



Girard e la violenza necessaria: Considerazioni sul capro espiatorio

Girad e a violência necessária: Considerações sobre o bode expiatório

Girard and necessary violence: Considerations on scapegoat

DOI: 10.20873/rpv8n2-83

Vincenzo Maimone

Orcid: 000-0001-7607-1823

Email: vincenzo.maimone@unitct.it

Riassunto

In questo articolo si presentano alcune considerazioni riguardanti il ruolo centrale del *capro espiatorio* all'interno della riflessione girardiana sulla relazione tra violenza e sacro. L'autore sottolinea come questa figura, insieme ai concetti di *mimetismo* e *crisi sacrificale*, contribuisca a costruire un'immagine del mondo e un'interpretazione delle relazioni umane e delle istituzioni pubbliche. L'analisi simbolica di Girard sembra attingere abbondantemente dalla mitologia tragica, trasformandola in un paradigma interpretativo. Tuttavia, l'articolo adotta un approccio critico e scettico nei confronti delle tesi di Girard, evidenziando alcuni limiti nel modello interpretativo proposto. Partendo dalla descrizione dell'eroe tragico, il percorso e le fasi che lo portano a diventare una vittima espiatoria vengono analizzati per comprendere la natura ambigua e radicata della violenza. Successivamente, l'autore esamina la validità del paradigma girardiano e identifica i punti deboli dell'approccio interpretativo proposto. L'obiettivo dell'articolo è quello di offrire una riflessione approfondita sulla figura del capro espiatorio e il suo impatto nella comprensione della violenza e del sacro, criticando in modo costruttivo le tesi di Girard e cercando di determinarne la convinzione e la coerenza interna.

Parole chiave

Violenza. Sacrificio. Capro espiatorio

Resumo

Este artigo apresenta algumas considerações sobre o papel central do *bode expiatório* na reflexão de Girard sobre a relação entre a violência e o sagrado. O autor enfatiza como essa figura, juntamente com os conceitos de *mimetismo* e *crise sacrificial*, contribui para a construção de uma imagem do mundo e uma interpretação das relações humanas e das instituições públicas. A análise simbólica de Girard parece se basear fortemente na mitologia trágica, transformando-a em um paradigma interpretativo. No entanto, o artigo adota uma abordagem crítica e cética das teses de Girard, destacando certas limitações do modelo interpretativo

proposto. A partir da descrição do herói trágico, são analisados o caminho e os estágios que o levam a se tornar uma vítima expiatória, a fim de compreender a natureza ambígua e profundamente enraizada da violência. Posteriormente, o autor examina a validade do paradigma girardiano e identifica os pontos fracos da abordagem interpretativa proposta. O objetivo do artigo é oferecer uma reflexão aprofundada sobre a figura do bode expiatório e seu impacto na compreensão da violência e do sagrado, criticando construtivamente as teses de Girard e tentando determinar sua convicção e consistência interna.

Palavras-chave

Violência. Sacrifício. Bode expiatório.

Abstract

This article presents some considerations on the central role of the *scapegoat* in Girard's reflection on the relationship between violence and the sacred. The author emphasizes how this figure, together with the concepts of *mimicry* and *sacrificial crisis*, contributes to the construction of an image of the world and an interpretation of human relations and public institutions. Girard's symbolic analysis seems to draw heavily on tragic mythology, turning it into an interpretative paradigm. However, the article adopts a critical and skeptical approach to Girard's theses, highlighting certain limitations of the proposed interpretative model. Starting from the description of the tragic hero, the path and stages that lead him to become an expiatory victim are analyzed in order to understand the ambiguous and deeply rooted nature of violence. Subsequently, the author examines the validity of the Girardian paradigm and identifies the weaknesses of the proposed interpretative approach. The aim of the article is to offer an in-depth reflection on the figure of the scapegoat and its impact on the understanding of violence and the sacred, constructively criticizing Girard's theses and trying to determine their conviction and internal consistency.

Keywords

Violence. Sacrifice. Scapegoat.

1. L'eroe tragico e la vittima espiatoria

Nella definizione delle caratteristiche del profilo dell'eroe tragico, Girard pone l'accento sulla relazione che connette i protagonisti (tutti i protagonisti) con la violenza e, soprattutto con la capacità di padroneggiarla.

Anzitutto, ciascuno si crede capace di padroneggiare la violenza ma è la violenza che padroneggia successivamente tutti i protagonisti, inserendoli a loro insaputa in un giuoco, quello della reciprocità violenta, al quale credono sempre di sfuggire per il fatto che considerano permanente ed essenziale un'esteriorità accidentale e temporanea (GIRARD, 1972, p. 104).

La violenza, dunque, occupa nella lettura della tragedia presentata da Girard una posizione apicale. Essa costituisce il fulcro attorno al quale ruotano sia le scelte individuali sia,

del tutto conseguentemente, le decisioni collettive e, in termini prettamente filosofico-politici, la stessa stabilità delle istituzioni e la loro permanenza e conservazione nel tempo. Aspetto questo che emergerà ancor più nettamente allorché affronteremo nel dettaglio l'analisi del capro espiatorio e delle sue plurime rappresentazioni.

Sotto questo profilo, Edipo è quindi paradigma e testimone della centralità della violenza e per così dire, della sua necessità.

Bisogna ritornare ancora una volta ai delitti del figlio di Laio. Essere regicidi nell'ordine della *polis* ed essere parricidi nell'ordine della famiglia è esattamente la stessa cosa. Nell'uno come nell'altro caso, il colpevole trasgredisce la differenza più fondamentale, più elementare e più imprescrittibile. Diventa, letteralmente, l'assassino della differenza (GIRARD, 1972, p. 111).

Girard specifica ulteriormente questo passaggio. L'atto violento restituisce simmetria lì dove in origine vige un dominio gerarchicamente consolidato. Il tema della differenza o, ancor più specificamente, dell'annullamento di questa quale causa scatenante della perdita di stabilità istituzionale, familiare e più estensivamente, quale elemento di contagio che, al pari della peste mina alla radice la tenuta sociale, costituisce un nodo speculativo fondamentale nell'economia della tesi sostenuta da Girard. Un aspetto che attraversa e sorregge l'intero intreccio della tragedia edipica.

Il parricidio è l'instaurazione della reciprocità violenta tra padre e figlio, la riduzione del rapporto paterno alla 'fraternità' conflittuale. La reciprocità è nettamente indicata nella tragedia. Laio, si è già detto, esercita pur sempre una violenza contro Edipo, prima ancora che Edipo gliela restituisca (GIRARD, 1972, p. 111).

L'accento posto sulla reciprocità che governa l'interazione violenta tra i protagonisti della vicenda tragica è un passaggio nodale per comprendere la pervasività della violenza e i suoi meccanismi di radicamento.

Scrive Girard:

Quando riesce ad assorbire anche il rapporto tra padre e figlio, la reciprocità violenta non lascia più nulla fuori del suo raggio. E assorbe quel rapporto quanto più completamente possibile, facendone una rivalità non per un oggetto qualunque ma per la madre, vale a dire per l'oggetto più formalmente riservato al padre, più rigorosamente vietato al figlio. L'incesto è anch'esso violenza, violenza estrema, e perciò distruzione estrema della differenza, distruzione dell'altra differenza principale

in seno alla famiglia, la differenza con la madre. Fra tutti e due, il parricidio e l'incesto completano il processo d'indifferenziazione violenta. Il pensiero che assimila la violenza alla perdita delle differenze deve sfociare nel parricidio e nell'incesto come termine ultimo della sua traiettoria. Non rimane nessuna possibilità di differenza; nessun settore della vita può più sfuggire alla violenza (GIRARD, 1972, p. 111).

È a partire da questa cruenta indifferenziazione che si fa largo, che emerge l'urgenza di una sorta di riparazione *sacrificale*. È da queste premesse che prende forma il modello del capro espiatorio.

Per ripristinare l'ordine perduto e il rigore dogmatico delle regole e dei divieti pubblici è necessario stigmatizzare, altrettanto pubblicamente, l'oscenità dell'atto, la mostruosità della violenza commessa e le sue nefaste conseguenze per l'ordine costituito.

I delitti di Edipo – scrive a tal riguardo Girard – stanno a significare la fine di ogni differenza, ma diventano, per il fatto stesso di esser attribuiti a un individuo particolare, una nuova differenza, la mostruosità del solo Edipo. Proprio quando dovrebbero riguardare tutti o nessuno, essi diventano l'affare di uno solo (GIRARD, 1972, p. 113).

Sotto questo profilo, in relazione al riferimento alla mostruosità come elemento di stigmatizzazione e isolamento dalla normalità (soggetta a regole) dell'agire quotidiano, è possibile richiamare in questa sede quanto sostenuto da Michel Foucault circa il "ruolo", per dir così "sociale" del mostro, inteso in tutte le sue accezioni: umano, morale, sessuale.

Anche entro la prospettiva biopolitica delineata da Foucault, infatti, la stigmatizzazione della mostruosità, della sua eccezionalità, costituisce una strategia, una chiave interpretativa attraverso la quale sia possibile ribadire la forza giuridica, e il vincolo sociale, dettato dalla norma.

Anche in quel caso, seppure con elementi di differenza rispetto alla lettura datane da Girard, la violenza emerge come fattore risolutivo dello scandalo, dello sconcerto, del timore parossistico, generati dalla *manifestazione* in pubblico della mostruosità. Il timore del contagio pervade e influenza le reazioni e i rapporti con l'anomalia quando questa appare sulla scena pubblica. Sotto questo profilo, il linguaggio non verbale, l'atto di ritrarsi inorriditi è un valido esempio della paura di essere in qualche misura, in modo irreparabile, contaminati da quella anomalia. La mostruosità è dunque un fattore perturbante nell'equilibrio delle interazioni tra

soggetti.

Secondo Foucault, a tal riguardo:

La nozione di mostro è infatti essenzialmente una nozione giuridica. Dico “giuridica” nel senso più ampio del termine, poiché ciò che definisce il mostro è il fatto che, nella sua esistenza stessa e nella sua forma, egli è non solo una violazione delle leggi della società, ma una violazione delle leggi della natura. Egli è, per l’uno e l’altro registro, un’infrazione alle leggi nella sua stessa realtà (FOUCAULT, 2000, p. 57).

Ed ancor più incisivamente, poco più avanti nel testo, Foucault fornisce una definizione che inquadra l’anormalità del mostro e evidenzia l’anomalia intrinseca sia sotto il profilo esistenziale che su quello giuridico.

[...] Diciamo che il mostro è ciò che combina l’impossibile e il proibito (FOUCAULT, 2000, p. 58).

Foucault ribadisce l’unicità, seppure anormale del *mostro*, soffermandosi anche su un’altra corrispondente anomalia, ovvero, quella della risposta pubblica.

Scrive a tal proposito:

Il mostro contraddice la legge. È l’infrazione portata al suo punto estremo. Ciò nonostante, – ed è l’aspetto che qui maggiormente ci interessa e che differenzia l’approccio *à la Girard* –, pur essendo “l’infrazione” (l’infrazione in qualche modo allo stato bruto), non scatena da parte della legge una risposta di tipo legale. Si può dire che ciò che fa la forza del mostro e gli consente di generare una minacciosa inquietudine è che, pur violandola, il mostro lascia la legge senza voce. Egli intrappola la legge che è in procinto di infrangere. In fondo, ciò che il mostro suscita, nel momento stesso in cui con la sua esistenza viola la legge, non è la risposta della legge, ma la violenza, la volontà di soppressione pura e semplice; oppure cure mediche e pietà (FOUCAULT, 2000, p. 58).

Il mostro, quindi, costituisce un elemento perturbante che, nella prospettiva foucaultiana, imprigiona la legge, giustificando nel timore di una dilagante infestazione un’unica possibile risposta, quella della violenza.

Sotto questo profilo, sia in Girard che in Foucault il tema del contagio permea l’approccio teorico. In Foucault tale timore si manifesta allorché l’anomalia, il diverso, appare sulla scena pubblica rivendicando, più o meno esplicitamente, un qualche riconoscimento che incrina o indebolisca la quieta normalità (intesa anche in senso giuridico) della società.

Girard affronta questo tema usando come modello l’intreccio tragico. Nella lettura

ermeneutica della tragedia che Girard presenta, infatti, nel focalizzare l'attenzione sulla natura pernicioso, virale, dell'annullamento di ogni differenza, per il tramite della violenza, il contagio costituisce il catalizzatore del timor panico collettivo.

Entro questa prospettiva interpretativa, la peste rappresenta una efficace metafora di come la decadenza, in tutte le sue manifestazioni, minacci la sfera pubblica e privata allorché lo spazio collettivo venga turbato dalla perdita delle differenze. Anche se, nel caso della pestilenza, la differenza non viene azzerata in termini assoluti.

Il contagio è equanime, non opera distinzioni, si abbatte su ciascuno nel medesimo modo: anche se non necessariamente con i medesimi effetti. E tale ulteriore precisazione è forse essa stessa parte del problema e meriterebbe un supplemento di analisi.

Scrive Girard:

L'epidemia che interrompe tutte le funzioni vitali della città non potrebbe essere estranea alla violenza e alla perdita delle differenze (GIRARD, 1972, p. 113).

Fuor di metafora lo scenario qui appena abbozzato corrisponde ad immagini che la nostra memoria del recente passato ha ben chiare e distinte. La stasi mefitica dei paesaggi desolati di città silenziose ci è ben nota e probabilmente ha tracciato solchi profondi nella nostra percezione della realtà.

Girard prosegue focalizzando l'attenzione sulla causa di tale interruzione. Si tratta del punto nodale che denuncia la persistenza della crisi e ne individua il responsabile.

Sostiene Girard continuando la sua navigazione metaforica entro la trama tragica:

È l'oracolo stesso a rendere evidente la cosa. Alla presenza contagiosa di un 'assassino' egli attribuisce il disastro (GIRARD, 1972, p. 113).

Il colpevole è adesso noto. Ciò che resta da fare è emendare l'errore che ha scatenato il collasso, che ha reso evidente, e non più occultabile, la crisi e che ha permesso alla violenza di fare breccia nelle consuetudini e nello spazio quieto e uniforme, ma non uguale, della quotidianità.

La tragedia ci mostra come il contagio fa tutt'uno con la violenza reciproca (GIRARD, 1972, p. 113).

E ancor più incisivamente:

Nella tragedia e fuori di essa la peste simboleggia la crisi sacrificale, cioè esattamente la stessa cosa del parricidio e dell'incesto (GIRARD, 1972, p. 114).

Detto altrimenti, la peste, da un lato e il parricidio e l'incesto dall'altro, pur nella specificità che li distingue reciprocamente (e sulla quale ci soffermeremo brevemente) costituiscono fattori di instabilità e di indebolimento della fitta trama del tessuto sociale.

Girard, tuttavia, come si accennava, introduce un elemento distintivo tra queste due rappresentazioni della virulenza del tragico.

È opportuno accostare i due temi per vedere in che cosa differiscano l'uno dall'altro e quale ruolo possa avere tale differenza. Diversi aspetti perfettamente reali della crisi sacrificale sono presenti nei due temi, ma distribuiti differentemente (GIRARD, 1972, p. 114).

Si tratta di una distinzione che, sotto diversi aspetti, rende complementare queste due manifestazioni del tragico e che rende conto della pluralità di prospettive attraverso cui è possibile riflettere su come, paradossalmente ma neanche tanto a ben pensare, la violenza possa essere considerata un fattore fondante, costitutivo, originario. Dopo tutto, se scaviamo a fondo in molti dei racconti sui miti della fondazione sovente ci troviamo al cospetto di un delitto: spesso determinato dal superamento o dal mancato rispetto di limiti e confini. Un delitto che non può restare impunito e che necessita di un atto, seppur crudele ed estremo di riparazione.

Nel delineare i tratti che distinguono il contagio pestilenziale dal turbamento del parricidio e dell'incesto, Girard scrive:

Nella peste emerge un solo aspetto ed è il carattere collettivo del disastro, il contagio universale; sono eliminate la violenza e la non-differenza. Nel parricidio e nell'incesto, invece, sono presenti la violenza e la non differenza, esaltate e concentrate al massimo, ma in un solo individuo; è la dimensione collettiva, stavolta ad essere eliminata (GIRARD, 1972, p. 114).

Tale specificazione dei tratti distintivi che separano queste due rappresentazioni del tragico sono accomunate, tuttavia, da un medesimo fine, ovvero, il tentativo di operare un

mascheramento della crisi sacrificale. Si tratta di due differenti raffigurazioni della crisi. Due raffigurazioni che pretendono un atto riparatorio, un ritorno alla “normalità”, intesa, anche in questo caso, sia come assenza di contagio, sia come ripristino delle differenze. E tale atto riparatorio, nella lettura mitologica e simbolica della tragedia, attorno alla quale ruota l’analisi girardiana, richiede, o ancor più perentoriamente, pretende che si individui il responsabile, vero o presunto; che si “sacrifichi” l’uno per i molti.

Se la società mostra i segni della malattia, allora, è necessario somministrare una cura, individuare un antidoto in grado di bloccare la diffusione del morbo: una medicina, un *farmaco*.

La natura di un simile rimedio non è necessariamente chimica, poiché dipende sotto certi aspetti, dalle caratteristiche del contagio. Il *farmaco* è quindi il rimedio alla crisi sacrificale che incombe e minaccia, sempre, la stabilità delle istituzioni, la tenuta dei legami sociali e familiari e consente di mantenere la naturale tensione e distanza che assicura equilibrio all’intera società. E pertanto, esso, il *farmaco* (o *pharmakon*) deve essere sempre disponibile.

La città di Atene, previdente, manteneva a sue spese un certo numero di infelici per i sacrifici di questo tipo. In caso di bisogno, quando cioè una calamità si abbatteva o minacciava di abbattersi sulla città, epidemia, carestia, invasione straniera, dissensi interni, c’era sempre un *pharmakos* a disposizione della collettività (GIRARD, 1972, p. 137).

Sotto questo profilo, il ricorso al sacrificio del *pharmakos*, la ritualità sacrificale ripristina l’ordine perduto attraverso una ripetizione, una replica, uguale e contraria, della violenza originaria.

Tutti i pericoli, reali e immaginari, che minacciano la comunità vengono assimilati al pericolo più terribile che possa affrontare una società: la crisi sacrificale. Il rito è la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l’ordine nella comunità perché ha ricreato contro la vittima espiatoria, e attorno a essa, l’unità perduta nella violenza reciproca (GIRARD, 1972, p. 137).

Vi è un dettaglio ermeneutico che merita di essere rilevato nell’analisi della valenza e del ruolo del *farmaco*. Si tratta di una specificazione di ordine filologico che, tuttavia, rivela una profondità analitica centrale nell’ambito delle considerazioni svolte sino ad ora. Se, infatti,

come abbiamo sottolineato più volte, esiste un'ambiguità di fondo che orbita intorno alla nozione di "violenza", ecco che allora tale doppiezza interpretativa, questo labile confine tra l'atto riparatorio e il crimine efferato si ripercuote e manifesta anche entro l'orizzonte linguistico.

Come opportunamente ci ricorda Girard:

Non bisogna neppure stupirsi se la parola *pharmakon*, in greco classico, significa al tempo stesso il veleno e il suo antidoto, il male e il rimedio, e, infine, qualsiasi sostanza capace di esercitare un'azione estremamente favorevole o sfavorevole, a seconda dei casi, delle circostanze, delle dosi impiegate; il *pharmakon* è la droga magica o *farmaceutica* ambigua, di cui gli uomini comuni devono lasciare la manipolazione a coloro che godono di conoscenze eccezionali e non del tutto naturali, preti, maghi, sciamani, medici, ecc. (GIRARD, 1972, p. 138).

Alla base della crisi sacrificale e della sua risoluzione vi è quindi un sottile, e tragico, gioco di equilibrio. Un passaggio dalle colpe dei molti, alla responsabilità, vera o presunta di uno, il prescelto: colui che deve, o che è obbligato, a farsi carico di questo pesante fardello allontanandolo dai confini della *polis* e assolvendo questo compito fino alle sue estreme conseguenze. Nella metafora tragica, la colpa di Edipo è, al tempo stesso, la sua unica possibilità di riscatto agli occhi dei Tebani scandalizzati e impauriti di fronte alle incombenti calamità.

Se la crisi scompare, se la reciprocità universale è eliminata, ciò avviene grazie alla distribuzione ineguale di aspetti molto reali di tale crisi. Niente viene realmente sottratto e niente viene aggiunto; tutta l'elaborazione mitica si riduce a uno spostamento dell'indifferenziazione violenta che abbandona i Tebani per accumularsi tutta quanta sulla persona di Edipo. Su di lui si condensano le forze malefiche che assediavano i Tebani. Alla violenza reciproca ovunque diffusa – ed è un passaggio cruciale nel contesto teorico girardiano –, il mito sostituisce la tremenda trasgressione di un individuo unico (GIRARD, 1972, p. 115).

Ed ancor più incisivamente, Girard precisa in cosa consista, il ruolo, la responsabilità individuale e collettiva, in breve la colpa di Edipo.

Edipo non è colpevole in senso moderno ma è responsabile delle sventure della città. Il suo ruolo è quello di un vero e proprio capro espiatorio umano (GIRARD, 1972, p. 115).

La precisazione introdotta da Girard tra responsabilità e colpa non è solo qualcosa da

interpretare come una sorta di erudita finezza semantica. Al contrario, essa specifica la natura originale e il ruolo ambiguamente salvifico interpretato dal *capro espiatorio*.

La responsabilità da collettiva deve tramutarsi in responsabilità di un singolo sul quale convergono i timori, la diffidenza, il sospetto, ma anche le speranze di guarigione dell'intera collettività.

In questo processo di condensazione la violenza si concentra su un solo soggetto che si fa carico, più o meno consapevolmente, di questo fardello.

Per liberare la città intera dalla responsabilità che grava su di essa, per fare della crisi sacrificale la peste, svuotandola della sua violenza, bisogna riuscire a trasferire tale violenza su Edipo, o più generalmente su un individuo unico (GIRARD, 1972, p. 115).

La determinazione, l'individuazione della vittima sacrificale, la *vittima espiatoria* è l'approdo ultimo al culmine della crisi, ovvero, nel momento in cui la violenza non sembra essere più contenibile e il processo di annullamento di ogni distinzione sembra essere ormai inarrestabile. È proprio da questa interscambiabilità *informe*, generalizzata, che emerge la soluzione salvifica. La sovrapponibilità dell'uno e dei molti è la chiave di volta alla base della selezione.

Scrive Girard, a riguardo:

Se la violenza rende realmente uniformi gli uomini, se ciascuno diviene il doppio o il 'gemello' del suo antagonista, se tutti i doppi sono gli stessi, chiunque tra loro può divenire, in qualunque momento, il doppio di tutti gli altri, vale a dire l'oggetto di una fascinazione e di un odio universale. Una sola vittima può sostituirsi a tutte le vittime potenziali, a tutti i fratelli nemici che ciascuno si sforza di espellere, vale a dire a tutti gli uomini senza eccezione, all'interno della comunità. Perché il sospetto di ognuno contro ogni altro divenga la convinzione di tutti contro uno solo, non è necessario niente o quasi niente. L'indizio, più irrisorio, la supposizione più insignificante si comunicherà dagli uni agli altri a velocità vertiginosa e si trasformerà quasi istantaneamente in prova irrefutabile. La convinzione cresce a vista d'occhio, poiché ciascuno deduce la propria da quella degli altri, sotto l'effetto di una *mimesis* – ed ecco la dimensione *mimetica* tanto cara a Girard – quasi istantanea. La ferma credenza di tutti non esige altra verifica al di là dell'unanimità irresistibile della propria insensatezza (GIRARD, 1972, p. 117).

Girard puntualizza ulteriormente la questione, specificando quale sia il risultato derivante dall'annullamento delle differenze.

L'universalizzazione dei doppi, la scomparsa totale delle differenze che esaspera gli odii ma li rende perfettamente interscambiabili costituisce la condizione necessaria e sufficiente dell'unanimità violenta. Perché l'ordine possa rinascere bisogna anzitutto che il disordine arrivi al culmine, perché i miti possano ricomporsi bisogna anzitutto che siano interamente decomposti. Là dove qualche momento prima c'erano mille conflitti particolari, mille coppie di fratelli nemici isolati gli uni dagli altri, c'è nuovamente una comunità, interamente una nell'odio che le ispira uno soltanto dei suoi membri (GIRARD, 1972, p. 117-118).

L'epilogo, a questo punto, è noto e non dovrebbe sorprenderci.

Tutti i rancori sparsi su mille individui differenti, tutti gli odii divergenti, ormai convergeranno su un unico individuo, la *vittima espiatoria* (GIRARD, 1972, p. 118).

Ed ancor più incisivamente:

Qualsiasi comunità in preda alla violenza o oppressa da qualche disastro al quale è incapace di porre rimedio si getta volentieri in una caccia cieca al *capro espiatorio* (GIRARD, 1972, p. 118).

La violenza espressa nel rito sacrificale e indirizzata sul capro espiatorio compensa e annulla la violenza che ha generato il parossismo della comunità, sgretolandone le sue fondamenta (o semplicemente riemergendo da essa).

Questo sottile equilibrio, questo necessario, quanto tragico, bilanciamento tra *minaccia, timore, e compensazione sacrificale* è un elemento decisivo nella soluzione della crisi sacrificale.

Come afferma Girard, infatti:

Non c'è eliminazione della violenza; si moltiplicano i conflitti, aumenta il pericolo delle reazioni a catena (GIRARD, 1972, p. 63-64).

Ciò che il rito, - e la spasmodica ricerca di uno stabile equilibrio tra l'individuazione della vittima e la violenza da disinnescare - devono evitare è che la "violenza sacrificale prenda una brutta piega" (GIRARD, 1972, p. 64).

In un sottile e delicato gioco di rimando tra riconoscimento e misconoscimento, il rito sacrificale definisce, determina, il suo valore e la sua piena, parziale o nulla capacità purificatrice.

Secondo Girard:

Se vi è eccessiva rottura tra la vittima e la comunità, la vittima non potrà più attirare su di sé la violenza; il sacrificio cesserà di essere *buon conduttore* nel senso in cui un metallo è detto buon conduttore dell'elettricità. Se invece c'è troppa continuità, la violenza non farà che passare con fin troppa facilità, sia in un senso sia nell'altro. Il sacrificio perde il suo carattere di violenza santa per *mescolarsi* alla violenza impura, per divenirne il complice scandaloso, il riflesso o persino una specie di detonatore (GIRARD, 1972, p. 64).

Ciò che bisogna quindi evitare è che tale mancanza di equilibrio, un'errata distanza, per eccesso o difetto, tra continuità e discontinuità tramuti la violenza sacrificale in violenza indistinta, impura.

La *crisi sacrificale*, ossia la perdita del sacrificio, vuol dire perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa, cioè reciproca, si diffonde nella comunità (GIRARD, 1972, p. 76).

Da queste considerazioni girardiane emerge un aspetto sul quale è necessario soffermarsi.

Se accogliamo la tesi qui esposta, se cioè identifichiamo la crisi sacrificale con la perdita di distinzione, o per così dire di asimmetria, tra la violenza e il suo oggetto. Se lasciamo che la violenza impura, reciproca, prevalga sulla necessità delle differenze, ecco che allora l'intera comunità verrà trascinata in un gorgo dal quale non potrà più riemergere.

La differenza sacrificale, la differenza tra il puro e l'impuro non può cancellarsi senza trascinarsi dietro tutte le altre differenze. C'è qui un'unica e medesima azione della reciprocità violenta dilagante. La *crisi sacrificale* è da definirsi come *crisi delle differenze*, cioè dell'ordine culturale nel suo insieme (GIRARD, 1972, p. 76).

La poliedricità delle sfumature di senso contenuta nel tema della differenza quale elemento pacificatore, quale fattore di stabilità sociale richiede, a mio parere, un supplemento di analisi allo scopo di ridurre l'ambiguità del termine e della sua funzione, per dir così, politica.

Ora, se consideriamo come rilevante, seppure non decisivo, entro una dimensione prettamente ermeneutica, il dato storico – *La violenza e il sacro* è un saggio del 1972 – è

evidente che, sotto questo profilo, il dibattito sviluppatosi intorno al concetto di differenza e al suo ruolo politico-sociale ha modificato decisamente la prospettiva e l'approccio analitico sul tema e, conseguentemente, va da sé che alcuni passaggi girardiani non sono più applicabili alla, o comunque coerenti con l'interpretazione datane nel contesto attuale, preso in tutte le sue forme (moralì, politico, sociale, economico, ecc.).

Tuttavia, il senso della riflessione rimane e merita di essere, per quanto possibile, ampliato. Scrive Girard:

L'ordine, la pace e la fecondità riposano sulle differenze culturali. Non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società. Il mondo moderno aspira all'uguaglianza tra gli uomini e tende istintivamente a vedere nelle differenze, anche se queste non hanno nulla a che vedere con la condizione economica o sociale degli individui, altrettanti ostacoli all'armonia tra gli uomini (GIRARD, 1972, p. 77).

Girard, ricorrendo a Shakespeare, ribadisce come la *gerarchia*, il *grado*, più in generale la presenza legittimata (e legittimante) di differenze costituisce un fattore di stabilità¹.

Quindi, come nella tragedia greca, come nella religione primitiva, non è la differenza, bensì la sua perdita a causare la confusione violenta (GIRARD, 1972, p. 79).

In un universo indistinto anche il linguaggio è destinato a perdere forza e efficacia. Le parole, infatti, tracciano solchi, distinguono e definiscono lo spazio e i confini tra gli oggetti fornendone e veicolandone il senso. E, in un senso più specificamente giuridico, le parole, determinano e distinguono le nozioni di giusto e ingiusto. Nella lunga prolusione dell'Ulisse shakespeariano, infatti, la dissoluzione della gerarchia determina, in un inarrestabile contagio, la perdita di riferimenti certi. La giustizia è, in tal senso, destinata a soccombere in

¹ «...Oh, quando è scossa la gerarchia, che è la scala a tutti gli eccelsi disegni, l'impresa languisce! Come potrebbero le comunità, i gradi nelle scuole, e le fratellanze nelle città, il pacifico commercio tra separanti sponde, la primogenitura e il diritto di nascita, la prerogativa dell'età, corone, scettri, allori, conservare il loro legittimo posto se non per mezzo dellagerarchia? Sol togliete la gerarchia, mettete fuori tono quella corda, e udite che discorso segue, ogni cosa si scontra in puro antagonismo: le circoscritte acque non mancherebbero di gonfiare il loro seno al di sopra delle rive e di ridurre in poltiglia tutto questo solido globo: la forza la farebbe da padrona sulla debolezza, e il figlio brutale colpirebbe il proprio padre a morte: la possa sarebbe il diritto, o piuttosto diritto e torto, tra la cui infinita tenzone risiede la giustizia, perderebbero i loro nomi, e la giustizia il suo». *Troilo e Cressida*, in *Tutte le opere* di William Shakespeare (1964, p. 766).

un *melting pot* privo di coordinate certe e, quindi, privato di qualsivoglia legittimazione. Sotto questo profilo, non dovrebbe sorprendere il fatto che queste parole siano fatte pronunciare ad Ulisse il quale, nella simbologia mitologica greca, certamente non estranea al drammaturgo inglese, si identifica con la ragione e con la logica che dovrebbe prevalere sulla cieca furia guerriera e sulla violenza impura.

Scriva Girard:

La giustizia umana ha le sue radici nell'ordine differenziale e soccombe con esso. Dovunque s'impiana l'interminabile e terribile equilibrio del conflitto tragico viene a mancare il linguaggio del giusto e dell'ingiusto. Che dire, infatti, agli uomini quando arrivano a questo punto, se non *riconciatatevi o punitevi reciprocamente?* (GIRARD, 1972, p. 80).

Un simile dilemma può condurre solo a due epiloghi possibili. La reciproca punizione condanna la società alla decadenza consegnandola alla violenza priva di controllo.

La riconciliazione ristabilisce l'ordine perduto. Ma per perseguire questo esito è necessario un tributo, un sacrificio unanimemente riconosciuto come adeguato alla natura del male collettivamente commesso. La *vittima sacrificale*, il *capro espiatorio* assolve questa funzione liberando i molti dalla presa mortale dell'angoscia e dalla colpa.

La rilevanza del sacrificio della vittima espiatoria, nella lettura che ne dà Girard, va ben al di là della mera risoluzione di una situazione di crisi. Il tributo versato dalla vittima, infatti, funge anche da criterio di interpretazione simbolica del reale e delle sue plurime manifestazioni.

Come sottolinea Girard:

Gli uomini devono alla vittima espiatoria ancor più di quanto non avessimo sinora supposto; le devono sia l'impulso che li trascina alla conquista del reale sia lo strumento di tutte le loro vittorie intellettuali, dopo aver loro fornito la protezione indispensabile sul piano della violenza. I miti del pensiero simbolico fanno pensare al bozzolo filato dalla larva; senza tale riparo essa non potrebbe effettuare la sua crescita (GIRARD, 1972, p. 325).

Il pensiero simbolico, quindi, costituisce una sorta di riparo mimetico che protegge, custodisce, valori e principi in attesa che questi possano acquisire il giusto grado di maturazione e assolvere pienamente il loro compito.

Ciò che Girard pone in luce è, inoltre, il fatto che il pensiero *religioso* determini, sotto certi aspetti, il suo fallimento nel momento in cui disconosce il ruolo e la funzione centrale svolta dalla vittima espiatoria quale meccanismo risolutivo, e simbolico; quale strumento sociale di eliminazione (o forse sarebbe meglio dire di occultamento temporaneo) della violenza.

Si tratta di un tema nodale, del fulcro teorico della tesi girardiana circa il rapporto tra violenza e sacro.

2. Il capro espiatorio come paradigma

Se accettiamo questa duplice chiave di lettura circa il ruolo e la funzione della vittima espiatoria, ecco che allora dovremmo considerare la prospettiva del capro espiatorio delineata da Girard come il tentativo di individuare e promuovere un paradigma simbolico e ermeneutico attraverso il quale osservare la realtà socio-istituzionale e le sue dinamiche interne.

Girard ritorna sul tema del capro espiatorio in un saggio del 1982, interamente dedicato all'argomento.

In quest'ultima parte del mio intervento, mi soffermerò su alcuni passaggi del testo cercando di mettere in luce, come annunciato nella premessa, quelli che ritengo essere dei possibili limiti metodologici della prospettiva girardiana.

In via preliminare credo sia necessario focalizzare l'attenzione su un aspetto stilistico, ma non solo stilistico, che sembra prevalere tra le pagine de *Il capro espiatorio*. L'impressione che emerge nel confrontarsi con il testo, infatti, è quella secondo cui lo scopo insito dell'opera sia di accreditare il modello interpretativo proposto quale unico paradigma possibile nella decrittazione dei significati simbolici connessi alla centralità della violenza e al ruolo della vittima espiatoria.

Sotto questo profilo, tale scopo finisce con l'appesantire lo sviluppo argomentativo rendendolo ridondante e poco efficace, ma soprattutto, presenta la tesi girardiana come se fosse al centro di una sorta di congiura accademica, di un accerchiamento il cui obiettivo è di

misconoscerne, svalutarne il valore e la credibilità.

Un esempio in tal senso può essere ricavato dalle seguenti considerazioni girardiane:

In *La violence et le sacre* ho avanzato per la prima volta l'ipotesi di una vittima reale e di una violenza collettiva reale alla radice del mito. La maggior parte dei critici non ha riconosciuto la legittimità di tale ipotesi. Persino coloro che, in apparenza, dovrebbero essere i più disposti ad accoglierla, l'hanno stranamente considerata soltanto una «favola delle origini alla Rousseau», una ripetizione dei miti fondatori. Non hanno riconosciuto il tipo d'interpretazione che io sposto in direzione del mito. Affermano che mi faccio delle illusioni sulle *possibilità della ricerca storica* in mitologia. Come potrei dare per certa la realtà della vittima se non dilatando i poteri dell'interpretazione? (GIRARD, 1982, p. 53).

Ed in effetti, l'impressione di una dilatazione dei criteri interpretativi è molto più di una semplice impressione. Si consideri, in tal senso, l'obiezione rivolta ai suoi critici in merito alla relazione tra gli scritti di Guillaume de Machaut e il modello del capro espiatorio.

Girard porta, in alcuni casi, all'estremo l'interpretazione simbolica accreditandola come l'unica interpretazione plausibile.

Ne è un'ulteriore prova, ad esempio, il modello interpretativo inerente alla tragedia edipica e il suo rapporto con la lettura freudiana.

Nei confronti di Freud, sia in *La violenza e il sacro* che ne *Il capro espiatorio*, Girard adotta una posizione ambivalente, ne riconosce la capacità intuitiva e l'originalità dell'approccio, ma contesta l'autenticità dell'identikit di Edipo che traspare nella lettura psicoanalitica. Così come, sotto molti aspetti, Girard rivela una dualità di giudizio nel discutere in merito alle tesi freudiane di *Totem e Tabù*. In quest'ultimo caso, la difesa del piano dell'opera, ma non necessariamente delle sue conclusioni è funzionale ad avvalorare la personale focale interpretativa. Freud, sembra sottolineare Girard, ha intuito il valore di alcuni aspetti della ritualità primitiva ma, a causa di una errata scelta delle fonti o di una non corretta interpretazione non ha tratto tutte le conclusioni conseguenti.

È evidente che la volontà di riprodurre il meccanismo della vittima espiatoria è ancora più apparente nella credenza totemica che nel sacrificio 'classico'. Emerge la verità. Anche se Freud non arriva alla totalità di questa verità, non ha torto qui, nel prospettare il totemico. La sua intuizione non lo inganna quando gli suggerisce di riferire tutti gli enigmi a un omicidio reale, ma, siccome manca il meccanismo essenziale, il pensatore non arriva a elaborare la sua scoperta in modo soddisfacente (GIRARD, 1972, p. 273).

Anche nella disamina dei testi sacri e nell'utilizzo delle fonti evangeliche relativamente ai temi del male, del rinnegamento di Pietro o dell'interpretazione simbolica della figura di Salomè, la selezione e soprattutto l'uso delle fonti sembra, in alcuni passaggi, forzare l'autenticità filologica del testo.

La figlia di Erodiade «danzò e piacque a Erode e ai suoi commensali». Bisogna intendere questo piacere in un senso più forte rispetto all'accezione di Freud e del suo principio del piacere: si tratta di una malia vera e propria. Quando il posseduto si lascia andare all'immedesimazione mimetica, il demone di quest'ultima si impadronisce di lui e lo «cavalca», come si usa dire in simili casi, lo costringe a danzare con lui (GIRARD, 1982, p. 247).

Nell'avviarmi alla conclusione, credo sia necessario puntualizzare come al di là della forza metodologica dell'approccio girardiano, ciò che senza alcun dubbio traspare chiaramente, senza forzarne la lettura o legittimarne la rilevanza, è l'accento posto sulla presenza latente o espressa della violenza quale elemento di catalizzazione del legame sociale.

Resta, tuttavia, da vedere se ci si possa, o ci si debba, accontentare di una simile giustificazione o, piuttosto, superando i limiti dei nostri retaggi naturali provare a concepire le fondamenta dei nostri legami senza dover necessariamente ricorrere alla ricerca di una vittima sulla quale far ricadere le nostre colpe e responsabilità.

Una scorciatoia morale che banalizza la riflessione sull'andamento del mondo e che, nel corso della storia passata e recente, ha prodotto, troppo spesso, conseguenze tragiche.

Una conclusione, questa, non estranea neppure a Girard che nel congedarsi dal lettore ne *Il capro espiatorio*, scrive:

Ogni violenza rivela ormai quello che rivela la passione di Cristo, la genesi ottusa degli idoli cruenti, di tutti i falsi dèi delle religioni, delle politiche, delle ideologie. Non per questo gli assassini hanno smesso di credere che i loro sacrifici siano meritori. Neppure loro sanno quello che fanno, e dobbiamo perdonarli. È venuta l'ora di perdonarci l'un l'altro. Se aspettiamo ancora, non ne avremo più il tempo (GIRARD, 1982, p. 357).

Fonti

FOUCAULT, M. *Gli anormali*. Corso al Collège de France (1974-1975). Trad. V. Marchetti e A. Salomoni. Milano: Feltrinelli, 2000.

GIRARD, R. *Il capro espiatorio*. Trad. C. Leverd. Milano: Adelphi, 1982.

GIRARD, R. *La violenza e il sacro*. Trad. E. Czerkl e O. Fatica. Milano: Adelphi, 1972.

SHAKESPEARE, W. *Tutte le opere*. A cura di M. Praz. Firenze: Sansoni, 1964.

Recebido em: 08/05/2023

Aprovado em: 15/06/2023

Vincenzo Maimone

Si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Messina. Professore Associato in Filosofia politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociale dell'Università di Catania.