di sopravvivenza-nel-tempo, e dunque di processo. Fino all'estremo di indurci a concepire quegli arditissimi processi trasformativi che chiamiamo rivoluzioni, resurrezioni, reincarnazioni...

3. René Girard

René Girard è nato ad Avignone, in Francia, nel 1923, e da oltre mezzo secolo vive negli Stati Uniti. Ha insegnato in particolare alla Stanford University. È membro della prestigiosa Académie Française. Dapprima critico letterario (v. Girard, 1961, 1963), è divenuto in seguito antropologo (v. Girard, 1973, 1978, 1982, 1985, 2002a, 2002b). Non antropologo sul campo, ma studioso dei miti, dei riti e delle culture attraverso l'analisi comparativa dei testi prodotti dalle varie società umane e dagli studi etnologici realizzati su di esse.

Girard si è convertito all'antropologia dopo l'enucleazione, nel corso dei suoi studi letterari, di quello che considera il principio esplicativo fondamentale della condizione umana, oltre che della creazione letteraria: la *mimesi*, o *desiderio mimetico*. E cioè, come vedremo, la dinamica circolare dell'imitazione reciproca ininterrotta.

Insieme al desiderio mimetico, e intrecciate con esso, Girard ha elaborato due altre nozioni basilari, che più avanti illustrerò meglio, ma che conviene anticipare brevemente: il sacrificio espiatorio e la sua demistificazione per opera dei Vangeli.

Capro espiatorio. I gruppi umani non avrebbero potuto tollerare l'instabilità relazionale derivante dall'infinita circolarità mimetica (non sarebbero in sostanza sopravvissuti), se non avessero creativamente sviluppato un criterio "selettivo" (nel senso di Bateson) capace di conferire una relativa stabilità ai processi interattivi quotidiani. Di garantire cioè il necessario ordine psichico, relazionale, sociale (d'ora in avanti dirò per brevità, e solo per brevità: *ordine sociale*). Per Girard, questo criterio "selettivo" è fin dai primordi dell'umanità il *sacro*; e il sacro ha la sua fonte essenziale nell'uccisione rituale, unanime, di un *capro espiatorio*.

Rivelazione evangelica. Solo molto di recente, in particolare per opera dei testi evangelici, abbiamo cominciato a dar voce alle vittime espiatorie. A intravedere per questa via la matrice interamente umana di ogni violenza, inclusa quella sacrificale, e a considerarla inaccettabile. Che ciò sia avvenuto per volontà divina o per creatività umana (questione di grande momento, che qui rimarrà però laterale), rimane un fatto che mai prima che nei Vangeli era comparso con tanta nitidezza quel principio di desacralizzazione dell'ordine sociale che fa dire a Gesù: *Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio* (Matteo, 22, 21).

È bene non dimenticare che siamo appena solo agli inizi, di questa rivelazione, ancora incredibile per la gran parte dell'umanità. Ancora oggi, infatti, quante sono le autorità *politiche* che vengono obbedite, in tutto il mondo, in quanto ritenute in odore di sacralità? (Senza dimenticare ovviamente gli scintillanti "cesarismi" pluto-mediatici di casa nostra). Ancor oggi, aggiungo, quanto faticano a esser prese sul serio, anche da serissimi studiosi, le vaste ricerche girardiane sul dispositivo sacrificale e sulla sua decodificazione da parte dei Vangeli?

4. Che c'azzecca Girard con la sistemica?

Il linguaggio girardiano non è formalmente sistemico. E tuttavia:

a) la prima delle tre nozioni sopra elencate, il desiderio mimetico, si richiama espressamente al concetto di *doppio vincolo* (*double bind*), e cioè a una nozione cruciale di uno degli studiosi "canonicamente" situati tra i capostipiti del pensiero sistemico: l'antropologo inglese Gregory Bateson (1972);

b) la seconda, il sacrificio del capro espiatorio, svolge una parte cruciale nella riflessione batesoniana, sebbene limitatamente, in linea di massima, all'ambito delle

dinamiche comunicative familiari, dove lo schizofrenico fungerebbe da vittima sacrificale (Bateson, 1961; Manghi, 2008);

c) quanto alla terza, lo svelamento della violenza fondativa dell'ordine sociale per opera dei Vangeli, è indubbiamente estranea alla cultura sistemica; ma questo pone in luce un grave limite, a mio avviso, proprio di tale cultura (sebbene non solo di questa): il misconoscimento delle proprie condizioni *storiche* di possibilità, che gli studi girardiani consentono viceversa di porre in luce.

Mi spiego meglio, su questo punto, mettendola così: se tale svelamento non fosse *storicamente* avvenuto non avremmo potuto *vedere/concepire*, in tutta la loro complessità, i nostri doppi vincoli, l'intreccio altamente aperto e indeterminato dei processi interattivi ("stocastici") di cui si alimentano.

I rituali espiatori, infatti, "scioglievano" efficacemente i nostri doppi vincoli – o con Girard: l'escalation dei nostri rilanci mimetici. Li "guarivano" catarticamente, arginandone le valenze distruttive e favorendone, entro certi limiti (sorvegliati dal *sacro*), le valenze creative. È solo perché quei riti e miti plurimillenni sono stati demistificati, che i nostri doppi vincoli hanno potuto farsi *visibili* e *pensabili* in tutta la loro complessità. Non solo nelle loro valenze patologizzanti, come per lo più alla sistemica è piaciuto pensare. Ma anche nelle loro valenze creative, come ci aiutano a comprendere, viceversa, gli studi batesoniani – nel loro insieme assai poco "scolasticamente" sistemici (v. Manghi, 2004).

In sintesi: la cultura sistemica è figlia, storicamente, dello svelamento cristiano della violenza che fin dai primordi dell'umanità ha garantito occultamente le nostre sacre armonie psichiche, sociali ed ecologiche. Non riconoscerlo – cioè misconoscerlo – impedisce alla cultura sistemica di uscire dal guscio dei suoi formalismi autoreferenziali.

Non sto dicendo qualcosa di molto diverso, al fondo, da quanto ho suggerito in precedenza su questa stessa rivista per la nozione prevalente di complessità (Manghi, 2010): al pari di quest'ultima, e intimamente intrecciato con essa, il pensiero sistemico si è pensato spesso come figlio ("trasgressivo") della scienza moderna e delle sue crisi interne, piuttosto che come figlio (insieme) delle più ampie crisi esistenziali, sociali e culturali della condizione umana sul pianeta (di cui anche la scienza, ovviamente, è parte).

Se noi moderni e tardo-moderni abbiamo potuto iniziare a pensare la nozione di processo nella sua radicale complessità, non è per mero ghiribizzo intellettuale. Ma perché qualcosa di radicalmente "processuale" abbiamo cominciato a sperimentarlo nelle nostre esistenze e nelle nostre coesistenze quotidiane. Assai più inintenzionalmente che intenzionalmente.

Abbiamo cioè cominciato a riflettere sulla nozione di processo facendo esperienza di eventi altamente destabilizzanti, che hanno messo profondamente *in crisi*, come si dice, stabilità psico-sociali precedenti. Facendone esperienza sempre più in tanti, massivamente. Ben oltre la cerchia ristretta delle figure sociali "designate", alle quali tale esperienza destabilizzante era delegata nel passato: gli sciamani, i visionari, i mistici, i re taumaturghi, i poeti, gli artisti, le streghe, i folli...

Questi eventi destabilizzanti sono riconducibili, seguendo la lezione di Girard, a un filo rosso molto preciso: la progressiva *desacralizzazione* del mondo. Soltanto riuscendo a collegarsi con questo filo rosso, la cultura sistemica (e non solo essa) potrà sviluppare una nozione di processualità insieme rigorosa ed eticamente connessa con le domande esistenziali, sociali, ecologiche del nostro tempo.

Cerchiamo ora di comprendere meglio le tre nozioni girardiane sopra anticipate.

5. Il desiderio è un mimo

“Vi è passione, desiderio intenso, a partire dal momento in cui le nostre aspirazioni indeterminate si fissano su un modello che ci suggerisce cosa desiderare il più delle volte desiderandolo lui stesso. Questo modello può essere la società nel suo insieme ma è spesso un individuo che noi ammiriamo. Gli uomini hanno il potere di trasformare in modello chiunque ai loro occhi sia dotato di prestigio, e questo vale non solo per i bambini e gli adolescenti, ma anche per gli adulti.”

René Girard, *La pietra dello scandalo*, pag. 21

Molto schematicamente: per Girard, gli esseri umani non nascono né buoni né cattivi. Nascono mimetici. Insieme desideranti e imitativi. Proiettati gli uni verso gli altri, cercando ciascuno nell'altro il filo conduttore della propria esistenza, della propria identità. Individui autonomi lo si diventa, e lo si ridiventa, rispecchiandosi senza posa gli uni negli altri. Nel bene come nel male. Nella stabilità come nel cambiamento.

Essere, per ciascuno di noi, è essere-secondo-l'altro. Dove l'altro può essere – e spesso è – il nostro nemico più acerrimo, dal cui sguardo non riusciamo a emanciparci, poiché è ad esso, paradossalmente, che affidiamo spesso la nostra identità più profonda.

Il desiderio non è pertanto soggettivo, come tendiamo a credere noi occidentali moderni, da Cartesio a Sartre, dai romantici di qualche secolo fa ai cultori contemporanei dell'attimo fuggente, fattosi egemonicamente godimento nichilistico (Magatti, 2009). Il desiderio è costitutivamente relazionale, circolare.

Più esattamente: il desiderio ha la forma di una circolarità triangolare: soggetto-modello-oggetto. Tra il soggetto desiderante e l'oggetto desiderato (cosa o persona che sia) c'è sempre, infatti, un modello-mediatore. È questo “terzo” a sancire che cosa è desiderabile e che cosa no per il soggetto che lo assume a modello, come rivela bene la figura del *testimonial* in ambito pubblicitario, non a caso onnipresente. Il *testimonial* non fa altro che chiedere al soggetto di essere imitato nei propri desideri. Ma il terzo-mediatore potrebbe anche essere ovviamente un maestro, un leader politico o spirituale, un competitore più o meno riconosciuto come tale, una persona più o meno nascostamente invidiata, oppure la “maggioranza”, la “società”...

È facilmente intuibile come dinamiche siffatte comportino una elevata mobilità, instabilità e indecidibilità. Non essendo definito a priori (per natura o per volere divino) *chi definisce chi*, è inevitabile che i malintesi, i vortici di follia e le escalation violente rimangano *costitutivamente* nell'orizzonte delle possibilità relazionali date. E che si facciano acute, *circostanza invece controintuitiva*, quanto più la frenesia imitativa conduce il soggetto a *somigliare* al modello:

“Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi mimesis che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto.” (Girard, 1973, trad. it. pag. 194)

Non è cioè l'aver gusti, idee o interessi differenti, che scatena la violenza, come tendiamo a credere più spontaneamente (la stereotipata “paura del diverso”), ma l'averli *simili*: poiché a quel punto, il rischio che l'oggetto del desiderio diventi oggetto di rivalità è altamente probabile, se e quando verremo a contatto diretto con il modello,

fattosi ostacolo. Il nostro pregiudizio positivo nei confronti dell'armonia, di origine romantica, ci rende alquanto ciechi verso le cause profonde delle nostre rivalità...

È invece facilmente intuibile, di nuovo, almeno per lettori di scuola sistemico-relazionale, come Girard abbia identificato nel *doppio vincolo* il precursore più rigoroso del "suo" desiderio mimetico. Talmente intuitivo che, per brevità, qui non starò a illustrare analiticamente la nozione batesoniana (chiedendo scusa ai non introdotti: ai quali tuttavia mi sento di assicurare che per la lettura di questo articolo non sarebbe essenziale).

6. Il sacro: l'ordine gerarchico

"...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.

...la violenza fondatrice costituisce realmente l'origine di tutto ciò che gli uomini hanno di più prezioso e tengono maggiormente a preservare. È proprio quello che affermano, ma in forma velata, trasfigurata, tutti i miti d'origine che si rifanno all'uccisione di una creatura mitica da parte di altre creature mitiche."

René Girard, *La violenza e il sacro*, pp. 127-128

Ai miei studenti, per introdurre la nozione di sacro, a volte chiedo: 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*.

È il modo più breve che conosco, insieme giocoso e serissimo, per introdurre all'idea girardiana di sacro. Nella cerimonia sacrificale, un potere gerarchicamente sovraordinato diviene tale in quanto riceve il (sacro) potere stabilizzatore dal sacrificio rituale di una vittima, compiuto in presenza della comunità, la quale diventa tale, a propria volta, partecipando empaticamente al rito. Un rito che fa sentire tutti simili *in quanto* differenti dalla vittima: *grazie* cioè alla vittima sacrificata.

Questa è per Girard l'architettura, in chiave evoluzionistica, della sopravvivenza della specie. Della relativa stabilità della nostra organizzazione sociale. Dapprima in forme approssimative, casuali, poi via via ("stocasticamente") più definite, elaborate, sofisticate. La vittima sacrificale è la verità *delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, come recita il versetto di Matteo posto a titolo del suo libro forse più importante (Girard, 1978).

Come accennavo sopra, anche Bateson – antropologo prima che studioso di processi comunicativi, non dimentichiamolo (Bateson, 1936) – aveva chiaro il ruolo stabilizzatore, salvifico, del capro espiatorio. Anche se in termini espliciti, *nominatim*, ne ha trattato in sostanza solo in riferimento al ruolo dello schizofrenico rispetto alla famiglia e agli psichiatri che l'hanno in cura – rivelando nitidamente come sia in effetti lui, lo schizofrenico, a prendersi cura inconsciamente delle incongruenze, delle

inadeguatezze, delle stramberie dei suoi familiari e dei suoi terapeuti, efficacemente rimosse grazie al suo “sacrificio” (Bateson, 1961; Manghi, 2008).

Il rito sacrificale “fa” insomma il sacro. Il sentimento immediato di appartenenza a un ordine simbolico coerente “superiore”. Interviene catarticamente sulla crisi di un ordine simbolico precedente, oppure, preventivamente, sulla possibile deriva violenta delle crisi che – tutti sanno perfettamente – potrebbero degenerare in violenze, vendette, risentimenti. Poco importa il motivo della crisi: carestia, siccità, terremoto, morte del capo, epidemia, ecc.. Importa invece che la crisi abbia incrinato o possa incrinare le differenze prima assunte come ovvie: chi comanda e chi ubbidisce, chi è nel giusto e chi no, chi è maschio e chi femmina, chi è genitore e chi è figlio, chi è giovane e chi vecchio, cosa è utile e cosa no, e così via.

L’ infrangersi dell’ordine delle differenze conduce al risvegliarsi della frenesia imitativa “originaria”, con i suoi rilanci doppiovincolanti, non più regolati e contenuti da mediatori esterni. Le differenze si stingono, quel mimo instancabile che chiamiamo desiderio imita sempre più rapidamente. È quello che Girard chiama il processo di *indifferenziazione*.

Su questo disordine, il rituale sacrificale interviene per così dire “omeopaticamente”: con una violenza circoscritta e ritualizzata ne “guarisce” una endemica e aperta, potenzialmente distruttiva per il “corpo sociale”. E ripristina il sentimento originario di sicurezza, di calda appartenenza a una comunità dotata di una identità forte e coerente.

L’ordine ritrovato costituirà per tutti la “dimostrazione”, oltre ogni dubbio, che la causa del disordine era stata ben individuata. Ovvero, che la vittima sacrificata era davvero colpevole. Colpevole di misfatti di enorme gravità. Animata da una potenza malefica che tuttavia, attraverso il rito purificatore del sacrificio, si è magicamente trasformata in potenza benefica: “potenza trascendente, che reca [...] alternativamente la dannazione e la salvezza” (Girard, 1982, trad. it., pag. 77).

In origine fatta assai più di gesti – liturgie, danze... – che di parole, la cerimonia sacrificale si è venuta via via arricchendo di parole: di racconti mitologici affascinanti, capaci di convincere che la vittima era certamente colpevole e che il suo sacrificio era dovuto. Capaci di tenere lontano dalla coscienza il sospetto che l’ordine psichico e sociale dipenda dal sangue di una vittima innocente. Che il sacro sia fondato sulla violenza. I miti, sostiene Girard, raccontano tutti, al fondo, questa storia edificante.

Quella che chiamo usualmente *crisi*, altro non è, insomma, che un processo (“divergente”) di indifferenziazione. Girard ha peraltro magistralmente argomentato come il genio di William Shakespeare l’avesse compreso perfettamente (Girard, 1990). Si legga la diagnosi shakespeariana della “crisi” nel campo greco, dopo i fatidici dieci anni di assedio, posta in bocca a Ulisse, il quale così si rivolge ad Agamennone, nella riunione dei capi:

*Quando la gerarchia è scossa, che è la scala
ad ogni grande impresa, l’azione volge a male.
Le comunità, i ranghi nelle scuole, le corporazioni,
il pacifico commercio tra terra e terra,
la primogenitura e il diritto di nascita,
le prerogative dell’età, della corona, degli scettri,
degli allori, come potrebbero, senza gerarchia,
conservare il timbro del legittimo?
Si spezzi la gerarchia, si porti a dissonare
quella corda, e sentirete quale discordia
seguirà! Tutto litigherà con tutto,*

*l'acqua dell'alveo strariperà oltre la riva
e il solito globo ridurrà a fanghiglia.*

7. Conflitto: l'ordine post-evangelico

“I Vangeli, è un fatto, gravitano intorno alla passione di Cristo, ossia intorno allo stesso dramma che è presente in tutte le mitologie del mondo. [...] Ma questo stesso dramma è necessario anche perché esso sia rappresentato secondo la prospettiva di una vittima fermamente decisa a respingere le illusioni persecutorie. In altre parole, era necessario perché si generasse il solo testo in grado di sbarazzarci di tutta la mitologia.”

René Girard, *Il capro espiatorio*, pag. 164

Nelle narrazioni arcaiche e tradizionali la crisi era concepita come un processo transitorio, in mezzo tra due stati di ordine. Oggi però le cose non stanno più così. Noi viviamo in un tempo nel quale è ormai intervenuta la “crisi nella crisi”, come scrivono Benasayag e Schmit nel libro intitolato *L'epoca delle passioni tristi* (2003). Gli esseri umani cominciano a credere sempre più che “una volta superata la tempesta, il porto d'arrivo non esista” (ivi, pag. 14). Condizione di endemica incertezza. Ma insieme, dobbiamo aggiungere, di potenzialità creative mai attinte nella storia della specie.

Questa “crisi nella crisi” è dovuta fondamentalmente, sempre seguendo la lezione di Girard, a un processo di desacralizzazione irreversibile della gerarchia. Il sospetto che la violenza tenesse la contabilità dei comportamenti umani “migliori” è andato emergendo lungo i secoli. In particolare con la tragedia greca ha sprigionato fulgidi lampi di verità. Ma solo con i testi evangelici ha messo alla luce con una nitidezza inconfutabile la violenza del sacro, la verità da sempre indicibile inscritta nella figura della vittima, re coin essa la possibilità di nuove forme del sacro, e dunque dell'ordine sociale (oltre ai testi già citati, v. Girard 1998, 1999a, 2001).

Quando Gesù invitava a rendere a Cesare quel che era di Cesare (umanissime tasse), esprimeva con una forza che non ha precedenti il principio di dissacrazione dell'ordine simbolico costituito nei millenni. Cesare *era*, infatti, un dio. L'autorità non poteva che essere sacra – per le ragioni abbozzate in precedenza. E Gesù, con quella frase, la dissacrava, sancendo in modo inequivoco quel principio di distinzione tra sacro e profano che sta alla base delle democrazie sorte secoli dopo.

Ma sono i Vangeli nel loro insieme, al di là di questa singola affermazione, a rivelare con chiarezza la pretestuosità della violenza fondatrice, per quanto “omeopatica”. Il Vangelo di Giovanni mette in bocca al sommo sacerdote del Sinedrio, Caifa, un argomento in favore della crocifissione di Gesù che non ha il minimo residuo delle narrazioni mitologiche. Un argomento che nel suo lucido realismo anticipa il genio di Machiavelli: *Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera* (Giovanni, 11, 49-50).

Sul Golgota, dove ha lasciato che gli uomini lo umiliassero, Gesù non viene crocifisso perché abbia attivamente *perseguito* il martirio, alla stregua di un kamikaze. Si limita a non opporsi con la violenza alla violenza. A non rilanciare mimeticamente. A non ripagare i persecutori con la stessa moneta. Continua a proclamarsi innocente, a svelare

la pretestuosità della sua condanna, e con essa *l'innocenza di ogni vittima sacrificale*. Mostrando la possibilità di un'altra via per la riconciliazione tra gli esseri umani "in crisi".

L'altra via è molto ardua, certamente. Decine di migliaia di anni di dipendenza psichica, relazionale e sociale da una gerarchia simbolica assunta come sacra non scorrono invano. Ma per quanto ardua, quella via non è impossibile. È la via che passa per il riconoscimento del proprio attivo concorrere al rilancio delle circolarità violente. La via che passa per il riconoscimento del conflitto – anzitutto del conflitto interno a ciascuno di noi – come nuovo fondamento dell'ordine sociale. Un fondamento paradossale, poiché ormai non possiamo non sapere che non poggia su alcuna roccia extra-umana, naturale o divina, ma unicamente, e circolarmente, sulla nostra capacità di istituirlo e di rispettarlo.

Come ha scritto il grande antropologo francese Luis Dumont, le società umane si sono storicamente fondate su due principi d'ordine: la gerarchia e il conflitto. Il primo promette di "guarire" i paradossi, gli antagonismi da circolarità mimetiche infinite, i doppi vincoli, fino a renderli letteralmente impercettibili all'occhio umano. Il secondo li rende visibili, li lascia aperti, contando sulle loro potenzialità creative, sulla possibilità che da essi emergano nuovi, impensati orizzonti di senso.

A guardare com'è cambiata la storia nei secoli successivi alla diffusione dei Vangeli, è difficile negare la loro efficacia nello svelare la pretestuosità della violenza fondatrice – il copione della difesa delle vittime dai persecutori è diventato il copione narrativo forse più legittimato al mondo (Manghi, 2009a).

Allo stesso tempo, è difficile negare che a tale svelamento non sia seguita automaticamente una soddisfacente capacità di costruire forme di convivenza interpersonale e sociale emendate dalla violenza espiatoria. A parlare in nome delle vittime, anche in democrazia, sono molto spesso dei seducenti persecutori, come osserva lo stesso Girard (2002c). E la violenza aperta si sprigiona facilmente da quella violenza trattenuta che è il *risentimento* (Girard, 1999b), l'emozione forse più condivisa nel tempo della modernità (Tomelleri, 2006, 2009).

Ma questo, va da sé, non è un problema dei Vangeli. È un problema nostro. È sempre stato un problema nostro, da quando non possiamo più *non sapere quel che facciamo*, ogni volta che siamo tentati di vittimizzare qualcuno: financo noi stessi, pur di acquisire una qualche scintilla di (sacro) potere.

Il sacro necessario. Due note conclusive

"Ho sempre odiato la stupidità e ho sempre pensato che fosse una condizione necessaria della religione. Ma sembra che non sia così."

Gregory Bateson, *Mente e natura*, pag. 276

Il paragrafo 2 di questo articolo, riletto ora, potrebbe già fungere da conclusione, quanto al contributo girardiano al ripensamento della nozione di processo. Almeno in parte. Per il resto, mi affiderò a due spunti di riflessione generale.

1. Il processo di desacralizzazione – sfida radicale alle nostre concettualizzazioni della nozione generale di processo – è fondamentalmente cristiano. Questa ipotesi girardiana è palesemente controintuitiva, per il nostro senso comune. Friedrich Nietzsche

l'aveva lucidamente anticipata, pur prendendo le parti, scandalizzato, del sacro arcaico, contro la "morale degli schiavi" affermata dai Vangeli, con tutti i suoi "meschini" sottoprodotti: altruismo, democrazia, socialismo... Ma i suoi interpreti hanno per lo più rimosso questa geniale intuizione (Girard, 2002c). Hanno ridotto la sua celebre invettiva sulla "morte di Dio" (Nietzsche, 1882) – chi per celebrarla chi per smontarla – a una particolare variante dell'ateismo. Ignorando disinvoltamente il senso dell'accorata invocazione del sacro, che pure conteneva esplicitamente: "Quali nuovi giuochi sacri dovremo noi inventare"? (ed era chiaro che era a "giuochi" sacro-pagani, "dionisiaci", che Nietzsche si riferiva).

Ma al di là degli interpreti nietzscheani, è il senso comune del nostro tempo a presupporre che il processo di desacralizzazione, o secolarizzazione, sia un processo antireligioso *tout court*, e *dunque* anche anticristiano. E questo presupposto, comune a tanti credenti come a tanti non credenti, impedisce di prendere sul serio le ipotesi girardiane (specie in un Paese come il nostro, ricco di rilanci mimetici tra guelfismi e ghibellinismi). Si preferisce spesso, come il cardinal Bellarmino, mantenere i propri presupposti piuttosto che mettere l'occhio davanti al cannocchiale girardiano.

René Girard, personalmente, è un fervido credente. Ma le sue ricerche, come egli stesso ribadisce con chiarezza, chiedono di essere discusse in chiave scientifica. La differenza fra le Sacre scritture del cristianesimo, dei Vangeli in particolare, e i testi mitici prodotti dalle religioni precristiane, non è riducibile a frutto di un atto di fede o anche solo di un'adesione morale ai principi cristiani. È riscontrabile – se lo è – attraverso lo scrupoloso confronto filologico, storico, antropologico. Un confronto che assuma come criterio la vittima sacrificale.

Non sono ovviamente in grado, per quanto mi riguarda, di effettuare questi riscontri (e va da sé che tengo in allerta il doveroso dubbio metodologico). Ma credo che le vaste indagini girardiane riescano a essere assai convincenti, e mi auguro che vengano maggiormente studiate e discusse – e anche confutate, beninteso, ma entrando nel merito: accettando cioè di guardare senza pregiudizio (guelfista o ghibellinista) nel cannocchiale girardiano.

Come ho già avuto modo di sostenere (Manghi, 1999/2000, 2000, 2004), a me sembra un fatto difficilmente confutabile che il processo di desacralizzazione avviato dai Vangeli ci "possieda" ormai nel profondo, nel bene come nel male. E che questo fatto metta in discussione la scontata linea di demarcazione contrappone credenti e non credenti, sfidandoci a inventare forme nuove di pensiero, di azione politica, di laicità, e anche, *insieme*, di religiosità.

(Il processo di desacralizzazione è talmente ineludibile, che anche nelle recenti rivolte arabe abbiamo sentito risuonare per la prima volta da quelle parti, in forme massive, non limitate ad avanguardie intellettuali, parole che echeggiavano il *rendete a Cesare...*).

2. *La desacralizzazione è infinita.* L'idea più diffusa di desacralizzazione, o secolarizzazione, è quella di un gioco a somma nulla: il sacro arretra e il secolare avanza, o viceversa. *Tertium non datur*. Il processo di desacralizzazione, se non trovasse ostacoli esterni, sarebbe di per sé un processo *finito*. Ma questa immagine è chiaramente, inconsapevolmente, mimetica. I desacralizzatori, rappresentando i loro ostacoli come *esterni*, mostrano la loro cecità rispetto alla condizione relazionale, intensamente mimetica, del loro pensare e agire. Non vedono, in sostanza, che stanno desiderando lo stesso oggetto che per millenni è stato indicato come desiderabile dai sacralizzatori: il possesso della Verità ultima, del giusto Metodo. Non si avvedono della loro stretta somiglianza con il modello/ostacolo – e infatti riaccendono il conflitto a ogni minima

occasione (e va detto che le gerarchie religiose, di pretesti, non mancano certo di regalarne).

La desacralizzazione che emerge dagli studi girardiani è invece l'immagine di un processo letteralmente *infinito*. E non perché gli ostacoli esterni siano a loro volta infiniti. Ma perché il sacro è intrinsecamente bifronte: rigeneratore di un necessario sentimento di appartenenza a insiemi più grandi di noi, che ci trascendono, dai quali può scaturire tanto la più "cristiana" delle fraternità quanto il più violento dei fanatismi; e quale dei due esiti prevarrà, volta a volta, non è comunque dato sapere prima.

Per Girard, con il sacro, come con il fuoco, non si può scherzare: è comunque più forte di noi. Ne dipendiamo, nel bene e nel male, senza scampo. Siamo cioè presi, volenti o nolenti, nel doppio vincolo: se ci avviciniamo troppo, la sua fiamma accende i nostri cuori caricandoli di "buone ragioni" capaci di farci commettere i delitti più atroci verso persone, popoli, interi ecosistemi; se ce ne allontaniamo, nel nostro cuore scende il gelo dell'indifferenza, dell'implosione del senso *comune*, della frammentazione relazionale e sociale.

Nessun dio, né nessun essere umano, né tantomeno nessuna provvidenza "sistemica", ci saprà mai suggerire la giusta distanza da quel fuoco, una volta per tutte – la faticosa "uscita dalla crisi", di cui abbiamo detto. Trovare quella giusta distanza, ovvero le nuove gerarchie istituzionali e di senso che si rendono necessarie in questo nostro tempo post-evangelico, è un compito che tocca a noi, insieme, contesto per contesto, momento per momento. Fraternalmente. E per concludere con il nostro tema: *processualmente*. Sapendo da prima che lungo il cammino che tracciamo camminando sbaglieremo con certezza la misura, o per un verso o per l'altro. Per eccesso di rigore o per eccesso di innovazione. E che ci toccherà saper essere molto compassionevoli con noi stessi, ancor prima che tra noi: una sfida insieme radicale e affascinante alla nostra creatività intellettuale, affettiva e sociale.

Oggi la potenza accecante del sacro è particolarmente insidiosa poiché anima quel che in apparenza è il suo nemico mortale: la razionalizzazione del mondo. Non siamo forse nell'era di sacrifici di massa, nei quali la follia demoniaca del sacro si sposa con il cinismo della Tecnoscienza (v. Girard, 2007)? Shoà, Hiroshima e Nagasaki, 11 settembre, guerre contro il Terrore, arsenali nucleari traboccanti, tentazioni faustiane di "razionalissimi" ingegneri genetici, e nel frattempo l'ambiente ridotto a paziente capro espiatorio dei nostri conflitti, che evidentemente preferiamo "pacificare" accrescendo i nostri consumi individuali piuttosto che imparando a fraternizzare (Manghi, 2007).

Il nostro tempo, tuttavia, è anche il tempo nel quale appare sempre più indifferibile la rinuncia agli alibi accampati per rinviare la necessaria fraternità. La necessaria crescita di un sacro nuovo, fondato sulla comune appartenenza alla Terra-patria, per dirla con Morin (1993). Alla società-mondo in travagliata gestazione (Manghi, 2009b). Un sacro capace di celebrare gioiosamente il nostro esser parte di relazioni interpersonali, sociali, ecologiche, più grandi di noi. Di aiutarci a realizzare un ordine sociale e simbolico che sappia fare a meno, quanto più è possibile, di capri espiatori. Che si fondi sempre meno sul principio del terzo escluso, e sempre più su quello del terzo incluso – come non a caso mi è piaciuto chiamare il mio blog (www.ilterzoincluso.it).

Bibliografia

Bateson G., 1936. *Naven*, Einaudi ed., Torino, 1988.

Bateson G., 1961. *Introduzione*, in Id., a cura di, Perceval. *Un paziente narra la propria psicosi 1830-1832*, Bollati Boringhieri ed., Torino, 2005.

- Bateson G., 1972. *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi ed. Milano, 2000.
- Bateson G., 1979. *Mente e natura*, Adelphi ed. Milano, 1984.
- Bateson C., Bateson G., 1987. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi ed., Milano, 1989.
- Benasayag M., Schmit G., 2003. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli ed., Milano, 2004.
- Canetti E., 1960. *Massa e potere*, Bompiani ed., Milano, 1980.
- Girard R., 1961. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani ed., Milano, 1965.
- Girard R., 1963. *Dostoevskij dal doppio all'unità*, SE ed., Milano 1987.
- Girard R., 1973. *La violenza e il sacro*, Adelphi ed., Milano, 1980.
- Girard R., 1978. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi ed., Milano, 1983.
- Girard R., 1982. *Il capro espiatorio*, Adelphi ed. Milano, 1999.
- Girard R., 1985. *L'antica via degli empi*, Adelphi ed., Milano, 1994.
- Girard R., 1990. *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi ed., Milano, 1998
- Girard R., 1998. *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, testi scelti a cura e con Introduzione di G. Fornari, Santi Quaranta ed., Treviso.
- Girard R., 1999a. *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi ed., Milano, 2001
- Girard R., 1999b. *Il risentimento*, testi scelti a cura e con Introduzione di S. Tomelleri, Cortina ed., Milano.
- Girard R., 2001. *La pietra dello scandalo*, Adelphi ed., Milano, 2004
- Girard R., 2002a. *Origine della cultura e fine della storia*, Cortina ed., Milano, 2003.
- Girard R., 2002b. *Il sacrificio*, Cortina ed., Milano, 2004.
- Girard R., 2002c. *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, in collaborazione con e a cura di G. Fornari, Marietti ed., Genova, 2002.
- Girard R., 2007. *Portare Clausewitz all'estremo*, Adelphi ed., Milano 2008.
- Magatti M., 2009. *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli ed., Milano.
- Manghi S., (1999/2000), *Nessuno escluso. Cura del prossimo, servizi sociali e democrazia*, in *Pluriverso*, nn. 4/1999-1/2000, pp. 204-218.
- Manghi S., 2000. *La dissacrazione infinita. Violenza pagana e rivelazione cristiana*, in *Pluriverso*, n. 4, pp. 55-61.
- Manghi S., 2004 e 2010. *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Cortina ed., Milano.
- Manghi S., 2007. *Contratto naturale e contratto sociale. La questione ecologica come questione antropologica*, in *Culture della sostenibilità*, n. 2, pp. 46-58.
- Manghi S., 2008. *Democrazia e fraternità. Le sfide della rivalità tra uguali*, in N. Antonetti, a cura di, *Libertà e autorità nelle democrazie contemporanee*, Rubbettino ed., Soveria Mannelli (CZ), pp. 227-264.
- Manghi S., 2008. *Trappole da sacrificio. Lo schizofrenico di Gregory Bateson e il capro espiatorio di René Girard*, in P. Bertrando, M. Bianciardi, a cura di, *La natura sistemica dell'uomo. Attualità del pensiero di Gregory Bateson*, Cortina ed., Milano, pp. 123-141.
- Manghi S., 2009a. *Indignazione, riparazione, perdono. Dalla difesa delle vittime alla cultura della vittima*, in A. Bosi, S. Manghi, a cura di, *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni. Scritti in onore di Carmine Ventimiglia*, Angeli, Milano, pp. 15-27.
- Manghi S., 2009b. *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Erickson ed., Gardolo (TN).

- Manghi S., 2010. *Complessità, conoscenza, fraternità. Per un pensiero metadisciplinare*, in *Riflessioni sistemiche*, n. 3, pp. 25-34.
- Morin E., 1951. *L'uomo e la morte*, Newton Compton ed., Roma, 1980.
- Morin E., 1977. *Il metodo 1. La natura della natura*, Milano, Raffaello Cortina, 2001.
- Morin E., 1980. *Il Metodo 2. La vita della vita*, Cortina ed., Milano, 2004.
- Morin E., 1993. *Terra Patria*, in collaborazione con B. Kern, Cortina ed., Milano, 1994.
- Nietzsche F., 1882. *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. 5, tomo II, Adelphi ed., Milano, 1967.
- Palaver W., 2009. *L'ambigua impronta della condizione vittimaria*. In A. Bosi, S. Manghi, a cura di, *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni*, Angeli ed., Milano, pp. 63-77.
- Tomelleri S., 2006. *La società del risentimento*. Meltemi ed., Roma.
- Tomelleri S., 2010. *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*, Carocci ed., Roma.