

a cura di
Umberto Cocconi
e Martino Pesenti Gritti

LA PIETRA DELLO SCANDALO

LA SFIDA ANTROPOLOGICA
DEL PENSIERO DI RENÉ GIRARD



TRANSEUROPA

Transeuropa / Girardiana

Serie strumenti

La teoria mimetica proposta dal grande studioso francese René Girard ha mostrato una straordinaria fecondità in svariati campi del sapere, dalla filosofia all'antropologia, alla sociologia, alla letteratura, alla teologia, arrivando a interessare anche le neuroscienze. I saggi contenuti in questo volume propongono, da un lato, una ricognizione critica dei grandi temi ricorrenti del pensiero di Girard, e dall'altro, un tentativo di sviluppare il dialogo in corso tra questi grandi temi e i vari campi del sapere che ne sono stati e ne sono fecondati.

Nelle sue opere, Girard ha infranto le barriere dell'iperspecialismo contemporaneo, formulando un pensiero unitario e coerente capace non solo di indagare le radici della cultura umana e dei suoi significati più profondi, ma anche di leggere molti fenomeni della contemporaneità, riuscendo in questo modo a sfidare i presupposti più abituali del nostro pensiero e a mettere in discussione tante nostre certezze.

Questo lavoro si colloca all'interno del progetto "Saperi in Dialogo", promosso dalla Cappella Universitaria di Parma, che ha curato il convegno "La pietra dello scandalo. La sfida antropologica del pensiero René Girard" (settembre 2012), dal quale è scaturito il presente volume.

Contributi di *James Alison, Mariolina Bertini, Paolo Diego Bubbio, Federica Casini, Umberto Cocconi, Paul Dumouchel, Giuseppe Fornari, Vittorio Gallese, Pier Giacomo Ghirardini, Sandor Goodhart, Paola Mancinelli, Sergio Manghi, Stefano Perego, Daniele Referza, Alberto Siclari, Stefano Tomelleri, Odorato Visioli.*

EURO 28.00

ISBN 978-887580223-3



9 788875 802233

Collana diretta da Pierpaolo Antonello e Giuseppe Fornari

Nella stessa collana:

1. René Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale.*
2. René Girard, *Il pensiero rivale.*
Dialoghi su letteratura, filosofia e antropologia.
3. Aa.Vv., *La spirale mimetica. Dodici studi per René Girard.*
4. Aa.Vv., *Identità e desiderio.*
La teoria mimetica e la letteratura italiana.
5. René Girard, *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio.*
6. Aa.Vv., *Religioni, laicità, secolarizzazione.*
7. Renato Ammannati, *Rivelazione e storia. Ermeneutica dell'Apocalisse.*

<i>Premessa</i> di MARTINO PESENTI GRITTI	13
La conversione mimetica. Note introduttive all'antropologia di René Girard di SERGIO MANGHI	17
«La verità vi farà liberi». Girard e lo Scandalo della Verità di UMBERTO COCCONTI	39
Verità e romanzo: alle origini del pensiero di René Girard di MARIOLINA BERTINI	63
Le due facce della mimesi. La teoria mimetica, la simulazione incarnata e l'identificazione sociale di VITTORIO GALLESE (<i>trad. di Giulio D'Adamo</i>)	75
Girard e Kierkegaard: i volti dell'inquietudine di ALBERTO SICLARI	105
Il Racconto del naufrago. La scoperta della teoria mimetica in un testo dell'antico Egitto (Papiro Ermitage 1115) di PIER GIACOMO GHIRARDINI	137
La ricezione del pensiero e del metodo critico di René Girard in Italia di FEDERICA CASINI	171
Teoria mediatrice. Una risposta oggettuale a Girard di GIUSEPPE FORNARI	201
Per una teoria del risentimento. La teoria mimetica di René Girard in dialogo con le scienze sociali di STEFANO TOMELLERI	228

Il sangue tra violenza e dono: Girard e la teologia cristiana di PAOLA MANCINELLI	249
Cristiani come capro espiatorio: la persecuzione a Lione nel 177 di STEFANO PEREGO	281
La teoria mimetica e la prova ontologica dell'esistenza di Dio di PAOLO DIEGO BUBBIO	303
Arcani disciplina nel tempo della crisi. Dietrich Bonhoeffer e René Girard interpreti della soteriologia cristiana di DANIELE REFERZA	323
Girard e l'analogia del desiderio di JAMES ALISON (<i>trad. di Patrizia Lauri</i>)	345
Il sacrificio e la caccia alle teste di PAUL DUMOUCHEL (<i>trad. di Nicoletta Ingenito</i>)	361
Ritorno al futuro: l'immaginario profetico e apocalittico nei contesti ebraici e cristiani di SANDOR GOODHART (<i>trad. di Lelio Pallini</i>)	373
La struttura complessa e processuale della religiosità. Proposta di un modello unitario di ODOARDO VISIOLI	389

LA CONVERSIONE MIMETICA
NOTE INTRODUTTIVE ALL'ANTROPOLOGIA DI RENÉ GIRARD

Sergio Manghi

La verità è estremamente rara su questa terra. C'è anzi motivo di pensare che vi sia del tutto assente. I fenomeni di frenesia mimetica, in effetti, sono per definizione unanimi. Ogni volta che se ne verifica uno, esso persuade tutti i testimoni senza eccezione, trasformando i membri della comunità in accusatori che nulla può scuotere, perché incapaci di percepire la verità.

RENÉ GIRARD, *Vedo Satana cadere come una folgore*

Forse un mattino andando in un'aria di vetro,
arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:
il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro
di me, con un terrore di ubriaco.
Poi come s'uno schermo, s'accamperanno di gitto
alberi case colli per l'inganno consueto.
Ma sarà troppo tardi; ed io me n'andrò zitto
tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto.

EUGENIO MONTALE, *Ossi di seppia*

Alla domanda *cos'è l'Europa?*, io propongo la seguente risposta: è la regione del mondo in cui la conversione alla verità è considerata l'azione più alta che un uomo possa fare.

PIERRE MANENT, *Conversion*

Una premessa personale

È ormai da un quarto di secolo, a conti fatti, che l'opera di René Girard¹ è per me una fonte essenziale di suggestioni. Una fonte di

1. Cfr. in particolare René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1965 (trad. it. di L. Verdi-Vighetti). Id., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980 (trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl); Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983 (trad. it. di R. Damiani); Id., *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987 (trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli); Id., *Shakespeare*.

sfide puntuali alle mie abitudini di pensiero, e insieme di strumenti per l'analisi delle abitudini di pensiero date per scontate più comunemente nel nostro tempo, che sono al centro dei miei interessi di ricerca sociologica.²

Per dire meglio quanto sia stato e sia per me importante la *teoria mimetica* girardiana (anche più importante di quanto non appaia negli scritti che ho avuto l'opportunità di pubblicare, almeno finora), mi servirò di un'immagine: incontrare Girard, per me, è stato un po' come incontrare una sorta di *vecchio marinaio*, intendo quello del poema di Coleridge. È stato cioè come incrociare un racconto magnetico, dal quale non si riesce a staccarsi, e che rimarrà per sempre dentro, a fare domande, a suggerire interpretazioni, a mantenere vigili i riflessi del pensiero. Non credo peraltro di dire, con questo, nulla di particolarmente originale: è così, infatti, che in tanti hanno incontrato Girard, e non se ne sono più separati.

Il teatro dell'invidia, Milano, Adelphi, 1998 (trad. it. di G. Luciani); Id., *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001 (trad. it. di G. Fornari); Id., *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, a cura e con Introduzione di S. Tomelleri, Milano, Raffaello Cortina, 1999. Id., *La pietra dello scandalo*, Milano, Adelphi, 2004 (trad. it. e a cura di G. Fornari); Id., *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, in collaborazione con e a cura di G. Fornari, Genova, Marietti, 2002; Id., *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (trad. it. di E. Crestani); Id., *Il sacrificio*, a cura di P. Antonello, Milano, Raffaello Cortina, 2004; Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi, 2008 (trad. it. di G. Fornari).

2. Sia consentito ricordare qui la circostanza nella quale le nozioni "mimetiche" girardiane hanno iniziato a "lavorarmi dentro" significativamente, non per indulgenza autobiografica, ma per render conto sinteticamente al lettore di quali fossero i percorsi di ricerca lungo i quali mi è accaduto di "leggere Girard", e dunque di quali fossero, e in misura significativa ancora siano, le mie "premesse di lettura" dell'antropologia mimetica. La "scintilla iniziale" fu la lettura di un volume di Jean-Pierre Dupuy del 1982, intitolato *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, nel quale l'autore discuteva il pensiero di vari studiosi di discipline differenti, individuandone le profonde convergenze intorno a quello che lungo gli anni 80 si era venuto delineando come "paradigma della complessità": Humberto Maturana, Francisco Varela, Ivan Illich, Henri Atlan, Edgar Morin, Cornelius Castoriadis, e, appunto, René Girard. In quel libro trovavo importanti conferme, per un verso, delle linee di ricerca intraprese negli anni precedenti, in particolare a partire dall'opera di uno studioso non considerato nel testo di Dupuy, che per me rimane tuttora un punto di riferimento essenziale: l'antropologo inglese Gregory Bateson. Ma per un altro verso, in quel libro trovavo una novità per me sorprendente, da cui scaturì la "scintilla" che dicevo sopra: l'inclusione a pieno titolo della teoria mimetica girardiana nel "paradigma della complessità". Cfr., Jean-Pierre Dupuy, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Firenze, Hoepfulmonster, 1986 (trad. it. di C. Zanfi).

Non sto sostenendo, beninteso, che incontrare le ipotesi girardiane, intendo incontrarle *davvero*, qualsiasi cosa ciò voglia dire, equivalga ad aderire a una conventicola, piccola o grande, di seguaci "monoculturali". Tanto più che nel mio caso l'incontro con Girard è avvenuto lungo una rotta nella quale mi ero avventurato in forza di un altro *vecchio marinaio*, incontrato in precedenza, che risponde al nome di Gregory Bateson.³

L'incontro da conventicola unanime con Girard può anche avvenire, naturalmente, e magari avviene anche. Ma è quel che può avvenire per qualsiasi racconto del mondo, dal più straordinario al più banale, poiché la ricerca dell'unanimità come sostituto della verità, come suggerisce la citazione di Girard posta in epigrafe, è una tentazione molto spesso irresistibile. Una tentazione non contingente, ma inscritta in quel che di più umano appartiene alla creatura autonominatasi, con tutti i guai che ne sono derivati, *sapiens sapiens* – e saggiamente ribattezzata da Edgar Morin *sapiens/demens*.⁴

Quel che sto sostenendo, è piuttosto che, una volta incrociate davvero, occhi negli occhi, diciamo pure *mimeticamente*, le ipotesi girardiane, esse ci appariranno semplicemente ineludibili. Continueranno a interrogare le parole più comuni del nostro lessico quotidiano, colto o profano che sia: psiche, desiderio, interazione, violenza, risentimento, amore, sacro, rito, mito, istituzione, potere, politica, guerra, economia, religione, Cristianesimo, evoluzione, letteratura, e altre ancora. Starà a noi stessi, beninteso, nella nostra libertà, cercare le risposte, esistenzialmente e intellettualmente insieme, a quell'interrogazione ineludibile. Ma se l'incontro con quell'interrogazione sarà avvenuto, le nostre risposte non saranno più le stesse di prima. Vedremo emergere inattesi paesaggi relazionali, sociali, culturali, religiosi, là dove il nostro inconfessato terrore del vuoto, per dirla con Montale, fa sì che quotidianamente "s'accampino di gitto", per l'"inganno consueto", realtà che pren-

3. Cfr. Sergio Manghi, *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.

4. Edgar Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Milano, Bompiani, 1974 (trad. it. di E. Bongiovanni).

diamo per vere per il solo fatto che sono unanimi o ampiamente condivise.

In altre parole: se l'incontro con il *vecchio marinaio* Girard sarà avvenuto, eventualità non scontata (e oserei dire neppure tanto frequente: ed è in primo luogo, beninteso, un doveroso dubbio autocritico), si sarà innescato non un semplice supplemento di conoscenza scientifica, per quanto rilevante, ma qualcosa di diverso. Si sarà innescato, precisamente, un processo di *conversione epistemologica*, come ha osservato Raymund Schwager,⁵ tra i più autorevoli studiosi della teoria mimetica e anche suo originale interprete.

Cosa si debba intendere, più analiticamente, per conversione epistemologica, lo preciseremo più avanti. Per ora basti dire che qui il termine è inteso in un senso ampio, insieme cognitivo, etico, estetico, religioso. Dove il termine *religioso*, più in particolare, vuol designare un luogo di interrogazione partecipe e di ascolto generativo, prima ancora che (e piuttosto che) un luogo di risposte confessionali. Un luogo d'interrogazione, inoltre, che proprio nell'accezione più specificamente cristiana, cristiana nel senso posto in luce da Girard, comporta una peculiare attenzione all'autonomia della dimensione squisitamente *antropologica*.

Insisto qui sul termine "antropologico" per focalizzare l'attenzione su quella modalità cognitiva da *scienziato sociale* che Girard rivendica nella sua lettura di tutti i testi religiosi, inclusi quelli cristiani, per ricercare in essi le loro rispettive immagini della condizione umana, prima ancora che le loro teologie. Le loro spiegazioni dell'*aldiquà*, prima ancora che le loro dottrine sull'*aldilà*. Girard, non a caso, richiama più d'una volta quella tesi di Simone Weil per la quale i Vangeli vanno letti come una "teoria dell'uomo" – tesi che spiazza in un sol colpo tanto le teologie più comuni quanto le più comuni anti-teologie ateistiche.

Ciò non significa ovviamente che fra l'antropologico e il religioso, e più specificamente il religioso cristiano, non si possa o non si debba postulare, secondo Girard, una relazione stretta. Girard stesso si dichiara anzi apertamente un apologeta della verità cristia-

5. Cfr. Raymund Schwager, *Conversion and Authenticity: Lonergan and Girard*, presentazione al COV&R Meeting, Boston, 31 maggio 2000.

na⁶ – seppure in un senso inusuale, alquanto distante da quel che comunemente s'intende con il termine "apologeta". Egli scrive, e proprio in un passaggio nel quale sta ribadendo il carattere prioritariamente scientifico-antropologico della sua ricerca sulle Sacre Scritture: «la mia analisi non è religiosa, ma sfocia nel religioso. Se essa è esatta, le sue conseguenze religiose sono incalcolabili».⁷

L'aggettivo "incalcolabili", a un tempo forte e saggiamente indeterminato, impiegato in questo brano, mostra a mio avviso come Girard, nella sua ricerca, mentre sottolinea il profondo valore religioso soggettivamente assegnato alla propria analisi antropologica (dopo averla sottoposta al requisito scientifico "se essa è esatta"), si astenga tuttavia dal *dedurre linearmente* da tale analisi, in chiave forzatamente "dimostrativa", le forme specifiche che le "conseguenze" di questa stessa analisi possono avere sul piano religioso – un piano nel quale è in gioco la misteriosa libertà dell'atto di fede, della quale è saggio avere il dovuto rispetto.

Non è certo un caso che l'opera girardiana sia capace di ospitare e sfidare percorsi di ricerca scientifica e spirituale assai differenti, interpellando in profondità, come poche altre opere scientifiche, tanto i credenti, cristiani e non, quanto i non credenti, e offrendo agli uni e agli altri una preziosa opportunità di sentirsi parte di un medesimo cammino.

E qui non possiamo fare a meno di ricordare, prima di chiudere questa lunga premessa, Padre Carlo Maria Martini, scomparso da pochi giorni, che non a caso volle invitare a Milano René Girard, una quindicina di anni fa (era il 1996), a intervenire presso la *Cattedra dei non credenti*. In molti ricorderanno questa bella frase martiniana: «In ogni credente c'è un non credente, e in ogni non credente c'è un credente».

Le nozioni essenziali dell'antropologia mimetica

Ciò premesso, vengo al compito che credo mi tocchi, più da vicino, in questo convegno. Il compito di abbozzare le nozioni più essenziali dell'*antropologia mimetica* girardiana, in modo che

6. Cfr. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it., cit.

7. Ivi, p. 22.

i partecipanti al convegno, e penso anzitutto ai meno introdotti, dispongano di una prima mappa generale per orientarsi nella ricca varietà dei contributi che seguiranno, e in modo che tali contributi possano dare per scontata, quanto meno, l'enumerazione di queste nozioni essenziali e dei loro principali nodi concettuali.

Il compito non è semplice, ma per tenermi sul piano introduttivo, farò come se lo fosse. Peraltro, da un certo punto di vista, la teoria mimetica si presta a essere schematizzata in modo semplice, potremmo quasi dire scolastico. La sua trama concettuale, infatti, per opinione largamente condivisa fra gli "introdotti", è composta in fondo solo da tre nozioni-chiave, e alquanto nette. Vedremo cammin facendo che questa semplicità è matrice di straordinarie complessità. Ma qui limiteremo l'esplorazione di tali straordinarie complessità e ci atterremo principalmente, per quanto possibile, alla descrizione della matrice. Ovvero delle tre nozioni-chiave preannunciate: desiderio mimetico, capro espiatorio, rivelazione evangelica.

1. *Desiderio mimetico*, o imitazione reciproca, come fondamento originario e permanente della condizione umana. Per Girard, a fondamento della vita della specie, fin dal suo originarsi da primati non umani, non vi sono individualità autocontenute, né entità collettive sopraindividuali (sistemi o strutture sociali e simboliche). Se vogliamo comprendere la specificità della vita umana, dobbiamo assumere come sua condizione fondamentale una dinamica relazionale incessante, animata circolarmente dal *desiderio di essere secondo l'altro* – o desiderio mimetico, appunto. Una dinamica fatta di *azioni reciproche*, nel senso di Georg Simmel (*Wechselwirkung*), dov'è il movimento incessante della reciprocità a dar corpo e senso all'azione, e non viceversa, come per lo più viene di pensare a noi occidentali moderni. Una dinamica, inoltre, intrinsecamente generativa, dove l'imitazione non potrebbe mai essere mera replicazione identica e meccanica del modello.

Secondo Girard, è nel corso di una siffatta dinamica generativa che vengono formandosi e ri-formandosi, da un lato, le individualità dei soggetti che vi prendono parte, e dall'altro, le entità col-

lettivo-simboliche meta-individuali, più o meno stabili e cogenti, essenziali a far sì che le dinamiche attivate dal desiderio mimetico trovino le necessarie stabilità e prevedibilità, evitando di impennarsi in *escalation* di rilanci reciproci distruttivi.

È questa dinamica desiderante, sempre intrinsecamente indeterminata nei suoi esiti, e dunque perennemente in bilico tra prevedibilità e imprevedibilità, tra libertà e smarrimento, tra generatività e distruttività, a fare la differenza tra le creature della nostra specie e tutte le altre con le quali conviviamo nell'ecosistema terrestre, cui la memoria genetica fornisce le informazioni essenziali per sopravvivere e riprodursi, risparmiando loro l'esperienza vertiginosa – croce e delizia – del desiderio:

L'uomo è la creatura che ha perduto una parte del suo istinto animale per accedere a quello che si chiama desiderio. Una volta che i loro bisogni naturali sono soddisfatti, gli uomini desiderano intensamente ma senza sapere con esattezza che cosa, dato che nessun istinto li guida. Essi non hanno alcun desiderio proprio. Ciò che è proprio del desiderio è di non avere nulla di proprio. Per desiderare veramente, noi dobbiamo ricorrere agli esseri umani che ci circondano, dobbiamo prendere in prestito i loro desideri.⁸

Sono qui espliciti i due movimenti teorici, strettamente connessi, che convergono nell'idea girardiana del desiderio:

a) Il desiderio è di per sé privo di oggetti predefiniti. Viene in mente, per dirla con una battuta, quel film con Totò, *Totò Tarzan*, dove il protagonista viene catturato nella giungla per esibirlo agli sguardi curiosi (e paganti) dei cittadini civili. In un albergo lussuoso, pieno di belle cameriere, una di queste si rivolge a lui sorridendo: *Il signore desidera?* E Totò, sovreccitato da tanta grazia di forme: *Sì, desidero!* Senza specificare, appunto, l'oggetto del desiderio (l'oscuro oggetto del desiderio, potremmo dire, con il titolo di un altro film, del surrealista spagnolo Luis Buñuel). Questa non è ov-

8. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it., cit., p. 35.

viamente che una battuta, ripresa qui per fissare l'attenzione sulla "strana" nozione di un desiderio che nella sua essenza originaria è radicalmente indeterminato, privo di una direzione già-data in cui muoversi. Noi occidentali moderni siamo talmente e tanto unanimemente persuasi che il desiderio sia attivato da oggetti di per sé desiderabili (nel caso di Totò, il sesso; ma potrebbe essere anche il denaro, il potere, la fama... oppure un'automobile, un orologio, un telefono cellulare), che questa ipotesi girardiana ci trova profondamente increduli. Ed è per questa ragione, per l'incredulità facilmente suscitata dalla teoria mimetica, che essa ci pone, come dicevamo in premessa, di fronte a una sfida di conversione epistemologica. Ma non siamo ancora che all'inizio. Vediamo ora il secondo movimento teorico che converge nell'idea girardiana di desiderio mimetico.

b) Il desiderio prende forma, nei suoi oggetti, per il tramite di un modello esterno. Come vediamo ogni giorno avvenire con evidenza, del resto, nei bambini. O come avviene, per non fare che un esempio molto semplice, ma ben noto a tutti, nella pratica pubblicitaria del *testimonial*. Il quale può essere un personaggio famoso, che si desidera essere, più o meno inconsciamente invidiandolo, *desiderandone il desiderio*, o anche una persona comune, che simboleggia l'insieme della società o di un gruppo sociale. Quante volte, del resto, giustifichiamo un'azione con l'argomento che *così fan tutti, così fan tutte?* O anche con il più innocente *si fa così*, dove il pronome indeterminato *si* assurge a modello mimetico indiscutibile? E non sfuggirà la significativa risonanza tra la parola *testimonial*, richiamata poche righe sopra, e il riferimento ai "testimoni" nella frase di Girard posta in epigrafe («...i fenomeni di frenesia mimetica, in effetti, sono per definizione unanimi. Ogni volta che se ne verifica uno, esso persuade tutti i testimoni senza eccezione...»).

Si noti che in nessun momento, nel sostenere che il desiderio ha natura intrinsecamente imitativa, Girard proietta su di esso una luce automaticamente e solo sinistra. Siamo noi, figli di una cultura "modernista" che nel suo codice più profondo ha inscritta una

connotazione negativa dell'imitazione, come mera replicazione passiva, a operare facilmente quella proiezione (lo stesso non accadrebbe, per non fare che un esempio, nella cultura giapponese, dove l'imitazione è un valore). È la nostra mitizzazione dell'individualità, come radicale e orgogliosa autosufficienza dell'io, in tutta un'ampia gamma di forme possibili, dall'autenticità romantica fino all'egocentrismo economicista, a renderci ciechi rispetto tanto alla pervasività quanto alla generatività, nel bene come nel male, dei processi imitativi, e a farci fraintendere così l'ipotesi girardiana. La quale, per parte sua, assume semplicemente che il desiderio umano abbia natura di per sé relazionale e sociale, e che esso sia necessariamente implicato in ogni manifestazione della vita umana, in quelle peggiori come in quelle migliori.

Vero è che nell'insieme della sua opera, fin dai primi scritti nei quali il principio esplicativo "mimetico" ha iniziato a prender forma, Girard si è concentrato quasi esclusivamente sugli esiti problematici delle nostre dinamiche desideranti, e più in particolare sugli esiti violenti. Ma questa non è la conseguenza, come spesso gli viene imputato dai critici, a mio avviso erroneamente, di una persuasione implicita che il desiderio mimetico sia di per sé generatore di violenza. L'attenzione costante di Girard verso i fenomeni di violenza è piuttosto la conseguenza, pare a me, della persuasione (peraltro esplicita) che il dilagare della violenza a ogni livello costituisca, nel nostro tempo, il problema dei problemi, ancora tutto da comprendere, sulla cui "matrice sociale" la teoria mimetica potrebbe gettare una luce nuova.¹⁰

La seguente frase di Girard esprime assai chiaramente il carattere non intrinsecamente violento del desiderio mimetico:

Anche se il mimetismo del desiderio umano è il grande responsabile delle violenze che ci opprimono, non bisogna trarne la

9. Cfr. Stefano Tomelleri, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, Roma, Franco Angeli, 1996.

10. Le riflessioni dell'ultima opera importante di René Girard dedicata al pensiero di von Clausewitz, portano "all'estremo" questa preoccupazione, che attraversa tutta la sua opera. Cfr. René Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi, 2008 (trad. it. di G. Fornari).

conclusione che il desiderio mimetico sia per questo cattivo. Se i nostri desideri non fossero mimetici, essi sarebbero sempre fissati su oggetti predeterminati, sarebbero solo una forma particolare di istinto. Gli uomini non sarebbero in grado di scegliere il loro desiderio più di quanto possano fare le mucche in un prato. Senza desiderio mimetico non ci sarebbe né libertà né umanità. In se stesso, il desiderio mimetico è buono.¹¹

Il desiderio mimetico è fonte delle nostre invidie, del nostro desiderare le cose d'altri, spinto fino alla competizione più folle e violenta. Ma è anche, e ancor prima, piacere del condividere, del cooperare, del celebrare insieme il senso delle nostre vite. La vera differenza non è tra essere o non essere mimetici, ma tra riconoscere e misconoscere che lo siamo. È dal misconoscimento del nostro mimetismo che si sviluppano le sue potenzialità distruttive.

2. *Sacrificio rituale del capro espiatorio*, come cerimonia coinvolgente, catartica, in grado di generare e rigenerare ciclicamente, ripetendosi nel tempo, quel sentimento immediato e unanime del noi, quell'ordine di significati spontaneamente condiviso da tutti, che, compenetrando i singoli, è in grado di regolamentare gli scambi relazionali.

Questo straordinario dispositivo, universalmente presente in tutte le culture umane, prende corpo nel corso del lungo processo di ominizzazione, inizialmente per ragioni in parte casuali, emergendo dall'interno stesso delle dinamiche del desiderio mimetico, le quali, come dicevamo, rimangono di per sé altamente indeterminate nei loro esiti possibili. Il dispositivo sacrificale interviene a regolare queste dinamiche attraverso la generazione/rigenerazione di gerarchie, divieti e tabù che i membri della comunità percepiscono come indipendenti da loro, come provenienti dall'esterno del corpo sociale, da una fonte d'ordine di natura *sacrale*.

Il rito sacrificale non si limita a contenere le angosce e le violenze che tendono a generarsi ciclicamente, impennandosi in *escalation*

11. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. cit., p. 35.

simmetriche,¹² per le più diverse ragioni (nascite, morti, malattie, carestie, crisi degli assetti di potere, eccetera). Esso trasforma creativamente, è il caso di dire *magicamente*, queste angosce e queste violenze, in sentimenti di grata partecipazione al tutto sociale. Un tutto sociale relativamente stabile, regolato e prevedibile.

L'esclusione di vittime ritenute unanimemente minacciose, causa delle crisi interne alla totalità sociale, *fonda* così l'inclusione dei sopravvissuti – degli esclusori – in questa totalità più o meno armoniosa. E senza che essi abbiano il sospetto di aver partecipato a un delitto collettivo, essendo persuasi unanimemente che la fonte della violenza sacrificale sia esterna alla trama quotidiana delle loro reciprocità. È così, peraltro, che ancora ci viene di scagliare unanimesime pietre reali o simboliche su un qualche colpevole di non importa quale reato senza sentirci violenti...

Detta così, la questione rischia però di ridursi all'invenzione sociale di un circuito cibernetico di ricostituzione dello stato stazionario (ordine sociale) tramite feed back negativo (rituale sacrificale). Un circuito, in altre parole, biologicamente funzionale. E d'altra parte, nei comportamenti animali è ben nota la funzione stabilizzante dell'uccisione di vittime, sia singole (sebbene di specie diversa, si pensi alla muta di caccia dei lupi), sia su scala massiva (si veda il concetto malthusiano-darwiniano di selezione naturale).

Ma l'interpretazione girardiana del rito sacrificale è assai più ambiziosa. Tutt'altro che biologistica. Essa mira infatti a spiegare, attraverso il rito sacrificale, proprio il progressivo affermarsi storico-evoluzionistico della differenza umana. L'emergenza dal vivente dell'animale simbolico. Interpretandola, da un lato, come emergenza in continuità "etologica" con la storia del vivente preumano, e dall'altro, in netta discontinuità con essa, per l'intensità e l'indeterminatezza del desiderio mimetico che la caratterizzano, come abbiamo visto, e che la fanno dipendere strettamente, per la sua sopravvivenza, dalla creazione della sfera simbolica. In altre parole: è il sorgere del desiderio mimetico che porta nel mondo vivente la possibilità dell'essere umano, ma è l'emergere della capa-

12. Cfr. Gregory Bateson, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino, Einaudi, 1988 (trad. it. di Barbara Fiore Cadorna).

cità simbolica di creare un orizzonte di *senso* che consente a questa possibilità di mantenersi, riprodursi, evolvere.

E qui, intorno alla natura di quel che intendiamo con la parola simbolico, vediamo all'opera, in Girard, un'ulteriore mossa teorica spiazzante, fortemente in attrito con il senso comune proprio all'insieme delle scienze contemporanee. Tanto delle scienze biologiche, concentrate per lo più sul nesso cervello-coscienza, quanto delle scienze sociali, ancora in larga parte ispirate da un'idea di cultura derivante dai dualismi corpo-mente, innato-appreso e natura-cultura.¹³ Girard ipotizza infatti che la matrice originaria del simbolico, ovvero la fonte di ogni significato, e dunque di quel che chiamiamo usualmente cultura, vada ricercata nel corpo e nel sangue della vittima sacrificata cerimonialmente, e attraverso questo sacrificio, sacralizzata. Trasformata cioè magicamente in un insieme di simboli astratti e duraturi (segni, parole, idee...). Simboli avvertiti immediatamente e unanimemente come originatisi all'esterno della dinamica sociale, e per questo vissuti come universali, anche se è da un processo interattivo tutto interno al gruppo sociale che essi prendono consistenza e valore:

...per raggiungere il livello simbolico non è sufficiente solo un cervello di misura adeguata: bisogna che ci sia anche un *centro di significato*, che prende corpo proprio nella *vittima* uccisa come *capro espiatorio*.¹⁴

Le stesse istituzioni tradizionali e moderne, via via de-ritualizzate, sarebbero incomprensibili senza ammetterne l'origine dalla prodigiosa fucina del sacro. La questione è spinosa, com'è intuitivo, anche per le implicazioni del confronto con le teorie oggi più accreditate del simbolo e del linguaggio (strutturaliste in particolare). Ma va da sé che qui può essere soltanto appena enunciata nel suo nucleo più semplice ed essenziale, per segnalarne la spiazzante originalità.

Mi limito ad aggiungere che chi voglia cercare una rappresentazione magistrale e sintetica di questo processo la può trovare, come

13. Cfr. Sergio Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Gardolo (TN), Erickson, 2009.

14. René Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, trad. it. cit., p. 76.

ha ben argomentato uno fra i più attenti studiosi dell'opera girardiana, Giuseppe Fornari,¹⁵ nelle scene iniziali del film *2001 Odissea nello spazio*, di Stanley Kubrick.

3. *Importanza rivelatrice dei Vangeli*, decisiva nel portare alla luce il sostrato antropologico *delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, nell'interpretazione che di questo verso di Matteo fornisce Girard in uno dei suoi libri più belli, intitolato appunto così.¹⁶ Dove queste "cose nascoste" sono essenzialmente le due che abbiamo toccato nei paragrafi precedenti: l'universalità del desiderio mimetico e la natura vittimaria dell'ordine simbolico e sociale.

L'illuminazione antropologica che ha luogo in particolare attraverso il racconto evangelico della Passione, momento culminante di una lunga storia di svelamenti parziali di quel "sostrato" a lungo indicibile, segna un crinale storico cruciale: crinale posto tra il lungo tempo storico delle comunità inconsapevolmente fondate sul dispositivo sacrificale, e il recentissimo tempo storico delle comunità che iniziano – sottolineo: *iniziano* – a nutrire sospetti intorno alla colpevolezza delle vittime sacrificate per riportare la pace sociale, e dunque anche intorno alla propria estraneità ai processi interattivi che conducono alla violenza sacrificale. Ovvero: un crinale tra la plurimillennaria credenza nella separatezza delle gerarchie simboliche e sociali che regolano "dall'alto" le interazioni sociali quotidiane, insieme allo statuto di verità delle conoscenze di senso comune, e la neonata consapevolezza autocritica, a un tempo dolorosa e liberatoria, che un altro modo di rigenerare l'ordine sociale e d'intendere la verità è possibile.

È il crinale tra riproduzione pressoché automatica del principio sociale e simbolico del *terzo escluso* e libera sperimentazione del principio simbolico e sociale del *terzo incluso* – base antropologica, a mio modo di vedere, della democrazia. È il crinale tra soluzione dei conflitti per emarginazione del loro presunto colpevole e

15. Cfr. Giuseppe Fornari, *Fra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificale greca e la civiltà occidentale*, Bologna, Pitagora, 2001.

16. Cfr. René Girard, *Dalle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983 (trad. it. di R. Damiani).

assunzione del conflitto – sociale, interpersonale e intrapersonale – come forma permanente della condizione umana. Tra l'ideale di giustizia sociale fondato sulle geometrie perfette (in fantasia) della vendetta e l'ideale di giustizia sociale fondato sull'imperfetto principio regolatore dell'innocenza della vittima fino a prova contraria, e comunque dall'innocenza *totale* rispetto all'accusa di minacciare la vita stessa della comunità, accusa che "fin dalla fondazione del mondo" ha armato con la migliore delle intenzioni collettive la sapientissima mano dei sacrificatori. Esempio, a questo proposito, il celebre episodio evangelico della lapidazione dell'adultera, dove il *Chi è senza peccato scagli la prima pietra*, detto da Gesù alla folla dei lapidatori (i quali, ricordiamo, agivano in buona fede e secondo la Legge), è la sua risposta alla loro richiesta che anche lui si unisca a loro, a *fare unanimità*.

È a questo crinale, in larga misura ancora da comprendere nei suoi potenziali sviluppi, che secondo Girard siamo condotti dalla luce gettata dai Vangeli sull'universalità del desiderio mimetico e sulla forza ordinatrice del principio sacrificale.

Tra gli innumerevoli esempi che secondo Girard evidenziano la capacità dei Vangeli di rendere visibile l'universalità del mimetismo, basti richiamare quello, esemplare fino a poter valere per tutti, di Pietro, il primo dei discepoli, il quale non resisterà per ben tre volte, come sappiamo, al richiamo contagiosamente conformistico – appunto *mimetico* – della folla, fattasi quasi di colpo da favorevole a unanimemente ostile nei confronti di Gesù.

Se il primo fra i discepoli, la roccia sulla quale la Chiesa sarebbe stata edificata, soccombe alla pressione collettiva, come pensare che, intorno a Pietro, una più normale umanità possa resistere?¹⁷

Quanto invece all'efficacia dei Vangeli nel demistificare il meccanismo del capro espiatorio e la pretestuosità della violenza su di esso, già evidente nell'episodio dell'adultera, sopra ricordato, mi limito a richiamare, "scolasticamente", un punto cruciale del Van-

17. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. cit., pp. 38-39.

gelo di Giovanni spesso citato da Girard. È il passaggio nel quale il Gran Sacerdote del Sinedrio, Caifa, cerca di convincere il Sinedrio stesso che è opportuno condannare a morte Gesù.

Un passaggio cruciale, va sottolineato, per il fatto che l'evangelista non mette in bocca a Caifa argomenti relativi alla presunta colpevolezza di Gesù, come avrebbe richiesto quel copione millenario che informava di sé tutti i racconti mitici; basti pensare, esemplarmente, all'Edipo, dove a nessuno dei soggetti implicati, men che meno all'autore, viene in mente di suggerire al pubblico che il protagonista è innocente e che l'accusa di aver causato la peste è pretestuosa: il linguaggio mitologico è un bozzolo incantato che non deve essere "bucato" dal dubbio e deve poter consegnare il destino di ciascuno a un destino collettivo ineluttabile.

Le parole che Giovanni mette in bocca a Caifa per argomentare la necessità di condannare Gesù non hanno nulla dell'incanto mitico. Sono parole di crudo, disincantato realismo, che alla nostra sensibilità di contemporanei non possono non evocare la scienza politica del più smalzato 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*.¹⁸ Gesù deve dunque essere condannato perché è una minaccia all'ordine sociale e simbolico che faticosamente stanno tessendo insieme colonizzati e colonizzatori, in quella terra di Palestina oggi di nuovo martoriata dall'inimicizia più violenta, e ancora così profondamente illusa che la pace sociale si possa costruire sulla base di vittime sacrificali, miticamente rappresentate come *veri colpevoli* di crimini imperdonabili.

Questo svelamento del nesso intimo tra violenza e sacro, da parte dei Vangeli, non è per Girard – si sarà inteso – un evento tutto interno alla storia religiosa. Non, quanto meno, nel senso riduttivo e separato che siamo usi intendere con il termine "religioso" nel nostro tempo. Questo svelamento informa di sé, carsicamente, quel processo storico, sociale e culturale che la sociologia chiamerà in seguito, e oggi usiamo chiamare, *secolarizzazione*. Quel processo di autonomizzazione della sfera simbolica dell'umano dalla sfera sim-

18. Gv, II, 49,50.

bolica del religioso, del quale il principio *A Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio* è una condizione essenziale. Tale processo di *disincantamento* del mondo, per dirla con un termine di Max Weber, riletto in chiave di teoria mimetica, si fa meglio intelligibile. Esso fa tutt'uno, in questa chiave interpretativa, con il depotenziamento irreversibile del potere regolativo dei rituali sacrificali.

Venuti meno, sempre più, e irreversibilmente, i vincoli forti e indiscutibili di regolazione esterna forniti dal rito, e in seguito dalle istituzioni, e venuta meno, altra faccia della stessa medaglia, la "facile" scorciatoia di addebitare a dei "terzi" privi di avvocati difensori colpe "epocali", le interazioni sociali quotidiane si fanno *necessariamente* sempre più aperte a esiti differenti, sempre più incerte, intense e ravvicinate: e non è forse questa una cifra peculiarmente distintiva – per venire, con una rapida accelerazione, al presente – del nostro attuale vertiginoso interagire in sciami collettivi di varia natura e intensità, mimeticamente pervasi da profondi smarrimenti, da momentanee euforie, da contagiose speranze di nuove libertà?

Le implicazioni sociologiche dell'antropologia girardiana sono di una portata virtualmente molto vasta. Non c'è qui ovviamente il tempo per dilungarsi. Altri relatori provvederanno, in queste giornate di studio. Ma un tema, in particolare, mi permetto di richiamarlo brevemente. Per il semplice fatto che proprio qui a Parma esso è stato oggetto privilegiato ricerca, a partire dalla seconda metà degli anni 90, divenendo materia di numerosi corsi e di significative pubblicazioni: il tema del *risentimento*, come *mood* insieme psicologico, sociale e culturale diffuso nell'ambito delle società moderne, in un certo senso addirittura costitutivo dei loro più tipici dinamismi.

Sarà Stefano Tomelleri, lo studioso ad oggi più accreditato in materia, a parlarne in questo convegno molto meglio di quanto potrei fare io, e non aggiungo altro. Mi piace però ricordare che il volume a firma di Girard intitolato appunto *Il risentimento*, pubblicato da Raffaello Cortina,¹⁹ ha visto la luce a Parma, per la cura,

19. Cfr. René Girard, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, a cura e con Introduzione di S. Tomelleri, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

appunto, di Tomelleri, allora giovane dottorando in Sociologia nella nostra Università, che ho avuto il piacere di assistere da vicino nella sua "socializzazione" alle tematiche girardiane,²⁰ in seguito riccamente sviluppate nell'ambito dei suoi studi sociologici.²¹

I dubbi sull'antropologia mimetica

Questa, dunque, in estrema sintesi, la trama essenziale dell'antropologia girardiana: desiderio mimetico, capro espiatorio, rivelazione evangelica e sue radicali conseguenze sui 2000 anni di storia successiva; sul nostro vorticoso presente, in particolare.

Ho cercato, come dicevo, di farla semplice, e mi auguro di esserci riuscito. Ma si sarà ben compreso che questa semplicità, anche dove potrebbe sembrare più netta, è solo apparente. Suscita a ogni passo, particolarmente fra i "non introdotti", dubbi e perplessità. Incredulità, come dicevamo. E come fanno molto bene, peraltro, i cosiddetti "introdotti" che si trovino a illustrarla – dei quali io non sono qui che l'ultimo di una lunga serie.

Ma davvero Girard pensa seriamente che il nostro desiderio abbia natura imitativa? Sempre e comunque? E davvero pensa seriamente che l'ordine culturale umano sia tutt'uno con il sacro (e fin qui basterebbe ancora il vecchio Durkheim, se non avessimo smesso di prenderlo sul serio da tempo), e, oltretutto, che quell'ordine, e con esso la nostra stessa possibilità di pensare "sensatamente", si sia fondato *fin dalla fondazione del mondo* (ma qui Durkheim non basterebbe più) sull'uccisione rituale di capri espiatori? O in modo più crudo e diretto: sul sangue di vittime innocenti?

Dovremmo dunque pensare che i nostri stessi pensieri, anche quelli che diremmo più innocenti, sono complici inconsapevoli delle violenze e delle esclusioni, pratiche e simboliche, che li hanno resi e li rendono, semplicemente, possibili?

Complici *inconsapevoli*: ma è ancora possibile, non possiamo non chiederci, dopo il racconto rivelatore della Passione, dirci *inconsapevoli*? È ancora possibile, dopo quel racconto, mimetizzarsi

20. Cfr. Stefano Tomelleri, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, cit.

21. Cfr. Stefano Tomelleri, *La società del risentimento*, Roma, Meltemi, 2004 e Idem, *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*, Roma, Carocci, 2010.

perfettamente nella folla indifferenziata e unanime degli *uomini che non si voltano*, per dirla con Montale? Che sono poi le stesse parole, in fondo, di Gesù sulla croce: "Signore perdonali, poiché essi non sanno quello che fanno"?

Ce n'è più che a sufficienza, mi pare, per comprendere le ragioni profonde di quell'incredulità di cui si diceva. E che Girard stesso conosce bene, molto meglio di noi:

I Vangeli si sforzano di attirare la nostra attenzione sulla forza prodigiosa di questo fenomeno mimetico, ma con scarsi risultati sia presso i cristiani sia presso i loro avversari.²²

Questa profonda incredulità non deve affatto stupire. Dovrebbe semmai stupire il contrario. Per il fatto, richiamato in apertura a questo intervento, che l'incontro con il *vecchio marinato* René Girard non chiama in gioco un semplice supplemento di erudizione, ma un possibile processo di *conversione epistemologica*. Faccenda assai complessa, che nessuno di noi, a partire dallo scrivente, può ritenere di poter affrontare disinvoltamente, anche dopo averne intravisto, ammesso che così sia, i contorni concettuali.

Secondo Gregory Bateson, che ha cercato, fra altre cose, di sviluppare una teoria formalizzata dei livelli ai quali opera l'apprendimento umano,²³ le conversioni si situano al più radicale e fondamentale di questi livelli, chiamato Apprendimento 3, posto appena un gradino prima dell'eventuale Apprendimento 4, che secondo Bateson, potrebbe avvenire solo in virtù di una mutazione genetica, per intenderci.

L'Apprendimento 3 opera dunque al livello dell'organizzazione mentale umana che custodisce il fondo più intimo e abitudinario, profondamente inconsapevole, delle nostre immagini di noi stessi e del mondo. Metterne in questione i presupposti equivale ad avventurarsi in quella zona misteriosa delle nostre esistenze, e insieme e delle nostre relazioni, nella quale prendono slancio, insieme, le nostre follie e le nostre genialità. Le nostre soggezioni gregarie a

22. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. cit., p. 42.

23. Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 2000 (trad. it. di G. Longo), pp. 324-356.

gerarchie rassicuranti e le nostre libertà più ardite. Le nostre chiusure più ottuse e le nostre più inattese conversioni, appunto.

E se è su questo piano vitale, che l'antropologia girardiana chiede di essere incontrata, le incredulità, i dubbi e le resistenze che dicevamo diventano più che comprensibili. Non solo: amor di verità, quella verità così rara che è richiamata nell'epigrafe di queste note, vorrebbe che su questo piano i cosiddetti "introdotti" alla teoria mimetica pongano anche se stessi, autoriflessivamente, dal lato degli increduli. E non *una tantum*, per così dire, ma in permanenza. Le conversioni epistemologiche non sono mai faccende meramente intellettuali. Si tratta, scrive testualmente Bateson, di saper «attraversare la minaccia di quel caos dove il pensiero diventa impossibile».²⁴

Oltre l'individualismo. Conclusioni

Ma chi ce lo fa fare?, potremmo persino chiederci. Chi ce lo fa fare di lasciarci tentare da un cammino così arrischiato? Il fatto è che, per quanto mi è dato comprendere del tempo in cui viviamo, non abbiamo scelta. Non stiamo parlando di conversione come risposta a una generica esigenza soggettiva di perfezionamento spirituale o intellettuale, buona per ogni tempo. Ma di conversione come risposta a sfide ineludibili, sfide che non sta a noi scegliere, del nostro tempo. Sfide esistenziali, civili, politiche, ecologiche, religiose, che ci vengono dalla radicale crisi di senso che il nostro tempo sta vivendo. E che di Apprendimenti di terzo livello ha urgente necessità, per ragioni che proprio l'antropologia mimetica aiuta a comprendere in profondità.

Sia consentito, nel concludere e per concludere, azzardare – nientemeno – un'ipotesi di storia dell'apprendimento nell'intera vicenda umana, dalle origini ai nostri giorni, fondendo insieme la teoria batesoniana dell'apprendimento e la teoria mimetica girardiana.

Per decine di migliaia di anni, i processi di Apprendimento 3 potevano ancora rimanere tendenzialmente marginali. Delegati, per così dire, dal gruppo sociale, a figure per varie ragioni identifi-

24. Gregory Bateson, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984 (trad. it. di G. Longo), p. 192.

cate come eccezionali: sciamani, visionari, carismatici, maghi, santi, artisti, folli, poeti e buffoni di corte. Il grosso delle reciprocità interattive quotidiane, potremmo dire i normali giochi quotidiani del desiderio mimetico, potevano limitarsi ai livelli di apprendimento meno rischiosi, ancorché meno creativi, in quanto potevano dare per scontato di poter contare su argini regolativi relativamente *solidi*, per riprendere liberamente la nota metafora di Bauman,²⁵ estesa all'indietro fino alle origini della specie umana.

Ma in seguito alla crisi del principio gerarchico, fondato sul dispositivo del capro espiatorio, prodigiosa fonte segreta di quella solidità, e cioè della stabilità psichica e sociale delle comunità umane, i nostri contesti relazionali si sono fatti via via più *liquidi*, per rimanere al gergo baumaniano, impiegato di nuovo liberamente, in versione estesa. A partire, in particolare, dall'implodere dell'ordine medioevale, i processi di de-verticalizzazione dell'immaginario relazionale, alla base delle società moderne, hanno investito via via anche le nuove verticalità istituzionali (autorità dello stato in primo luogo) che queste società avevano costruito, fino alla poderosa accelerazione di questi ultimi 30-40 anni; e oggi l'orizzontalizzazione sempre più spinta, percorsa da una frenesia mimetica crescente, ci consegna, volenti o nolenti, a sfide di apprendimento estreme, del tutto inedite, nella storia della specie, e dagli esiti tutt'altro che garantiti.

A ciascuno di noi, specie alle nuove generazioni, è richiesto sempre più di competere in creatività, intuitività, immediatezza – imitandoli – con sciamani, visionari, carismatici, maghi, santi, artisti, folli, poeti e buffoni di corte. La normalità assume le sembianze (Benjamin l'aveva lucidamente intuito) di una eccezionalità permanente. L'Apprendimento 3, da esperienza socialmente circoscritta, si fa sempre più esperienza comune. Come proprio il citato Bauman, peraltro, ha ben intravisto, scrivendo su queste pagine di indubbio interesse.²⁶ Ma quanto meglio, e quanto più drammaticamente, avrebbe intravisto, se avesse assunto la radicalità che la

25. Zygmunt Bauman, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2002 (trad. it. di S. Minucci).

26. Cfr. Zygmunt Bauman, *La società individualizzata*, Bologna, Il Mulino, 2002.

teoria mimetica ci porta tra le mani...

Nel vuoto progressivamente lasciato dal ritrarsi del principio gerarchico, l'immaginario occidentale ha edificato, in prevalenza, una forte ideologia individualistica. La persuasione profonda, profonda perché unanime, confortata da masse di testimoni a favore e di *testimonial* eccellenti, che l'unità di conto delle relazioni sociali sia l'individuo. Che la psiche umana sia circoscritta nell'epidermide del soggetto individuale, per dirla con Bateson. E che la dimensione sociale della vita umana sia una realtà derivata, in ogni caso del tutto esterna agli individui, come un contenitore rispetto al contenuto oppure come un generico "ambiente circostante".

L'attuale progressivo liquefarsi dei legami sociali, e insieme il liquefarsi delle possibilità di governare univocamente i cicli dell'economia, le crisi belliche, alimentari ed ecologiche, ma anche le crisi nelle relazioni di coppia, genitoriali, educative e di cura, è alimentato in profondità da tale ideologia individualistica, e dalla corrispondente rimozione della natura intimamente sociale della vita umana. Rimozione del primato, piaccia o no, della relazione, del processo mimetico. Con il risultato paradossale che le nostre società sono sempre più animate da sciami effervescenti e multicolori di individui che fanno le stesse cose, di fatto dis-individualizzandosi, spesso ammassandosi in gruppi identitari omogenei fino al fanatismo, con annessa caccia ai capri espiatori, e continuando tuttavia magicamente a credersi originali, individui che si vanno autodeterminando.

È rispetto a queste premesse individualistiche, e ai loro tristi paradossi, che l'antropologia mimetica costituisce una sfida, e insieme un'opportunità, di conversione epistemologica: «Una conversione nella quale tutti noi accettiamo il fatto di essere parte del meccanismo mimetico che governa le relazioni umane».²⁷

Soltanto attraverso un cambiamento condiviso di questa portata, che non dimentichi quali incredulità e diffidenze esso suscita necessariamente in noi, in tutti noi, diventa pensabile che si possa vivere appieno la densità sociale delle nostre esistenze, e al contem-

27. René Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, trad. it. cit., p. 30.

po nutrire, proprio ammettendo la verità magnetica dei mimetismi che ci governano nel bene come nel male, le nostre fragili, quanto preziose, libertà, oggi tanto drammaticamente a rischio di imbozzolarsi in libertà meramente *immaginarie*, per riprendere il titolo e il tema di un bel libro di Mauro Magatti.²⁸

Avrei finito. Ma consentitemi di concludere con alcuni versi, il cui intimo rapporto con la rivelazione delle *cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* non ha bisogno di essere commentato. Sono di una poetessa che ha conosciuto nella propria carne lo strazio della follia e i tormenti dell'internamento psichiatrico, e insieme una voce pura che sa di libertà. Alda Merini.

Io sono certa che nulla più soffocherà la mia rima,
il silenzio l'ho tenuto chiuso per anni nella gola
come una trappola da sacrificio,
è quindi venuto il momento di cantare
una esequie al passato.²⁹

28. Mauro Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecnocratico*, Milano, Feltrinelli, 2009.

29. Alda Merini, *Vuoto d'amore*, Torino, Einaudi, 1991.