«*In-between spaces*:
le scritture migranti e la scrittura come migrazione»

3

Girard 100

La teoria mimetica tra letteratura e scienze

a cura di

Nino Arrigo, Francesco Crapanzano e Tommaso Di Brango

La scuola di Pitagora editrice

«*In-between spaces*:
le scritture migranti e la scrittura come migrazione»

3

Girard 100

La teoria mimetica tra letteratura e scienze

a cura di

Nino Arrigo, Francesco Crapanzano e Tommaso Di Brango

La scuola di Pitagora editrice

Direttori di collana:
Nino Arrigo, Annalisa Bonomo, Karl Chircop.

Comitato scientifico:
Yasemin Bayyurt (Boğaziçi University, Istanbul), Domeinc A. Beneventi (Université de Sherbrooke), Claudine Borg (Università di Malta), Joseph Brincat (Università di Malta), Davide Camarrone (giornalista, scrittore), Licia Canton (scrittrice – Montreal), Marco Carmello (Universidad Complutense de Madrid), Sandro Caruana (Università di Malta), Rosario Castelli (Università di Catania), Francesco Crapanzano (Università di Messina), Roberto Deidier (Università Kore, Enna) Massimiliano Demata (Università di Torino), Tullio di Fiore (Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia), Antonino Di Giovanni (Università di Catania), Antonio Di Grado (Università di Catania), Giuseppina Di Gregorio (Università di Catania), Marina Dossena (Università di Bergamo), Alessandro Gaudio (Università della Calabria), Giuseppe Gembillo (Università di Messina), Andrea Gialloreto (Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara), Giuseppe Giordano (Università di Messina), Giovanni Iamartino (Università di Milano), Elena Lamberti (Università di Bologna), Ernesto Livorni (University of Wisconsin-Madison), Nicola Malizia (Università Kore, Enna), Sergio Manghi (Università di Parma), Patricia Micallef (Università di Malta), Francesco Paolo Pinello (Università Kore, Enna), Stefano Rapisarda (Università di Catania), Maria Cristina Seccia (University of Hull), Sergio Severino (Università Kore, Enna), Michele Stanco (Università di Napoli "Federico II), Massimo Sturiale (Università di Catania), Anthony Verna (University of Toronto).

Proprietà letteraria riservata
Copyright © 2025 La scuola di Pitagora editrice
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
info@scuoladipitagora.it
www.scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-6542-997-6 (versione digitale nel formato PDF Open Access)

Il volume è stato pubblicato nella versione elettronica sul sito
www.scuoladipitagora.it nel mese di giugno 2025

a Karl Chircop

Indice

Prefazione, *di Nino Arrigo* 9

La triangolarità del desiderio alla prova del colonialismo. Tre casi di studio sul desiderio per la donna colonizzata nella letteratura italiana del Dopoguerra, *di Michele Baldaro* 13

Narcisismi allo specchio. Come conciliare Freud e Girard sul narcisismo, *di Matteon Bisoni e Marco Stucchi* 41

Menzogna e contrabbando: considerazioni sul crollo del desiderio a partire da *Le menzogne della notte* di Gesualdo Bufalino, *di Marco Carmello* 59

Girard e la filosofia della conoscenza, *di Francesco Crapanzano* 79

Verso la fine del desiderio: René Girard e la Bibbia ebraica, *di Davide D'Amico* 95

«Qualcosa di più forte che lo schifo» – Il capro espiatorio nella *Storia della colonna infame* di Alessandro Manzoni, *di Tommaso Di Brango* 119

Girard: il grande codice della letteratura fra deideologizzazione e costruzione del significato sociale, *di Paola Mancinelli* 141

Il Lusso: un'arma non convenzionale a cavallo tra mimesi, moda e violenza, *di Lucandrea Massaro* 153

Menzogna romantica, verità filmica? Per un'interpretazione girardiana di *Eva contro Eva*, *di Milo Giordano* 179

René Girard, settler colonialism and the mimetic theory: the crisis of distinctions, racism and white supremacy between Rhodesia and the global present, *di Bernardo Paci* 203

La teoria mimetica di René Girard come polemologia, *di Fausto Pellecchia* 229

Il desiderio e la menzogna: per una lettura girardiana di D'Annunzio, *di Alfredo Sgroi* 253

Prefazione

René Girard, è stato uno dei grandi pensatori del Novecento, infaticabile disseppellitore di vittime e pensatore controcorrente. La sua teoria del desiderio mimetico (e del capro espiatorio) ha gettato nuova luce sulle dinamiche letterarie, sull'antropologia e sull'origine della cultura, con appassionante forza polemica. Sono a tutti note le sue sferzate contro Freud e Levi-Strauss.

La prima formulazione della teoria del desiderio mimetico è contenuta nel testo *Menzogna romantica* e verità romanzesca, pubblicato nel 1961. Si tratta di uno studio sul romanzo che muove da Cervantes, soffermandosi su Dostoevskij, Stendhal, Flaubert e Proust. È attraverso la letteratura, dunque, che Girard giunge alla conquista del desiderio «secondo l'altro» (la verità romanzesca), abbandonando la concezione di un desiderio «secondo sé» (la menzogna romantica). In una recente dichiarazione, rilasciata a Maria Stella Barberi, Girard ribadisce con forza l'idea di un primato della letteratura sulle scienze sociali e, persino, sulla filosofia, nella genesi della sua teoria sull'origine della cultura: «Per seguire la mia idea, bisogna anzitutto andare a scuola della letteratura. Piuttosto che rimpinzarsi di scienze sociali e filosofia, è meglio cominciare dal Don Chisciotte e dai Ricordi del sottosuolo, senza dimenticare Eschilo, Sofocle e le Baccanti di Euripide».

Gli va riconosciuto il merito, in un'era segnata dal nichilismo, di aver riportato il dibattito sociologico e filosofico sul terreno, concreto, della realtà. Una realtà che rimane pur sempre aperta e suscettibile di interpretazioni ma che, tuttavia, non è priva di fatti. Quella indicata dal pensatore francese è stata, dunque, una terza via, distante tanto dalle posizioni di certa ermeneutica di matrice nietzsceana e heideggeriana – persa nelle ambagi della deriva delle interpretazioni – quanto

dalle rigide posizioni dei positivisti, ancora convinti che esistano soltanto i fatti. In realtà – come afferma Girard – "esistono sia i fatti sia le interpretazioni".

Vale per Girard, come per pochi altri pensatori, la sentenza di Unamuno per cui soltanto l'uomo che non dice mai nulla non si contraddice. Realista e platonico, infaticabile studioso di letterature, disseppelitore di miti e riti e, insieme, "tortuosamente illuminista", a voler seguire Calasso, l'autore della teoria mimetica è, certamente, una delle grandi figure della contemporaneità. A Girard va tributato il merito, tra l'altro, di aver focalizzato l'attenzione – nell'era della secolarizzazione e della morte di Dio – sulla religione, sul suo fondamentale ruolo nell'economia della conoscenza e delle scienze sociali.

Oggi la teoria mimetica girardiana trova applicazioni in diversi campi del sapere e rappresenta un ottimo antidoto contro le declinazioni contemporanee di uno scientismo positivista, riduzionista e incapace di cogliere la complessità del reale.

Di tutto questo corposo testamento ci tocca, adesso, far tesoro. Trasformando la teoria mimetica in un paradigma interpretativo che, dalla letteratura attraverso le scienze umane e sociali, l'epistemologia e la storia del pensiero scientifico, possa tracciare uno spazio ibrido di ricerca interdisciplinare, nello spirito della collana di studi che ci ospita.

Nel licenziare un volume è doveroso ringraziare tutti coloro che hanno contribuito alla sua realizzazione: dai curatori ai contributori, passando per i redattori, i condirettori della collana e gli editori. Ma una menzione particolare merita l'amico Karl Chircop, eccellente studioso e umanista, dalle rare doti umane, con il quale abbiamo condiviso questo progetto sin dalle sue fasi di gestazione. Karl è scomparso prematuramente durante la redazione di questo volume, cui avrebbe senz'altro fornito il consueto, prezioso, contributo. Alla sua memoria, sempre viva, dedichiamo questo lavoro, con imperituro affetto. E il pensiero corre anche alla moglie Bianca e al caro figlio Michele.

Siamo, altresì, dispiaciuti per la scomparsa, sempre durante la lavorazione del volume, del professore Fausto Pellecchia, il cui interessante contributo è parte integrante di questo volume. Ai familiari porgiamo un ringraziamento per la squisita disponibilità.

Infine, ultimo ma non meno importante, cogliamo l'occasione per dare il benvenuto al Prof. Marco Carmello, valente italianista presso

l'Università Complutense di Madrid, in qualità di condirettore della collana di studi che ci ospita e che, a partire da questa pubblicazione, "migra" (è il caso di dirlo) presso i tipi dell'Editore La scuola di Pitagora di Napoli. Uno speciale ringraziamento va al nostro Carlo Santoli, studioso raffinato e operatore culturale che, per primo, ha creduto e dato visibilità a questo progetto.

Nino Arrigo

La triangolarità del desiderio alla prova del colonialismo. Tre casi di studio sul desiderio per la donna colonizzata nella letteratura italiana del Dopoguerra

Michele Baldaro

Riassunto: Questo contributo si propone di indagare la rappresentazione del rapporto tra il Sé del colonizzatore e l'Alterità femminile coloniale all'interno di tre opere letterarie italiane pubblicate successivamente alla perdita delle colonie, nell'arco di tempo compreso tra il riconoscimento ufficiale dell'indipendenza libica e la conclusione del mandato fiduciario in Somalia (1950-1960). Oggetto di studio sono *Tam tam Mayumbe* (1950) di Gian Gaspare Napolitano, *Il deserto della Libia* (1952) di Mario Tobino e *Settimana Nera* (1961) di Enrico Emanuelli. In particolare, si analizzano le modalità rappresentative del desiderio carnale da parte del colonizzatore nei confronti della colonizzata. Inoltre, si osserva come il desiderio risponda a un principio di imitazione in tutte e tre le opere. Da un lato, l'analisi del rapporto tra i personaggi maschili europei e il proprio oggetto del desiderio evidenzia sia discontinuità che reiterazioni di un immaginario culturale mutuato dal discorso coloniale. Dall'altro, l'applicazione della teoria mimetica del desiderio di Girard permette di evidenziare come, nelle dinamiche di desiderio erotico-coloniale, la centralità del mediatore per l'insorgenza di tale desiderio nel soggetto. Infine, mentre la figura femminile sostanzialmente viene relegata a inerte strumento di rivendicazione di potere, proprio nel rapporto soggetto-mediatore si mettono in luce ulteriori ambiguità dialettiche e relazionali, legate al contesto coloniale.

Parole chiave: Desiderio, personaggi, teoria mimetica, colonialismo

Abstract: This paper aims to investigate the representation of the relationship between the Self of the colonizer and the female colonial Otherness. This analysis focuses on three Italian literary works, published after the loss of the Italian colonies, in the time span between the official recognition of Libyan independence and the end of the Italian trusteeship in Somalia (1950-1960). The selected case studies are: Gian Gaspare Napolitano's *Tam tam Mayumbe* (1950), Mario Tobino's *Il deserto della Libia* (1952) and Enrico Emanuelli's *Settimana Nera* (1961). Specifically, this paper focuses on the

representation of the carnal desire of the colonizer towards the colonized. Furthermore, all the three works selected feature a desire which responds to the principle of imitation. On the one hand, it is possible to observe the relationship between the European male subjects and their object of desire, which underlines discontinuity as well as perpetuation of a cultural motivated imagery, taken from the colonial discourse. On the other hand, the application of Girard's mimetic theory highlights how central the role of the mediator is, in order to create and shape the desire for the subject. In conclusion, the female character is substantially considered only a passive instrument to re-affirm the colonizer's power. In contrast, the relationship subject/mediator points out further relational and dialectical ambiguities related to the colonial context.

Keywords: Desire, characters, mimetic theory, colonialism

Introduzione

Nel corso della storia della narrativa coloniale, la figura femminile è stata oggetto di desiderio carnale da parte di protagonisti europei. Il possesso della donna, percepito in maniera distorta come necessariamente consensuale, diventava atto allegorico di conquista del continente. Una volta conclusa l'esperienza coloniale italiana, è tuttavia lecito domandarsi quali eredità abbia lasciato questo apparato narrativo o se sia stato invece messo in discussione.

Il presente contributo indaga quindi la rappresentazione del rapporto tra il Sé del colonizzatore e l'Alterità femminile coloniale all'interno di tre opere letterarie italiane pubblicate successivamente alla perdita delle colonie, nell'arco di tempo compreso tra il riconoscimento ufficiale dell'indipendenza libica e la conclusione del mandato fiduciario in Somalia (1950-1960)[1].

Specificamente, si analizzano *Tam tam Mayumbe* (Vallecchi, 1950) di Gian Gaspare Napolitano, *Il deserto della Libia* (Einaudi, 1952) di Mario Tobino e *Settimana Nera* (Mondadori, 1961) di Enrico Emanuelli. In particolare, si individua secondo quali modalità le tre opere

[1] Per approfondimenti di natura storica, si rimanda a: A. DEL BOCA, *L'Africa nella coscienza degli italiani: miti, memorie, errori, sconfitte*, Roma-Bari, Laterza 1992.

abbiano declinato il desiderio carnale del colonizzatore nei confronti della colonizzata e come tale desiderio risponda a un principio di imitazione. Da un lato, attraverso l'analisi del rapporto che lega i personaggi maschili europei al proprio oggetto del desiderio erotico, si osservano sia discontinuità che influenze immaginative sedimentate o mutuate dal discorso coloniale. Dall'altro, l'elemento di novità proposto è l'applicazione della teoria mimetica del desiderio di Girard[2]. Infatti, la triangolarità del desiderio permette di evidenziare come, nelle dinamiche di desiderio erotico-coloniale, gli autori abbiano rilevato la fondamentale importanza di un mediatore atto a suscitare tale desiderio nel soggetto. Calati nel contesto coloniale, questi mediatori non solo porrebbero in luce le ambiguità relazionali tra colonizzatore e colonizzato, non prive di ricadute discorsive, ma riproporrebbero anche una problematica eredità coloniale nei confronti della figura femminile, ancora viva nel periodo postbellico.

La dinamica del possesso sull'Alterità in letteratura e il ruolo del desiderio mimetico

Nella narrativa europea di ambientazione coloniale, l'attrazione del protagonista – il bianco colonizzatore – nei confronti della colonizzata rappresenta uno stilema topico.

Tramite il desiderio dell'occidentale verso la subalterna coloniale si mette in scena la dialettica servo/padrone che ha caratterizzato i rapporti di forza all'interno delle colonie. Infatti, il desiderio di possesso carnale della donna non si esaurisce nella situazione umana contingente, ma assume i tratti di una conquista violenta, ammantata da esotismo[3]. La figura femminile si trasfigura nel continente africano, inerme e disponibile nei confronti del conquistatore europeo, quasi a

[2] R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani 2009.

[3] «[Esotismo] e curiosità etnografica sono il rovescio dell'imperialismo, il risvolto e l'abbellimento culturale della conquista», G. CELATI, *Situazioni esotiche sul territorio*, in A. LICARI – R. MACCAGNI – L. ZECCHI (a cura di), *Letteratura esotismo colonialismo*, Bologna, Nuova Universale Cappelli 1978, [pp. 9-26], p. 9.

giustificare la conquista coloniale «come possesso erotico dall'"amore" tra il bianco e l'indigena»[4].

Sotto questo aspetto, le tre opere oggetto di studio si dimostrano emblematiche. Il desiderio erotico nei confronti della donna colonizzata, e più genericamente dell'Alterità arabo-africana, rappresenta un tema di rilievo. Da un lato, il desiderio ritratto è destinato a frustrazione o appagamento solo parziale. Dall'altro, la sua insorgenza difficilmente può dirsi spontanea, ma necessita della presenza di un mediatore. A ragione di questa mancante spontaneità nel soggetto desiderante in tutte e tre le opere, è proficuo applicare la teoria mimetica del desiderio proposta da Girard. La rappresentazione di questo sentimento ambiguo di possesso, del resto, sembra dimostrare irrimediabilmente come esso origini da un «desiderio secondo l'altro»[5]. Necessaria risulta perciò la presenza di un modello a cui il personaggio letterario deleghi la prerogativa di scegliere «gli oggetti del suo desiderio»[6]. D'altro canto, a causa del contesto coloniale delle vicende, il desiderio triangolare espresso nei confronti della donna-oggetto, non si indirizza verso il solo dato umano, ma si estende metaforicamente al possesso dell'Africa tramite il possesso sul femminile, a rivendicare la supremazia del desiderio soggettuale occidentale sulla volontà dell'oggetto coloniale, necessariamente inerte.

Limitandosi alla relazione che intercorre tra i personaggi maschili e il loro oggetto del desiderio femminile, si procederà a una breve lettura dei tre romanzi tramite la lente interpretativa girardiana. In tal modo, si evidenzieranno sia i meccanismi di riproduzione del desiderio che la presenza di mediatori operanti nella creazione e nel mantenimento di tale desiderio imitativo. Inoltre, ci si interrogherà su quali siano le ricadute discorsive e le implicazioni poste da tali mediatori e come siano correlati all'immagine del Sé nazionale del dopoguerra e dell'Alterità post-coloniale.

[4] R. BONAVITA, *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino 2009, p. 31.

[5] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 9.

[6] Ivi, p. 7.

Tam tam Mayumbe. *Paura di contagio e rivendicazione di potere sul mediatore-meticcio*

Primo caso di studio, *Tam tam Mayumbe*[7] di Gian Gaspare Napolitano (1907-1966) è un romanzo breve che segue il narratore, un medico italiano senza nome, un *munganga*[8] bianco con una lunga esperienza nel Congo belga, in viaggio per ricongiungersi con un collega a Mukubambu, nel Mayumbe. Centrale per l'analisi dell'opera è il resoconto proprio di Alessandrini, il giovane collega medico, il quale narra di eventi recentemente culminati in un duplice omicidio. All'interno di questo racconto nel racconto, si declina il desiderio mediato in colonia nella sua forma forse più ambivalente.

Introdotto come soggetto desiderante della relazione triangolare, Van Vaerten è un giovane fiammingo, figlio di un ex funzionario dell'amministrazione belga, che non era «riuscito di strappare ad Anversa il più piccolo diploma», «non aveva nessuna voglia di lavorare, beveva, gli piacevano le negre»[9]. Tangibile è il disprezzo nella sua descrizione, in particolare a causa della sua predilezione per le africane. Del resto, questa lascivia, contraria alle politiche razziali vigenti in colonia, metterebbe a repentaglio la presunta purezza europea, a causa del "contagio" carnale africano[10]. Più specificatamente, se da un punto di vista eurocentrico il possesso fisico come pratica di dominio risultava legittimo, impossibile appariva che questo si traducesse in preferenza sessuale[11].

[7] G.G. NAPOLITANO, *Tam tam Mayumbe*, in ID., *La Mariposa*, Firenze, Vallecchi 1950, [pp. 191-277]. Da ora in avanti si utilizzerà l'abbreviazione *TTM*.

[8] «*Na' fumu mundele munganga*. Questo ero io: il Gran Capo Bianco Stregone», *TTM*, p. 215.

[9] Ivi, p. 235.

[10] Cfr. D. DUNCAN, *Italian Identity and the Risk of Contamination*, in J. ANDALL – D. DUNCAN (a cura di), *Italian colonialism: Legacy and Memory*, Berna, Peter Lang 2005, pp. 99-123.

[11] «[Un] uomo bianco non può innamorarsi di una "femina" nera», in R. BONAVITA, *Spettri dell'altro*, cit., p. 98.

Individuo senza qualità positive[12], il personaggio finisce per sfogare la propria libido con la nera Madalena, serva e compagna del datore di lavoro, il meticcio Martinez. Nonostante la donna rappresenti l'oggetto del desiderio di Van Vaerten, però, il sentimento di possesso e passione che li lega mostra significative incrinature nella sua apparente spontaneità. Madalena, all'apparenza remissiva e sottomessa, poco più di un animale domestico[13], sarebbe in realtà di quelle colonizzate che

> […] Stanno coi bianchi sino a quando conviene a loro, […]. Ma loro non pensano che a questo; accumulare abbastanza per essere ricche il resto dei loro giorni, una volta sfiorite. Madalena era una negra astuta, ma avara e avida, e l'avidità l'ha perduta. […] era posseduta dalla smania di fare quattrini, di batter moneta, e molta, e presto, di accumulare, di accrescere la sua ricchezza[14].

Non rispecchia perciò il modello dell'africana docile e ingenua. Anzi, di lei viene messa in risalto l'infida ambiguità, dal momento che, si sentenzia, «ogni negro non ha sognato altro in vita sua che far cornuto un bianco»[15]. Inoltre, non senza moralismo, della donna si condanna l'avidità eccessiva, che non solo l'avrebbe resa subdola e calcolatrice, ma anche condotta a una morte violenta.

Nonostante l'insita doppiezza ad allontanarla dallo stereotipo della docile africana, la rappresentazione di Madalena non è atipica nel contesto coloniale. Appartiene infatti a quella femminilità coloniale frutto di «fantasie di predominio dell'uomo», *naturalmente* predisposta a farsi possedere dal bianco, mentre «esprime una illimitata sensualità»[16]. La stessa malizia sessuale della donna è lontana dall'essere una forma di emancipazione della subalterna. Il personaggio femminile è condan-

[12] «Era un ragazzo debole, inconseguente, senza carattere. […] era un carattere vizioso, sensuale e femminile. […] non era un uomo adatto per l'Africa […]. La sua anima era quella di una giovanetta che ha avuto la vita troppo facile», *TTM*, p. 241.

[13] «[Accovacciata] per terra […], e la testa appoggiata mollemente contro un ginocchio di Martinez», ivi, p. 232.

[14] Ivi, pp. 236-237.

[15] Ivi, p. 237.

[16] E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli 2003, p. 206.

nato entro i limiti dell'impianto discorsivo coloniale, come confermano i suoi ultimi istanti di vita:

> Madalena non credeva alla morte; […].
> Mi guardava con quegli occhi sbarrati, dove più che il dolore e la paura di morire si leggeva una grande meraviglia: che si potesse morire di così poco. Che ella potesse morire di una palla, come un leopardo, come un bufalo, come una bestia.
> […] e diceva di tanto in tanto «Munganga!». Niente altro che questa parola: Stregone![17]

La sua morte, per nulla speciale, trova allora facile parallelismo nel mondo animale, reiterando «le *stesse vecchie* storie dell'animalità del negro»[18]. L'unica parola concessa alla sua voce di subalterna, altrimenti muta[19], tradisce l'irriducibile alterità del suo essere, ove prevale la superstizione.

Seppur inserito in un immaginario coloniale e orientalista, il ritratto complessivo di Madalena si limita a enfatizzarne pochi tratti degenerati di fascinazione esotica, il che fa supporre che a indirizzare il desiderio di Van Vaerten verso di lei, portandolo alla perdizione, sia una forza esterna. In altre parole, seguendo la lezione girardiana, sul giovane belga avrebbe agito il "prestigio" di un mediatore, che l'avrebbe indirizzato verso Madalena e, consequenzialmente, verso la propria perdizione in colonia.

A mediare il desiderio di Van Vaerten è il suo stesso datore di lavoro, oltre che compagno-padrone di Madalena, il meticcio portoghese Martinez. Questi non soltanto indirizza il desiderio verso un determinato oggetto, ma ne ostacola anche la realizzazione. Martinez è quindi il rivale amoroso, motivo per il quale il giovane fiammingo nutre per lui un sentimento ambivalente, che oscilla tra «la venerazione più sottomessa e il rancore più profondo»[20].

[17] *TTM*, pp. 259-260.
[18] H. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi 2001, p. 113.
[19] «Lei non parlava mai», *TTM*, p. 269.
[20] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 14.

Martinez però non è né europeo, né indigeno: è un meticcio, e questo non è un dato inerte. Se da un lato è possibile «considerarlo bianco sotto certi riguardi»[21], dall'altro, il meticcio rappresenta un elemento destabilizzante per il sistema coloniale. Nato dalla contaminazione fra due "razze", la figura del meticcio ha una natura biologica intrinsecamente sovversiva, divenendo «oggetto di un pregiudizio univalente di disprezzo»[22] e di insistiti tentativi di delegittimazione discorsiva da parte del colonizzatore. L'odio per il mediatore-rivale si sovrappone quindi al sospetto e disprezzo riservato al meticcio in quanto tale.

Rare sono le espressioni di stima concesse da parte di Van Vaerten a Martinez, al quale si riconosce solo di essere «più furbo di lui, e più pratico dell'Africa»[23]. Del resto, il sentimento verso il proprio rivale nel desiderio si caratterizza di ambivalenza, come conferma il testo stesso del romanzo:

> Quando era ubriaco, e gli capitava ogni sera, parlava di Martinez, del Mayumbe, di Madalena. Era geloso di Martinez; lo temeva, l'ammirava e l'odiava. Invidiava quella sua forza, quel suo carattere, quel coraggio indomito e selvaggio contro gli uomini, la natura e il destino. Ogni giorno le parole che mi diceva sul conto di Martinez erano diverse[24].

Il meticcio finisce per suscitare sentimenti incoerenti nel belga. Sulla frustrazione di tale ambivalenza si innesta però la natura meticcia di Martinez, in grado di stimolare un'inconciliabilità sociale e dialettica che conduce Van Vaerten a rifiutare di riconoscerlo come mediatore. La posizione di potere di Martinez è infatti inaccettabile per Van Vaerten:

[21] *TTM*, p. 195.

[22] C. VOLPATO, *La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psicosociali di analisi*, in «DEP. Deportate, esuli, profughe. Rivista tematica di studi sulla memoria femminile», 10, 2009, [pp. 110-131], p. 120.

[23] *TTM*, p. 235.

[24] Ivi, pp. 240-241.

> Ma Martinez tenne duro. Oh, lui non transigeva. Lui, che era meticcio, parlava continuamente di prestigio di razza da mantenere davanti ai negri[25].

> «[…] Sono più giovane di Martinez, io, più istruito. Lui non sa tenere neppure un registro a partita doppia. Appena avrò messo da parte un po' di quattrini, venti, trentamila franchi, vado a stare da solo. E mi porto Madalena. Gliela porto via, parola d'onore»[26].

Il naturale "odio" girardiano per il rivale si carica del disprezzo riservato al meticcio. Due tipologie dialettiche si sovrappongono. Da un lato, la relazione triangolare che lega il soggetto desiderante al proprio modello più prossimo[27], che a sua volta lo lega a un determinato oggetto del desiderio. Dall'altro, il modello dialettico servo/padrone, intrinseco nel sistema coloniale.

Per Van Vaerten, belga, bianco e colonizzatore del Congo, lo stesso possesso carnale di Madalena diventa strumentale alla rivendicazione della propria superiorità sul meticcio che ha tentato di sovvertire l'ordine del mondo coloniale, a discapito del prestigio belga. Non vi è spazio per invidia e rivalità amorosa, dal momento che il soggetto non mira a sostituirsi al mediatore, ma lo nega. Per il belga, rivendicare la propria emancipazione desiderativa significa imporre nuovamente la superiorità del proprio prestigio di colonizzatore, così da normalizzare una circostanza altrimenti potenzialmente eversiva. Riconoscere il meticcio come proprio modello è inaccettabile.

Bisogna comunque notare che l'ambivalenza nei confronti di Martinez sia diffusa, piegando la natura biologica del personaggio alle necessità dell'osservatore. Europeo, se gli riconoscono qualità invidiabili[28]. Razzialmente stereotipato con tratti animaleschi, se si delegittima

[25] Ivi, p. 238.

[26] Ivi, pp. 242-243.

[27] «L'avvicinamento del mediatore tende a far coincidere, lo sappiamo, le due sfere di *possibili* che s'accentrano sui due rivali. Il risentimento che costoro provano l'uno per l'altro non cessa quindi di accrescersi», R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 37.

[28] «Un solo bianco, in tutto il Mayumbe, capiva il tam-tam, e cioè Martinez il Portoghese», *TTM*, p. 195.

la sua figura, come negli istanti precedenti all'omicidio di Van Vaerten e Madalena, quando il «grido» di Martinez si trasforma in «muggito», mentre schiuma di rabbia[29]. Non per nulla, l'omicidio del solo Van Vaerten è considerato il vero crimine di Martinez:

> «[…] bisogna considerare prima di tutto non solo che Martinez è uno straniero che ha ucciso un bianco, e per di più un belga, ma che lui stesso non è neppure un bianco vero e proprio, ma un meticcio. […]»[30].

La morte di Madalena non viene considerata, poiché l'unico atto esecrabile, da punire, è che un semplice meticcio abbia assassinato un colonizzatore, cercando così un ribaltamento eversivo dei ruoli in colonia. Prima di concludere, si osserva che il meticcio non ha svolto il ruolo di mediatore per il solo belga, ma anche per Alessandrini, che avrebbe giaciuto anch'egli con Madalena. In realtà, sul giovane medico agiscono due mediazioni concorrenti. Da un lato, si ha Martinez che, ancora sconosciuto, assume tratti idealizzati:

> Per quanto rozzo e brutale, intuivo in lui un uomo semplice e schietto nei rapporti umani, un mercante abile e prepotente, ma sempre un uomo che obbedendo a una legge e a una morale, si manteneva fedele a certe norme, sia pure primitive, di vita, di lotta e di onore. Un uomo d'onore, ecco l'immagine che m'ero fatta di Martinez[31].

Dall'altro, Van Vaerten, rivale disprezzato sia in virtù dell'agonismo amoroso, sia per l'incapacità di riconoscere il valore di Martinez. Al contrario, Alessandrini nel meticcio scorge persino un destabilizzante eccesso di umanità[32].

La narrazione, però, per salvaguardare il sistema valoriale in colonia, si affretta a depotenziare le possibili ricadute discorsive che la centralità di Martinez per due europei avrebbe potuto implicare. Soltanto Madalena sarebbe stata infatti responsabile del desiderio:

[29] Ivi, p. 252.
[30] Ivi, p. 264.
[31] Ivi, p. 244.
[32] «[…] ho visto il suo dolore, veramente umano e smisurato», ivi, p. 266.

> «Sì, Capo, anche me ha avuto, Madalena. Anche me volle avere, e anch'io l'ebbi. Quella negra era una forza naturale, scatenata; la stessa natura dell'Africa, prepotente e insaziabile, distruggitrice di maschi. Tutti volle avere, e ci ebbe tutti. […]»[33].

Da un lato, l'attribuzione della responsabilità seduttiva alla sola Madalena permette di recuperare il *topos* coloniale ed esotico della nera come figura di perdizione e metafora dell'Africa. In tal modo però il possesso carnale risulta insufficiente e frustrante perché una piena conquista risulta impossibile:

> Ma il suo abbraccio non aveva nessun sapore, non ti dava nessun gusto, solo metteva in corpo una voglia spasmodica di ricominciare e averne ragione[34].

Dall'altro, la scelta di accusare unicamente Madalena della seduzione permette di negare il ruolo di Martinez nel desiderio triangolare, al fine di non ammettere che le dinamiche desiderative possano essere indotte per "contagio" da parte di un colonizzato.

Infatti, lo stesso narratore primario, pur «con la coscienza di recitare una parte», prova con scarso successo a ridimensionare gli impliciti rischi legati a un desiderio suscitato da un proprio subalterno coloniale, ricordando che «in Africa una negra è una negra e un bianco è un bianco, e guai a far confusioni, crear compromessi, a lasciarsi andare a concessioni su questo principio fondamentale»[35].

L'esistenza dello stesso Martinez, però, contraddice tale affermazione, poiché egli stesso, così centrale per Alessandrini e Van Vaerten, nasce proprio da una "confusione" specifica sul principio di separazione in colonia.

[33] Ivi, p. 267.
[34] Ivi, p. 269.
[35] Ivi, pp. 271-272.

Il deserto della Libia. *La mediazione dell'immaginario e l'irraggiungibile araba da sogno*

La scelta del secondo caso di studio ricade sul romanzo *Il deserto della Libia*[36] di Mario Tobino (1910-1991). Parzialmente autobiografica, l'opera ripercorre le vicende del tenente medico Marcello, di stanza sul fronte libico durante la Seconda guerra mondiale, soffermandosi anche sulla sua personalissima ricerca di una femminilità orientale da sogno.

Diversamente che in *Tam tam Mayumbe*, il soggetto desiderante non tenta di mascherare l'origine indotta del proprio desiderio, ma riconosce come l'oggetto acquisisca valore solo al fine di validare l'aspettativa creata dal modello scelto. In altre parole, tale dinamica del desiderio propone un'«apparenza del successo»[37], cioè mira a riprodurre e legittimare la veridicità dell'orizzonte d'attesa precostituito nel soggetto. Infatti, l'oggetto del desiderio è vago, non univoco, ma può coincidere con qualsiasi donna possa corrispondere all'immaginario della «bellezza da *Mille e una notte*»[38]. Invece, il mediatore eletto a modello si fonda su un sistema immaginativo sedimentato, di matrice esotico-orientalista e di propaganda. Se «il mediatore è immaginario [o un immaginario], la mediazione non lo è»[39]. La raccolta de *Le mille e una notte*, nota in Italia già nel Trecento, esercita un'influenza sul desiderio poiché propone «elementi di un'alterità che da secoli è assimilata in Italia essendo entrata nella memoria culturale collettiva del paese»[40], e quindi condivisa anche dal lettore.

In Tobino, il soggetto delegherebbe allora esplicitamente il proprio desiderio a un repertorio d'immagini comune. Inoltre, a ragione del prestigio attribuito al modello letterario, la fiducia nella sua attendibilità non vacilla, nemmeno di fronte alla delusione di imbattersi

[36] M. TOBINO, *Il deserto della Libia (con Il libro della Libia)*, Milano, Mondadori 2011. Da ora in avanti si utilizzerà l'abbreviazione *DL*.

[37] E. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 98.

[38] *DL*, p. 60.

[39] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 9.

[40] D. REICHARDT, *La presenza subalterna in Italia e la scrittura come terapia*, in «Incontri. Rivista europea di studi italiani», a. 28, f. 1, 2013, [pp. 16-24], p. 20.

unicamente in una femminilità sfiorita per l'età o deturpata dalla malattia e dal servaggio:

> Il tenente Marcello che era sempre stato un sincero e avido ammiratore della bellezza femminile davanti a quel triste spettacolo non si trovava a suo agio e si ripeteva che ci doveva invece essere la bellezza delle *Mille e una notte*[41].
> Ma questo harem del custode con le scarpe gialle non distolse Marcello dal pensare che da qualche parte ci doveva essere la bellezza delle *Mille e una notte*[42].

La fiducia nel modello scelto è tale che «la sua testimonianza ha facile vittoria sull'esperienza vissuta quando questa contraddice quella»[43]. Per Marcello, l'esperienza particolare può quindi non corrispondere all'immaginario, senza per questo falsificarlo, in quanto non gli è possibile mettere in discussione l'idealizzazione del modello[44].

Le stesse relazioni umane e sociali del soggetto possono però essere plasmate opportunisticamente dalle dinamiche del desiderio imitativo. Ciò accade per l'amicizia e stima reciproca che lega Marcello e Mahmùd, un notabile locale, sulle quali aleggia il dubbio che l'italiano agisca unicamente per perseguire il proprio desiderio indotto:

> Marcello che spontaneamente li stimava [gli arabi], quando seppe che c'era la bellezza delle *Mille e una notte* fu più attento col suo amico Mahmùd[45].

La relazione fra i due, nata già in squilibrio dialettico nel contesto coloniale, assume allora lentamente tratti di rivalità desiderativa. Infatti, sin dalla prima apparizione di Mahmùd si delinea il suo intrinseco

[41] *DL*, p. 60.
[42] Ivi, p. 64.
[43] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 31.
[44] «Il prestigio del mediatore non è in gioco nei desideri particolari. Il Dio è al di sopra delle vicissitudini dell'esistenza», ivi, p. 78.
[45] *DL*, p. 65.

prestigio di mediatore umano, in concorrenza con il modello immaginativo primario:

> Mahmùd era nato, come i suoi antenati, nell'oasi di Sorman. […] era un uomo forte e bello; rispettosissimo, o forse fanatico, della religione e dei modi arabi; nell'oasi era l'unico aperto a ciò che poteva venire dall'Europa e dal mondo.
> Per ambizione e perché era utile, il paese essendo sotto lo straniero, Mahmùd cercava di divenire amico delle autorità italiane e contemporaneamente promuovere rispetto verso la sua persona e i suoi costumi[46].

L'arabo è perciò degno di ammirazione, sebbene essa derivi anche dall'accettazione della propria subalternità rispetto al colonizzatore italiano[47]. Influenzato da una parte da un repertorio d'immagini sedimentato, dall'altra dal notabile arabo, Marcello finisce per sublimare in contemplazione *voyeuristica* la propria ricerca dell'oggetto del desiderio – un'indefinita bellezza orientale da favola che abiti nell'oasi di Sorman. All'invito di Mahmùd di visitare le donne di casa per una presunta malattia, il protagonista italiano, «dichiarandosi onorato, non fece trapelare né gioia né malizia»[48], dissimulando il proprio desiderio come si conviene davanti al proprio rivale[49]. Il filtro di «un'inderogabile esigenza di letterarietà»[50] permea l'intero episodio:

> […] era coperta fino agli occhi. Al solito Marcello fu richiamato dalla mano che stringe la stoffa del baraccano davanti al volto; le dita ser-

[46] Ivi, p. 16.

[47] «In other words, Mahmùd is admired because, in Tobino's opinion, he gave up an impossible opposition to foreign domination, and tried to get the best out of his subaltern condition», S. CASERTA, *Memory and representations of the Colonial Experience in Italian Literature*, in L. JENSEN (a cura di), *Beyond the Empires*, «Kult», 12, 2015, [pp. 52-66], p. 60).

[48] *DL*, p. 66.

[49] «[Segreto] del successo, negli affari come in amore, è la simulazione», R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 95.

[50] S. LUTZONI, *Tra mito e realtà: la Libia di Tobino*, in *I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, Atti del XVII congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti, Roma Sapienza, 18-21 settembre 2013, a cura di B. Alfonzetti-G. Baldassarri-F. Tomasi, Roma, Adi editore 2014, p. 2.

> peggiavano senza direzione. Gli occhi che guardavano dallo spiraglio erano due folletti. […] Fatma aprì la mano. Apparve nuda. Aveva un volto bellissimo, rideva di un soffocato singhiozzo. […] La ragazza non aveva alcuna malattia; rideva soffocata e aveva ripreso a muovere le dita come in uno spasimo. La visita finì. La ragazza si richiuse, compreso il volto. […] aveva la fronte purissima, i capelli neri un po' scomposti […]; gli occhi neri e vivi di una allegra pazzia; il naso piccolo e delicato; ma erano le guance, la bocca, l'ovale del volto che la facevano bellezza dell'oriente, quella bellezza che si è immaginata e sognata senza mai avere il sospetto di poterla realmente incontrare e parlarci e perfino toccarla e sentirne battere il cuore[51].

Il fascino erotico del femminile nasce inizialmente dal continuo negarsi alla vista dell'osservatore straniero. Il gioco di sguardi «trascina lo spettatore fuori dalla cornice» della semplice sessualizzazione di sé, conducendolo all'eccitazione di un «desiderio al di là di ciò che essa dà a vedere»[52], per poi svelarsi completamente, facendosene complice.

Non è comunque dato sapere se la malizia attribuita alla giovane sia reale o una proiezione del desiderio erotico del medico italiano sulle proprie pazienti. La convinzione che vi sia consensualità e complicità attiva da parte della figura subalterna si rafforza durante la visita delle altre due donne, «tutte e due eccitate e aggressive»[53]. Il richiamo letterario a un immaginario precostituito di fantasticheria sessuale e lussuria orientale si concretizza nel fatto che la scena ha luogo di fronte a un'immancabile «letto da sultano che poteva contenere tre o quattro donne»[54], depotenziando il realismo complessivo. Le donne libiche, invece, entrano «in scena solo come oggetto sessuale inerte»[55], valvola di sfogo senza voce dell'immaginario esotista nella realtà dell'Altro subalterno.

[51] *DL*, pp. 67-68.

[52] R. BARTHES, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi 2003, p. 60.

[53] *DL*, p. 68.

[54] Ivi, p. 67.

[55] R. DEROBERTIS, *Sperduti in mezzo alla rotta. Rimozioni, traduzioni e ritorni tra Italia e Libia (1911-2011)*, in ID. (a cura di), *Fuori centro. Studi postcoloniali e letteratura italiana,* Roma, Aracne 2010, p. 85.

A ragione dell'impossibile opposizione al desiderio volitivo dell'europeo in colonia, la femminilità araba si riduce a sola immagine «di fatto inerte e priv[a] di effettiva realtà»[56], il cui valore si esaurisce nel suffragare la veridicità del modello culturale che agisce da mediatore in Marcello.

Alla mediazione operata dal semplice repertorio di immagini coloniali e orientaliste si sovrappone nella scena una seconda mediazione concorrente, originata da Mahmùd, eletto a rivale *sui generis*. Del resto, l'episodio si svolge mentre questi volge le spalle per pudore, ma l'ostacolo posto dalla sua sola presenza è in grado di procurare maggior piacere dalla contemplazione delle tre donne, poiché in qualsiasi momento «poteva voltarsi e tornare arabo». Marcello dissimula la propria eccitazione, in quanto «sentiva che il gioco in quanto si prolungava esigeva da lui maggiore prudenza»[57].

Il medico italiano sembra quindi «coglie[re] il legame fra la mediazione interna e l'ostacolo»[58]: ha bisogno di un mediatore con il quale instaurare un rapporto sia imitativo che agonistico, così da mantenere vitale il desiderio. Ciò però ha come ricaduta paradossale lo sforzo «di soddisfare il proprio desiderio precipitandosi sull'ostacolo, votandosi all'infelicità e all'insuccesso»[59]. Sarebbe allora questo meccanismo intrinsecamente masochista di Marcello a creare una forzata rivalità, difficilmente attribuibile a un'implicita – seppur presente – volontà di sopraffazione e rivendicazione di potere sull'arabo sottomesso. In virtù di tale deliberata rivalità, si comprende inoltre perché l'italiano si convinca arbitrariamente che Mahmùd lo abbia introdotto al «suo harem»[60], operando una falsificazione della realtà, in quanto le tre donne vengono presentate esplicitamente come nipote, cognata e moglie dell'arabo, alla lettera del testo.

In ogni caso, il desiderio di Marcello rimane destinato necessariamente al fallimento e all'insuccesso, limitandosi a un appagamento

[56] G. TOMASELLO, *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Palermo, Sellerio 2004, p. 207.

[57] *DL*, p. 69.

[58] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 158.

[59] *Ibid*.

[60] *DL*, p. 70.

esclusivamente *voyeuristico* della «bellezza delle *Mille e una notte*, quella bellezza che acquista pregio perché segreta e rischiosa»[61]. Impossibile risulta l'appropriazione carnale della donna, come accade anche nell'episodio de *L'araba imprigionata*. Infatti, dopo aver tentato di ritrovare a Tripoli una donna bellissima ed essere giunto alla soglia di casa di lei così da scorgervene l'interno, il marito lo respinge al grido di «*barra*», cioè «vai via»[62].

In scena non è solo lo scontro tra soggetto e ostacolo insormontabile per la realizzazione di un desiderio specifico. Vi è infatti un moto di esclusione e respingimento nei confronti dell'europeo colonizzatore: la rivendicazione della propria spazialità privata da parte del mondo della colonia.

Più genericamente, l'insuccesso strutturale del pieno appagamento desiderativo per Marcello si configura come chiave di lettura in parte critica nei confronti dello stesso sistema coloniale così come è stato attuato fattualmente dagli Italiani – non però contro il colonialismo *tout court*. Infatti, la scelta di plasmare il proprio desiderio su un modello letterario intriso di istanze mutuate da discorso orientalista e propaganda coloniale, lo rende strutturalmente irrealizzabile a causa della distanza dalla vita reale. La soggettività di Marcello, come quella degli Italiani, avrebbe quindi «prestato fede a una premessa fallace proveniente dall'esterno»[63].

Nel *Deserto*, il fallimento offre allora opportunità di riscatto e rifiuto rispetto al proprio ruolo di colonizzatore. L'impossibilità di possedere carnalmente la donna colonizzata apre una frattura tra la rappresentazione del colonizzatore in colonia – capace di piegare donna e Africa alla sua volontà conquistatrice – e la specificità di Marcello, di conseguenza anomalo. Nell'incontro con la realtà della colonia e dell'Altro, l'insuccesso diventa scelta politica, posizionale. Si sgretola l'ingenua illusione di trovarsi in Libia come turista amante della bellezza femminile, alla pari degli indigeni. Carico del suo ruolo di conquistatore privilegiato, Marcello matura allora la consapevolezza che

[61] *Ibid.*
[62] Ivi, p. 98.
[63] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, cit., p. 51.

> non si può vivere, per tutta la vita, in un clima pittoresco, cioè ad un grado più o meno intenso di estraneità all'ambiente. Ci si può interessare come turisti, appassionarsi per un certo tempo, ma poi si finisce per stancarsi, per difendersi da esso[64].

Modello immaginativo e percezione di sé iniziano a vacillare. Catalizzatore di questa maturazione è proprio Mahmùd, non più rivale nelle dinamiche del desiderio imitativo, ma individuo e come tale in grado di svelare quanto l'italiano aveva ipocritamente mascherato:

> Solo uno che è stato sotto la tirannia può con un lampo capire e soffrire certi aspetti e subito vergognarsene, accorgendosi di aver cambiato improvvisamente la sua parte. Infatti Marcello in quel momento era lo straniero, colui che domina, che ha l'uniforme del suo tiranno. […] loro due che capivano e si capivano e avrebbero potuto essere amici e in segreto e in pubblico mai mancarsi di rispetto si facevano invece tiri, e pochi giorni prima Marcello aveva goduto sardonicamente, approfittando della scienza medica, a denudare il suo harem, ora Mahmùd derideva Marcello salutandolo con acre cerimonia, isolandolo nella piazza piena di sole, snudandolo come disumano straniero che senza essere invitato cammina armato in un paese altrui, […][65].

L'intrinseca ipocrisia della dialettica coloniale e dell'immaginario a essa intimamente legato è svelata, portando Marcello a rifiutare il proprio ruolo di colonizzatore e conquistatore, a essere quindi il «colonizzatore che si rifiuta»[66]. La declinazione strettamente *voyeuristica* del desiderio nel romanzo assume allora un significato più forte. Si tratta del rifiuto di sé e, soprattutto, di ciò che in colonia si rappresenta come individuo, prendendone le distanze.

[64] A. MEMMI, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Napoli, Liguori (Anthropos) 1979, cit., p. 41.

[65] *DL*, pp. 74-76.

[66] A. MEMMI, *Ritratto del colonizzato*, cit. pp. 37-52.

Settimana nera. *Il riconoscimento nel proprio mediatore tra violenza e ipocrisia*

Ultima opera in esame, *Settimana nera*[67] di Enrico Emanuelli (1909-1967) è ambientata a Mogadiscio, in Somalia, negli anni dell'amministrazione fiduciaria italiana. La narrazione, affidata alla voce del protagonista senza nome, un procacciatore di scimmie per case farmaceutiche, si incentra sulla storia di falso amore che unisce il personaggio a Regina, donna somala e serva di Farnenti, un conoscente.

L'intero impianto narrativo, parallelamente a quello desiderativo, si fonda sull'ipocrisia. Da un lato, il protagonista italiano tenta di rivendicare la propria autonomia nel desiderio, nonostante sia stato Farnenti a promuoverlo. Dall'altro, l'ipocrisia permea il suo rapporto sia con Regina che, forse soprattutto, con sé stesso, credendosi succube del proprio desiderio erotico[68] e migliore del proprio mediatore. La figura della somala è probabilmente la più complessa nella sua coerenza interna. Oggetto del desiderio per il protagonista, lei stessa viene reificata:

> […] io comandavo, lei era niente. Era un oggetto di casa Farnenti[69].

Attraverso la reificazione femminile si tenta di negare lo statuto sia umano che soggettuale alla somala[70], rendendola puro oggetto inerte su cui proiettare sia impulsi erotici che di possesso. Su di lei si operano espliciti paragoni con il mondo animale e vegetale[71], atti a «legittimare involontariamente [– o consapevolmente –] rappresentazioni stereotipate»[72]. Soprattutto, però, si legittima la visione del mediatore

[67] E. EMANUELLI, *Settimana nera*, Milano, Mondadori 2021. Da ora in avanti verrà utilizzata l'abbreviazione *SN*.

[68] «[…] quel tale poteva scegliere […]. Provai un'invidia irragionevole perché mi rendevo conto che quel privilegio l'avevo perduto per mia comodità», *SN*, p. 83.

[69] Ivi, p. 50.

[70] Lo stesso nome di Regina è un'imposizione arbitraria e sarcastica da parte del colonizzatore, in quanto, come dice Farnenti, lei è «regina di niente», Ivi, p. 9.

[71] Ivi, p. 53.

[72] S. CAMILOTTI, *Cartoline d'Africa. Le colonie italiane nelle rappresentazioni letterarie*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari 2014, p. 27.

del desiderio, Farnenti, che nel presentare al narratore i benefici di trasferirsi qualche giorno in casa sua afferma:

> «[…] Qua hai persino un bagno che è un bagno, hai una camera con l'aria condizionata, hai la radio. Il frigorifero è pieno di roba. Hai tutto, anche la Regina»[73].

La serva non sarebbe che una piacevole parte della mobilia in dotazione alla casa. In Farnenti è evidente come agisca la mentalità del colonizzatore, nonostante in Somalia l'esperienza coloniale italiana sia ufficialmente conclusa. Al pari di Farnenti, anche nel protagonista appaiono vive le dinamiche di potere del periodo coloniale. Infatti, l'immagine di Regina si costruisce per lui «con i materiali più triti dell'immaginario coloniale fascista», in grado di sprigionare «una forza di attrazione quasi magica»[74]. Tale immagine, però, si scontra con l'impossibilità di pieno possesso della donna. Inutile risulta scrutare Regina «per decifrare qualche suo pensiero di sorpresa o di condanna»[75], sebbene parte del piacere carnale nasca proprio «dalla indisponente, ma eccitante non partecipazione all'amore notturno»[76] da parte di lei.

L'impossibile piena comprensione di lei nonostante il possesso fisico non rispecchia semplicisticamente un desiderio triangolare con «l'amante, l'amata e il corpo di questa»[77] ai vertici. Al contrario, il distacco emotivo di Regina è l'unica «forma di resistenza alla violenza maschile»[78] che le sia concessa. L'appagamento del protagonista da tale possesso concreto risulta parziale[79] non solo perché il suo desiderio è stato indotto dalla libertà offertagli da Farnenti di disporre della sua serva, ma perché il suo controllo su di lei non è completo. Del resto, la

[73] *SN*, p. 12.

[74] B. TONZAR, *Immagini letterarie delle colonie: narrazioni e contro-narrazioni dalla fine del sogno imperiale agli anni Sessanta*, tesi di dottorato discussa presso la Palacký University di Olomouc nell'a.a. 2016, p. 126.

[75] *SN*, p. 52.

[76] Ivi, p. 76.

[77] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, p. 93

[78] B. TONZAR, *Immagini letterarie*, cit., p. 127.

[79] «mi sembrava di non averla mai né vista né avuta», *SN*, p. 27.

sua benevolenza nei confronti della donna si mostra immediatamente ipocrita:

> «Fare compagnia se volere. Tu devi fare soltanto quello che volere. Capito?»[80]

> «Allora, domani mattina, non andare via. Devi rimanere qua. Capito?»[81]

L'ipocrisia del narratore, volta a rinnegare l'eccessiva somiglianza al proprio mediatore del desiderio, diventa chiave interpretativa del romanzo. È Regina a svelare il fulcro di tale ipocrisia:

> «Tu essere padrone».
> «No: io non essere padrone, lo sai»
> […] «Tu non essere padrone, ma stare come padrone»[82].

> «Sì, tu essere padrone»
> […] «Io non essere padrone. Lo sai».
> Si corresse: «Ma tu stare come padrone»[83].

> «Io non essere padrone. Capito? Io essere amico».
> […] «Abdì essere amico. Tu essere padrone».
> […] «Perché?».
> «Abdì chiedere, tu comandare» rispose con la semplicità di chi dice una cosa risaputa[84].

L'ex colonizzata, sebbene ancora in posizione subalterna, rivendica il proprio statuto di soggetto mettendo a nudo la falsità che muove l'ex colonizzatore. Per il protagonista inizia a sgretolarsi l'illusione di essere qualitativamente molto diverso rispetto a Farnenti che

[80] Ivi, p. 35.
[81] Ivi, p. 38.
[82] Ivi, p. 76.
[83] Ivi, p. 80.
[84] Ivi, p. 100.

«[…] era fascista fanatico. È abituato ad usare la maniera forte, ha nel sangue una malattia inguaribile»[85].

La convinzione di rispecchiare l'immagine mitica degli «Italiani brava gente»[86], che proprio negli anni dell'amministrazione fiduciaria in Somalia andava diffondendosi tramite «la tesi ricorrente […] del diritto-dovere di "portare a termine" una "missione civilizzatrice"»[87], si scontra con la denuncia operata dall'ex colonizzata. Il "nuovo" italiano si comporta esattamente come l'ex fascista Farnenti, nonostante i tentativi di mascherare questa prossimità tramite il disprezzo («Era un carattere che non mi piaceva»)[88]. In particolare, il disprezzo nei confronti del mediatore si trasforma in disgusto quando il protagonista, accompagnato da Contardi, un amico medico in colonia dai tempi del regime, visita la concessione dell'ex fascista. Qui, infatti, l'uomo spadroneggia tirannicamente sui propri subalterni somali, mentre si diverte a mostrare le proprie nuove serve spendendosi in «paragoni tra le banane, le ragazze e la necessità di tagliare al momento giusto»[89]. Se il protagonista resta sostanzialmente indifferente, è Contardi a denunciare l'inaccettabilità della situazione («E chi vuol togliere i tuoi meriti? Dico soltanto che sono meriti schifosi»)[90].

All'interno del protagonista, il «divario che si apre tra la morale che gli imporrebbe di rifiutare e biasimare le offerte e i comportamenti del Farnenti e il desiderio oscuro e ingestibile di possedere la donna»[91] viene infine risolto con la morte di Contardi. Il suicidio dell'uomo, una scelta di rifiuto di sé e della consapevolezza di non essersi smarcato dalle vecchie dinamiche coloniali nonostante il perbenismo di

[85] Ivi, p. 71.

[86] Cfr. A. Del Boca, *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza Editore 2005. In alternativa, cfr. F. Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Bari-Roma, Laterza 2018.

[87] C. Ottaviano, *Riprese coloniali. I documentari Luce e la "Settimana Incom"*, «Zapruder», n. 23, 2010, [pp. 8-23], p. 16.

[88] *SN*, p. 7.

[89] Ivi, p. 65.

[90] Ivi, p. 68.

[91] A. Pirrotta, *Enrico Emanuelli: vita scritta e vissuta*, tesi di laurea discussa presso l'Università di Pisa nell'a.a. 2011, p. 45.

facciata, rivela al protagonista non solo le proprie contraddizioni, ma soprattutto la propria prossimità al disprezzato Farnenti, poiché entrambi, interrogati sull'ultimo incontro con il suicida avrebbero testimoniato nello stesso modo:

> «Ho già interrogato il signor Farnenti. Anche lui, come leggo nel verbale, ha dato la stessa risposta. Lei ha detto "di tutto e di niente", invece Farnenti ha detto "del più e del meno". Il concetto non cambia»[92].

L'eccesso di sovrapposizione tra i due diventa perciò intollerabile, perché pienamente smascherato. Non si può più negare il proprio debito nei confronti di un mediatore che è disprezzabile per quello che rappresenta, una forma di colonialismo coercitivo e fascista ancora vigente. Solo riconoscendosi nel proprio mediatore, allora, il protagonista può finalmente separarsene:

> «Volevo anche dirti una cosa che non sai: Farnenti ed io ci rassomigliamo. Adoperiamo tecniche diverse per raggiungere risultati uguali. Lo ha detto persino il capitano Tarantini: il concetto non cambia»
> «Quale concetto?»
> «Della violenza»[93].

Grazie a questa tardiva consapevolezza di sovrapposizione con un modello odiato e da rinnegare, allora il protagonista comprende ciò che ha spinto Contardi al suicidio, perché incapace di convivere con tale peso deontologico:

> «Per esempio aveva capito […] che ci hanno accettati non sapendo d'avere da noi soltanto la nostra civile ipocrisia e i nostri vizi»[94].

Si tratta di una presa di coscienza inconciliabile con la mediazione di Farnenti, ma che ancora il protagonista può affrontare. Per farlo deve «sconfessare il mediatore», riconoscerne la fallacia nel mediare il desiderio, sebbene ciò comporti anche «rinunciare all'orgoglio» di

[92] *SN*, p. 108.
[93] Ivi, p. 116.
[94] Ivi, p. 114.

sé come soggetto[95]. È il riconoscimento della violenza compiuta dietro una facciata di perbenismo[96], possibile solo per l'intervento della verità di Regina. Nonostante si trovi in una posizione di sottomissione coloniale, la donna somala è riuscita a riappropriarsi in parte dello statuto di soggetto, denunciando la propria condizione di donna-oggetto a cui l'aveva obbligata l'ipocrita protagonista, e con lui Farnenti e lo sguardo della colonizzazione italiana.

In ultima analisi, il tentativo di riscatto morale del personaggio italiano risulta comunque non maturo e pieno, dal momento che, alla fine della vicenda, si rifugerà nella sicurezza dell'amicizia e dell'affetto di Elisabetta, un'altra italiana, non ancora pronto a confessare le proprie azioni di quell'ultima settimana. Ciò sembra ricondurre la vicenda entro i limiti del romanzo coloniale tradizionale, di un ritorno alla vita europea[97], di fuga dalla propria responsabilità e colpa di colonizzatore[98]. Tale normalizzazione conclusiva segnerebbe perciò un depotenziamento parziale della portata radicale della critica.

Conclusioni

Dall'analisi dei tre testi si evince che il desiderio erotico-carnale nei confronti della donna colonizzata da parte dei personaggi europei sia subordinato alla triangolarità proposta da Girard. In particolare, l'induzione desiderativa primaria avviene sempre ad opera di uno stimolo esterno, il mediatore. A variare è invece la natura di tale mediatore e del rapporto che il soggetto instaura con esso. Nel *Deserto della* Libia, il desiderio di Marcello per la bellezza orientale è dettato da un modello letterario riconosciuto, seppur ingenuo, che rende necessariamente impossibile un pieno appagamento. Il fine ultimo della sua ricerca, del resto, è la costante conferma alle aspettative create da un mediatore-immaginario,

[95] R. GIRARD, *Menzogna romantica*, p. 252.

[96] «[…] vedevo la denuncia di quella mia violenza vestita di tanta ipocrisia, che io stesso prima avevo faticato a riconoscerla», *SN*, p. 112.

[97] M. PAGLIARA, *Il romanzo coloniale tra imperialismo e rimorso*, Bari-Roma, Laterza 2001, pp. 9-23.

[98] A. MEMMI, *Ritratto del colonizzato*, pp. 47-49.

inteso come repertorio immaginativo. La stessa azione di mediazione concorrente da parte di Mahmùd risulta funzionale alla realizzazione soltanto di un desiderio specifico, di minore intensità. Al contrario, sia in *Tam tam Mayumbe* che in *Settimana nera*, il mediatore viene invece individuato come un rivale che ostacola la realizzazione del desiderio. L'odio riservato al rivale si sovrappone inoltre al rifiuto radicale nei suoi confronti, al bisogno di delegittimarlo. Per Van Vaerten, il ruolo del meticcio Martinez è inaccettabile perché sovvertirebbe le gerarchie del mondo coloniale. Per il protagonista di *Settimana nera*, invece, l'ex fascista Farnenti rappresenta un passato e una mentalità eticamente non più ammissibili, ma ancora seducenti nelle loro promesse di violenta superiorità. Riconoscendo l'eccessiva somiglianza con il fascista, può però avviare un primo percorso di maturazione etica. In ogni caso, nelle tre opere la figura femminile coloniale rimane sostanzialmente passiva. Non pienamente individuo, è costretta alla forma di oggetto del desiderio, condannata all'inerzia. Sebbene possa catalizzare il processo di maturazione etica, la donna resta principalmente strumento per rivendicare un potere posizionale rispetto al mediatore, per certi versi unico soggetto concorrente nel desiderio erotico coloniale. Nei tre *case studies* agirebbe perciò un comune mediatore strutturale, intrinsecamente legato all'atto scrittorio di testi di ambientazione coloniale. Si tratta del discorso coloniale, controparte discorsiva e artistica del colonialismo, informata e strutturata da un'ineliminabile colonialità attitudinale. In tal modo viene latentemente rivendicata la supremazia del desiderio soggettuale occidentale – mediato – sulla volontà dell'oggetto coloniale – necessariamente inerte –, condannando l'Alterità femminile alla passività ereditata dal passato coloniale.

Bibliografia

J. ANDALL – D. DUNCAN (a cura di), *Italian colonialism: Legacy and Memory*, Peter Lang, Berna 2005;

– D. DUNCAN, *Italian Identity and the Risk of Contamination*, pp. [99-123];

R. BARTHES, *La camera chiara. Nota sulla fotografia* [1980], Einaudi, Torino 2003.

H. BHABHA, *I luoghi della cultura* [1994], Meltemi, Roma 2001.
R. BONAVITA, *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*, a cura di G. Benvenuti e M. Nani, Il Mulino, Bologna 2009.
S. CAMILOTTI, *Cartoline d'Africa. Le colonie italiane nelle rappresentazioni letterarie*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2014.
S. CASERTA, *Memory and representations of the Colonial Experience in Italian Literature*, in L. Jensen (a cura di), *Beyond the Empires*, «Kult», 12, 2015, [pp. 52-66].
A. DEL BOCA, *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2005.
– ID., *L'Africa nella coscienza degli italiani: miti, memorie, errori, sconfitte*, Laterza, Roma-Bari 1992.
R. DEROBERTIS (a cura di), *Fuori centro. Studi postcoloniali e letteratura italiana,* Aracne, Roma 2010:
– ID., *Sperduti in mezzo alla rotta. Rimozioni, traduzioni e ritorni tra Italia e Libia (1911-2011)*, [pp. 73-94].
F. FOCARDI, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari 2018.
R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca* [1961], Bompiani, Milano 2009.
A. LICARI – R. MACCAGNI – L. ZECCHI (a cura di), *Letteratura esotismo colonialismo*, Nuova Universale Cappelli, Bologna 1978:
G. CELATI, *Situazioni esotiche sul territorio*, [pp. 9-26].
S. LUTZONI, *Tra mito e realtà: la Libia di Tobino*, Atti del XVII congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti, Roma Sapienza, 18-21 settembre 2013. Contenuto scaricabile all'indirizzo: https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/i-cantieri-dellitalianistica-ricerca-didattica-e-organizzazione-agli-inizi-del-xxi-secolo-2014/2013%20lutzoni.pdf (data di ultima consultazione: 27/05/2023).
A. MEMMI, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore* [1957], Liguori (Anthropos), Napoli 1979.
O. OTTAVIANO, *Riprese coloniali. I documentari Luce e la "Settimana Incom"*, «Zapruder», n. 23, 2010, [pp. 8-23].
M. PAGLIARA, *Il romanzo coloniale tra imperialismo e rimorso*, Laterza, Roma-Bari 2001.
A. PIRROTTA, *Enrico Emanuelli: vita scritta e vissuta*, tesi di laurea discussa presso l'Università di Pisa nell'a.a. 2011.
D. REICHARDT, *La presenza subalterna in Italia e la scrittura come terapia*, «Incontri. Rivista europea di studi italiani», a. 28, f. 1, 2013, [pp. 16-24].

E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], Feltrinelli, Milano 2003.
G. TOMASELLO, *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Sellerio, Palermo 2004.
B. TONZAR, *Immagini letterarie delle colonie: narrazioni e contro-narrazioni dalla fine del sogno imperiale agli anni Sessanta*, tesi di dottorato discussa presso la Palacký University di Olomouc nell'a.a. 2016.
C. VOLPATO, *La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psicosociali di analisi*, «DEP. Deportate, esuli, profughe. Rivista tematica di studi sulla memoria femminile», 10, 2009, [pp. 110-131].

Case studies

E. EMANUELLI, *Settimana nera* [1961], pref. di I. Scego, Mondadori, Milano 2021.
G.G. NAPOLITANO, *La Mariposa*, Vallecchi, Firenze 1950:
– ID., *Tam tam Mayumbe*, [pp. 191-277].
M. TOBINO, *Il deserto della Libia* [1952] *(con Il libro della Libia)*, intr. di L. Barile, a cura di P. Italia – G. Fanfani, Mondadori, Milano 2011.

Narcisismi allo specchio.
Come conciliare Freud e Girard sul narcisismo

Marco Stucchi e Matteo Bisoni[*]

Riassunto: L'articolo si propone di operare un avvicinamento teoretico tra la concezione del narcisismo di Freud e quella elaborata da Girard, utilizzando le riflessioni di Lacan come *medium* privilegiato. Si argomenterà inoltre come tale confronto possa contribuire alla risoluzione di alcune aporie insite nella teoria mimetica di Girard.
Parole chiave: narcisismo, teoria mimetica, psicanalisi, Sigmund Freud

Abstract: This paper aims to bring together Freud's conception of narcissism and that elaborated by Girard, using Lacan's reflections as a privileged theoretical *medium*. It will also be argued that the comparison could contribute to the resolution of some flaws of Girard's mimetic theory.
Keywords: narcissism, mimetic theory, psychoanalysis, Sigmund Freud

1. *Introduzione*

In questo articolo ci proponiamo di mettere a confronto la concezione del narcisismo di Freud con quella elaborata da Girard. Offriremo quindi alcune soluzioni intermedie ed ibride, sollevando obiezioni verso entrambi gli autori e mostrando come le due diverse concezioni possano integrarsi con reciproco beneficio. Affinché questo tentativo risulti convincente, sarà bene evidenziare subito due

[*] L'articolo è uno degli esiti di un percorso di costante confronto e di ricerca cominciato nel 2016 con la nascita del Gruppo Studi Girard, di cui gli autori fanno parte. La responsabilità ultima di quanto scritto, tuttavia, è così ripartita: i paragrafi 1, 2 e 4 vanno attribuiti a Marco Stucchi, mentre il paragrafo 3 a Matteo Bisoni.

possibili obiezioni che rendono difficile il dialogo tra il pensiero freudiano e quello girardiano.

Il primo elemento che sembra scavare un abisso tra i due pensatori è il ruolo della sessualità: centrale per Freud, nemmeno secondario per Girard. È tuttavia noto quale sia l'estensione del concetto di sessualità o di erotismo nel pensiero freudiano. Sia "verso il basso", considerando ad esempio la fase orale e anale dello sviluppo, sia "verso l'alto" – si pensi alla forza della sublimazione e alla sua elasticità espressiva –, il concetto freudiano di sessualità si estende accogliendo un'enorme quantità di casi spesso lontani da ciò che normalmente è inteso con 'sessualità'. È allora opportuno declinare il pansessualismo nel senso dell'onnipotenza del principio di piacere, un piacere generalmente inteso e quindi non strettamente sessuale. Useremo pertanto in maniera quasi intercambiabile i concetti di pulsione, libido sessuale e desiderio[1]. Questo ci permetterà di puntare al cuore della questione del narcisismo senza rischiare di perderci in numerosi distinguo, aiutandoci inoltre a svelare elementi sostanziali di connessione teoretica tra i due sistemi di pensiero.

La seconda premessa riguarda il diverso contesto sociale delle dinamiche narcisistiche. Freud si occupa di quanto avviene nella famiglia e nel corso dello sviluppo ontogenetico dell'individuo umano. Il narcisismo è innanzitutto quello dell'infante e sono i genitori a reagire ad esso. Per il pensatore francese, invece, l'*altro* è "chiunque". Vedremo come anche questo presunto solco teoretico possa essere fruttuosamente, anche se forse solo parzialmente, colmato.

Veniamo ora all'oggetto dell'elaborato, il narcisismo, mettendo in luce, in prima battuta, le diversità tra le due concezioni. Per Freud il narcisismo è un *fatto* psichico primario legato all'infanzia, e consiste nella coincidenza di oggetto e soggetto nelle pulsioni sessuali infantili. L'infante trae infatti piacere da sé. Per l'intellettuale francese, invece, 'narcisismo' è in buona sostanza sinonimo di 'civetteria' ed è una strategia relazionale che consiste nel mostrarsi soddisfatti di sé e quindi autonomi al fine di attrarre il desiderio altrui. Per enfatizzare

[1] Opera in maniera simile G. MORMINO, *Per una teoria dell'imitazione*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

potremmo affermare che mentre per Freud il narcisismo è una realtà, e quindi una verità, per Girard è sempre una menzogna. Il narcisista finge infatti di esser soddisfatto per ottenere del desiderio in entrata, ma questo bisogno di desiderio smentisce in partenza la sua posizione di presunta indipendenza dai desideri altrui. Nelle pagine seguenti problematizzeremo questa semplificazione, mettendo in evidenza come attorno a queste due concezioni gravitano alcuni problemi teorici fondamentali che insidiano i due rispettivi sistemi di pensiero. Ci serviremo a tal proposito anche delle riflessioni di Lacan come supporto per una possibile mediazione teoretica.

2. *Freud: problemi prospettici e seduzioni*

Va subito notato che, anche nelle prime pagine dell'*Introduzione al narcisismo*, Freud si mostra consapevole dell'accezione "girardiana" di narcisismo. Qui lo psicoanalista scrive che il narcisismo patologico si esprime ad esempio nel delirio di grandezza e in un distacco verso gli altri che però risulta più di facciata che sostanziale, in quanto il rapporto con gli altri è ben serbato nella fantasia[2]. La novità del testo del '14 consiste nell'affermare l'esistenza di un narcisismo primario e perfettamente normale, che si attesta nello stadio ontogenetico "originario" in cui la libido, anziché volgersi ad oggetti esterni, è rivolta all'Io. Questa tesi pone però la psicoanalisi di fronte alla seguente domanda: come si spiega il passaggio all'investimento oggettuale? Freud avanza una risposta biologica: l'individuo mira anche alla prosecuzione della specie, la quale richiede uno spostamento della libido all'esterno. Dal punto di vista della teoria psicologica Freud non sembra tuttavia soddisfatto. Analizziamo dunque quali sono le sue intuizioni che, se messe debitamente a sistema, avrebbero potuto risolvere tale problema.

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* Freud afferma che l'identificazione è il primo legame emotivo che l'essere umano

[2] Cfr. S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere Complete Vol. 7*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 444.

stabilisce con un'altra persona[3]. Identificandosi con qualcuno il bambino finisce per desiderare le cose che desidera l'altro, ossia l'adulto, e quindi gli oggetti esterni. Leggiamo in *Su un tipo particolare di scelta oggettuale dell'uomo* che per un bambino «il fatto che la madre appartenga al padre diventi elemento inseparabile dalla natura materna»[4]: la madre come oggetto d'amore non può dunque darsi all'infuori della mediazione paterna. Ma come coesiste il *primo* moto psichico di identificazione con il *primo* stato psichico narcisistico? Se il bambino è narcisista, perché dovrebbe desiderare di essere qualcosa di diverso da sé? Per chiarire il punto analizziamo le due modalità generali, previste da Freud, che condurrebbero l'infante all'incontro con un desiderio *altro* – ossia *di* altri, genitivo soggettivo e oggettivo – che perturba il perfetto equilibrio dello stadio narcisistico, nel quale tutto il desiderio in uscita viene compensato da un uguale quantitativo di desiderio in entrata, poiché desiderante e desiderato coincidono.

La prima modalità è rappresentata dalla via della seduzione. Lo psicoanalista, nella seconda metà degli anni '90, era giunto addirittura a pensare che tale dinamica potesse rappresentare il perno del suo metodo terapeutico. In seguito, passando alla "psicoanalisi ufficiale" – secondo cui il bambino non è più vittima ma al contrario "colpevole" di desiderare di uccidere il padre e di giacere con la madre –, la seduzione fu messa in secondo piano ma mai abbandonata. Sulla seduzione risulta illuminante un passaggio dell'*Etiologia dell'isteria*[5] in cui l'autore ipotizza un rapporto sessuale tra un adulto e un bambino. I punti salienti sono i seguenti: l'adulto non è semplicemente violentatore, *ama* il bambino e ne subisce la dipendenza amorosa; l'adulto ha la facoltà di punire; i ruoli, dell'amante e del punitore, si alternano confusamente; le indicazioni che riceve il bambino sulla pratica sessuale risultano tra loro contraddittorie. I principali tratti

[3] Cfr. S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere Complete Vol. 9*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 293.

[4] S. FREUD, *Contributi sulla vita amorosa*, in *Opere Complete Vol. 6,* Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 415.

[5] Cfr. S. FREUD, *Etiologia dell'isteria*, in *Opere Complete Vol. 2*, Bollati Boringhieri, Torino 1968, pp. 354-355.

del futuro *Super-io* sono qui compendiati precisamente, inclusa la contraddittorietà dei suoi ordini, che genera un legame che Girard, sulla scia di Bateson, indicherà come *double bind*.

La pratica di seduzione desta nel bambino «ogni genere di sensazione»[6] (dunque anche piacevoli) e sviluppa in lui una dipendenza amorosa ambivalente. Egli si pensa dipendente dall'adulto per quanto concerne la soddisfazione del suo desiderio, ma non ha indicazioni precise su come soddisfare questo desiderio. Questa prima modalità di uscita dal narcisismo può essere generalizzata e resa quindi meno mostruosa e più credibile, spostando l'attenzione dalla libido sessuale al desiderio generalmente inteso. È possibile infatti immaginare una dinamica relazionale che presenti i tratti sopra citati all'infuori di un contesto prettamente sessuale. Possiamo qui sostituire al desiderio sessuale una sorta di desiderio di riconoscimento senza stravolgere il pensiero freudiano e mantenendo valido quanto appena esposto.

Passiamo ora alla seconda modalità di incontro con il desiderio dell'altro che demolirebbe il narcisismo primario. Quest'ultima differisce dalla prima, mediante la quale l'adulto, o il modello, aizza attivamente il desiderio del bambino (o discepolo), e in un certo modo stimola un avvicinamento e un contatto. Della seconda modalità fanno parte invece quelle casistiche relazionali, illustrate qua e là nella produzione freudiana, in cui l'adulto non *avvicina* il bambino, al contrario cerca di *tenerlo lontano*. Ci riferiamo a quei numerosi momenti della crescita in cui il bambino cerca di sapere cose o di fare cose, ma l'adulto si interpone allontanando il bambino da ciò. Gli esempi che più hanno interessato Freud sono la curiosità per la nascita dei bambini (solitamente fratellini e sorelline) e l'interesse per le attività onanistiche.

Un bambino è portato a cercare di chiarire le circostanze e il funzionamento della nascita di altri bambini perlopiù a seguito delle conseguenze negative che questo fatto ha nella sua vita: nell'immediato un investimento affettivo da parte dei propri genitori complessivamente minore e più saltuario. Le spiegazioni offerte dagli adulti,

[6] *Ibid.*

tuttavia, risultano vaghe, spesso contraddittorie e in contrasto con la spiegazione che il bambino trova più soddisfacente per le sue pulsioni. Il bambino inizia allora a maturare diffidenza verso gli adulti[7]. Avrà l'impressione che gli mentano e svilupperà il sospetto che gli adulti ostacolino il raggiungimento di un qualcosa di proibito[8]. Si forma nel bambino la convinzione che i genitori sappiano fare qualcosa «di grande»[9]. Nel 1910 – in un periodo estremamente ricco di intuizioni mimetiche per un Freud che non si accontenta di cristallizzare il suo sistema psicoanalitico – l'autore arriva a scrivere che l'importanza psichica di una pulsione cresce con la sua frustrazione e con l'intromissione di ostacoli[10]. La minaccia di evirazione a seguito di atti onanistici rientra in questa casistica. L'adulto si frappone come ostacolo tra il bambino e un qualcosa che, nell'ottica del bambino, rimane piuttosto indefinita e misteriosa. Comprendiamo allora in che senso questa seconda modalità porti il bambino a uscire dallo stadio narcisistico. L'adulto, nascondendogli qualcosa, ossia la vita sessuale, lo induce indirettamente a volgere i suoi desideri verso qualcosa di confuso e indistinto. Seppur per una via diversa si ottiene lo stesso risultato della prima modalità: il bambino distoglie il suo interesse dal proprio Io, per spostarlo su oggetti esterni, tipicamente le persone più prossime e quindi i propri genitori.

Finora abbiamo concentrato la nostra attenzione più sul punto di vista dell'infante/discepolo. È però doveroso indagare cosa Freud sostiene sulla prospettiva dell'adulto. Il narcisismo del bambino si dà infatti, proprio a livello "fenomenologico", a partire dalla prospettiva dell'adulto. Scrive Freud nell'*Introduzione al narcisismo*: «l'attrattiva del bambino poggia in buona parte sul suo narcisismo, autosufficienza e inaccessibilità […]. È come se li invidiassimo perché hanno saputo serbare una condizione di beatitudine psichica, un

[7] Cfr. S. FREUD, *Le teorie sessuali dei bambini*, in *Opere Complete Vol. 5,* Bollati Boringhieri, Torino 1972, pp. 454-455.

[8] Cfr. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere Complete Vol. 3*, Bollati Boringhieri, Torino 1966, p. 455.

[9] S. FREUD, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere Complete Vol. 6*, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 265.

[10] Cfr. S. FREUD, *Contributi sulla vita amorosa* cit., p. 429.

assetto libidico inattingibile al quale noi abbiamo ormai rinunciato da tempo»[11]. Ha effettivamente ragione Girard quando scrive che Freud rinuncia ad approfondire certe intuizioni. Tuttavia, il ribaltamento prospettico che può comportare questa tesi è nondimeno spettacolare. Mentre il bambino, dal suo punto di vista, si percepisce come discepolo, l'adulto dal canto suo invidia il bambino, ponendolo quindi come proprio modello.

Girard ci ha però insegnato che l'invidia è il contrassegno della mediazione interna. La conflittualità tipica della mediazione interna è proprio al centro di pagine memorabili che Freud ha scritto trattando dell'ambito familiare. Molte madri, ad esempio, tendono a collocare il figlio al posto del marito[12], trovando perfetta soddisfazione del proprio desiderio nel rapporto filiale. E in fin dei conti non importa neanche se questo accada oggettivamente. È sufficiente che il padre *immagini* una diminuzione delle attenzioni verso di sé, per iniziare a interpretare in maniera conflittuale il proprio rapporto col figlio. Se ripensiamo a quanto detto sulla seduzione, possiamo allora leggere tale dinamica come la risposta simmetrica dell'orgoglio ferito dell'adulto. L'adulto, grazie alla seduzione, ingenera nel figlio una mancanza – e in generale una dipendenza dal desiderio altrui – simmetrica a quella che, nella prospettiva più o meno consapevole dell'adulto, il bambino con il suo serafico narcisismo avrebbe colpevolmente svelato per contrapposizione nella sua intimità. L'adulto seduce il bambino inducendolo a percepirsi carente, e facendo sì che il desiderio del bambino si rivolga verso l'esterno. Questa mossa è al contempo una meccanica vendetta all'insegna della reciprocità e una raffinata strategia psicologica. Volgere i desideri del bambino verso l'esterno ha tuttavia un esito duplice, paradossale e tragico. Da parte del bambino, i primi oggetti su cui riversare la libido sono quelli che si occupano della propria cura e protezione, e che paiono più autonomi, ossia i genitori. Coloro che, nella posizione di discepoli, hanno iniziato la dinamica seduttiva, si ritrovano quindi, una volta che la seduzione è portata a termine, ad esser modelli. D'altro canto, dalla prospettiva

[11] S. FREUD, *Introduzione al narcisismo* cit., p. 459.
[12] Cfr. S. FREUD, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* cit., pp. 257-258.

dell'adulto, la seduzione finisce con uno scacco. L'adulto, infatti, avviando la dinamica seduttiva, si aspettava di essere investito della corrente affettiva del bambino. Ciò si verifica ma, a quel punto, il bambino avrà perso quella "pienezza d'essere" tipica della condizione narcisistica. L'invidia dell'adulto sarà "risolta" nella misura in cui l'infante non è più totalmente soddisfatto dal proprio desiderio; ma l'adulto, attraverso la seduzione, non avrà trovato l'accesso a quello stato di perfezione desiderativa che credeva di vedere nel bambino. Si troverà sì al centro del desiderio del bambino, ma di un desiderio guasto, denotante una mancanza che compromette inevitabilmente la desiderabilità stessa di quel desiderio.

È questa la tragedia del complesso edipico che Freud ha denunciato, anche se solo parzialmente e a più riprese, senza riuscire a sintetizzare adeguatamente un quadro complessivo. L'avesse fatto, forse l'influenza "oscura" del Super-io[13] gli sarebbe stata più chiara. Il Super-io si formerebbe infatti a seguito delle pratiche seduttorie perpetrate all'interno di quel *ring* edipico delimitato dalle mura di casa. Il Super-io diventa quell'Io ideale perfetto e pienamente soddisfatto risalente al narcisismo primario, o meglio, quell'Io ideale che secondo l'adulto era l'Io del bambino.

Va letto alla luce di questi rilievi il passaggio tardo[14] in cui Freud precisa che il Super-io del bambino non si forma a immagine del proprio padre, bensì a immagine del Super-io del proprio modello, o più precisamente di colui che ha avviato la dinamica seduttiva. Se il Super-io è una copia di un altro Super-io, il quale è a sua volta modellato su un altro Super-io, è evidente che la dinamica non ha bisogno di un modello vero e proprio. Non c'è bisogno di un primo motore, di un qualcuno che abbia veramente goduto della sua perfezione narcisistica: ci sono modelli basati su altri modelli, che è come dire che ci sono solo discepoli, ossia Io delusi. Se il Super-io si genera a partire dal Super-io del modello, esiste chiaramente una

[13] S. FREUD, *Inibizione, sintomo, angoscia*, in *Opere Complete Vol. 10*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 306.

[14] Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere Complete Vol. 11*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 117.

catena potenzialmente infinita di dolorose illusioni fantasmatiche e di narcisismi feriti capace di superare le generazioni. La seduzione intesa come abbiamo suggerito è infatti una dinamica auto-replicante. Notiamo che se Freud avesse messo meglio a fuoco questo punto, avrebbe potuto abbandonare quell'ipotesi dell'ereditarietà psichica filogenetica che l'ha fin da subito messo in imbarazzo[15].

3. *Verso Girard attraverso Lacan*

Può essere utile, a questo punto, affidarci al pensiero di Lacan, immaginandolo, intorno al tema del narcisismo, quale interlocutore mediano tra Freud e Girard. Per Lacan vi è una differenza strutturale tra l'Io e il soggetto dell'inconscio; la lezione freudiana viene interpretata proprio nella direzione di una radicale eterogeneità del soggetto dell'inconscio dall'Io, una non estinguibile trascendenza interna che ri-vela la presenza spettrale dell'Altro al cuore dello Stesso. L'obiettivo di Lacan è quello di illustrare «la costituzione narcisistico-speculare dell'Io di fronte al funzionamento simbolico del soggetto dell'inconscio […] si tratta di reperire la genesi della formazione immaginaria dell'Io (moi) per evidenziare la sua dimensione alienante rispetto al soggetto (je) […]. L'Io, rispetto al soggetto dell'inconscio, si mostra, nel discorso freudiano, come una riduzione, una cristallizzazione alienata del soggetto, e non come il suo nucleo sintetico-sostanziale»[16]. Per semplificare, possiamo parlare dell'Io come di quell'immagine che può potenzialmente portare alla derelizione del soggetto.

La sua genesi narcisistica ne evidenzia il carattere puramente immaginario-identificatorio; la soluzione, tuttavia, non può essere quella di riposizionare l'ontogenesi dell'Io in luogo dell'Es, piuttosto occorre «ricondurre la padronanza dell'Io alla sua radice immaginaria

[15] Cfr. S. FREUD, *Totem e tabù*, in *Opere Complete Vol. 7*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 160.

[16] A. DI CIACCIA, M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 7-8.

per indicare che il luogo sorgivo della soggettività, al di là dell'Io, è il luogo dell'inconscio, del desiderio inconscio come desiderio dell'Altro»[17].

Lo "stadio dello specchio" è, dunque, il modo in cui Lacan ripensa la funzione strutturante che Freud assegna al narcisismo e all'identificazione nella produzione del soggetto umano. «Per Freud il narcisismo indica, in una prospettiva generale, il rapporto del soggetto con la propria immagine ideale, o, più precisamente, la funzione che l'immagine ideale di sé svolge nella formazione dell'io»[18]. «La passione narcisistica del bambino […] si specifica come una passione per l'immagine ideale del proprio corpo la quale, per Freud, si produce primariamente attraverso le attese immaginarie dei genitori e dal loro modo di rappresentarsi il bambino, ovvero la tendenza ad attribuirgli tutte le perfezioni possibili e a cancellarne i difetti»[19].

Tale eco narcisistica finisce per dar luogo all'edificazione di una sorta di monumento con il quale il soggetto, alienandosi in esso, si identifica. Proprio a questo livello bisogna collocare la formazione immaginaria dell'ideale dell'Io (o Super-io), espressione di un narcisismo infantile, originario, fissato ad un'immagine esaltata di sé. Non è inessenziale sottolineare il fatto che, per Freud, «l'identificazione non indica né un semplice condizionamento esterno, né un rapporto di *imitazione* in esteriorità del soggetto nei confronti di un'immagine situata come ideale»[20]. Piuttosto l'identificazione si configura come il luogo di una precisa causalità psichica, che indica come l'assunzione inconscia di un'immagine esprima un potere di trasformazione sull'essere del soggetto. In *Discorso sulla causalità psichica*[21], Lacan può allora parlare della funzione dell'immagine come di una funzione «morfogena»[22]. Il filo rosso che, tuttavia, deve sempre essere tenuto presente nella linea genealogica che procede da Freud a Girard

[17] Ivi, p. 10.
[18] Ivi, p. 11.
[19] Ivi, p. 12.
[20] Ivi, pp. 12-13.
[21] Cfr. J. LACAN, *Scritti*, trad. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974.
[22] Ivi, p. 185.

passando per Lacan è la crescente centralità e concretezza dell'Altro: il narcisismo è terreno fertilissimo per poter sperimentare «il carattere non autofondato ma eterofondato dell'io»[23], un'origine eteronoma che rimanda alla sua natura alienata, scismatica, sdoppiata (in tale originaria discordanza emerge quel desiderio di riconoscimento, consustanziale ad ogni identità, potenzialmente aperto all'alterità, all'insegna, con Lévinas e Derrida, di una passività più antica).

Freud e Lacan valorizzano l'aspetto attivo e produttivo dell'identificazione: «il potere morfogeno dell'identificazione si manifesta innanzitutto come potere di cattura, di trasformazione, di risucchio, di plasmazione dell'immagine dell'altro sul soggetto»[24]. Ciò che deve interessarci è il fatto che l'effetto fondamentale dell'identificazione è quello di produrre uno spossessamento essenziale dell'io, un'alienazione che rende l'io "doppio", maschera o miraggio. Nel tentativo da parte del soggetto di realizzare "oggettivamente" l'io, il rischio è quello di rimanere impaniati nel regime immaginario, perdere contatto con quello che effettivamente siamo e con la realtà dell'altro, immergendo tutto quanto in un delirio allucinatorio che dissolve l'identità nell'insieme delle identificazioni e rappresentazioni possibili.

Lacan, nella sua teorizzazione dello "stadio dello specchio" (passaggio fondamentale per l'ontogenesi del Sé), utilizza due diverse fonti: gli studi di Wallon sulla percezione in psicologia evolutiva e il commento kojeviano del momento dell'autocoscienza contenuto nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Così facendo, viene saldato quel momento in cui il bambino riconosce la propria identità attraverso l'individuazione della propria immagine che lo specchio rende possibile con il desiderio di riconoscimento quale passaggio essenziale nella dialettica servo-signore. Lo specchio permette al bambino di riconoscersi producendo uno sdoppiamento nel soggetto per cui quest'ultimo, divenendo nell'immagine altro da sé, può riconoscersi in una alterità che lo identifica e lo individua, donando unità al corpo in frammenti: qui sorge l'unità ideale dell'Io. La sua

[23] A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan* cit., p. 13.
[24] *Ibid.*

natura è squisitamente narcisistica poiché essa si produce nell'istante della fascinazione che l'immagine produce sul soggetto e attraverso la quale lo cattura e lo costituisce come frutto di "misconoscimento", di illusione. L'ideale dell'Io rappresenta allora quell'effetto ottico che sprigiona nell'immagine tutto il suo potere narcisistico-incantatorio, trascrive quel sogno di unità perfetta che è tuttavia solo illusorio e fantasmagorico.

«Il soggetto trova nella sua immagine-oggetto una rappresentazione narcisistica di sé che compensa (nell'infatuazione ed esaltazione per la propria immagine) lo stato di "discordanza primordiale" che segna il proprio essere in un periodo evolutivo segnato dall'onnipotenza dell'Altro e dall'impotenza fondamentale del soggetto»[25]. Ma tutto questo è appunto solo un "gioco di specchi": l'io si rivela come un derivato dell'immagine, una misera ombra dell'immagine dell'altro (o proiettata dall'altro). Al crescere delle tendenze reali dissocianti e frammentanti l'identità, corrisponde una fascinazione tragica per l'immagine di quell'unità mai realizzata. Se così possiamo esprimerci: nel regime immaginario l'io potrà sorgere solo al prezzo del sacrificio del soggetto. Questo è già di per sé manifesto nella misura in cui l'immagine è comunque sempre esteriore al soggetto: l'unità alienata che prende il nome di "io" alla fine del processo di individuazione custodirà nel suo cuore la frattura tra l'io e l'altro e tra il soggetto stesso e l'Io. La ferita non è rimarginabile in seno all'autocoscienza; il soggetto non arriverà mai a congiungersi con l'immagine ideale che lo rappresenta. Tale ferita si dispone all'incontro con l'altro proprio in quanto l'Io, nel momento sorgivo della sua creazione, è già abitato dall'altro, dal suo fantasma, dal suo desiderio.

Se assumiamo l'ontogenesi del Sé come una questione sempre aperta e in divenire nella dinamica di costituzione dell'identità, il discorso di Lacan risulta quindi particolarmente stimolante quando ci rivolgiamo al contributo girardiano. Il soggetto, infatti, può trovare forma solo entrando in relazione sia con il desiderio dell'altro (secondo la duplice sfumatura del genitivo ma comunque nella concretezza

[25] Ivi, pp. 23-24.

della rete di mediazione) sia con il desiderio dell'Altro (quella dimensione simbolico-culturale[26] dove sedimentano in maniera tanto astratta quanto tenace quelle immagini che agiscono con forza sulla definizione dell'Io ideale).

4. *Girard: il narcisismo come inganno*

La critica che Girard rivolge al padre della psicoanalisi – di scambiare il narcisismo per un'essenza quando invece si tratta di una strategia[27] – potrebbe trovare una risposta psicoanaliticamente ortodossa. Abbiamo infatti visto che secondo i rilievi freudiani sottolineati il narcisismo sarebbe infatti *anche* una proiezione dell'adulto. È sufficiente concepire questa proiezione come possibile per far passare in secondo piano la realtà di un corrispondente stato psichico oggettivo nel bambino. Che l'infante (qui modello) sia davvero soddisfatto di sé o che sia già costitutivamente carente non importa. La dinamica seduttoria porterà comunque a scacchi psichici, disillusioni e dipendenze, se non del tutto nuove sicuramente aggravate.

Rispetto a questo punto Girard ritiene però opportuno impegnarsi teoreticamente fino in fondo, affermando che il narcisismo risulta falso in ogni caso. Un soggetto può impegnarsi ad *apparire* narcisista, ma allora il narcisismo è falso, perché già l'esigenza relazionale di *apparire a* qualcuno denuda un bisogno. Anzi, anche senza che qualcuno si attivi per ostentare del narcisismo può darsi il caso che un discepolo particolarmente afflitto da un *deficit* d'essere crei in autonomia idoli pienamente soddisfatti di sé[28]. In entrambi i casi il narcisismo è ridotto a un problema prospettico. Essendo l'individuo sempre carente, il narcisismo sarà solo una strategia di facciata e non uno stadio effettivamente conquistabile. Ma allora come si spiega la

[26] Anche Freud, seppur con differenze necessariamente da considerare, suggerisce l'esistenza di un Super-io culturale e "sovraindividuale". Cfr. S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, in *Opere Complete Vol. 10*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 627.

[27] Cfr. R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, p. 448.

[28] Si pensi al sottosuolo dostoevskijano.

sua straordinaria efficacia in tutti quei contesti relazionali esaminati a partire da *Menzogna romantica e verità romanzesca*? Secondo il pensatore francese preferiamo affermare l'esistenza di veri modelli piuttosto che ammettere che esistano solo discepoli. Qui la prospettiva psicoanalitica può soccorrere l'argomentazione girardiana, che riconduce questo fenomeno a una particolarità storica piuttosto recente[29]. Ancorare la formazione dell'ideale dell'Io (o Super-io) nell'ontogenesi dell'individuo, permette infatti a Freud di far leva sulla disparità difficilmente questionabile tra l'adulto e l'infante. È verosimile che nel bambino si radichi una forte impressione di un'istanza parentale "ultra-potente" capace davvero di ostacolare, punire e sorvegliare. L'influenza di tale istanza sulla successiva vita psichica è così dominante da rendersi inestricabile rispetto all'"auto-percezione" e all'attività desiderativa. In questo modo possiamo spiegare con Freud, su basi forse più solide rispetto a quelle proposte da Girard, la volontà di non universalizzare l'esperienza del discepolato ossia della ferita al proprio narcisismo. La tragicità del complesso edipico è veramente così lacerante da rendere preferibile la versione manichea e sottosuolesca del «Io sono solo, mentre loro sono tutti»[30].

In maniera simile la psicoanalisi può integrarsi con il paradigma girardiano rispetto a un altro punto rilevante. L'antropologia pessimistica girardiana si spiega non solo con l'intima interdipendenza tra imitazione e violenza, ma si radica anche nella tesi di una costitutiva carenza ontologica dell'umano. La menzogna insita nel narcisismo è un corollario di tale assioma. A tal proposito il primo Girard insiste in maniera particolare sul desiderio d'essere. Il soggetto umano manca d'essere e quindi desidera l'essere dell'altro, ossia desidera essere l'altro. Le domande da porsi al riguardo sono però due, e Girard, spesso diffidente verso l'astratta filosofia, ha mancato di approfondirle con la dovuta attenzione. A cosa è dovuta questa condizione di carenza ontologica? E perché l'essere umano mira alla *plenitude d'etre*? Non è qui possibile elaborare una risposta completa. Risulta

[29] Cfr. R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, trad. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 1965, pp. 51-52.

[30] Ivi, p. 52.

però a nostro parere convincente l'ipotesi secondo cui Girard eredita queste due tesi dal pensiero cristiano, personalista ed esistenzialista. L'autore stesso, a più riprese, non ne ha fatto mistero. Dio sarebbe l'ente necessario e perfetto, e allontanandoci da Lui, imitando l'invidia del serpente, avremmo condannato il nostro essere alla mancanza, costringendoci a usare il narcisismo come strategia di sopravvivenza (in fin dei conti fallimentare) in un mondo di doppi. È possibile suggerire che un'alternativa antropologica e radicata nell'immanenza psicologica possa essere offerta dall'accostamento con il paradigma psicoanalitico precedentemente illustrato. Abbiamo infatti visto come, tenendo conto di diverse intuizioni freudiane, la mancanza "interiore" che rende impossibile il narcisismo e che ci costringe a rivolgerci all'esterno – determinando peraltro il desiderio di trascendenza –, si forma a seguito di relazioni di seduzione. Tali dinamiche psicologiche, che avvengono nell'ambito delle prime relazioni familiari, finiscono per indurre nel soggetto il desiderio d'altri. E sarà questo desiderio *mimetico* a essere il motore primario della sua vita relazionale.

Nelle opere più tarde, e specialmente nel testo dedicato a Shakespeare, Girard mostra una certa disaffezione per il concetto di 'desiderio d'essere'. Al suo posto compare talvolta la nozione di 'desiderio di desiderio'[31]. Il desiderio di desiderio è anche il desiderio che gli altri ci desiderino, ma non solo. Questa nozione denuncia più in generale il fatto che il desiderio, al grado più alto della sua evoluzione, è sempre rivolto ad altri desideri. Un desiderio – e intendiamo questo termine nel significato che quotidianamente gli viene assegnato – nasce da altri desideri e va verso altri desideri: per contemplarli, per manovrarli, per goderne, per negarli (e negarseli).

Nel paragrafo dedicato a Freud abbiamo quindi constatato come le fondamentali conquiste teoriche di Girard possano fungere da bussola per orientarci nel pensiero psicoanalitico, dando più rilievo alla dimensione relazionale – e a passioni tristi quali invidia, gelosia e orgoglio – contribuendo così a risolvere una serie di aporie, come ad

[31] Cfr. M. STUCCHI, *Girard & Shakespeare. All that lives must die. Part 4*, https://www.youtube.com/watch?v=07XTiU0uiPU.

esempio quella riguardante il passaggio dal narcisismo alla pulsione oggettuale. Nel paragrafo successivo abbiamo illustrato in che modo lo stadio dello specchio di Lacan possa fungere da *medium* tra le due concezioni. Infine, abbiamo dimostrato come il pensiero di Freud possa servire per completare e rifinire alcuni passaggi del *one long argument* elaborato da Girard.

Bibliografia

A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
S. Freud, *Etiologia dell'isteria*, in *Opere Complete Vol. 2*, Bollati Boringhieri, Torino 1968.
S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere Complete Vol. 3*, Bollati Boringhieri, Torino 1966.
S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno,* in *Opere Complete Vol. 5,* Bollati Boringhieri, Torino 1972.
S. Freud, *Le teorie sessuali dei bambini*, in *Opere Complete Vol. 5,* Bollati Boringhieri, Torino 1972.
S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere Complete Vol. 6*, Bollati Boringhieri, Torino 1974.
S. Freud, *Contributi sulla vita amorosa*, in *Opere Complete Vol. 6*, Bollati Boringhieri, Torino 1974.
S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere Complete Vol. 7*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.
S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere Complete Vol. 7*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.
S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere Complete Vol. 9*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia*, in *Opere Complete Vol. 10*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere Complete Vol. 10,* Bollati Boringhieri, Torino 1978.
S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere Complete Vol. 11*, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, trad. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 1965.

R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, p. 448.
J. LACAN, *Scritti*, trad. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974.
G. MORMINO, *Per una teoria dell'imitazione*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

Video

M. STUCCHI, *Girard & Shakespeare. All that lives must die. Part 4*, Unimi, 2018, https://www.youtube.com/watch?v=07XTiU0uiPU.

Menzogna e contrabbando: considerazioni sul crollo del desiderio a partire da *Le menzogne della notte* di Gesualdo Bufalino

Marco Carmello

Riassunto: Lo scopo di quest'articolo è quello di analizzare il romanzo *Le menzogne della notte* di Gesualdo Bufalino applicando un'analisi che deriva dalla proposta teorica avanzata in *Mensonge romantique et vérité romanesque di René Girard.*
Parole chiave: Desiderio, menzogna, Gesualdo Bufalino

Abstract: In this article we propose a discussion of the Bufalino's novel *Le menzogne della notte* (*The Lies of the Night*) starting from the theoretical approach fixed by Reneé Giraud in his *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure* (*Mensonge romantique et vérité Romanesque*).
Keywords: Desire, Lie, Gesualdo Bufalino

Dios totalmente se hizo hombre pero
hombre hasta la infamia, hasta la reprobación
y al abismo […] eligió un ínfimo destino: fue Judas.

Jorge Luis Borges, *Tres versiones de Judas*, in *Ficicones*[1]

Introduzione[2]

Sono ormai passati più di sessant'anni dall'apparizione, nel 1961, del primo testo di René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, in cui l'autore non fissava solo le regole del desiderio dalle quali è retto il gioco narrativo del romanzo classico, ma gettava anche le prime,

[1] Cfr. J.L. BORGES, *Cuentos completos*, Debolsillo, Madrid 2013, p. 204.

[2] Poiché il presente studio consiste nell'applicazione della teoria girardiana del romanzo ad un caso concreto, il libro con cui Bufalino vinse il Premio Strega nel 1988, ho

solidissime basi di quello che potremmo definire come un tentativo di grande critica del non razionalmente dicibile. La scoperta del perimetro del desiderio lungo il quale viene tracciato il triangolo che unisce desiderante ed oggetto desiderato attraverso una mediazione grazie alla quale il soggetto scopre la desiderabilità dell'oggetto è il punto di partenza del futuro lavoro sul sacro, sulla violenza, sulla ritualità del sacrificio, icasticamente rappresentata dall'immagine/funzione del capro espiatorio.

È utile partire da questa considerazione, perché essa esplicita nella maniera più semplice un implicito dell'ermeneutica girardiana del fatto letterario: il romanzo, come sosterrà Gianni Carchia ventidue anni dopo la pubblicazione del primo saggio di Girard, ha un valore parodico che gli permette di riprodurre la stessa struttura del sacro secolarizzandolo[3]. In polemica con l'origine carnevalesca del romanzo proposta da Bachtin, e riscoprendo la potenza etimologica del valore arcaico del termine «parodia», andando oltre la lettura puramente formale di Tjnyanov, Carchia fa del romanzo il «canto *a latere*» in risposta al «canto» sacro del mito, quindi il romanzo è l'*alter ego*, il doppio speculare e contrario della narrazione mitologica.

Carchia, che, non a caso, con Girard condivide un'originaria formazione antropologica, ha saputo individuare la presenza, all'interno del romanzo, di un valore sacrale pur necessariamente nascosto dalla funzione secolarizzante che istituisce il romanzo stesso come forma costitutivamente anti-tragica, quindi aperta ad ogni tipo di fruizione. Questo necessario residuo di sacro posto alla base della forma romanzo è, almeno credo, ciò che cattura immediatamente l'attenzione di Girard,

rinunciato ad un confronto serrato con la ricca bibliografia girardiana e con quella, meno ricca ma ugualmente folta, bufaliniana. Mi limito con questa nota a rimandare ad alcuni testi generali di immediata utilità per il lettore; su Girard: S. DURAIN, *René Girard, du désir à la violence*, Le verbe haut, Nancy 2024; C. FLEMING, *René Girard: Violence and Mimesis*, Polity, Cambridge 2004; R. LADWEIN, *René Girard et la triangulation du désir mimétique*, EMS, Caen 2015. Su Bufalino: A. CINQUEGRANI, *La partita a scacchi con Dio. Per una metafisica dell'opera di Gesualdo Bufalino*, il Poligrafo, Padova 2002; E. IMBALZANO, *Di cenere e d'oro. Gesualdo Bufalino* Bompiani, Milano 2013; N. ZAGO, *I sortilegi della parola. Studi su Gesualdo Bufalino*, Euno, Leonforte 2017.

[3] Cfr. G. CARCHIA, *Dall'apparenza al mistero. La nascita del romanzo*, Macerata, Quodlibet 2024.

portandolo alla definizione del triangolo desiderante/mediatore/desiderato proprio attraverso il riconoscimento del desiderio come discorso non autonomo. Nella mediazione fra desiderante e desiderato, infatti, il desiderante scopre il desiderio grazie ad un'opposizione che ne attiva la capacità mimetica, portandolo così a far suo il discorso con cui il desiderio investe di desiderabilità l'oggetto. L'opposizione fra menzogna romantica e verità romanzesca si fonda proprio sulla capacità o meno di riconoscere l'estraneità, l'innegabile alterità, del desiderio che non è ciò che afferma l'autonomia personale del soggetto, come vuole la menzogna romantica, ma ciò che individua il punto di estraneità del soggetto rispetto al suo *ego*, marcando l'inevitabile eteronomia della nozione stessa di soggettività, come svela la verità romanzesca.

Il discorso della mediazione, che si traduce nell'operatività di un mediatore capace di attirare il soggetto desiderante all'interno di un ordine simbolico per cui proprio un dato oggetto è riconosciuto come desiderabile, si riferisce ad un sottofondo mitico, che consiste nell'oggettività stessa di questa mediazione come momento fondante della nostra capacità cognitiva in quanto esseri mimetici. Perciò si diceva poco sopra che il triangolo romanzesco desiderante/mediatore/desiderato è la base teoretica necessaria a tutti gli sviluppi successivi del pensiero di Girard. In fin dei conti, non obbedisce forse a questa geometria il sacro? Non si potrebbe forse arrivare a dire che il capro espiatorio altro non è se non il mediatore che determina la desiderabilità di una certa legge agli occhi di un determinata comunità?[4]

Sulla scorta di quanto detto, è possibile concludere che il romanzo, o per lo meno il romanzo nelle forme classiche in cui, a partire dal *Don Quijote* fino al romanzo realista ottocentesco, viene preso in considerazione

[4] Mi sembra che sia su questo sottile punto di discrimine che si possa stabilire la linea di faglia fra Girard ed un pensatore del mito come Furio Jesi: il girardiano triangolo del desiderio può realmente occupare il centro della jesiana macchina mitologica, ma, ciò nonostante, per Jesi è sempre possibile non prendere una decisione sul centro della "macchina mitologica", che resta indecidibile. Perciò, mentre per Girard la "macchina mitologica" è da sempre segnata dal discorso sacrificale come mediazione necessaria, per Jesi è possibile ritirarsi dalla sacrificalità, accettando così di indebolire l'ordine simbolico della mediazione rinunciando alla sua "desiderabilità". Cfr. F. JESI, *Il mito*, Macerata, Quodlibet 2023.

in *Mensonge romantique et vérité romanesque*, rappresenti tanto un campo di indagine importante per le strutture di senso alla base della nostra esperienza del mondo quanto un luogo rilevante per la comprensione dei cambiamenti di regime simbolico in cui quell'esperienza si esprime rendendosi perspicua. Il fatto che Girard abbia appuntato la sua attenzione su quello che si potrebbe definire «romanzo classico» comporta anche una ben precisa conseguenza ermeneutica: l'oggetto studiato da Girard è un esempio perfetto del triangolo del desiderio; è, in un certo senso, il luogo proprio e più favorevole perché si dispieghi per intero la dialettica desiderante/mediazione/desiderato. Proprio per questo, però, ritengo necessario provare la predittività ermeneutica della teoria girardiana.

Ho scelto come oggetto d'analisi delle prossime pagine un testo che porta efficacemente avanti un'opera di profonda demistificazione del romanzo stesso; si dovrebbe anzi dire che si tratta di un romanzo paradossale, proprio perché l'intento di scrittura del suo autore porta ad un atto di vero e proprio sabotaggio del motore mitico che, pur secolarizzato, continua ad agire all'interno del dispositivo romanzesco. Quindi, si potrebbe dire che siamo in presenza di un testo nel quale il percorso di secolarizzazione viene perseguito ad oltranza, il che ha un preciso effetto sulla geometria del desiderio stabilita da Girard. Se il triangolo desiderante/mediatore/desiderato esige, come a me sembra, l'oggettività ancora "mitica", per così dire, del desiderio, la sua completa secolarizzazione mette in forse l'esistenza di un terreno comune definito dal mediatore fra soggetto ed oggetto, riaprendo così il campo, reso nuovamente lineare, ed andando oltre l'ordine del desiderio verso forme nuove.

A segnalare quest'oltranza narrativa è, anzitutto, il fatto che il romanzo in questione sia riportabile all'ordine linguistico dell'inganno, della negazione oppositiva, della distorsione del reale, assumendo, fin dal titolo, la manipolabilità linguistica di uomini, cose e mondo. *Le menzogne della notte* di Gesualdo Bufalino mette al centro del suo sviluppo proprio l'inganno del racconto, facendosi così esemplare esponente di quella letteratura come menzogna preconizzata già nei saggi del 1967, da Giorgio Manganelli[5].

[5] Cfr. G. MANGANELLI, *Letteratura come menzogna*, Feltrinelli, Milano 1967 (ora Milano, Adelphi, 1985).

2. *La menzogna come strategia di simulazione*

Il testo che andremo ad analizzare appartiene, dunque, all'ambito della simulazione, come dimostra il fatto che di questa abbia le tre caratteristiche definitorie: anzitutto ne *Le menzogne della notte* si imita qualcosa, poi l'imitazione tende ad istituire una somiglianza il più possibile perfetta fra cosa imitata e prodotto dell'imitazione, infine il testo intende nascondere attraverso la somiglianza totale, almeno idealmente totale, l'imitazione stessa, perciò tende alla contraffazione.

Gesualdo Bufalino costruisce un raffinato meccanismo narrativo con lo scopo preciso di istituire una finta somiglianza: se, dunque, da un lato l'operazione ermeneutica è facile, poiché il lettore si accorge presto o tardi che quel che ha letto è una *fictio*, dall'altro, invece, risulta estremamente difficile decidere a cosa punti quest'affiorare della simulazione che travolge lo stesso dispositivo romanzesco. Perché Bufalino simula? Qual è il suo reale intento? Credo che una risposta possibile abbia a che fare proprio con la natura desiderante della macchina romanzesca, ossia con quel triangolo desiderante/mediatore/desiderato definito da Girard. *Le menzogne della notte* può essere letto come un'analisi radicale del desiderio, come un accostamento al desiderare che si è spogliato di ogni cautela, facendosi perciò oltranzista, e divenendo, grazie a quest'oltranza, *im-mediato*. La mossa architettonica su cui il testo si fonda consiste in una linearizzazione del triangolo girardiano grazie alla quale possiamo intravvedere il nostro desiderio nella sua terribile nudità.

Il modo in cui l'autore persegue questo scopo è peculiare nel caso di Bufalino, perché, come già si accennava, la simulazione passa attraverso la menzogna, ma, a sua volta, la menzogna stessa si muove entro un ambito, quello del linguaggio letterario, in cui "menzogna" non può significare infrazione di un qualche dispositivo referenziale di tipo vero-funzionale. In che senso, perciò, Bufalino mente? Si potrebbe dire che lo fa elidendo appunto l'opera di senso della mediazione, sabotando la funzione che indica al desiderante quale sia l'oggetto del desiderio.

Coloro a cui, nel romanzo di Bufalino, patentemente spetterebbe l'opera di mediazione, tradiscono il loro compito negandosi a dare l'indicazione simbolica richiesta. Del resto, lo stesso protagonista del

romanzo intrattiene con la menzogna un rapporto fondamentale. Nel dispositivo volutamente mal tarato di Bufalino si svela, attraverso il gioco di specchi della reciproca menzogna, proprio l'originarietà del desiderio, che dimostra tutta la sua potenza nel netto e reciso rifiuto di sottoporsi alle regole di nominazione ed assunzione di senso entro cui l'opera mediatrice vorrebbe rinchiuderlo. Non a caso, conviene ricordarlo già da subito, Bufalino costruisce un'opera che si muove fra il più angusto degli spazi, il carcere remoto, nascosto su di una piccola isola altrimenti deserta, e la vastità dei cieli a cui il protagonista affida il suo testamento. Ma è tempo di avvicinarci di più all'opera di Bufalino.

2.1. Il me plaît la trouble: *come funzionano* Le menzogne della notte

Un cammello che si abbevera ad una pozzanghera in un deserto sovrasta il motto gentilizio *Il me plaît la trouble*. Questa l'arma del Cavalier Consalvo de Ritis, con cui, nell'ultimo capitolo del romanzo, intitolato *Carte trovate su un piccione da un cacciatore*, egli ha sigillato il testamento e la confessione inviata, dall'isola carceraria di cui era governatore, al suo sovrano poco prima di suicidarsi: «Profetico motto, scelto dall'avo quasi per chiosa della mia vita, avendo anch'io, come la bestia dei deserti, mai bevuta acqua di fonte che non avessi prima calpestata coi piedi e resa torbida e sozza»[6].

Il protagonista di questo romanzo, dedicato con chiara ambiguità «a noi due»[7], è perciò destinato alla *trouble* dalla stessa araldica agnatizia che si trasforma in arabesco e segno del suo destino. La trama de *Le menzogne della notte* è facilmente riassumibile: Consalvo de Ritis, lo Sparafucile, è governatore di una fortezza carceraria posta su una piccola isola difficile da raggiungere; nelle celle del carcere sono ospitati quattro condannati a morte per sedizione e congiura contro la monarchia: Corrado Ingafù dei Baroni Letojanni, Saglimbeni, di cui si ignora il vero nome ed è generalmente noto come «il Poeta», Agesilao degli Incerti, ex ufficiale reo di aver ucciso ed evirato un suo superiore,

[6] Cfr. G. BUFALINO, *Le menzogne della notte*, Bompiani, Milano 1990, p. 148.
[7] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 5.

e Narciso Lucifora, studente lussurioso e dissoluto. I quattro sono rei confessi di aver partecipato ad una congiura antimonarchica della quale è ignoto il capo e ideatore, a cui tutti si riferiscono con il nome in codice di Padreterno.

De Ritis, che intende scoprire chi sia il capo dei congiurati, nonostante i prigionieri abbiano conservato il silenzio anche sotto tortura, propone loro un patto in cambio del trasferimento presso il confortorio della prigione, dove passeranno finalmente liberi dalle catene l'ultima notte prima dell'esecuzione. Ai piedi del letto di ciascuno è posto un foglio che ognuno dei quattro dovrà compilare o col nome del capo della congiura o con una croce. I fogli saranno poi inseriti in un'urna. Se, aprendo l'urna poco prima dell'esecuzione, su almeno un foglio sarà scritto il nome richiesto da De Ritis, tutti e quattro i prigionieri avranno salva la vita, senza che nessuno, neppure lo stesso De Ritis possa sapere chi sia stato il delatore. Si tratta, spiega il Governatore della prigione, di «scegliere non fra morte ed infamia, ma fra due specie di infamia di cui una comporta il vivere e l'altra il perire»[8]. Stabilito così il patto – che i quattro condannati pubblicamente rifiutano –, i prigionieri sono trasferiti nella sala del confortorio, dove trovano un quinto condannato a morte, il bandito Frate Cirillo, anch'egli in attesa di essere giustiziato.

È Frate Cirillo a proporre ai quattro di passare la notte scambiandosi racconti: «"Una volta ho salvato dalle fiamme un libro […] pauroso nel fondo che si chiamava *Decamerone*" "E con ciò?" replicò il Barone. "Se la morte è una pestilenza, vogliamo scordarcene novellando?" "Dal novellare no, ma dal confessarsi qualche ben può nascere", disse il brigante»[9].

Con queste parole pronunciate da Frate Cirillo verso la fine del IV capitolo, *Decisioni sull'uso della notte*, si chiude la mossa incipitaria del romanzo, con cui Bufalino ha definito spazi, modi, tempi e temi dell'opera, e si apre il tempo centrale. Paragonando la struttura del romanzo di Bufalino ad un ideale quartetto d'archi, si potrebbe dire che Frate Cirillo concluda con queste parole la forma sonata del primo tempo,

[8] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 28.
[9] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 39.

in cui appunto tutti i temi sono citati e diversamente ripresi, per aprire il lungo adagio in cui consiste il secondo tempo, dal capitolo V al XII, quasi una sorta di *Liederkreis* compendiato. Delle cinque ore notturne che separano i condannati dall'esecuzione, una – l'ultima – sarà dedicata al silenzio, le altre quattro saranno occupate dal racconto dei personaggi, ad ognuno dei quali spetta un'ora. A differenza dei modelli espressamente citati ed ampiamente parodiati da Bufalino, ossia il già ricordato *Decameron* e *Le mille e una notte*[10], i racconti dei condannati non hanno né ordine, né argomento precisi. Trattandosi di racconti postremi, che avvengono davanti alla morte incombente, dovrebbero avere, secondo l'indicazione di Frate Cirillo, la cui voce si alterna a quella di ogni condannato, commentando di volta in volta il racconto appena terminato, la funzione di disegnare una vita trovandone il momento decisivo.

Seguono così i racconti dello studente Narciso, del barone Corrado, del militare Agesilao ed infine di Saglimbeni. Il poeta è, non a caso, l'unico che dichiara apertamente fin dall'inizio la sua ambigua relazione con la verità: «io sono cresciuto indiviso […] fra verità e menzogna, fra menzogna e verità»[11], invitando dunque apertamente Frate Cirillo ed i suoi compagni di sventura a decidere se quanto racconterà sarà vero o falso: «Lasciando a voi di decidere se vi avrò ammannito invenzioni»[12]. La dichiarazione di falsità di Saglimbeni apre al XII capitolo, in cui, come era successo nel caso delle storie narrate dagli altri prigionieri, Frate Cirillo riprende la parola per commentare il racconto. Ma, a differenza dei capitoli VI, VIII e X, lungo il corso dei quali Frate Cirillo fungeva da maestro delle cerimonie commentando il racconto appena finito e permettendo al turno di procedere, qui il compito del bandito è quello di concludere il secondo tempo narrativo introducendo nuovamente il motivo della delazione: «Io […] poiché lo ignoro non ho da confessarlo quel nome»[13].

[10] «Anche se non abbiamo da spendere cento giorni né mille e una notte, ma un'unica miserabile e scarsa vigilia» (BUFALINO, *Le menzogne…* cit*., ibid.*), dice il Barone a Frate Cirillo.

[11] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 115.

[12] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit*.,* p. 116.

[13] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 134.

Entriamo così nel terzo tempo del romanzo di Bufalino: si tratta di un rapido scherzo, che capovolge l'intera interpretazione del secondo tempo. Appena i quattro hanno depositato ciascuno il suo foglio nell'urna, Frate Cirillo cambia registro, negandosi recisamente a raccontare la sua storia e rinfacciando ai quattro condannati la loro pochezza umana e disonestà. Quindi, insinuandosi con domande sempre più attente a bassa voce, Frate Cirillo riesce a carpire da Narciso la confessione voluta: il capo della rivolta è il fratello ed erede del Re. A questo punto, Frate Cirillo si palesa e, da sotto gli stracci ed i belletti che ne nascondevano le sembianze, emerge la figura del Cavalier Consalvo De Ritis (Sparafucile), il quale, convinto che nessuno dei quattro avrebbe confessato volontariamente il nome del Padreterno da cui erano retti i fili della ribellione contro il sovrano, aveva messo in moto la mascherata notturna per carpire l'informazione raggirando i condannati, ormai destinati al patibolo poiché nessuno ha volontariamente rivelato l'identità del primo fra i congiurati. Ma, come dicevo, quello di Bufalino è un quartetto e, come tutti i quartetti classici, si conclude proprio con un perfetto rondò, poiché, come nel rondò si ha un episodio fisso ripetuto sempre nella stessa tonalità, a cui si alternano altri episodi, così nella chiusa de *Le menzogne della notte* è la storia, in forma di confessione al Re, a far da episodio fisso, mentre i differenti dubbi che attanagliano De Ritis fino a portarlo al suicidio sono gli intercalari che si frappongono in quella tonalità dominante. Nella sua confessione, De Ritis riconosce di aver agito fulmineamente dopo la confessione estorta allo studente Narciso, tanta era la fretta indotta dall'assoluta convinzione che quella confessione non potesse non essere vera, viste le condizioni in cui era stata resa. Nell'inchiesta seguente, lo stesso De Ritis si persuase a piazzare nella residenza del fratello del Re prove false che ne dimostrassero la colpevolezza.

Ora, però, il dubbio che si è fatto strada come il tarlo da cui Sparafucile sente di essere abitato, è proprio quello relativo alla veridicità di quella confessione? Chi ha rappresentato cosa davanti a chi? Forse, in realtà, i congiurati hanno subito riconosciuto De Ritis sotto le spoglie di Frate Cirillo, ed hanno così messo in atto l'ultimo intrigo, l'ultima trappola contro la monarchia, causando la caduta dell'erede al trono e la possibile crisi dinastica che ne seguirà. Forse il beffatore non è stato Sparafucile, che, invece, è diventato l'inconsapevole strumento

dell'ultimo tradimento, facendosi egli stesso non volontario traditore di quella monarchia alla cui difesa si era votato.

A provarlo starebbero le ricerche fatte da De Ritis sulla vita dei quattro, le quali paiono comprovare la totale falsità di ognuna delle storie raccontate la sera prima dell'esecuzione. Ma basta questo per concludere che anche la rivelazione di quel nome fosse l'ultimo inganno dei quattro? Certo, il fratello del Re si è sempre proclamato innocente mostrandosi meravigliato delle prove che De Ritis di volta in volta trovava, e che realmente erano false. Ma ciò prova la sua innocenza o non è altro che simulazione e recita di un arci-colpevole? Ormai divenuta incubo nella insopportabile lacerazione del dubbio, a De Ritis non resta che concludere una vita invivibile col suicidio.

2.2. *Il dispositivo de* Le menzogne della notte

Il rapido percorso fatto entro le spire della trama de *Le menzogne della notte* sembrerebbe consegnare il romanzo di Bufalino a quella letteratura del mentire già evocata all'inizio di queste pagine, non fosse che, a metterci sull'avviso, è proprio la continua e scoperta allusione alla bugia che, fin dal titolo, viene reiterata nell'opera. È certo che Bufalino suggerisce al suo lettore di interpretare queste pagine come una variazione portata al suo massimo limite tensivo del paradosso del mentitore: noi, introdotti in un libro notturno che al buio delle tenebre ed a quello dell'assenza di verità fa subito riferimento, siamo sollecitati fin da subito a non credere nemmeno una delle parole dette o scritte dai personaggi.

Gli stessi personaggi condividono col lettore, almeno parzialmente, questa coscienza: i quattro condannati sanno di mentire a Frate Cirillo/De Ritis, che, a sua volta, simula coscientemente di fronte a loro. Nessuno, né dentro, né fuori dal libro, crede che le storie narrate durante la notte che precede l'esecuzione possano essere vere, ma, a differenza di quanto accade nel *Manuscrit trouvé à Saragosse* di Potocki, Bufalino non vira verso il fantastico, ma rompe arbitrariamente lo schema della menzogna per riportarci alla concretezza. È Consalvo De Ritis a voler credere che almeno una delle pseudo-rivelazioni di quella notte possa essere la verità:

> Era solo Narciso ormai a dargli retta. Gli altri se ne stavano inerti, guardando dritto davanti a sé, prostrati in un sol tratto da uno stupore o sopore.
> "Il fratello del re", proseguì Cirillo […]
> "Chi, il conte di Siracusa??" fece il ragazzo. Poi, sbadatamente: "Questa è cosa fattibile, fattibilissima. Gli basterebbe, al *Padreterno*, chiedere udienza al suo specchio…" E strinse in un ghignetto le labbra […] Strano come si facesse di minuto in minuto più brutto, più vecchio…
> "Il *Padreterno* chiedere udienza al conte di Siracusa!" ripeté e intanto dava di gomito ai compagni, l'uno a ridosso dell'altro, sopra lo stesso letto, ciondoloni e immemori come sentinelle al Sepolcro.
> "Già, come potrebbe chiedere udienza a se stesso?" rise Cirillo e Narciso rise con lui. Ma per non più di un istante, né gli altri fecero in tempo a capire cos'era avvenuto, udendo il frate vittoriosamente gridare:
> "Bene ragazzo! Questo tuo riso è la prova che basta. T'ho sconfitto, non mi servi più!"[14]

La scena della "confessione" estorta a Narciso con il conseguente smascheramento di Frate Cirillo che si palesa come Consalvo De Ritis/Sparafucile sembra essere perfettamente girardiana, tanto più che proprio Narciso era già stato indicato dal Barone Ingafù come colui che, all'interno del gruppo dei mediatori, avrebbe dovuto svelare al governatore l'oggetto del suo desiderio. All'inizio della seconda sequenza narrativa del romanzo, quella dedicata ai racconti dei quattro prigionieri, alla fine del IV capitolo, *Decisioni sull'uso della notte*, infatti il Barone conclude il breve discorso con cui accetta, a nome di tutti, la proposta di raccontare la propria storia così:

> […] e qui si rivolse al ragazzo, "[…] noi vorremmo ugualmente perire, ma tu avresti il diritto di dirlo, quel nome, e salvarti…"
> "Io solo", inorridì Narciso. "Rinnegato come San Pietro?"
> "Come San Pietro", disse il Barone. "Prima che s'oda all'alba la voce del matto, dal sotterraneo". E provò con povere labbra a fare il verso d'un chicchirichì[15].

[14] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., pp. 142-143.
[15] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 41.

Dunque, il triangolo girardiano è completamente soddisfatto, in apparenza: la forza desiderante di De Ritis riconosce nel gruppo dei prigionieri il mediatore capace di dirigere verso l'oggetto corretto il suo desiderio. Il gruppo dei prigionieri è, allo stesso tempo, simile ed opposto al protagonista della storia, come un rapido scambio di battute fra il Governatore stesso ed i prigionieri, nel III capitolo, *Patteggiamenti*, aveva dimostrato:

> "Ma voi," chiese Saglimbeni, "voi che torturate e uccidete, vi sembra dunque più giusta della nostra Causa la vostra?"
> "Sì," fece stancamente il Governatore. "Non già perché difende un sovrano e le sue pretenzioni terrene. Ma perché vede splendere su qualunque trono lo stemma di Dio."
> "Anche se il sovrano è un tiranno?" s'indignò lo studente.
> E quello: "Anche un pontefice contumace non perciò resta meno il vicario di Cristo. Allo stesso modo che il migliore di voi resta un ciambellano di Satana"[16].

Il Governatore può, dunque, provare attrazione verso di loro facendosi simile a quegli antagonisti dai quali è separato da qualcosa di tanto grande quanto ambiguo come è la differenza fra Dio e Satana. De Ritis, imitando i suoi prigionieri, si fa mentitore per attraversare la menzogna che, ai suoi occhi, questi rappresentano, e farsi così indicare la verità che, invece, dice di desiderare. Ma è appunto in quest'imitazione che egli apprende la legge fondamentale di cui sono portatori i cospiratori: quella del ribaltamento del senso. Se dunque dobbiamo dire che la scena dello svelamento è girardiana, dobbiamo dirlo leggendo al di sotto di una lettera testuale con cui Bufalino ci ammannisce una sorta di stanca ripetizione dello schema girardiano: questa scena è girardiana perché scopre il vero desiderio del Governatore, quello che abbia fine il regime della «verità».

Ripercorriamo a ritroso il cammino fin qui fatto: nel rapido scambio di battute con Saglimbeni, il poeta che apertamente riconosce di essere facitore di inganni, e lo studente, ovvero Narciso, il cui nome è già di per sé parlante, viene definito il tratto fondamentale di quella

[16] Cfr. BUFALINO, *Le menzogne…* cit., p. 30.

che si potrebbe definire un'identificazione riprovevole: De Ritis ed i suoi carcerati sono speculari, si riflettono vicendevolmente e potrebbero facilmente passare dall'altro lato dello specchio da cui sono separati. D'altronde, lo si è già detto, la linea di separazione fra Dio e Satana è labile. Se a questo s'aggiunge che Ingafù, il Barone che agisce come fosse una sorta di *primus inter pares*, sceglie proprio Narciso, colui che per la natura del suo nome è obbligato a "riflettere", cioè a rimandare l'immagine che in esso si specchia, allora comprendiamo pienamente il senso della scena di svelamento nella quale, una volta ricevuto ciò che vuole, De Ritis si toglie la maschera di Frate Cirillo. Ma è appunto qui che, incrociandosi tutte le linee di fuoco della trama de *Le menzogne della notte* emerge anche, nella forma più chiara, la differenza fatale fra ciò che De Ritis vuole e ciò che invece, senza riconoscerlo, desidera.

De Ritis desidera mentire, essere un mentitore ancora più bravo di quanto non siano i suoi prigionieri, essere quel mentitore tanto abile da esaurire il dispositivo stesso della menzogna, così da arrivare ad ottenere quel che vuole: la certezza della verità condensata in un nome, nel nome impossibile da pronunciare del *Padreterno*. I congiurati obbediscono così alla legge del soggetto desiderante, simulando di essere mediatori fingono di dare a De Ritis il nome che egli cerca, ma in realtà si attengono al desiderio del soggetto poiché mentono, portando anzi la menzogna fino alla soglia massima dell'adulterazione del reale.

A causa del modo in cui De Ritis ha carpito l'identificazione fra il capo della congiura ed il fratello del re, non è più possibile, infatti, sapere se effettivamente il cadetto della casa reale sia realmente anche il capo della congiura o meno. La massima menzogna è quella di avviluppare il mentitore De Ritis nelle spire della sua stessa menzogna, per poi dargli ciò che il meccanismo teatrale da lui messo in scena da sempre esigeva che gli fosse dato: un'agnizione, una rivelazione apocalittica. Ma, a questo punto, il nome svelato è solo un'esigenza di trama, una necessità che soddisfa il meccanismo di parola costruito attorno ai suoi prigionieri da De Ritis. Non è, però, una soluzione reale, perché quel nome non può trovare la sua verifica nel mondo al di fuori del claustrofobico teatro carcerario retto dal Governatore.

Il momento dello svelamento è anche il momento del massimo accecamento, quello che chiude definitivamente il Governatore nel suo carcere di parole, negandogli per sempre la possibilità di uscirne e

quindi di verificare se la parola ricevuta sia svelamento o bugia. A Sparafucile resta solo la necessità di passare ad un'altra rappresentazione, quella più grande della colpevolezza del fratello del re, che mette in scena distribuendo accortamente false prove, così come in precedenza aveva messo in scena l'accusa. Troppo tardi De Ritis si avvede dell'inganno, troppo tardi si rende conto che in quella notte di veglia a rinnegare come San Pietro non sono stati i prigionieri ma lui: la congiura è perfettamente riuscita, i prigionieri, rinchiudendo il Governatore nella sua gabbia di racconti e logiche conseguenze, si sono avviati ad una morte liberatoria, lasciando a De Ritis un suicidio disperato che lo rinchiude definitivamente nell'isola-carcere della parola.

3. *Quid est veritas?*[17]

Mensonge romantique et vérité romanesque inizia con una citazione dal *Don Quijote* nella quale l'*hidalgo*, rivolgendosi a Sancho, fa l'elogio di uno dei romanzi cavallereschi più conosciuti nella Spagna dell'epoca di Cervantes, l'*Amadigi di Gaula*. Commentando il passo, Girard scrive:

> Don Quichotte a renoncé, en faveur d'Amadis, à la prérogative fondamentale de l'individu: il ne choisit plus les objets de son désir, c'est Amadis qui doit choisir pour lui. Le disciple se précipite vers les objets qui lui désigne, ou semble lui désigner, le modèle de toute chevalerie. Nous appellerons ce modèle le *médiateur* du désir. L'existence chevaleresque est l'*imitation* d'Amadis au sens où l'existence du chrétien est l'imitation de Jésus-Christ[18].

Girard specifica immediatamente che non è questa la situazione più comune nel mondo finzionale del romanzo, in cui solitamente soggetto desiderante ed oggetto desiderato si trovano faccia a faccia, uniti fra di loro da una sorta di linea retta. La linea retta, in realtà, rimane presente

[17] *Evangelium secundum Ioannem*, 18:38.

[18] R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pluriel, Paris 2010, p. 16.

anche nel desiderio di Don Quijote, ma non ha una funzione essenziale: «La ligne droit est présente, dans le désir de Don Quichotte, mais elle n'est pas l'essentiel. Au-dessus de cette ligne, il y a le médiateur qui rayonne a la fois vers le sujet et vers l'objet»[19].

La triangolazione del desiderio è, potremmo concludere seguendo il suggerimento implicito nelle parole di Girard, ciò che apre il campo al romanzo moderno. A differenza di quanto avviene nella biografia agostiniana, in cui il soggetto cerca una relazione diretta con l'oggetto del suo desiderio, sbarazzandosi di tutti gli ostacoli che lo separano dall'oggetto del suo desiderio – nel caso delle *Confessiones* Dio stesso – così che ogni narrazione può alla fine essere considerata come una conversione, ossia come una convergenza del soggetto sull'oggetto del desiderio che appare nella sua verità originaria, nel caso del romanzo moderno si assiste ad uno spossessamento del soggetto che consente al desiderio di ritrovare la sua basilare funzione mimetica.

Il dispositivo del romanzo moderno ha, dunque, costitutivamente a che fare con la menzogna. C'è, perciò, anche una *mensonge romanesque* che fa parte dell'universo finzionale e consiste nello spossessamento del desiderio subito volontariamente da un soggetto a cui la finzione appare più autentica del reale. Nella lettura di Girard, quest'aspetto della finzionalità romanzesca si risolve in un passaggio necessario di quella vero-finzionalità in cui consiste, dal suo punto di vista, la natura del romanzo. Si potrebbe dire, in termini quasi hegeliani, che l'inautenticità del modello proposto dal mediatore al soggetto desiderante è il momento di antitesi necessario perché la "cattiva autonomia"[20] del soggetto possa operare quella sintesi capace di portarci a riconoscere la necessaria discrepanza fra *ego* e soggetto in modo tale da poter acquisire la nostra reale autonomia.

Credo non sia sbagliato dire che proprio in questo passaggio fra l'autonomia fittizia, apparente, *schlecht* del soggetto desiderante, e la

[19] *Ibid*.

[20] Ricalco l'espressione sul ben noto concetto hegeliano di cattiva infinità, *schlechte Unendlickheit*, in cui l'aggettivo *schlecht* assume tanto il valore morale di "cattivo", quanto quello estetico di "brutto" come anche quello valutativo di "malformato, malposto, malfatto".

sua autonomia reale che assume come necessaria l'estraneità del desiderio stesso si trovi la radice della *mensonge romantique* di cui parla Girard: il soggetto romantico, infatti, nega l'estraneità del desiderio, non riconosce la presenza di una mediazione, quindi non riesce a raggiungere la verità del suo essere e si autodistrugge. Insomma, se ripensiamo alle pagine di Bufalino, ne *Le menzogne della notte* il soggetto romantico corrisponde pienamente al Governatore Consalvo De Ritis, almeno dal primo fino al penultimo capitolo del libro. Nel capitolo conclusivo, però, Consalvo De Ritis riconosce, di sua propria mano, con la sua stessa voce l'inganno. Tale riconoscimento è radicale, poiché De Ritis non si limita ad ammettere la possibilità che i prigionieri lo abbiano manipolato, indicandogli come colpevole un innocente, ma confessa di aver partecipato attivamente all'inganno piazzando prove false che rendono, adesso, nella situazione postrema e definitiva in cui egli scrive il suo testamento, impossibile ricostruire la verità, poiché la manipolazione della menzogna è giunta fino al punto di chiudere ogni possibile via referenziale di accesso al reale: come si diceva, Consalvo De Ritis finisce incatenato nell'ergastolo fatto di parole che aveva pensato per i suoi prigionieri.

Nella complessa dialettica delle voci narranti che si alternano in questo romanzo teatrale, nel quale Bufalino riecheggia la vicenda del Sigismondo de la *Vida es sueño* di Calderón, l'ultimo capitolo è l'unico in cui il protagonista prende pienamente la parola per la sua ultima, finale confessione. Il romanzo inizia, infatti, con una voce extradiegetica, che fa pensare ad un narratore classico, onnisciente, ma subito, nel secondo capitolo, svolta verso una voce intradiegetica, presentandoci, attraverso gli occhi di uno stanco funzionario che legge un *dossier*, le *dramatis personae* alternandosi alla cui voce Consalvo De Ritis costruisce la storia.

È strana la funzione narratologica del Governatore: come Frate Cirillo egli partecipa ai racconti, li commenta, li tiene insieme, marca i passaggi da una voce all'altra, come Consalvo De Ritis, Sparafucile, invece, è al di sopra della storia, ne è estraneo e la dirige verso quel momento di agnizione che egli sa dover arrivare. Sparafucile, l'attento regista della notte degli inganni, però non sa quel che invece Consalvo De Ritis è destinato a scoprire: vi è l'effettiva possibilità che i condannati, avendolo riconosciuto, si siano messi in una posizione ancora più

alta della sua. Hanno previste tutte le mosse del regista, e, simulando di farsi condurre, lo conducono esattamente là dove fingeranno di dargli la verità che cerca per poter così ingannarlo definitivamente.

La giocata riesce bene proprio perché i congiurati occultano completamente l'unico punto di salvezza cui De Ritis avrebbe potuto aggrapparsi, poiché muoiono muti, senza lasciar dietro di sé alcun indizio che permetta al Governatore di sapere se la storia sia veramente falsa oppure falsamente vera. C'è sempre la possibilità che realmente Narciso abbia detto la verità, che effettivamente il fratello del sovrano sia anche il capo della congiura cui i quattro presero parte: in ciò consiste la menzogna. Gli antagonisti ottengono che si realizzi il loro desiderio di occultamento, quindi il loro desiderio di bloccare l'indagine di De Ritis, proprio fingendosi mediatori del desiderio di conoscenza del governatore, e così vanno interpretate le loro presunte storie di vita: esse rappresentano il reale destino del Barone Ingafù, dell'ufficiale Agesilao, dello studente Narciso e del poeta Saglimbeni proprio perché sono false e, quindi, rivelatrici di ciò che autenticamente sono questi personaggi: simulatori, guitti, attori di scaltritissima arte, immobili di fronte al movimento incessante di De Ritis. I simulatori scoprono così, attraverso De Ritis, che il loro vero desiderio era in realtà l'essere perfettamente veritieri, ossia fedeli all'idea della loro sommossa, difendendo ad oltranza il segreto del nome del *Padreterno*: se anche fosse veramente il fratello del re, come Narciso ha forse rivelato, però, non si potrebbe mai dirlo con certezza di verità, rimarrebbe sempre il dubbio che, in realtà, quella pretesa rivelazione sia, forse, inganno. Certo, la verità è totalizzante, quindi la liberazione dei prigionieri dal carcere di parole costruitogli attorno dal Governatore passa per la loro distruzione: non può più esserci quella discrepanza necessaria fra *ego* e desiderio da cui nasce la macchina simbolica del romanzo.

Ancor più disperata però è la situazione del Governatore, o almeno così appare quando ci chiediamo perché e secondo quale misura possiamo credere al suo testamento. È significativo, per ritornare a quella dialettica delle voci narranti che svolge un ruolo non indifferente nel libro di Bufalino, che solo nell'ultimo capitolo voce narrante e voce del protagonista coincidano pienamente. Ma per dirci cosa? Non possiamo prestar pienamente fede a Consalvo: come lettori del suo testamento abbiamo il dubbio che la confessione possa essere l'ultimo dubbio

di un uomo tormentato oppure l'atto estremo con cui un falsario, che ha contribuito scientemente alla caduta ed all'incriminazione di un innocente, cerca di scusare la sua colpa davanti al re.

Consalvo, nella sua ricerca della verità, ha distrutto ogni mediazione possibile pretendendo di identificarsi *in toto* con l'oggetto del suo desiderio – la verità – ed arrivando in questa maniera ad annullare ogni discrepanza fra sé ed il desiderato, pretendendo che tutto si risolvesse in una soggettualità egoica capace di essere mondo a sé e di per sé. Il Governatore è andato molto oltre l'eroe romantico, perché ha sì riconosciuto l'eteronomia del suo desiderio, ma ha voluto esaurirla svelandone completamente il desiderio ed andando oltre ogni possibile mediazione.

Se quella del romanzo classico è la geometria del triangolo del desiderio e quella della biografia "agostiniana" è l'architettura della linea soggetto/oggetto, quella messa in scena da Bufalino in questo romanzo è l'assoluta claustrofobia del punto fisso: alla fine il mediatore che dà a De Ritis il nome, in realtà qualunque nome, è Narciso. Un Narciso che si fa vecchio e sfiorito, come appunto lo è il Governatore che cerca di ricongiungersi alla sua ombra, alla sua eteronomia esistenziale in modo che tutto si chiuda in un *ego* compatto, senza più scissure.

Il prezzo di questa compattezza è il crollo del desiderio, che si dissipa, diventa vuoto, inarticolabile, inafferrabile come lo è la menzogna, continuamente rilanciata in queste pagine di Bufalino, che riaprono lo spazio triangolare del desiderare facendo davvero la mossa che Consalvo De Ritis, il mentitore supremo, cerca di simulare ne *Le menzogne della notte*, ossia il ribaltamento. Bufalino fa letteratura sulla letteratura dichiarandolo apertamente ai suoi lettori per parlare, nell'unica maniera possibile, di quel crollo dell'orizzonte che consiste nella pretesa di coincidere perfettamente col proprio desiderare, senza più né distanze né mediazioni, e facendo in modo che lo stesso atto di lettura del suo romanzo diventi a sua volta letteratura, letteratura nel senso girardiano del termine, perché ci porta a rispondere alla domanda che Pilato pone a Cristo: cos'è la verità? La verità è la non assolutezza di un soggetto desiderante di fronte all'eteronomia del suo desiderio, la necessità che si dia la mediazione di Giuda detto l'Iscariota perché la salvezza promessa da Gesù figlio di Giuseppe possa avverarsi.

Bibliografia

J.L. BORGES, *Cuentos completos*, Debolsillo, Madrid 2013
G. BUFALINO, *Le menzogne della notte*, Bompiani, Milano 1990
G. CARCHIA, *Dall'apparenza al mistero. La nascita del romanzo*, Macerata, Quodlibet 2024
A. CINQUEGRANI, *La partita a scacchi con Dio. Per una metafisica dell'opera di Gesualdo Bufalino*, il Poligrafo, Padova 2002
S. DURAIN, *René Girard, du désir à la violence*, Le verbe haut, Nancy 2024
C. FLEMING, *René Girard: Violence and Mimesis*, Polity, Cambridge 2004
R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pluriel, Paris 2010
E. IMBALZANO, *Di cenere e d'oro. Gesualdo Bufalino* Bompiani, Milano 2013
R. LADWEIN, *René Girard et la triangulation du désir mimétique*, EMS, Caen 2015
G. MANGANELLI, *Letteratura come menzogna*, Feltrinelli, Milano 1967
N. ZAGO, *I sortilegi della parola. Studi su Gesualdo Bufalino*, Euno, Leonforte 2017

Girard e la filosofia della conoscenza

Francesco Crapanzano

Riassunto: Il contributo mira a indicare possibili incidenze e connessioni filosofiche dell'opera di Girard, segnatamente quelle relative alla filosofia della scienza e al pensiero scientifico. Nonostante i riferimenti girardiani sul tema siano poco numerosi e perlopiù indiretti, se si allarga la prospettiva a ciò che caratterizza il sapere filosofico in generale si rintracciano originali osservazioni intorno a metodologia e fondamenti dell'analisi antropologica; esse pongono al centro l'uomo e lo esplorano alla luce delle tipiche categorie girardiane (Mimesis, Capro espiatorio) tenendo lontani gli eccessi razionalistici. Nell'ultima parte del contributo viene preso in esame il tema della comprensione delle origini del mito: si mostra come Girard prenda esplicitamente le distanze dal decostruzionismo di Derrida e proponga una lettura che non miri soltanto a trovare una terza via tra il razionalismo e le ingenuità romantiche, ma prospetti un metodo comparativo che possa dare pienamente conto di nascita ed evoluzione dei miti; tale metodo non può che andare nella direzione dell'interdisciplinarità e della complessità.

Parole chiave: Girard, Filosofia della conoscenza, Origini del mito, Antropologia

Abstract: The paper aims to indicate possible philosophical suggestions and connections of Girard's work, especially those related to philosophy of science and to scientific thought. Although Girard's references on the subject are few and mostly indirect, if we broaden the perspective to what characterizes philosophical knowledge in general we can trace original observations on the methodology and foundations of anthropological analysis; they place man at the core of considerations and explore him in the light of typical Girardian categories (Mimesis, Scapegoat) keeping rationalistic excesses at bay. The knowledge of myth's origins is the topic examined in the last part of the contribution: it is shown how Girard explicitly distances himself from Derrida's deconstructionism and proposes a reading that does not only aim to find a third way between rationalism and romantic naivety, but also offers a comparative method that can

fully account for the birth and evolution of myths; such a method can only go in the direction of interdisciplinarity and complexity.

Keywords: Girard, Philosophy of knowledge, Origins of myth, Anthropology

Premessa

È giusto prendere come oggetto di questo contributo un intellettuale come René Girard, poiché la sua scomparsa, avvenuta nel 2015, non soltanto è stata e deve essere celebrata, ma sta generando quell'indispensabile distacco grazie al quale si comprende ancora meglio la portata della sua produzione e delle sue riflessioni. Al di là di ciò, dobbiamo ammettere di aver accettato di scrivere con qualche titubanza: infatti, questi si è occupato solo marginalmente di filosofia e poco o nulla, dal punto di vista 'tecnico', di pensiero scientifico o di filosofia della scienza.

Queste considerazioni crediamo esprimano una situazione di fatto; cionondimeno aprono a una serie di riflessioni tutt'altro che scontate intorno allo *status* della filosofia e al suo rapporto con gli altri saperi. In altre parole, se Girard non può essere considerato un filosofo della scienza (o della conoscenza in generale) è perché questa disciplina si è venuta determinando, dal XX secolo, attraverso uno statuto epistemologico oggettuale che non ne permette l'ingresso dall'esterno del perimetro specialistico. Non si vuole qui sancire la correttezza di questo perimetro né dichiararlo immune da critiche, ma evidenziarne l'esistenza storica e rivendicare uno spazio più ampio di analisi filosofica entro cui poter proficuamente inquadrare una figura abbastanza atipica d'intellettuale quale Girard. Definito, infatti, antropologo, storico, filosofo, critico letterario ecc. fa parte di quella schiera d'intellettuali sufficientemente eclettici da non permetterne una catalogazione precisa, con buona pace degli specialisti più convinti i quali, volta per volta, finiscono per essere detrattori e allo stesso tempo censori della sua opera[1].

[1] Per un verso, infatti, esaltano ciò che della produzione girardiana hanno compreso per formazione e interessi di ricerca, per altro verso depotenziano o misconoscono quanto risulta loro estraneo.

Per indagare il Girard 'filosofo', si considerava, non è possibile *sic et simpliciter* estrapolare quanto di filosofico egli ha sparso nelle sue opere, serve preventivamente ripensare il fondamento ontologico della filosofia considerandola non solo come insieme in parte omogeneo di discipline aventi per oggetto un particolare 'settore' della *scientia* o la metafisica, ma ciò che tali discipline hanno in comune per essere riconosciute filosofiche. Ora, pur non essendo semplice comprendere come una simile idea si radichi in prima battuta nel sapere storico, cioè in quella scaturigine del pensiero occidentale avvenuta in tempi e luoghi sufficientemente precisi che ha conosciuto un'evoluzione, questa matrice interpretativa permette di considerare la filosofia alla stregua di un *unicum*, come quel genere di sapere di secondo livello la cui caratteristica principale è data dall'utilizzo della razionalità. Non soltanto istanze etiche né gnoseologiche o conoscitive, nessuna specializzazione, ma un andare al nucleo stesso della *sophia* nel quale ogni riflessione sulla realtà che ci circonda alimenta un movimento da e per se stessi; e in questo movimento si generano, si edificano, quelle articolazioni al cui termine, oggi, troviamo le varie distinzioni disciplinari.

Così soltanto crediamo sia possibile un'analisi filosofica su Girard: evidenziare tutte quelle riflessioni e quelle idee che non siano necessariamente orientate a uno specifico oggetto, ma formino un meta-discorso sul suo lavoro e sulla sua visione della realtà. Più precisamente, non saranno al centro delle analisi i capisaldi dei lavori di Girard quali il meccanismo del capro espiatorio o il desiderio mimetico, ma quanto di essi coinvolge il piano filosofico-metodologico.

Girard tra ermeneutica e metodologia

In senso generale, le ricerche girardiane mettono al centro l'uomo, non soltanto come oggetto di analisi, ma perché protagonista (in positivo o in negativo) di tutto ciò che crea o contribuisce a creare: dalla rappresentazione del mondo alla religione, dalla conoscenza alla violenza[2]. Lo

[2] Ciò emerge, ad esempio, nell'incipit di R. GIRARD, *Violenza e religione. Causa o effetto?* [2010], trad. di A. Castelli, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 9.

spostamento dell'attenzione da un processo visto meccanicamente alla responsabilità costruttrice umana denuncia il cambio di rotta girardiano operato rispetto al positivismo, segnatamente a Comte, per il quale ogni religione succedutasi nel corso dei millenni non era altro che finzione narrativa, mito esplicativo generato da popoli e persone con strumenti intellettuali limitati. Nel far ciò, Girard non fa appello a forme d'irrazionalità strutturalmente presenti nella specie umana, al contrario, utilizza la scienza indicando come «il fatto che la religione possa essere antica quanto l'uomo induce biologi darwiniani e sociobiologie a ritenere che essa debba avere una funzione più vitale dell'appagamento di un'oziosa curiosità riguardo ai misteri dell'universo»[3].

L'uomo viene posto di nuovo al centro dell'azione e della spiegazione, non esclusivamente nella sua natura istintuale e alogica, bensì entro una cornice evolutivo-culturale la cui *Erklärung* richiama la teoria mimetica:

> Quando i futuri esseri umani diventarono troppo mimetici per vivere come gli animali, i loro modelli di dominanza svanirono e le risultanti crisi innescarono il meccanismo mimetico del vittimismo, intorno al quale si costruirono i primi sistemi di divieti e sacrifici rituali[4].

Così rivista la questione, risulta che la natura umana non sia stata spinta alla violenza dalla religione, piuttosto questa può essere considerata «una conseguenza [della] violenza e in secondo luogo la protezione primaria contro di essa»[5].

Il *terminus a quo* delle riflessioni girardiane non è certamente il pensiero scientifico né un razionalismo pacificatore, ecco come tutte le espressioni della creatività umana, da quelle «maggiormente creative,

[3] Su Comte, esplicitamente chiamato in causa da Girard, vd. A. COMTE, *Corso di filosofia positiva* [1830-1842], 2 voll., a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1979. La citazione è tratta da R. Girard, *Violenza e religione. Causa o effetto?*, cit., p. 10; ove poco dopo si legge della violenza intraspecifica come qualcosa che «esiste già nel mondo animale, in particolare nella rivalità sessuale» (*ibid.*), altro esempio di spiegazione antiscientista tutt'altro che antiscientifica.

[4] Ivi, p. 16.

[5] *Ibid*.

come nel caso della competizione scientifica»[6], a quelle più distruttive del terrorismo suicidario, che utilizza avanzati prodotti della tecnologia, rappresentano una dinamica relativa alla rivalità mimetica ed entro la matrice mimetica trovano il loro incastro e le corrispondenze. Del resto, pure le religioni non sfuggono a una simile ermeneutica giacché esse, prima che essere spiegazioni mitiche o mitologiche dell'universo, «hanno sempre avuto da fare con cose più urgenti che soddisfare la pigra curiosità dell'uomo. Avevano il compito di mantenere la pace»[7]. Conferme di ciò se ne riscontrano a iosa in tutta l'opera di Girard, semmai, il rischio per il lettore è quello di essere sballottato dal turbinio della *mimesis*, dal meccanismo del desiderio mimetico o dal fine e al tempo stesso invadente (nell'economia delle spiegazioni girardiane) meccanismo del capro espiatorio, dai quali – per così dire – tutto parte e tutto ritorna[8]. L'aspetto più razionale e analitico del sapere non trova mai una priorità rispetto agli altri, non a caso scrive Girard che

> l'errore più grave delle teorie dell'Illuminismo, su cui oggi si basa la scienza, è credere che la religione sia prima di tutto una spiegazione intellettuale del mondo. Secondo Auguste Comte, ci sono tre stadi di spiegazione dell'universo: il primo è la religione, vista come una completa assurdità; il secondo è la filosofia, un po' meno insensata; il terzo, che appartiene al XIX secolo, è la scienza, ovvero la conoscenza perfetta. Questa è un'idea del tutto errata[9].

Espressioni – queste – che denotano immediatamente la poca fiducia nel potere della ragione in generale, oltre che una scarsa stima delle idee illuministiche e positiviste. La ragione umana sembra destinata allo scacco nel momento in cui si assume dei compiti più grandi di lei. Questa è una diretta conseguenza della profonda convinzione girardiana secondo cui l'uomo è in primo luogo un essere mimetico-imitativo,

[6] Ivi, pp. 24-25.

[7] Ivi, p. 25.

[8] Dalla letteratura alla religione, ogni produzione umana viene sapientemente ricondotta da Girard entro la griglia della sua originale, esplicita e più che caratterizzata ermeneutica. A titolo di esempio, si veda ivi, pp. 29-55.

[9] Ivi, pp. 58-59.

non logico-razionale; a riprova della bontà di questa idea, Girard legge la storia generale e quella della cultura come un susseguirsi di eventi-esempi nei quali le aggressioni, la violenza, i sacrifici non sono mai scomparsi nonostante i tentativi di una loro razionalizzazione forzata. L'accettazione di questi pur scomodi fatti, al contrario, permette di raggiungere una migliore interpretazione degli stessi fenomeni.

Anche quando il titolo di un articolo o di un saggio di Girard suggeriscono la tangenza a tematiche epistemologiche o a un loro coinvolgimento (pure in chiave critica) non si trova poi concretamente granché, se non una subordinazione del *logos* apofantico a una teoria della cultura ordita secondo quei capisaldi di cui si diceva (capro espiatorio, antropologia mimetica).

A tale proposito, prendiamo in considerazione la raccolta di saggi dall'accattivante titolo *Geometrie del desiderio*[10]: al suo interno troviamo una serie di analisi vòlte a mostrare come «i grandi scrittori sono geometri del desiderio»[11]; tuttavia quella dei 'geometri' resta solo una metafora, assai suggestiva ma articolata attraverso esempi squisitamente letterari al cui interno emergono "triangolazioni" amorose, "simmetrie" affettive, "circoli" viziosi ecc. Ebbene, questo tipo di geometrie sono espressioni, manifestazioni, del desiderio; esse non vengono mai indagate o interpretate alla luce di una logica stringente o delle scienze, con queste ultime raramente e di sfuggita sono messe a confronto[12].

Non si deve pensare, naturalmente, che il valore delle considerazioni girardiane possa essere, per quei motivi cui accennavamo, annullato o depotenziato: il desiderio di cui si diceva non è quello indagato da Freud, non è mera *libido*, è qualcosa di ampio e profondo al tempo

[10] R. GIRARD, *Geometrie del desiderio* [2011], trad. R. Trevisan, Raffaelo Cortina, Milano 2012.

[11] La frase è tratta dalla *Prefazione* alla raccolta, scritta da Mark R. Anspach, ivi, p. 7.

[12] Sempre nella *Prefazione*, Anspach ci fa comprendere assai bene tale 'limite' giudicando del Racine girardiano: «Nella geometria raciniana del desiderio la figura dominante non è il triangolo amoroso, ma il circolo vizioso» (ivi, p. 9). Anche se con una più netta caratterizzazione filosofica, nella stessa direzione riguardo alla rilettura in chiave non scientifica e rivalutativa delle passioni e del desiderio si vd. R. BODEI, *Geometrie delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2003[2].

stesso; è fatto di ragioni che muovono uomini, scatenano drammi, offrono felicità e provocano dolore; «ragioni che nessuno psicoanalista riuscirà mai a demistificare, e che sono più profonde […] di ogni psicoanalisi»[13]. In *Ivano* di Chrétien de Troyes, ad esempio, si «sviluppa con un'audacia sorprendente la logica di un desiderio competitivo molto più scandaloso, "radicale" e divertente, ma anche molto più realista di quanto Freud o Lacan avrebbero potuto immaginare»[14]. La competizione mimetica sopravanza la libido: la politica e la volontà di vincere fanno deflagrare le azioni con maggiore potenza del sesso. Sforzi simmetrici disegnano duelli tra i due cavalieri ora nel campo della rivalità ora della cortesia[15]; è l'ampliamento dello sguardo del lettore attraverso gli strumenti della *mimesis* e del capro espiatorio che permette di avanzare sul terreno ermeneutico della critica letteraria e, più in generale, su quello del significato e dell'importanza da attribuire all'opera. In ciò Girard non risulta falsamente modesto ma convinto del valore delle proprie chiavi di lettura e delle relative potenzialità; infatti, rileva come

> in tutti i grandi scrittori la retorica degli ossimori costituisce un'allusione significativa alle vicissitudini dell'interazione mimetica e oscuramente rimette in scena il dramma umano essenziale della pietra d'inciampo mimetica, lo *skandalon* dei Vangeli, che nessuna interpretazione psicoanalitica, sociale o puramente linguistica potrà mai afferrare[16].

Un giudizio, questo, cui non fa difetto chiarezza. E accanto alla piena comprensione dei motivi ispiratori che sostengono la struttura del modello girardiano, sarebbe utile valutarne i risultati in maniera approfondita; la qual cosa non può essere tra gli obiettivi di questo contributo di carattere filosofico, qui preme notare come Girard rifiuti la pervasività scientifica di certo strutturalismo, ritenendola inadeguata

[13] R. GIRARD, *Geometrie del desiderio*, cit., p. 17. È sempre Girard a chiarire in altro contesto come «la sessualità non [sia], come credeva Freud, la principale molla della nostra esistenza, ma uno specchio che la riflette *in toto*» (ivi, p. 36).

[14] Ivi, p. 19.

[15] Cfr. ivi, pp. 20-27.

[16] Ivi, p. 32.

a leggere la bellezza dei capolavori letterari, ma sembri respingere o almeno guardare con sospetto la stessa filosofia: Dante, Cervantes, Gide e molti altri «suggeriscono, in collegamento con i romanzi moderni, un'interpretazione della coscienza infelice assai diversa da quella hegeliana»[17]. Forse spaventato da un possibile abbraccio mortifero della poderosa filosofia hegeliana, Girard sembra respingerla; tuttavia è ben conscio del fatto che occorra «considerare i grandi romanzi come un'unica totalità dialettica»[18], ossia nella dinamica tipicamente dialettica e fenomenologica del tutto e delle parti. In *Romeo e Giulietta*, ad esempio, l'amore non resta qualcosa di esclusivo e interno al rapporto di coppia, ma si apre a interferenze, a sovrapposizioni e sotterfugi che rendono avvincente una storia altrimenti piatta; queste cose fanno risaltare l'amore profondo piuttosto che far galleggiare il racconto sulla superficie dell'idealizzazione. Che questo significhi tormento, rappresentazione dell'infedeltà, frustrazione ecc. poco importa: la storia ne guadagna in intensità e valore artistico[19].

A proposito dell'importanza non del tutto riconosciuta ai rapporti intersoggettivi nelle opere di Racine, Girard chiama in causa Descartes; infatti, il paladino del razionalismo e padre della modernità

> è cieco di fronte alla problematica dell'Altro inaugurata dall'individualismo. Mettere l'Io al plurale, come fanno tutte le filosofie classiche, significa mascherare, portandola a compimento, la negazione radicale degli altri che deve caratterizzare queste filosofie. L'individualismo non significa niente se non significa, in ultima istanza, la scelta dell'Io contro gli altri. Descartes e i suoi successori non rivelano questa conseguenza perché non la colgono e non la colgono a causa del carattere radicale della loro scelta individualista[20].

[17] Ivi, p. 36. Vd. pure i riferimenti a Hegel ivi, pp. 72 s.

[18] Ivi, p. 37.

[19] Nel canone tradizionale, «l'amore vero che lega Romeo e Giulietta doveva essere al di sopra di tutte le categorie mimetiche che gli innamorati si sciroppano. Ora, se avesse rispettato alla lettera questa consegna, Shakespeare avrebbe scritto una tragedia sentimentalmente inappuntabile ma insipida», ivi, pp. 56-57. Per apprezzare come questa idea appartenga al nucleo interpretativo girardiano, si legga l'intero saggio su *Romeo e Giulietta* (ivi, pp. 43-63).

[20] Ivi, p. 78.

Come altri romanzieri, Racine non ha come obiettivo quello di confutare il cartesianesimo, la sua è più una sfida all'individualismo sul piano concreto della rivalità e degli scontri tra personaggi, la sua è una critica al soggettivismo che si fa egoismo nei rapporti[21]. Descartes, nello sguardo girardiano, rappresenta la matrice di quel pensiero che ha nutrito – con arroganza intellettuale – la presunzione del metodo unico per la conoscenza in ogni ambito del sapere.

Comprendere le origini

Per la filosofia e per il pensiero scientifico, l'articolo forse più promettente tra quanto pubblicato da Girard si trova in un volume che raccoglie gli atti di un convegno svoltosi nel settembre del 1987 presso la Stanford University di S. Francisco su *Understanding Origins: Ideas on the Genesis of Life, Mind and Society*. Presenti, fra gli altri, Francisco Varela, Massimo Piattelli-Palmarini, Brian Goodwin, Paul Dumouchel ecc. Girard ebbe un posto d'onore ed egli, insegnando proprio in quell'Università, non volle sottrarsi dal dare il suo contributo. Questo ha per focus le teorie delle origini prodotte dalla cultura non-scientifica, andando a definire la cornice metafisica occidentale entro cui la scienza si muove (e che spesso essa ignora) formata dal substrato mitologico[22]. Un pregio della teoria girardiana sull'origine della cultura è sicuramente quello individuato dai curatori Dupuy e Varela, giacché essa «consente di postulare e concepire con precisione un'origine che non è un'essenza»[23]. Non è qui importante, a nostro avviso, seguire la cifra interpretativa che colloca in parallelo il decostruzionismo di Derrida con le idee di Girard, sarebbe oggi riduttivo. Infatti, è condivisibile l'opinione secondo cui «la teoria girardiana e altre teorie dell'origine […] richiedano un quadro filosofico più

[21] Cfr. ivi, pp. 79 ss.

[22] È quanto ben individuato nella presentazione del volume degli atti. Cfr. J.-P. DUPUY-F. VARELA (eds.), *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Springer, Dordrecht 1992, p. 8.

[23] *Ibid*. Trad. ns.

adeguato»[24], un'epistemologia senza fondamenti antagonista rispetto a quella delle scienze dure e che non ripieghi sul «nichilismo di una decostruzione permanente».

Ora, a Girard non fa certo difetto la chiarezza nell'espressione e ciò si apprezza quando all'esordio del suo contributo distingue quattro caratteristiche che devono guidare l'interpretazione e che sono alternative o integrative rispetto a Derrida, ossia alla filosofia della conoscenza decostruzionista: 1) nelle culture e nelle relative elaborazioni, le origini si presentano «pure», sono qualcosa di essenziale e completo al tempo stesso, non sussistono ma esistono; 2) Tutto il resto – civiltà, cultura, tecnologia letture, analisi ecc. – sono sovrastrutture rispetto all'origine e possono mistificarla, sostituirla, surrogarla; perciò si dovrebbero evitare, servirebbe distinguerle e tenerle separate dalle origini primarie; 3) pur tenendo saldo il paradigma precedente, le sovrastrutture sono in qualche modo necessarie e suppliscono, come «aggiunta» inspiegabilmente funzionale, alle carenze riscontrate nelle origini; 4) il valore della sovrastruttura ha difficoltà a essere riconosciuto e accettato; ma spesso s'insinua proprio negli oggetti che pensiamo di padroneggiare con interpretazioni e attraverso le ricerche; in queste, al contrario, il «supplemento» partecipa accanto al pensiero e all'inconscio[25].

Che Girard non sia in linea col decostruzionismo è un fatto che emerge esplicitamente: Derrida non ha compreso l'obiettivo girardiano di indagare le origini del mito che si collocano di là della filosofia e persino della cultura, esse non possono essere comprese se non attraverso l'estensione del campo di analisi[26]. Si badi, non soltanto un'estensione

[24] Ivi, p. 9.

[25] Cfr. ivi, p. 28.

[26] Infatti, scrive Girard: «Now that I have defined the supplement, I will shift to *etiological myths.* They can be defined as the theories of origin of non-scientific culture, and non-philosophical or pre-philosophical cultures. Does the supplement apply to them? Derrida has a few indications that suggest the answer is yes but he has not really focused on them; I have and I can tell you that not only does the supplement apply, but it applies more spectacularly and obviously than it does to philosophical texts. If you cannot visualize my definition of the supplement which is too abstract, do not worry: myth will make you understand what we are talking about; myths look like the exaggeration and caricature of the logical distortions described by Derrida» (*ibid.*).

spaziale o un aumento quantitativo dei casi considerati, ma un supplemento in termini qualitativi che si affacci sulla temporalità e storicità dei fenomeni inseriti in una cornice utile alla loro comprensione. Il richiamo girardiano, insomma, è a un differente tipo di metodologia nella ricerca sulle origini, metodologia che non può essere quella derridiana né, più in generale, una filosofica, scrive infatti:

> In my reading of etiological myths for the past twenty years, I have always found the same distortions in our logic that Derrida finds in texts of philosophical origin. I have been aware of all this in a vague way, but I have failed to explore these similarities. Philosophy is just too complicated for me. I badly need such people as Andrew McKenna and Cesáreo Bandera, who has also written on our topic and similar topics. The similarities between mythical and philosophical texts of origin are amazing, but they do not lead me to the same conclusions as Derrida[27].

La potenza corrosiva e al tempo stesso liquidatoria di Girard è netta quanto disarmante: «Deconstruction is the affair of philosophers reacting against the tradition of German idealism and phenomenology in which they have been raised»[28]; e con ciò si colpisce non solo Derrida ma – ripetiamo – l'intera filosofia, in ultima analisi inadatta a restituire un'«eziologia» del mito poiché immette nella ricerca un ordine esterno rispetto ai fatti, un affascinante ordine razionale che però inquina – per così dire – irrimediabilmente le analisi[29]. Pur arrivando sorprendentemente a conclusioni simili sulla nascita dei miti, filosofia e antropologia culturale hanno grande diversità di approccio, la seconda abbracciando l'irrazionale che la prima espelle; l'origine degli archetipi, allora, viene posta da Girard al riparo dalle polarità simmetriche

[27] Ivi, p. 30.

[28] *Ibid*.

[29] «If philosophical texts obey a (non-logic contrary to their own stated logic, they conclude that less rationality is available to us than was formerly believed. Compared to philosophy, mythology sounds like a hopelessly garbled message and the same observation that looks like a curse to philosophy, seems like a blessing in mythology. In the rational context of philosophy, the supplement seems like disorder; in the irrational context of myth, it looks like a potential source of order» (*ibid*.).

del razionalismo e dell'irrazionalismo[30]. Il primo perché finisce per produrre analisi aride, in qualche caso fuorvianti, ed è portatore di dogmatismo (come cieca fede nella ragione); il secondo poiché, rigettando ingenuamente i 'mostri' della ragione, non fa che rafforzare i pregiudizi nei confronti della scienza generando un dogmatismo di segno opposto (soggettivismo)e negando la possibilità d'invarianti nella genesi del mito. Così, «both the mythologists who surrender directly to the scientistic illusion, or those who surrender indirectly through the collective subjectivism of uniqueness, end up reinforcing the dominant prejudices of our society»[31].

Da quanto fin qui emerso, Girard può sembrare uno studioso interessato a trovare una terza via tra gli eccessi del razionalismo e le ingenuità romantiche; in realtà, se ciò effettivamente emerge tra le righe del suo contributo, ci pare di non poter dire altrettanto sul piano generale del suo approccio. In altre parole, Girard non è un 'moderato' e non va in cerca di compromessi, piuttosto esprime le critiche o le riserve viste poc'anzi nell'ottica di dare maggior risalto alle proprie idee-direttrici; la 'metafisica' sottostante delle stesse, ammesso che venga consapevolmente riconosciuta, non viene esplicitata, non a caso ritroviamo un interessante quanto generico riferimento al «senso comune» che farebbe da sfondo alle sue analisi sull'eziologia del mito:

> If myths do indeed originate in mob delusion it means that some mythical representations are just as false as we always thought they were, but it also means that other representations must be true, in the sense that they must correspond to real information. This is what most people cannot accept in my interpretation of mythology and yet it is a matter of common sense[32].

Lo stesso buon senso che poco più avanti, nel *case study* presentato, viene depotenziato poiché «if simple common sense were sufficient to ascribe this idea to a mob effect, we would all understand what the

[30] Cfr. ivi, p. 31.
[31] Ivi, p. 32.
[32] Ivi, p. 34.

true origin of myth really is»[33]. È vero che si tratta di un'espressione estrapolata dal suo contesto di analisi, tuttavia crediamo indichi, proprio per questo motivo, l'inclinazione metodologica girardiana; la stessa che solo raramente traspare e quando lo fa lascia il lettore filosofo deluso[34]. Quando è finalizzato alla critica e all'individuazione dei punti deboli delle altrui analisi antropologiche, il discorso assume spessore epistemologico diverso nel quale si rinvengono spunti assai interessanti; come a proposito della lettura antropologica sulla stregoneria e sulla magia medievali:

> Four centuries have elapsed since mankind became able to overturn the system of representation of medieval witchcraft and other forms of magical persecution in historical texts, and now the time may be at hand when the same is going to happen with mythology and ritual. Few researchers, however, are willing to entertain the possibility of a generative and structural hypothesis of myth. The anthropologists are too positivistic, too narrowly empirical, too exclusively focused on 'their own field'. They do not perceive the possibility of reaching, through the comparative method, a level that would be generative[35].

L'idea di un metodo comparativo che possa dare pienamente conto di nascita ed evoluzione dei miti è molto suggestiva e va nella direzione dell'interdisciplinarità e della complessità; in cosa consista o come debba essere condotta questa ibridazione di metodi e saperi Girard non vuole e non può tematizzarlo. Naturalmente, le idee girardiane intorno al rapporto tra filosofia e genesi dei miti sono ben chiare e pendono a favore del mito e di una sua lettura 'di prima mano':

[33] Ivi, p. 35. Si tratta dell'analisi di un mito presente a Tikopia, una delle Isole Salomone.

[34] Come nel caso seguente, in cui Girard si arresta prima di 'sconfinare' in altri ambiti: «I believe that etiological myths contain a great deal of real information about certain modifications that the cultural systems undergo and, indirectly, about how all cultural systems originate and transform themselves, but I will not go into that» (ivi, p. 37).

[35] Ivi, p. 38.

> I said before and now I repeat that myths look like a caricature of the supplementary distortions of philosophical origins, but that cannot be entirely correct. The word caricature implies that philosophy would be the original and myth would be the copy. The word distortion cannot be right either. It seems to imply that the logic of identity was first and was then distorted by mythology. If there is a relationship of dependence, it can only go the other way around; philosophy could be dependent on myth but not the reverse. The logic of the supplement must be mythical first and philosophical second. Philosophical origins could be a weakened version of what we have in myth[36].

Quantunque la collocazione secondaria della filosofia in rapporto al mito sia senz'appello, questa riappare in conclusione dell'articolo di Girard in modo significativo. Egli non ne apprezza – ormai è chiaro[37] – gli aspetti metodologici, prescrittivi, iperrazionalistici, apofantici e neanche le derive irrazionaliste; ma quelli teoretici, delle questioni che si trovano all'inizio della filosofia stessa e che rinviene pure all'origine del mito: il *pólemos*, l'eracliteo conflitto da cui si generano tutte le cose. Una certa riabilitazione di Derrida avviene proprio su questo piano, infatti:

> In order to show this on a powerful thinker, it takes a tremendous amount of subtle analysis. This is what Derrida has done, I believe, on one of the philosophers in which he traces the supplement most convincingly, Plato. And he reveals a substructure of conflict between two schools of philosophy, that of Socrates and that of the Sophists, which is the conflictual substratum around which the whole supplementary structure revolves. The Sophists are the bad intruders, the useless supplement, but ultimately there are great similarities between their logos

[36] Ivi, p. 39.

[37] In particolare, anche se al decostruzionismo non può essere attribuito eccesso di razionalismo ma di irrazionalismo, il bersaglio resta sempre Derrida: «The so-called supplement represents in a static structure, a synchronic configuration, a process of crisis and restructuration that remains too incomplete and too insufficiently temporalized to appear as two separate structures, and we have not yet learned to read the various modalities of the supplement as a trace of the passage from one to the other. I leave it to Andrew McKenna to tell me how much Derrida there is in that last sentence of mine» (ivi, p. 40).

> and the Platonic logos: Plato, for all his genius, is not a solitary genius; he is fascinated by his philosophical enemies and determined by them at least in part[38].

Tra l'altro, Derrida mostra come la parola *pharmakon* sia usata nell'ambito del conflitto Socrate-Sofisti in modo da favorire Socrate a spese dei secondi; e il "rimedio", la "cura", sono significati che permettono di connettere in modo esemplare le polemiche filosofiche e l'effetto diffuso nella società del tempo di un termine semanticamente legato alla ritualità e al mito[39].

Non è questa la sede per esprimere un giudizio complessivo sul rapporto tra Girard e la filosofia, nondimeno alcuni nodi crediamo siano stati individuati; essi depongono per una diffidenza e un fascino verso la filosofia che Girard mostra allo stesso tempo. Il decostruzionismo non è la filosofia; e la condanna girardiana a una funzione secondaria del pensiero filosofico rispetto alle indagini sul mito confidiamo non sia da estendere a tutto il pensiero occidentale; infatti, quando egli osserva come «the structure of human thought when it cannot express itself as process and tries to do it as static structure, will always be supplementary because its polemical dynamism will always feed on what it rejects»[40], non viene in mente il filosofo della dialettica, del pensiero 'mediatore', della *Aufhebung*, proprio lo Hegel visto con sospetto?

Bibliografia

R. BODEI, *Geometrie delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2003

A. COMTE, *Corso di filosofia positiva* [1830-1842], 2 voll., a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1979

J.-P. DUPUY-F. VARELA, *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Springer, Dordrecht 1992

[38] Ivi, p. 41.
[39] Cfr. *ibidem*.
[40] Ivi, p. 42.

R. GIRARD, *Geometrie del desiderio* [2011], trad. R. Trevisan, Raffaelo Cortina, Milano 2012
R. GIRARD, *Violenza e religione. Causa o effetto?* [2010], trad. di A. Castelli, Raffaello Cortina, Milano 2011

Verso la fine del desiderio: René Girard e la Bibbia ebraica

Davide D'Amico

Riassunto: Il contributo offre una lettura dell'interpretazione che René Girard offre della Bibbia ebraica. Attraverso una panoramica critica si vedrà come Girard proponga una chiave ermeneutica che pone la bibbia ebraica in una posizione radicalmente diversa rispetto ai miti classici, in particolare riguardo al rapporto tra vittima e carnefice. Nella sua lettura, Girard identifica un processo di "demitizzazione" della violenza, culminante con la rivelazione biblica della vittima innocente. La Bibbia ebraica, attraverso il racconto delle persecuzioni, fornisce nell'ottica girardiana un primo passo verso lo smascheramento del meccanismo del capro espiatorio, smascheramento che diviene evidente nei cosiddetti "testi di persecuzione" che rappresentano una fase avanzata nel processo di comprensione e condanna della violenza. Ripercorrendo alcune tappe del discorso girardiano attorno ai racconti della Bibbia ebraica, il saggio mostra come, secondo l'autore, nella tradizione biblica la violenza venga non solo narrata ma anche contestata, offrendo uno spazio per un'inversione di prospettiva che evidenzia la sofferenza della vittima piuttosto che la sacralizzazione del carnefice.

Parole chiave: René Girard, Bibbia ebraica, demitizzazione della violenza, capro espiatorio.

Abstract: This contribution offers an interpretation of the Hebrew Bible as proposed by René Girard. Through a critical overview, we will see how Girard proposes a hermeneutic key that places the Hebrew Bible in a radically different position to classical myths, particularly about the relationship between victim and executioner. In his interpretation, Girard identifies a process of "demythologization" of violence, culminating with the biblical revelation of the innocent victim. The Hebrew Bible, through the story of the persecutions, provides, from Girard's point of view, a first step towards the unmasking of the scapegoat mechanism, an unmasking that becomes evident in the so-called "texts of persecution" that represent an advanced phase in the process of understanding and condemning violence. Retracing some

stages of Girard's discourse around the stories of the Hebrew Bible, the essay shows how, according to the author, in the biblical tradition violence is not only narrated but also contested, offering a space for a reversal of perspective that highlights the suffering of the victim rather than the sacralization of the perpetrator.

Keywords: René Girard, Hebrew Bible, Demystification of violence, Scapegoat.

1. *Introduzione*

L'orizzonte ermeneutico offerto dalle riflessioni di René Girard sui testi biblici e la capitale importanza che egli attribuisce alle scritture sacre della tradizione giudaico-cristiana ha attirato nel corso del tempo l'attenzione degli studiosi di diverse discipline[1]. Nonostante l'approccio girardiano non sia esente da critiche e obiezioni sul piano esegetico[2], il quadro teorico sviluppato dallo studioso francese offre importanti implicazioni per la comprensione della Bibbia e del suo rapporto con la questione della violenza umana.

All'interno delle maglie della narrazione biblica è possibile scorgere, secondo Girard, una concezione «originale quanto misconosciuta

[1] La sorprendentemente vasta opera di René Girard ha avuto ampia influenza in molteplici campi del sapere. Ripercorrere i numerosissimi tentativi più o meno riusciti di applicare il suo quadro teorico, o di confutarlo, va oltre gli obbiettivi di questo studio. A titolo esemplificativo, mi limito a segnalare *René Girard and Sacrifice in Life, Love and Literature*, Bloomsbury, a cura di S. Cowdell-C. Fleming-J. Hodge, Bloomsbury, New York 2014, in cui si raccolgono contributi di diversi autori che discutono il pensiero di Girard alla luce di varie discipline come le scienze politiche, la letteratura e la psicologia. Indicativo dell'applicabilità delle teorie girardiane è anche l'interessante volume collettaneo *Mimesis, Movie, and Media: Violence, Desire, and the Sacred*, a cura di S. Cowdell-C. Fleming-J. Hodge, Bloomsbury, New York 2016, in cui si rileggono le implicazioni di film, serie e programmi televisivi alla luce del pensiero dello studioso francese. Per critiche e tentativi di applicazione più recenti si veda anche *The rise of mimetic theory. On* Violence and the Sacred, in «Giornale di filosofia», 1/2022.

[2] Si vedano, a titolo esemplificativo, le critiche mosse al metodo esegetico di Girard in J. DEWEY, *A Response To René Girard, "Is There Anti-Semitism in the Gospels?"* in «Biblical Interpretation» 1, 1993, pp 353-356.

del desiderio»[3] che, attraverso una «influenza indiretta e inavvertita, ma straordinariamente vincolante»[4] rende capaci di «analizzare e smontare i meccanismi culturali»[5], primo tra tutti quello del capro espiatorio, demistificando il ruolo della violenza sacrificale[6]. Il centro nevralgico, o l'essenza, di questa concezione si trova in un cambio di prospettiva di cui la rivelazione biblica è portatrice[7]. La Bibbia, nella lettura girardiana, presenterebbe infatti una rottura radicale del modo classico di concepire il rapporto tra vittima e carnefice all'interno del dispositivo mitico-sacrificale, offrendo per la prima volta un punto di vista ribaltato, dal basso verso l'alto[8], dalla parte della vittima innocente, rivelando così il meccanismo del capro espiatorio[9]. In breve, con le parole di Girard:

> Il giudaismo e il cristianesimo sono radicalmente tutt'altra cosa dai miti poiché sono i soli a rivelare un fenomeno di cui i miti non so-

[3] R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, p. 25.

[4] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adephi, Milano 1983, p. 187.

[5] *Ibid*.

[6] Su questo punto si veda R.J. GOLSAN, *Renè Girard and Myth*, Routledge, New York 2002, pp. 85-86.

[7] J. WILLIAMS, *The Bible, Violence and the Sacred,* Harper Collins, San Francisco 1991, p. 12, sottolinea come il concetto di rivelazione sia un termine chiave nella riflessione di Girard affermando: «[…] Girard finds in the Bible the revelation or disclosure of a God who does not want victims, a God who is disclosed in the action of those who take the side of the victims».

[8] Su questo punto si veda, ad esempio, la sintesi in W. PALAVER, *Transforming the Sacred Into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*, Cambridge University Press, New York 2020, pp. 18-22; Si veda, inoltre, A. MCKENNA, *Biblical Structuralism: Testing the Victimary Hypotheses*, in «Helios» 71, 1990, p. 71.

[9] Lo stesso Girard stesso riconosce che già altri pensatori prima di lui avevano notato l'enfasi delle scritture giudaico-cristiane sulla vittima. Tra questi egli cita *Das antike Judentum* di Max Weber e *Der Antichrist* di Friedrich Nietzsche che hanno visto la tendenza della Bibbia a prendere le parti della vittima. Su questo punto si veda la sintesi in J.G. WILLIAMS, *The Girard Reader,* Crossroad, New York 1996, p. 149. Per una panoramica sui tratti salienti del meccanismo del capro espiatorio nel pensiero di Girard si veda R. KEARNEY, *Myths and Scapegoats: The Case of René Girard*, in «Theory, Culture & Society» 12, 1995, 1-14; W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lasing 2013, pp. 135-193.

> spettano neppure l'esistenza, non perché ne siano estranei, ma perché fanno tutt'uno con esso. Il biblico e l'evangelico privano lentamente l'umanità dalle sue ultime stampelle sacrificali. Essi ci mettono faccia a faccia con la nostra stessa violenza[10].

Attraverso lo scorrere della narrazione biblica, la punizione sacrificale si svela nella sua intrinseca e delirante arbitrarietà. In questo senso, la Bibbia si configura come una sorta di anti-mitologia, in contrasto, cioè, con il modello generale offerto da altre manifestazioni tipiche della storia religiosa come, ad esempio, la mitologia greca e romana[11]. Gli stessi persecutori, giusti difensori dell'ordine sociale nella visione mitologica, sono esposti nel quadro biblico come una folla vendicativa in preda a una crisi mimetica e alla ricerca di un capro espiatorio[12].

Sul piano propriamente scritturale, il testo biblico che Girard considera all'apice di questo processo di emancipazione è la Bibbia dei cristiani, vale a dire la combinazione della Bibbia ebraica con i 27 testi greci che formano il Nuovo Testamento[13]. All'interno di questo *corpus*, la dinamica che conduce al riscatto completo della vittima sacrificale procede secondo l'autore in modo progressivo, partendo dalle Scritture ebraiche fino ad arrivare al proprio culmine con la morte di Gesù sulla croce[14]. È attraverso questo evento che, secondo Girard,

[10] R. GIRARD, *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 79.

[11] Su questo punto rimando alla disamina in P.J. WATSON, *Girard and Integration: Desire, Violence and the Mimesis of Christ as Foundation for Postmodernity*, in «Journal of Psychology and Theology» 26, 1998, pp. 311-321, in particolare, pp. 316-318. Si veda, inoltre, T. HOBSON, *Faith and Rethorical Violence*: *A Response to Girard*, in «Modern Believing» 40, 1999, p. 36.

[12] Una sintesi critica è offerta in M. KIRWAN, *Girard and Theology*, T&T Clark, New York 2009, pp. 20-30.

[13] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, p. 164 esplicita questa posizione affermando: «È la Bibbia, quale la definiscono i cristiani, cioè l'unione dell'Antico e del Nuovo Testamento che costituisce questa forza di rivelazione».

[14] Afferma Girard: «Nella Bibbia ebraica è chiaramente presente un movimento in direzione della riabilitazione delle vittime, ma non è una cosa bell'e pronta, anzi è piuttosto una lotta che avanza e ripiega, un processo in corso, un testo in gestazione, non una progressione lineare. Considero i vangeli il risultato culminante di questa

> avviene uno spostamento minimo e nel contempo gigantesco, che si pone come prolungamento diretto dell'Antico Testamento ma costituisce anche una rottura straordinaria. È per la prima volta l'eliminazione completa del sacrificale, è la fine della violenza divina, è la verità finalmente esplicita di tutto ciò che precede ed essa esige una conversione totale dello sguardo, una metamorfosi spirituale senza precedenti nella storia dell'umanità[15].

L'attenzione dedicata al racconto della Passione e le modalità con cui Girard offre una valida alternativa alla teologia sacrificale della croce ha attirato nel tempo l'attenzione di numerosi studiosi che hanno analizzato le implicazioni delle teorie girardiane nel campo degli studi neotestamentari e gli esiti di tali acquisizioni nel più ampio campo della teologia[16]. Meno attenzione è stata data, invece, alle considerazioni espresse da Girard sui racconti che si trovano nel *corpus* delle Scritture ebraiche. Lo scopo delle prossime pagine è dunque quello mostrare i tratti salienti, i limiti e le potenzialità che caratterizzano la lettura girardiana di alcuni dei racconti più conosciuti delle Bibbia ebraica. Dopo aver delineato la categoria dei "testi di persecuzione", categoria con cui Girard indica il cambio di prospettiva che la Bibbia offre ai suoi lettori, verranno presi in considerazione il racconto di Caino e Abele (Gen 4), la storia di Giuseppe (Gen 37-50) e il libro di *Giobbe.*

tendenza, e pertanto il testo essenziale nello sconvolgimento culturale del mondo moderno». R. GIRARD, *Il capro espiatorio generativo*, in *Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale,* a cura di R.G. Hamerton-Kelly, Giuffré, Milano 2018, p. 208.

[15] R. GIRARD, *Delle cose nascoste,* p. 258.

[16] Una panoramica delle implicazioni teologiche del pensiero di Girard in relazione ai racconti della Passione è offerta in R. SCHWAGER, *La mort de Jésus: René Girard et la théologie*, in «Recherche de Science Religieuse» 73, 1985, pp. 481-502. Si veda, inoltre, il recente contributo di S. MORIGI, *Λέγειν / Κρίνειν. The violent origins of logos and a paradox in the writing of the Gospels,* in «Giornale di Filosofia» 3, 2022, pp. 91-107.

2. *La Bibbia come "testo di persecuzione"*

Il primo passo per comprendere l'impostazione della lettura girardiana dei testi biblici può essere compiuto delineando ciò che egli chiama "testi di persecuzione"[17]. In sostanza, seguendo Girard, nelle scritture sacre della tradizione giudaico-cristiana si noterebbe un decadimento generale del mito e una sua sostituzione con testi di persecuzione, ossia narrazioni che occupano un punto intermedio tra le rappresentazioni mitiche arcaiche, tipiche ad esempio della mitologia greca e romana, e le demistificazioni radicali della violenza collettiva[18]. Tali testi non sono da intendersi come completamente estranei alla prospettiva mitica, ma rispetto a quest'ultima si collocano in un punto più avanzato del processo di emancipazione dalla violenza, hanno attraversato, cioè, un'ulteriore fase di demitizzazione[19]. Laddove il mito sacralizza efficacemente la vittima e la violenza che lo genera, con un successo tale per cui questa stessa violenza scompare sempre di più dall'orizzonte percettivo rendendosi, di fatto, invisibile, il testo di persecuzione è un «mito fallimentare»[20], che testimonia attraverso tracce testuali una violenza in cui la vittima non è stata sacralizzata o in cui la sacralizzazione è «appena accennata»[21]. Di conseguenza, seppur restituendone almeno in parte un'immagine distorta, generata dalla prospettiva dei persecutori, i testi di persecuzione riflettono la testimonianza di una violenza che non è riuscita a nascondersi nelle pieghe sacro e in cui è possibile scorgere, contrariamente a quanto accadeva per i miti, spie dell'isteria della folla nella sua ricerca frenetica e paranoica di un capro espiatorio.

[17] R. GIRARD, *Delle cose nascoste,* pp. 162ss.

[18] Una panoramica sul rapporto tra i testi di persecuzione e il mito rimando a C. FLEMING, *René Girard: Violence and Mimesis*, Polity, Cambridge 2004, pp. 101-110.

[19] Un resoconto breve ma dettagliato su questo passaggio è offerto dallo stesso Girard in R. GIRARD, *Quand ces choses commenceront…: entretiens avec Michel Treguer,* Arlea, Paris 1994, p. 48.

[20] R. GIRARD, *'To Double Business Bound': Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978, p. 212.

[21] R. GIRARD, *Delle cose nascoste*, p. 164.

Come esempi a supporto della propria teorizzazione, Girard menziona alcuni resoconti medievali di origine cristiana che riferiscono delle violenze collettive avvenute durante la pandemia di peste nera che travolse l'Europa tra il XIV e il XV secolo. Individuate, incolpate e, di conseguenza, perseguitate dalla massa come causa dei mali della comunità, le vittime delle violenze collettive appartenevano spesso alle minoranze o ai gruppi svantaggiati della società in quanto potevano essere «degli stranieri, dei malati, specie dei lebbrosi, e in particolare, si capisce, degli Ebrei»[22]. Su quest'ultimi e sulle violenze antigiudaiche Girard concentra la maggior parte della sua disamina mostrando come nei momenti in cui la società medievale – e non solo – si trovò, per una ragione o per l'altra, a vivere una situazione di particolare crisi, furono proprio gli Ebrei a essere considerati «i capri espiatori prediletti»[23]. Nella stessa direzione va l'analisi del *Jugement dou Roy de Navarre*, un testo scritto da un poeta francese del XIV secolo, Guillaume de Machaut, con cui Girard apre il suo *Il capro espiatorio.* Nel prologo dell'opera, riepilogato da Girard, il poeta racconta la sua partecipazione a tutta una serie di stravaganti eventi catastrofici che lo spinsero ad auto-segregarsi in casa in attesa «della morte o della fine dell'indicibile sciagura»[24]. Dopo una descrizione di alcuni sconvolgimenti naturali dai tratti apocalittici e il drammatico resoconto dei numerosi morti nelle città, Guillaume individua la causa della sventura nella «malvagità degli Ebrei e dei loro complici tra i cristiani»[25]. Lo stesso Guillaume ci dice, tuttavia, che l'equilibrio cosmico viene finalmente ristabilito nel momento in cui «[l]a giustizia celeste ha fatto chiarezza su questi misfatti rivelando l'identità dei loro autori alla popolazione che li ha tutti massacrati»[26]. Seguendo Girard, in testi come il *Jugement* la presenza esplicita di un capro espiatorio già individuato ed esplicitamente

[22] Ivi, p. 163.

[23] Ivi, p. 165. Girard tornerà sulla questione dell'antigiudaismo in connessione ai testi di persecuzione in un'intervista apparsa sulla rivista americana *Diacritics* nel 1978 e tradotta in italiano in R. GIRARD, *Miti d'origine,* Feltrinelli, Milano 2005, pp. 113-156, in particolare pp. 128-130.

[24] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, p. 11.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid*.

espresso «ci obbliga a prendere molto sul serio ogni allusione alla violenza collettiva»[27]. In questo racconto, infatti, il lettore moderno non fatica a riconoscere costruzioni fantasiose in alcuni degli elementi narrati come, per esempio, l'esagerata violenza dei fenomeni atmosferici, l'eccessiva atrocità dei crimini commessi dagli Ebrei e l'ispirazione divina della folla vendicatrice. Allo stesso modo, però, il lettore è consapevole che altri elementi del racconto, come le numerose morti dovute alla peste e l'organizzazione comunitaria nel compiere violenze antigiudaiche, sono con tutta probabilità basati su fatti reali. Guillaume, in breve, sebbene inserisca il suo resoconto in un quadro narrativo dai toni per molti aspetti fantasiosi, molto probabilmente condivide con la sua comunità l'isterismo reale di una folla che individua negli Ebrei il proprio capro espiatorio[28].

Ciò che un testo di persecuzione come il *Jugement* riporta è dunque, secondo Girard, l'espressione genuina di una vera e propria crisi sacrificale in cui, però, il meccanismo tipico del capro espiatorio agisce in maniera in un certo senso difettosa: da una parte, l'azione collettiva non riesce a produrre gli effetti benefici che i persecutori si aspetterebbero; dall'altra, le vittime individuate dalla folla, al contrario di come accadeva nei miti, sono ben lontane dall'essere sacralizzate come salvatrici della comunità. Agli occhi del lettore moderno, il testo di Guillaume de Machaut risulta goffamente contraddittorio e, nel tentativo di giustificare, o meglio, mitizzare la violenza nei confronti delle vittime, non fa altro che rivelarne l'assoluta inspiegabile arbitrarietà. Ma – ci si potrebbe domandare – perché questo tentativo mitizzante fallisce? Perché il meccanismo del capro espiatorio, attivo e funzionante nel dispositivo mitico, non funziona più nel testo di de Machaut? La risposta che Girard offre è che, esponendo l'arbitrarietà morbosa del meccanismo del capro espiatorio e promuovendo il punto di vista della vittima nel processo persecutorio, la Bibbia, attraverso i suoi racconti, ha definitivamente minato l'efficacia di queste pratiche. Il fallimento di de Machaut diviene perciò comprensibile alla luce della rivelazione

[27] R. GIRARD, *Delle cose nascoste*, p. 170.
[28] Vedi C. FLEMING, *René Girard: Violence and Mimesis,* pp. 103-104.

biblica che ha disinnescato una volta per tutte la sacralità della violenza persecutoria.

Il testo del *Jugement,* perciò, contiene in sé la spia di una tendenza in realtà più diffusa che vede la progressiva scomparsa delle costruzioni mitiche dal mondo giudaico-cristiano, il progressivo svilupparsi di costruzioni letterarie in cui il meccanismo espiatorio è disvelato e in cui sia i persecutori che le vittime sono, di fatto, desacralizzati[29]. Per tentare di comprendere in che modo il testo biblico abbia mosso i primi passi verso questa desacralizzazione, minando una volta per tutte la possibilità di attivare il processo mitizzante, nelle prossime pagine presenterò la lettura girardiana di tre racconti biblici, il primo dei quali è quello di Caino e Abele.

3. *Alle soglie della civiltà: la storia di Caino*

Il racconto di *Genesi* 4, che narra i primi passi dell'umanità fuori dal bel giardino in Eden che Dio aveva piantato, è senza dubbio uno dei più conosciuti e affascinanti racconti dell'intera Bibbia ebraica. Attraverso una narrazione asciutta, avara di dettagli – l'intero capitolo conta meno di 350 parole in ebraico – ma, proprio per questo, diretta ed efficace, questo racconto porta con sé una problematica di portata esistenziale per l'essere umano: se tutti gli uomini sono tra loro fratelli, ogni omicidio è fratricidio. Nella sua straordinaria densità, il racconto affronta diverse tematiche collegate al libero arbitrio, alla responsabilità personale e alle inevitabili conseguenze delle cattive azioni. Accanto a questo, però, la storia tenta di rispondere a una domanda ineludibile: da dove viene la violenza che annienta la vita umana?[30] La trama è ben nota. All'offerta di Caino, agricoltore, il Signore preferisce quella del fratello Abele, allevatore. Questa preferenza, apparentemente ingiustificata, scatena sentimenti negativi in Caino che sfociano, alla fine, nella

[29] Si veda, su questo punto, R.J. GOLSAN, *Renè Girard and Myth*, pp. 87-89.

[30] Su questo punto rimando all'eccellente analisi in L. ALONSO-SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi,* Paideia, Brescia 1987, pp. 27-56.

violenza fratricida. Condannato ad essere «ramingo e fuggiasco» (Gen 4, 12) Caino viene cacciato dalla presenza del Signore e della sua famiglia finché non si stabilirà a oriente di Eden, nella regione di Nod (v. 16), dove diventerà il padre fondatore della prima società strutturata che la Bibbia presenta ai suoi lettori (vv. 17-22).

La lettura girardiana del racconto di *Genesi* 4 si muove principalmente su due livelli. Il primo riguarda la preferenza di Dio per le offerte di Abele. In questa sezione, secondo Girard, è possibile intravedere dai riflessi che traspaiono dalle maglie del racconto il fatto che «la violenza inappagata cerca e finisce sempre per trovare una vittima sostitutiva»[31]. In questo senso, Girard spiega:

> Si può ingannare la violenza soltanto nella misura in cui non la si privi di ogni sfogo, e le si procuri qualcosa da mettere sotto i denti. Sta qui forse quello che significa tra le altre cose, la storia di Caino e Abele. Il testo biblico dà soltanto un'unica precisazione su ciascuno dei fratelli. Caino coltiva la terra e offre a Dio i frutti del suo raccolto. Abele è un pastore; sacrifica i primi nati dei suoi greggi. Uno dei due fratelli uccide l'altro ed è colui che non dispone di quell'"inganna violenza" costituito dal sacrificio animale. […] Dire che Dio gradisce i sacrifici di Abele e non le offerte di Caino equivale a ridire in un altro linguaggio, quello del divino, che Caino uccide suo fratello mentre invece Abele non lo uccide[32].

Il racconto conterrebbe quindi i tratti tipici della violenza che scaturisce dal desiderio mimetico. L'azione omicida di Caino sarebbe, letta da questa prospettiva, la naturale conseguenza della privazione di uno sfogo sacrificale, presente invece nell'atto sacrificale del fratello Abele[33]. A partire da questa considerazione, Girard si muove sul secondo livello, di vocazione più spiccatamente comparatistica. Lo studioso nota come la storia di Caino e Abele assomigli ad alcuni racconti mitici ben conosciuti della tradizione occidentale, in particolare quello

[31] R. GIRARD, *La violenza e il sacro,* p. 15.

[32] Ivi, p. 18.

[33] Questo aspetto è spiegato in dettaglio dall'autore in R. GIRARD, *Il capro espiatorio,* pp. 13-17.

di Romolo e Remo[34]. Nonostante tutte le somiglianze, però, Girard osserva delle differenze fondamentali tra i due racconti. Il primo è la sostanziale innocenza di Abele. Se infatti, Remo viola lo spazio tracciato da Romolo sul Palatino, il personaggio biblico di Abele, che nell'intera narrazione biblica non pronuncia neanche una parola, non è mai presentato come un trasgressore ma, al contrario, pare rimanere completamente passivo durante l'intero racconto. Inoltre, differentemente da Romolo, che viene di fatto canonizzato come "sommo sacerdote", Caino non viene mai esaltato per aver commesso il fratricidio ma, al contrario, viene aspramente condannato da Dio per il suo gesto[35]. Ed è qui che, secondo Girard, avviene il punto di rottura. Come in altri testi mitici, anche la Bibbia, attraverso la vicenda di Caino e Abele, trasmette il racconto di un assassinio fondatore ma, al contrario dei miti, non esalta né giustifica l'esercizio della violenza e, piuttosto, la condanna, tracciandone i limiti all'interno della dimensione rituale:

> Come fa Caino a fondare la prima cultura? Il testo non si pone direttamente questa domanda ma vi dà una risposta implicita perché si limita a due temi fondamentali: il primo è l'assassinio di Abele, il secondo è l'attribuzione a Caino della prima cultura, che visibilmente si colloca come prolungamento diretto dell'assassinio, come sua conseguenza fondata non sulla rappresaglia ma sul rito. […] Il nome di Caino designa la prima comunità messa insieme dal primo fondatore; ci sono molti assassini potenziali, e bisogna impedire loro di uccidere. L'assassino insegna a colui, o piuttosto a coloro che l'hanno perpetrato una sorta di saggezza, una prudenza che modera la loro violenza, Approfittando della tregua, Dio promulga la prima legge contro l'assassinio (*Genesi* 4, 15). […]. Questa prima legge contro l'assassinio sancisce la fondazione della cultura cainita: ogni volta che avverrà un nuovo

[34] Per la discussione di Girard su Romolo e Remo, si veda R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, pp. 144-152. Per una prospettiva filosofica sulla fondazione di Roma e sulla saga di Romolo e Remo da una prospettiva decisamente girardiana, si veda M. SERRES, *Rome: The Book of Foundations*, Stanford University Press, Stanford 1991. Oltre al mito della fondazione di Roma, Girard dedica particolare attenzione anche alla figura di Dioniso. Rimando, per un'analisi su questo punto, a R. GIRARD, *Dionysus versus the Crucified*, in «MNL» 99, 1984, pp. 816-835.

[35] Su questo punto, R. GIRARD, *Delle cose nascoste*, pp. 196-198.

assassinio, si immoleranno sette vittime in onore della vittima originaria, Abele[36].

I dati che formano queste storie di fondazione a partire da un fratricidio – Romolo e Remo, Caino e Abele – sono, nell'interpretazione di Girard, sostanzialmente gli stessi, ma nella Bibbia conducono a un esito unico e sorprendente. La stessa azione violenta viene interpretata infatti in due maniere diametralmente opposte: come una gloriosa azione sacrale e fondatrice dai Romani e come un crimine condannato, capace aprire allo sfogo rituale della crisi mimetica nella Bibbia. C'è un ulteriore aspetto da sottolineare. Nel testo di *Genesi* 4, Dio condanna l'omicida ma, allo stesso tempo, proibisce ogni tipo di vendetta di sangue. Questo divieto si manifesta nel racconto attraverso il cosiddetto "marchio di Caino" che Dio pone sull'omicida originale (Gen. 4, 15) e che, in ottica girardiana, ha lo scopo di limitare la spirale di violenza che il gesto di Caino avrebbe altrimenti provocato[37]. Inoltre, mentre da una parte c'è la disapprovazione di Dio per l'azione di Caino, dall'altra l'apposizione del marchio svela una sorta di tacita approvazione che consente alla società umana inaugurata dal primo omicida di poter nascere. Non significa, sottolinea Girard, che questo tipo di comunità sia davvero buona. Essa, infatti, non è certamente libera dal peccato originale che è stato introdotto dal fratricidio di fondazione, ma significa che, data la situazione, questa società rappresenta l'unico modo possibile per l'essere umano di continuare attraverso la storia, l'unica possibilità per andare avanti[38].

[36] R. GIRARD, *Vedo Satana cadere,* p. 119.

[37] Si veda, su questo punto, L. RAY, *Mark of Cain: Shame, Desire and Violence*, in «European Journal of Social Theory» 16, 2013, pp. 292-309.

[38] Girard espone questo aspetto in un'intervista in cui evidenzia i tratti salienti e le implicazioni delle proprie teorie riguardo ai testi biblici. Si veda M. HARDIN, *Reading the Bible with René Girard. Conversations with Steven E. Berry*, JDL, Lancaster 2015, p. 77. Si nota in questa formulazione un leggero cambio di prospettiva rispetto alla presentazione ne *Delle cose nascoste*, p. 204, dove Girard espone la questione in termini più marcatamente dualistici: «La storia di Caino colpevolizza […] la cultura cainita mostrando che questa cultura è interamente fondata sull'assassinio ingiusto di Abele. La storia di Romolo e Remo non colpevolizza la città di Roma poiché l'assassinio di Remo è presentato come giusto».

4. *L'eroe innocente: Giuseppe e i suoi fratelli*

La storia di Giuseppe si sviluppa lungo i tredici capitoli che chiudono il primo libro del Pentateuco (Gen 37-50). Tra i racconti che trattano il tema della fraternità questo è l'ultimo e il più complesso che si trova nella *Genesi* e, per questo, rimanda al primo, più breve e apparentemente semplicissimo, racconto di Caino e Abele. Sul piano letterario, la storia di Giuseppe introduce uno stile narrativo nuovo rispetto ai cicli patriarcali che il lettore della *Genesi* aveva incontrato sino a quel momento. La coesione della trama, la sua logica interna, la varietà dei personaggi e di situazioni, rende questo racconto per certi versi unico all'interno dell'intera Bibbia. Il mondo in cui si svolge l'azione è diverso rispetto al mondo in cui si muovevano Caino e Abele. L'intervento di Dio nella trama, ad esempio, è di tutt'altro altro tipo. Se, da una parte, nella storia di *Genesi* 4 i personaggi comunicavano direttamente con il mondo divino, dall'altra, nella storia di Giuseppe, non ci sono oracoli, apparizioni né visioni. Gli stessi sogni di Giuseppe non sono mai definiti dagli autori/redattori come provenienti direttamente da Dio. L'azione divina è certamente presente e il protagonista ne è consapevole (cfr. Gen 45, 4.7; 50, 20) ma rimane un'azione per molti aspetti celata, quasi nascosta. In questo senso, la storia di Giuseppe racconta prima di tutto una storia in cui agiscono dinamiche tipicamente umane.

Il racconto mette sulla scena la storia di dodici fratelli, dieci dei quali figli di una stessa madre, Lea, due, Giuseppe e Beniamino, i più giovani, sono invece figli di Rachele, moglie prediletta di Giacobbe. Attraverso le lenti della teoria girardiana, l'intreccio narrativo di questa storia prende l'avvio da un tema mimetico piuttosto tipico, ossia la relazione impari tra i dieci fratelli maggiori e il minore, Giuseppe. Quest'ultimo, preferito dal padre, scatena negli altri fratelli una reazione che, secondo Girard, è inevitabile in un qualsiasi gruppo umano, ovvero la gelosia. E proprio la gelosia del gruppo conduce la trama, anche nel caso di Giuseppe, al suo inevitabile epilogo: la persecuzione. Alla prima occasione utile, infatti, Giuseppe viene venduto come schiavo a una carovana di Ismaeliti/Madianiti diretti in Egitto. Secondo l'interpretazione di Girard, questo resoconto è in grado di svelare l'arbitrarietà del meccanismo del capro espiatorio.

Sebbene sia ambientata in un particolare contesto familiare, la lettura girardiana vede nei riflessi di questa storia un rimando a un tema antropologico e culturale più ampio, ossia il processo di costruzione di un capro espiatorio su basi sostanzialmente inconsistenti e prive di una ragionevole motivazione da parte del gruppo[39]. L'odio verso Giuseppe non ha, in effetti, ragioni oggettive. Giuseppe non rappresenta un pericolo per il gruppo dei fratelli né la sua presenza è in grado di causare alcun male. Giuseppe, a motivo dei suoi sogni, specialmente quelli nei quali manifesta una sua futura superiorità rispetto ai fratelli, sarebbe piuttosto percepito dal gruppo come causa di disordine di tipo gerarchico e, perciò, arbitrariamente "sacrificato"[40]. Giunto in Egitto, Giuseppe subirà una seconda esperienza di espulsione. Divenuto servo alla corte del potente Potifar, funzionario del Faraone, egli sarà messo in prigione – dunque allontanato dalla comunità – poiché ritenuto colpevole di aver giaciuto con la moglie del suo padrone In questa prospettiva, gli echi della storia di Giuseppe, secondo Girard, richiamano da vicino le vicende di Edipo, anch'egli accusato ed espulso due volte dal proprio gruppo. Rispetto al mito greco, però, si ha nella Bibbia un notevole quanto sostanziale cambio di direzione. Edipo è infatti espulso per ragioni che il mito sembra validare; egli rappresenta infatti, già al momento della sua prima espulsione, un pericolo concreto per la sua comunità[41]. Inoltre, va notato che nella dinamica narrativa della storia sofoclea di Edipo, egli ha davvero commesso le azioni che conducono alla sua seconda espulsione: ha ucciso suo padre, giaciuto con sua madre e, secondo il racconto, è in effetti lui la causa dell'epidemia che affligge Tebe. Al contrario, nel racconto di *Genesi,* Giuseppe non è giaciuto con la moglie di Potifar. Egli, come sa il lettore della storia, è accusato

[39] Su questo punto si veda la discussione di Girard in M. HARDIN, *Reading the Bible with René Girard,* p. 91.

[40] In questo senso, Girard vede nella veste intrisa di sangue animale che i fratelli consegnano a Giacobbe per provare la morte di Giuseppe un riferimento a un substrato più propriamente sacrificale di questa scena. I fratelli sarebbero, in questo senso, coloro che, seguendo una lettura tipicamente mitica, riportano l'ordine altrimenti alterato. Si veda R. GIRARD, *Delle cose nascoste,* p. 203.

[41] Si veda, su questo punto, J.G. WILLIAMS, *The Girard Reader,* pp. 17-18.

ingiustamente e, di conseguenza, altrettanto ingiusta è la sua persecuzione e la sua condanna. Scrive Girard:

> La storia di Giuseppe e gli altri testi biblici adottano sistematicamente una posizione che si oppone radicalmente alla visione caratteristica del mito. Perfino quando agisce all'interno di una cornice narrativa simile a quella del mito di Edipo, l'ispirazione biblica procede sistematicamente in una direzione opposta alla mitologia, giacché rovescia le rappresentazioni illusorie di qualche processo vittimario già intervenuto, e ne reinterpreta sempre i temi nella prospettiva della vittima riabilitata[42].

Ecco, dunque, che la storia di Giuseppe rivela tutta la sua forza svelando esplicitamente la prospettiva di una vittima perseguitata ingiustamente. Inoltre, col procedere della trama, Giuseppe si troverà a fornire a coloro che lo avevano perseguitato un contributo fondamentale per la loro sopravvivenza. Sottraendo all'imminente carestia gli stessi fratelli che lo avevano ingiustamente perseguitato, Giuseppe spezza la spirale di violenza: salva i suoi persecutori invece di cercare vendetta. La lettura girardiana mostra dunque una storia di Giuseppe dal marcato senso demistificante in cui l'eroe, la vittima perseguitata, non trascende la dimensione umana andando incontro a un processo di sacralizzazione ma, sorprendentemente, è proprio la vittima che blocca il flusso di violenza che l'aveva travolta. Di conseguenza, neanche la violenza che subisce viene santificata o giustificata. Nel corso della storia Giuseppe non trascende mai la propria dimensione, non viene mai sacralizzato ma resta per tutto il racconto un essere umano, trasformato, per colpa dell'isteria del gruppo, in una vittima[43].

[42] R. GIRARD, *Il capro espiatorio generativo*

[43] J. WILLIAMS *The Bible, Violence and the Sacred,* pp. 57-59, fornisce una lettura girardiana degli ultimi capitoli della *Genesi* in cui, secondo l'autore, il riconciliarsi dell'intera famiglia di Giacobbe pone fine alla crisi mimetica sviluppatasi nei primi passaggi della storia di Giuseppe.

5. *Giobbe: la vittima "par exellence"*

Tradizionalmente letto come canto del dolore umano, il libro di *Giobbe* è uno dei capolavori della letteratura biblica ma, allo stesso tempo, una delle sue opere più complesse. La prima difficoltà è certamente la lingua, particolarmente poetica e, a tratti, oscura[44]. Indicativa è un'affermazione di Girolamo, traduttore della *Vulgata*, che scrive nella prefazione alla sua traduzione di *Giobbe*: «Ricordo che per comprendere questo volume, pagai una somma non trascurabile per i servizi di un maestro, nativo di Lydda, che era tra gli Ebrei considerato in prima fila»[45]. Il secondo scoglio, per certi aspetti conseguente al primo, è la comprensione del messaggio del testo. Nella stessa prefazione, Girolamo esprime con limpida chiarezza l'esitazione dell'esegeta che si approccia al testo di *Giobbe* quando afferma che tentare di spiegare questo libro è «come tentare di tenere nella mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano»[46].

Oggetto di un interesse mai interrotto nella storia del pensiero, il libro di *Giobbe* testimonia un itinerario tormentato e, per certi versi, contraddittorio dedicato alla ricerca di Dio «attraverso la via accecante del dolore innocente»[47]. La vicenda narra di Giobbe, ricco e stimato uomo orientale, la cui vita è sconvolta da una serie di disgrazie che lo riducono quasi all'indigenza. Nonostante questa sofferenza dovuta a cause a lui esterne, i suoi amici – Elifaz, Bildad e Zophar – sono sospettosi nei suoi confronti. Indipendentemente dalle sue dichiarazioni di innocenza, tutti lo considerano in qualche modo meritevole del suo

[44] Per un'analisi comprensiva rimando a E.L. GREENSTEIN, *The Language of Job and Its Poetic Function*, in «Journal of Biblical Literature» 122, 1993, pp. 651-666.

[45] «Memini me ob intellegentiam huius voluminis lyddeum quemdam praeceptoremqui apud Hebraeos primas habere putabatur, non parvis redemisse nummis», R. WEBER, R. GRYSON, *Biblia Sacra: Iuxta Vulgata Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1969, p. 731.

[46] «ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur». *Ibid*.

[47] G. RAVASI, *Giobbe: Traduzione e commento*, Borla, Roma 2005, p. 9.

destino, avendo offeso in qualche maniera Dio con comportamenti peccaminosi.

L'interpretazione girardiana della vicenda di Giobbe, al quale l'autore dedica un libro intitolato *L'antica via degli empi*, parte da un assunto che egli considera capitale per la comprensione del racconto, ossia la sostanziale diversità tra il Giobbe del prologo – oggetto di persecuzione di Dio e Satana – e il Giobbe dei dialoghi con i tre amici. Girard giustifica questa intuizione osservando che, nel corpo dell'opera, lo stesso Giobbe individuerebbe nella causa delle sue sventure un fattore tutt'altro che divino, come invece suggerirebbe «l'influenza nefasta del prologo»[48], bensì puramente umano[49]. Non più, dunque, il bersaglio di una prova divina ma, invece, la vittima di una società umana in preda a un'isteria mimetica. La diretta conseguenza di questa lettura è che Giobbe assume, all'interno della sua comunità, il ruolo di capro espiatorio. Attraverso una serie di confronti strutturali tra la storia biblica e altre manifestazioni mitiche, Girard discute, ad esempio, il modo in cui Giobbe è soggetto allo stesso tipo di trasformazione comune ai re sacri, con i quali condivide un'analoga posizione di prestigio[50]. Proprio questo *status* elevato sarebbe alla base della rivalità mimetica che, nella forma dell'invidia, spinge la comunità al contagio mimetico e, quindi, alla persecuzione dell'innocente. Sebbene la trama della narrazione suggerisca che Giobbe non abbia in effetti colpe evidenti, la comunità, rappresentata dai cosiddetti "amici", insiste sul fatto che le sue sfortune possono essere spiegate solamente attraverso il ricorso al divino e alle colpe che Giobbe avrebbe nei confronti della sfera del sacro. Secondo Girard questo atteggiamento mette in luce una distorsione tipica del mito. Collegando la genesi delle sventure e della condizione di Giobbe al mondo divino, l'azione persecutrice della comunità è di fatto giustificata come «sacralizzata, ritualizzata»[51]. A questa tendenza, che rispecchia nell'ottica girardiana il primo passo verso un processo cristallizzazione mitologica e di sacralizzazione della

[48] R. GIRARD, *L'antica via degli empi*, Adephi, Milano 1994, p. 21.
[49] Ivi, p. 15.
[50] Ivi, pp. 111-116.
[51] Ivi, pp. 53.

vittima, la Bibbia contrappone, secondo Girard, una sorta di antidoto. Nel testo di Giobbe, contrariamente a ciò che succede, ad esempio, nel racconto di Edipo, è la vittima e non la comunità ad avere l'ultima parola. La struttura narrativa e le continue dichiarazioni di innocenza da parte di Giobbe permettono infatti di rivelare agli occhi del lettore la struttura generativa che opera nelle dinamiche della mimesi, della vittimizzazione, del sacrificio e del capro espiatorio[52]. Il lettore sa, attraverso la trama, che Giobbe è realmente innocente e caratterizza i suoi persecutori come i portavoce di una folla assassina.

Inoltre, nel testo di *Giobbe* Girard nota come la prospettiva mitologizzante cerchi di imporsi anche attraverso altre strade. In alcuni passaggi, infatti, i suoi detrattori utilizzano una strategia diversa; invece di insultare Giobbe, lo supplicano nel tentativo di fargli riconoscere la veridicità delle accuse che gli sono rivolte. Qualora il tentativo avesse successo, la colpevolezza della vittima e l'innocenza sarebbe condivisa dal capro espiatorio stesso e quindi costituirebbe una prova inconfutabile della colpevolezza dell'accusato[53]. Nonostante alcuni cedimenti, Giobbe rimane saldo nell'affermare la propria innocenza. La prospettiva dei persecutori, ossia la voce del mito, nel caso del libro di Giobbe, non ha l'ultima parola. In più, l'esito formale del libro conferma questa visione. Il sacrificio finale della vittima innocente non solo non ha luogo ma il capro espiatorio viene assolto e i suoi persecutori sono costretti a chiedere il suo perdono. Ogni tentativo della comunità di imporre la prospettiva mitologica, ossia di sacralizzare la propria violenza, sono vanificati da una parte dalle continue rivendicazioni di innocenza di Giobbe e, dall'altra, dalla stessa dinamica narrativa che informa il lettore dell'infondatezza delle accuse a Giobbe. Ogni tentativo di cristallizzare il racconto in una cornice mitica e di nascondere le tracce della violenza, sono di fatto impediti. La lettura girardiana di *Giobbe* svela i meandri del meccanismo mimetico attraverso la prospettiva della vittima che, alla fine, trionfa.

[52] Vedi J. WILLIAMS *The Bible, Violence and the Sacred*, pp. 165ss.

[53] Si veda la discussione in R.J. GOLSAN, *René Girard and Myth*, pp. 96-97. Si veda, inoltre, C. FLEMING, *René Girard, Violence and Mimesis,* pp. 122-124.

6. *Conclusione*

Le letture qui proposte non esauriscono i riferimenti, le considerazioni e i richiami che René Girard affronta all'interno della sua vasta opera. Piuttosto, esse rappresentano tre sguardi a quelle che, nell'ottica girardiana, sono tre tappe particolarmente significative all'interno del quadro teorico che l'autore propone. La storia di Caino, il racconto di Giuseppe e la vicenda di Giobbe mostrano infatti, in maniera progressivamente sempre più esplicita, una transizione graduale della Bibbia che, nel procedere delle sue rifigurazioni, affronta un processo di emancipazione dalla violenza fino a porsi in netto contrasto con essa.

Tuttavia, negli scritti di Girard emerge a più riprese l'idea che la compromissione del meccanismo sacrificale e mimetico, il disvelamento dell'arbitrarietà della violenza collettiva e lo slittamento verso la prospettiva della vittima non emergono in maniera uguale in tutti i libri della Bibbia. Nell'ottica dell'autore, la massima espressione di questa svolta, il punto di rottura in grado di squalificare e demistificare in modo oggettivo e permanente il meccanismo del capro espiatorio si realizza non prima dei Vangeli. In questo senso, nonostante gli orizzonti demitologizzanti presenti nei testi analizzati, nell'ottica di Girard la Bibbia ebraica rimane, sulla questione della violenza, un testo ambivalente e, in un certo senso, incompleto. Sebbene, il lungo cammino nella direzione dell'uscita dalla violenza sacra sia evidente nelle Scritture ebraiche, si tratterebbe di un cammino inficiato da ostacoli e carenze che, di fatto, impediscono di raggiungere il punto di arrivo. In sostanza, per Girard, l'impresa progressiva della Bibbia ebraica di scardinare il meccanismo del capro espiatorio non riesce ad esprimersi in maniera totale all'interno dei suoi confini. Le stesse manifestazioni profetiche, che per Girard costituiscono elementi particolarmente vicini alla completa demistificazione, non realizzano pienamente il proprio scopo[54]. In sostanza, la Bibbia ebraica, secondo

[54] Girard affronta l'argomento della letteratura profetica in R. GIRARD, *Violence and religion: Cause or Effect?*, in «Hedgehog Review» 6, 2004, pp. 8-21.

Girard, rimane pervasa da una certa ambiguità che l'autore descrive in questi termini:

> In tutto l'Antico Testamento, si effettua un'opera esegetica in un senso opposto al consueto dinamismo mitologico e culturale. Non si può tuttavia dire che quest'opera giunga al suo compimento. Anche nei testi più avanzati, come il quarto canto del Servo, sussiste un'ambiguità per quanto concerne il ruolo di Yahvè. Se la comunità umana ci è presentata, a più riprese come la responsabile della morte delle vittime, Dio stesso, in altri momenti è presentato come il principale autore della persecuzione. […] Questa ambiguità nel ruolo di Yahvè corrisponde alla concezione della divinità nell'Antico Testamento[55].

Critiche a questa impostazione, che, nel migliore dei casi, vede la Bibbia ebraica come fondamentalmente incompleta e, nel peggiore, la ritiene incapace di trovare una risposta alla violenza inquietante che permea i suoi stessi racconti, furono mosse dalla stessa scuola di Girard[56]. Nonostante questo, però, non vi è dubbio che per Girard la Bibbia ebraica rimanga un'opera «sovversiva»[57], la prima della storia umana a compiere un passo significativo verso un cambio di

[55] R. GIRARD, *Delle cose nascoste*, p. 209.

[56] Si veda, ad esempio, S. GOODHART, *The End of Sacrifice: Reading René Girard and the Hebrew Bible*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 14, 2007, pp. 59-78, nota, giustamente, come l'analisi del suo maestro distingua in maniera troppo netta sul piano dello sviluppo del pensiero il mondo giudaico da quello cristiano, sottolineando come «Christianity […] is an episode within the history of Judaism, an extension of the midrashic ways of thinking evident in Rabbinic reading into Hellenistic and Roman arenas that Judaism for reasons of historical circumstance were not in a position to enter». Nella stessa direzione si muove, ad esempio, lo studio di V.J. AVERY, *The Jewish Vaccine Against Mimetic Desire*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 19, 2012, pp. 19-39, in cui l'autrice mostra, contrariamente a quanto sosteneva Girard, che la rivelazione ebraica è un'espressione in sé completa, efficace e persino pratica della sua teoria. Si veda anche, della stessa autrice, la riletture in chiave girardiana di *Giona*, *Jewish Atonement and the Book of Jonah: From Sacrifice to Non-Violence,* in *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation*, a cura di M. Kirwan, S. Treflé Hidden, Bloomsbury, New York 2017, pp. 17-32.

[57] R. ADAMS, *Violence, Difference, Sacrifice*, in *Conversations with René Girard: Prophet of Envy,* a cura di C.L. Haven, Bloomsbury, New York 2020, p. 70.

prospettiva. Attraverso i suoi personaggi e le sue trame, le dinamiche narrative della Bibbia ebraica svelano il dramma mimetico dell'essere umano mostrando al lettore in maniera inedita il punto di vista della vittima. Abele, ucciso da Caino, Giuseppe, perseguitato prima dai fratelli e poi dagli Egizi, Giobbe, vessato dalla sua stessa comunità, non rappresentano solo agenti narrativi che si muovono sul terreno del racconto biblico ma, nell'ottica di René Girard, essi sono potenti strumenti con cui gli autori/redattori biblici mettono a nudo l'arbitrarietà cieca della nostra violenza trasformandoci agli occhi di una vittima innocente in crudeli carnefici.

Bibliografia

R. ADAMS, *Violence, Difference, Sacrifice*, in *Conversations with René Girard: Prophet of Envy,* a cura di C.L. Haven, Bloomsbury, New York 2020

L. ALONSO-SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi,* Paideia, Brescia 1987

V.J. AVERY, *Giona*, *Jewish Atonement and the Book of Jonah: From Sacrifice to Non-Violence,* in *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation*, a cura di M. Kirwan, S. Treflé Hidden, Bloomsbury, New York 2017

V.J. AVERY, *The Jewish Vaccine Against Mimetic Desire*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 19, 2012

J. DEWEY, *A Response To René Girard, "Is There Anti-Semitism in the Gospels?"*, in «Biblical Interpretation» 1, 1993

C. FLEMING, *René Girard: Violence and Mimesis*, Polity, Cambridge 2004

R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo,* Adephi, Milano 1983

R. GIRARD, *Dionysus versus the Crucified*, in «MNL» 99, 1984

R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987

R. GIRARD, *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano 2002

R. GIRARD, *L'antica via degli empi*, Adephi, Milano 1994

R. GIRARD, *Miti d'origine,* Feltrinelli, Milano 2005

R. GIRARD, *'To Double Business Bound': Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978

R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001

S. GOODHART, *The End of Sacrifice: Reading René Girard and the Hebrew Bible*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 14, 2007

E.L. GREENSTEIN, *The Language of Job and Its Poetic Function*, in «Journal of Biblical Literature» 122, 1993

R.J. GOLSAN, *Renè Girard and Myth*, Routledge, New York 2002

M. HARDIN, *Reading the Bible with René Girard. Conversations with Steven E. Berry*, JDL, Lancaster 2015

T. HOBSON, *Faith and Rethorical Violence*: *A Response to Girard*, in «Modern Believing» 40, 1999

R. KEARNEY, *Myths and Scapegoats: The Case of René Girard*, in «Theory, Culture & Society» 12, 1995

M. KIRWAN, *Girard and Theology*, T&T Clark, New York 2009

A. MCKENNA, *Biblical Structuralism: Testing the Victimary Hypotheses*, in «Helios» 71, 1990

Mimesis, Movie, and Media: Violence, Desire, and the Sacred, a cura di S. Cowdell-C. Fleming-J. Hodge, Bloomsbury, New York 2016

S. MORIGI, *Λέγειν / Κρίνειν. The violent origins of logos and a paradox in the writing of the Gospels,* in «Giornale di Filosofia» 3, 2022

W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lasing 2013

W. PALAVER, *Transforming the Sacred Into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*, Cambridge University Press, New York 2020

L. RAY, *Mark of Cain: Shame, Desire and Violence*, in «European Journal of Social Theory» 16, 2013

G. RAVASI, *Giobbe: Traduzione e commento*, Borla, Roma 2005

René Girard and Sacrifice in Life, Love and Literature, Bloomsbury, a cura di S. Cowdell-C. Fleming-J. Hodge, Bloomsbury, New York 2014

Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale, a cura di R.G. Hamerton-Kelly, Giuffré, Milano 2018

R. SCHWAGER, *La mort de Jésus: René Girard et la théologie*, in «Recherche de Science Religieuse» 73, 1985

M. SERRES, *Rome: The Book of Foundations*, Stanford University Press, Stanford 1991

The rise of mimetic theory. On Violence and the Sacred, in «Giornale di filosofia», 1/2022

P.J. WATSON, *Girard and Integration: Desire, Violence and the Mimesis of Christ as Foundation for Postmodernity*, in «Journal of Psychology and Theology» 26, 1998

R. WEBER, R. GRYSON, *Biblia Sacra: Iuxta Vulgata Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1969

J. WILLIAMS, *The Bible, Violence and the Sacred,* Harper Collins, San Francisco 1991

J.G. WILLIAMS, *The Girard Reader,* Crossroad, New York 1996

The rise of mimetic theory. On Violence and the Sacred, in «Giornale di filosofia», 1/2022

«Qualcosa di più forte che lo schifo». Il capro espiatorio nella *Storia della colonna infame* di Alessandro Manzoni

Tommaso Di Brango

Riassunto: Il saggio si concentra sulla *Storia della colonna infame* di Alessandro Manzoni con l'intento di rileggerla alla luce della categoria girardiana del «capro espiatorio» e, più in generale, tenendo conto dei rimandi cristologici in essa presenti. Accanto a tutto questo, c'è il rapporto tra Manzoni e la tradizione dell'illuminismo lombardo, alle cui vicende l'autore dei *Promessi sposi* è profondamente legato per ragioni familiari ma anche storico-culturali.
Parole chiave: Capro espiatorio, illuminismo, Alessandro Manzoni

Abstract: The present work muses on *Storia della Colonna infame* by Alessandro Manzoni with the aim of reading it through the Girardian category of "the scapegoat" and, more generally, taking into account all of the Christological references involved in it. Beside this, there is the relationship between Manzoni and the tradition of Lombard Enlightenment, to which the author of *I Promessi sposi* is deeply connected due to familiar, historical and cultural reasons.
Keywords: Scapegoat, rnlightenment, Alessandro Manzoni

> (…) di tali fatti si può esser bensì forzatamente vittime, ma non autori.
>
> A. Manzoni, *Storia della colonna infame*

> La violenza viene di frequente definita 'irrazionale'.
> Eppure non le mancano i motivi; sa anzi trovarne di ottimi quando ha voglia di scatenarsi.
>
> R. Girard, *La violenza e il sacro*

La «colonna infame»

Nel 1630, in una Milano devastata dalla peste, i giudici Giovanni Battista Trotti e Giovanni Battista Visconti accusarono Guglielmo Piazza, Gian Giacomo Mora e altri imputati di essere degli untori. In concreto, costoro avrebbero imbrattato diversi muri della città con unguenti venefici allo scopo di diffondere il morbo. Trattandosi di un reato concretamente impossibile a realizzarsi, si era in presenza di un'accusa con tutta evidenza infondata. Cionondimeno, nel corso del processo, Trotti e Visconti riuscirono a ottenere, dagli imputati, varie confessioni che gli permisero di emettere diverse sentenze di morte. Inoltre, i giudici meneghini disposero che la casa di Gian Giacomo Mora venisse distrutta dalle fondamenta e che, al suo posto, venisse eretto un monumento commemorativo – la celebre «colonna infame» – allo scopo di ricordare anche nei secoli a venire l'orribile crimine di cui, secondo loro, si erano macchiati molti degli imputati di quel processo.

Questa vicenda è stata oggetto di varie ricostruzioni storiche, nel corso del tempo. In questa sede, ci occuperemo di quella messa a punto da Alessandro Manzoni nella sua *Storia della colonna infame*, nella quale i condannati a morte assumono, ad avviso di chi scrive, alcuni tratti propri del «capro espiatorio» teorizzato nel Novecento dall'antropologo René Girard. Nel far ciò, prenderemo in esame soprattutto la versione definitiva della *Storia*, ma non tralasceremo la sua stesura originaria, ovvero l'*Appendice storica su la Colonna Infame* del 1823. Non faremo a meno, inoltre, di confrontarci con le parole spese da Manzoni nel quarto capitolo della quarta parte del *Fermo e Lucia* e nel capitolo XXXII della Quarantana, ovvero in quelle parti del romanzo che preparano esplicitamente il terreno alla trattazione dell'*Appendice* e della *Storia.* Per quel che riguarda René Girard, ci confronteremo soprattutto con quanto da lui scritto in *Delle cose nascoste sin dall'origine del mondo* e ne *Il capro espiatorio*.

Le Osservazioni *di Pietro Verri*

Il 19 aprile del 1776, durante un'ormai celebre consulta senatoria, il conte Gabriele Verri tenne una vigorosa difesa dell'istituto della tortura. In quel modo, il celebre giurista – e, con lui, l'intero Senato milanese – intendeva replicare all'invito dell'imperatrice Maria Teresa d'Austria, la quale, spinta da suo figlio Giuseppe, auspicava l'abolizione di quella come di altre terribili prassi in tutti i territori a lei sottoposti[1]. Uno dei figli di Gabriele Verri, ovvero il di lui ben più celebre Pietro, che si era già occupato, un quindicennio prima, di quegli argomenti[2], ritenne giusto, ora che il dibattito riprendeva quota e l'odiatissimo padre[3] si esprimeva pubblicamente in quel modo, dedicarvi una trattazione organica. Da questo proposito, vennero fuori le *Osservazioni sulla tortura*, che possono essere considerate uno dei capolavori della riflessione giuridica dell'illuminismo lombardo. La tesi di fondo di Pietro Verri è

[1] Sulla figura e l'opera di Gabriele Verri, vedi G. DI RENZO VILLATA, *Diritto comune e diritto locale nella cultura giuridica lombarda dell'età moderna*, in *Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa*, Atti del Convegno di Varenna (12-15 giugno 1979), Giuffrè, Milano 1980, pp. 372 e seguenti; ID., *Gabriele Verri*, in *Dizionario biografico degli italiani*, volume 99 (2020), https://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-verri_(Dizionario-Biografico)/?search=VERRI%2C%20Gabriele%2F; G. VOLPI ROSSELLI, *Tentativi di riforma del diritto nel processo della Lombardia teresiana: il Nuovo piano di Gabriele Verri*, Giuffrè, Milano 1987. Sulle riforme teresiane in materia di giustizia, vedi R.A. KANN, *A History of the Habsburg Empire 1526-1918*, Univesity of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1980, pp. 154 e 179.

[2] Gli articoli che Pietro Verri dedicò alla questione della tortura apparvero sul «Caffè» e, insieme agli appunti dell'autore, furono di grande aiuto a Cesare Beccaria, che nella stesura del celeberrimo Dei delitti e delle pene dovette molto alla collaborazione dell'autore del Discorso sull'indole del piacere e del dolore. Sull'argomento, vedi G. FRANCIONI, *La prima redazione del* Dei delitti e delle pene*. Appendice:* Delle pene e delitti *e altri autografi di Cesare Beccaria*, in «Studi settecenteschi», vol. 1 (1981), pp. 103-272; ID., *Notizia sul manoscritto della seconda redazione del Dei delitti e delle pene (con una appendice di inediti di Pietro Verri relativi all'opera di Beccaria)*, in «Studi settecenteschi», voll. 7-8 (1985-1986), pp. 229-296.

[3] Vedi P. VERRI, *Pietro Verri – Scritti di argomento familiare e autobiografico*, a cura di G. Barbarisi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003. Sulla figura di Pietro Verri, vedi almeno *Pietro Verri e il suo tempo*, 2 voll., a cura di C. Capra, Cisalpino, Milano 1999; C. CAPRA, *I progressi della ragione – Vita di Pietro Verri*, Il Mulino, Bologna 2002.

quella secondo cui la tortura, oltre a essere disumana e contraria alla legge di natura, finisce per essere addirittura dannosa ai fini della buona riuscita del processo penale. Spesso infatti, la pratica dei supplizi veniva usata per ottenere delle confessioni, ma – argomentava Verri – una dichiarazione ottenuta infliggendo sofferenze all'imputato è resa meno attendibile dal fatto che costui, pur di veder terminare i patimenti a cui è sottoposto, potrebbe essere disposto a confessare, ove gli fosse utile, anche il falso. A conferma di quest'assunto, le *Osservazioni sulla tortura* ricostruiscono con grande accuratezza la vicenda della «colonna infame» perché, in quell'occasione, le confessioni ricordate nel paragrafo precedente furono estorte proprio grazie all'imposizione di supplizi, che di fatto favorirono – e chissà quante altre volte hanno favorito – la condanna di imputati innocenti. Come la credenza nelle unzioni pestifere può trovar luogo solo in una società intrisa di superstizione e ignoranza – concludeva Verri –, così la tortura può aver credito solo all'interno di un sistema giurisprudenziale rozzo e pre-moderno.

Purtroppo, dopo aver terminato il lavoro, l'autore dell'*Orazione panegirica sulla giurisprudenza milanese* decise di non pubblicarne nulla e le *Osservazioni* videro la luce solo nel 1804. Lo storico Pietro Custodi, in quanto curatore della prima edizione dell'opera, sostenne che, così facendo, Pietro Verri sceglieva di non urtare la suscettibilità corporativa del potente Senato milanese, nei cui confronti le *Osservazioni* non erano affatto avare di critiche. A parere di Alessandro Manzoni, viceversa, si trattò di una scelta dettata da un comprensibile riguardo che Pietro Verri ebbe nei confronti del padre, da lui impropriamente definito «presidente del senato»[4]. Documenti alla mano, aveva probabilmente ragione Custodi[5].

[4] A. MANZONI, *Storia della colonna infame* (d'ora in poi *SCI*), a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2023, p. 129. L'errore di Alessandro Manzoni è condiviso da Pietro Custodi, che pure definì Gabriele Verri «Presidente di quel collegio di supremi giudici» (P. CUSTODI, citato in C. DIONISOTTI, Appendice storica alla «Colonna infame», in ID. Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri, Il Mulino, Bologna 1988, p. 253) quando, in realtà, questi era un semplice – per quanto assai stimato – senatore.

[5] Cfr. A. PROSPERI, *La minaccia nascosta. Per una rilettura de* La colonna infame, in A. MANZONI, *SCI*, p. XXXVIII.

Le «passioni perverse» di Alessandro Manzoni

Le due versioni della *Colonna infame* di Alessandro Manzoni istituiscono un serrato dialogo con le *Osservazioni* di Pietro Verri. In entrambi i casi, infatti, l'autore dei *Promessi sposi* sottoscrive il giudizio negativo formulato dal suo illustre predecessore in merito al processo del 1630 e condivide la sua condanna dell'istituto della tortura. A differenziare i suoi scritti da quelli del figlio di Gabriele Verri, però, è il peso attribuito all'ignoranza e all'arretratezza del sistema giurisprudenziale nel determinare lo svolgimento dei fatti. Fin dalle pagine del quarto capitolo della quarta parte del *Fermo e Lucia*, infatti, Alessandro Manzoni, pur facendo riferimento a «ignoranza» e «irriflessione» – e, dunque, a categorie verriane – come fattori che hanno spinto la folla milanese a «creder misfatti, al di là delle nozioni dell'esperienza»[6], introduce la «logica delle passioni» come chiave di volta per fornire un'interpretazione esaustiva dei vari eventi persecutori verificatisi durante la peste del 1630[7]:

> Dal non credere un delitto all'approvarlo, il salto è grande; ma la logica delle passioni è agile, e sa farne senza difficoltà anche di maggiori. Il suo modo di procedere in questo caso è tale. Quando a persone inebbriate d'odio e d'indegnazione contro il supposto autore d'una grande iniquità contra il publico, voi negate che quegli ne sia il colpevole, l'idea che rimane nei vostri uditori è che voi intendete di scusarlo. Ora nelle menti loro, atrocità del delitto, certezza del delitto, reità del tale o dei tali sono idee affatto indivisibili; e quindi scusare una persona è per

[6] A. MANZONI, *Fermo e Lucia*, a cura di S.S. Nigro-E. Paccagnini, Mondadori, Milano 2002, p. 678.

[7] Gino Tellini, dal canto suo, afferma che l'*Appendice storica su la Colonna Infame* sostiene «un assunto ideologico analogo alla posizione illuministica delle Osservazioni sulla tortura (…) di Pietro Verri». Chi scrive, tuttavia, condivide le tesi di Giulia Raboni, secondo la quale le differenze tra l'Appendice storica e la Storia non differiscono per «l'ottica interpretativa» impiegata, ma per «il taglio narrativo e la conduzione del testo», con la prima che risulta più marcatamente romanzesca e la seconda che, invece, mostra un taglio schiettamente storico. Cfr. G. TELLINI, Manzoni, Salerno editrice, Roma 2007, p. 275; G. RABONI, La Storia della colonna infame, in Manzoni, a cura di P. Italia, Carocci, Roma 2020, p. 130.

> essi scusare la cosa. Scusare poi, approvare, favorire, esser complice, esser capo, sono salterelli che la logica fa quasi senza avvedersene[8].

Quest'idea si trasmetterà anche all'*Appendice storica* («l'uomo non retto, quando ha ricevuto l'errore, si fa dell'errore una passione, un idolo che egli ama con affetto superbo»[9]) e alla *Storia della colonna infame* («la menzogna, l'abuso del potere, la violazione delle leggi e delle regole più note e ricevute, l'adoprar doppio peso e doppia misura (…) non si possono riferire ad altro che a passioni pervertitrici della volontà»[10]) e in entrambi i casi diventerà strumento ermeneutico per decodificare non solo i comportamenti della folla, ma anche quelli dei giudici Trotti e Visconti[11]. È infatti chiaro, secondo Manzoni, che, pur essendo essi convinti dell'efficacia delle unzioni pestifere[12], quei giudici ebbero modo di accertare l'innocenza degli imputati e, dunque, la loro azione fu mossa dal deliberato intento di ignorare la verità dei fatti allo scopo di assecondare gli umori della folla e, forse, anche i loro stessi istinti persecutori:

> Dio solo ha potuto distinguere qual più, qual meno tra queste [passioni] abbia dominato nel cuor di que' giudici, e soggiogate le loro volontà: se la rabbia contro pericoli oscuri, che, impaziente di trovare un oggetto, afferrava quello che le veniva messo davanti; che aveva ricevuto una notizia desiderata, e non voleva trovarla falsa; aveva detto:

[8] A. MANZONI, *op. cit.,* p. 684.

[9] A. MANZONI, *Appendice storica su la Colonna Infame*, *op. cit.,* p. 864.

[10] A. MANZONI, *SCI* p. 6.

[11] Per questo motivo, il presente contributo non prende neanche in considerazione l'ipotesi che la *Colonna infame* manzoniana sia inquadrabile a partire dalla categoria girardiana dei «testi di persecuzione». Questi ultimi, infatti, pur non conservando le narrazioni mitiche proprie del mondo antico, non si propongono in alcun modo di demistificare il meccanismo vittimario e, anzi, lo assumono per buono; lo scritto di Alessandro Manzoni, invece, nasce proprio con l'intento di mettere in evidenza la sostanziale innocenza degli imputati del processo del 1630. In proposito, vedi R. GIRARD, Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo, a cura di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, pp. 159-188.

[12] «(…) non era effetto necessario del credere all'efficacia dell'unzioni pestifere, il credere che Guglielmo Piazza e Gian Giacomo Mora le avessero messe in opera (…)», SCI, p. 4.

> *finalmente!* e non voleva dire: *siam da capo*; la rabbia resa spietata da una lunga paura, e diventata odio e puntiglio contro gli sventurati che cercavan di sfuggirle di mano; o il timor di mancare a un'aspettativa generale, altrettanto sicura quanto avventata, di parer meno abili se scoprivano degl'innocenti, di voltar contro di sé le grida della moltitudine, col non ascoltarle; il timore fors'anche di gravi pubblici mali che ne potessero avvenire (…)[13].

In definitiva, pur senza negare *in toto* valore alle considerazioni verriane («[non] vogliamo certamente (e sarebbe un tristo assunto) togliere all'ignoranza e alla tortura la parte loro in quell'orribile fatto»[14]), Manzoni ritiene che le vere e profonde cause del processo-farsa del 1630 siano da ricondurre alla categoria delle «passioni», che nel suo lessico possono essere considerate una patologia morale in virtù del quale gli individui e le collettività tendono, in determinate occasioni, ad autosabotare la propria facoltà di giudizio («quell'ignoranza che l'uomo assume e perde a suo piacere»[15]). Tutto ciò stabilito, è lecito affermare che le due versioni della *Colonna infame* manzoniana possono essere lette come un lungo, articolato, puntiglioso e a tratti maniacale discorso atto a dimostrare le tesi appena esposte[16].

[13] Ivi, p. 5.

[14] *Ibid.*

[15] Ivi, p. 7. Per approfondimenti in materia, vedi P. FRARE, «Un esimio, ma appassionato ingegno», in ID., La scrittura dell'inquietudine. Saggio su Alessandro Manzoni, Oslchki editore, Firenze 2006.

[16] Su questo punto, si sono scatenate molte polemiche. L'archivista Fausto Nicolini, negli anni Trenta del secolo scorso, contestò duramente la bontà delle tesi manzoniane, tentando di dimostrare che Trotti e Visconti agirono correttamente. Sulla stessa lunghezza d'onda si è mosso, molti decenni dopo, il giurista Franco Cordero, che in un saggio molto aggressivo e a tratti inutilmente irriverente ha affermato che il processo del 1630 non fu frutto di una scelta deliberata dei giudici, ma dell'assurdo sistema giuridico entro cui questi operavano. Di diverso avviso Leonardo Sciascia, che, contestando le tesi di Nicolini, affermò, con parole rimaste celebri, che Trotti e Visconti furono «burocrati del male» quasi alla stessa stregua dei gerarchi nazisti durante la Seconda Guerra Mondiale. Pareri differenti dal suo sono stati spesso esposti da storici e giuristi di varia estrazione. Sull'argomento vedi F. NICOLINI, Sulla Storia della colonna infame, in ID., Peste e untori nei Promessi sposi e nella realtà storica, Laterza, Bari 1937; F. CORDERO, La fabbrica della peste, Larterza, Roma-Bari 1984; L. SCIASCIA, "Storia della colonna infame", in ID., Cruciverba, Adelphi, Milano 1998; M. MARTINAZZOLI,

Cristianesimo e dominio di sé

In virtù di quanto rilevato, non è strano che Alessandro Manzoni, nel *Fermo e Lucia*, attribuisca le violenze persecutorie della folla – e, di conseguenza, dei giudici che ne condivisero o, perlomeno, assecondarono le funeste «passioni» – all'«irreligione» e, segnatamente, alle «disposizioni anti-cristiane di quel popolo corrotto»[17]. Già nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*, infatti, lo scrittore milanese aveva quasi provocatoriamente affermato che l'autentico spirito religioso non solo non sminuisce l'importanza delle facoltà razionali dell'uomo, ma, al contrario, abitua gli individui «al predominio della ragione sulle passioni» e che, di conseguenza, fare a meno di una simile forma di dominio di sé significa ignorare di uno degli insegnamenti più vivi e forti della religione cristiana:

> Ma la religione appunto perché conosce la debolezza di questa natura sulla quale vuol operare [la natura umana], perciò appunto la circonda di soccorsi e di forza, appunto perché il combattimento è terribile essa vuol prepararvi l'uomo per tutta la vita, appunto perché abbiamo un animo che una forte impressione basta a turbare, che l'importanza e l'urgenza di una scelta confondono di più mentre gli rendono più necessaria la calma, appunto perché l'abitudine esercita una specie d'imperio sovra di noi, la religione impiega tutti i nostri momenti ad abituarci alla signoria di noi stessi, al predominio della ragione sulle passioni, alla serenità della mente[18].

Ha dunque ragione Luca Badini Confalonieri quando, commentando la settima illustrazione realizzata da Francesco Gonin per la versione definitiva della *Storia della colonna infame*, osserva che il quadro della Crocifissione affisso sullo sfondo offre «una chiave interpretativa

La storia infinita, in A. MANZONI, Storia della colonna infame, Periplo edizioni, Lecco 1997; T. PADOVANI, Tortura e pena nella Storia della colonna infame, in Il pensiero di Alessandro Manzoni e la giustizia, a cura di G.F. Ferrari, Giappichelli, Torino 2023.

[17] A. MANZONI, *Fermo e Lucia*, *op. cit.,* pp. 692-693.

[18] A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, a cura di R. Amerio, Ricciardi, Milano-Napoli 1963, 3 voll., II, p. 394.

costante di queste pagine»[19]; né è peregrino notare, come è ancora una volta lui a fare, che la quinta illustrazione del terzo capitolo, nella quale si raffigura la sala del Senato milanese, presenta sullo sfondo, in maniera evidentemente non casuale, vari grandi dipinti incentrati sulla Passione di Cristo[20]. Volendo proseguire sulla strada dei parallelismi, si potrà poi evidenziare che, come nel Vangelo di Luca, di fronte a Gesù, «turba dicens tolle hunc», così nella Milano del 1630 le «turbe» gridano «*tolle!*»[21] al cospetto di imputati innocenti; e, ancora, sarà bene notare che un personaggio come Gasparo Migliavacca, con la sua ferma volontà di non confessare il falso e di sopportare dunque supplizi atroci, viene dipinto quasi alla stregua di un martire cristiano da Manzoni[22]. La folla della *Colonna infame*, insomma, è anche[23], per

[19] L. BADINI CONFALONIERI, citato in M. PALUMBO, commento ad A. MANZONI, *I promessi sposi*, a cura di F. De Cristofaro-G. Alfano, Rizzoli, Milano 2021, p. 1142.

[20] Va anche detto, però, che Manzoni chiese a Gonin di realizzare l'illustrazione rifacendosi a quanto riportato da Serviliano Lattuada nella sua *Descrizione di Milano*. Cfr. M. PALUMBO, *op. cit.,* p. 1168.

[21] A. MANZONI, *SCI*, p. 68. L'imperativo latino in questione non ha, ovviamente, alcuna funzione mimetica nei confronti del linguaggio delle «turbe» milanesi, ma intende piuttosto alludere ai brani evangelici in cui la folla invoca la crocifissione di Gesù: «Exclamavit autem simul universa turba dicens tolle hunc», Lc 23, 18; «illi autem clamabant tolle tolle crucifige eum», Gv 19, 15.

[22] Su questa figura, vedi P. FRARE, *Fermare il contagio mimetico. Gasparo Migliavacca nella* Storia della colonna infame, in *L'ombra delle 'colonne infami'. La letteratura e l'ingiustizia del capro espiatorio*, a cura di G. Forti-C. Mazzucato-A. Provera-A. Visconti, Vita e Pensiero, Milano 2022.

[23] Uso la congiunzione 'anche' per due motivi. Innanzitutto, perché, prima che ai rimandi alle Scritture presenti nel testo manzoniano, occorre pensare alla storia di cui esso intende essere resoconto. In secondo luogo, perché, in effetti, come è stato notato da Salvatore Silvano Nigro e Adriano Prosperi, nel *Fermo e Lucia*, a commento dei deliri della folla milanese, vengono citate le «parole d'oro» di un libro – difficile individuarne con esattezza titolo e autore – in cui si fa riferimento a momenti di follia collettiva verificatisi durante la Rivoluzione francese e, segnatamente, nel periodo del Terrore. L'intento con cui Alessandro Manzoni cita questo brano è dichiaratamente attualizzante («osservando le piaghe dei nostri maggiori non dobbiamo chiuder gli occhi alle nostre») e la sua presenza fa capire che, ragionando sui fatti del 1630, l'autore dei Promessi sposi aveva in mente anche gli aspetti meno edificanti della recente esperienza rivoluzionaria. Va notato che i rilievi fin qui operati permettono di sottoscrivere la tesi – di per sé, in verità, piuttosto ovvia –, formulata da Adriano Prosperi, secondo

il cattolico Manzoni, il ripresentarsi, nella storia, della stessa furia che animò quanti decisero, senza alcuna vera ragione, di crocifiggere Gesù, il quale ai suoi occhi si configura come un vero e proprio paradigma per tutti coloro che, cadendo vittime della sempiterna logica delle passioni, vengono ingiustamente perseguitati[24].

Muovendosi in questa direzione, il cammino intellettuale dell'autore dell'*Adelchi* incontra significativi punti di consonanza con l'antropologia filosofica elaborata nel Novecento da René Girard[25]. Anche

cui, mediante il confronto con Pietro Verri, Manzoni prende congedo dalla tradizione illuminista per approdare al «cristianesimo romantico» e alla «fondazione della giustizia nella coscienza morale». Chi scrive, tuttavia, ritiene che un giudizio del genere meriti di essere meglio circostanziato, pena il rischio di scadere negli schematismi di una troppo rigida contrapposizione tra illuminismo e romanticismo. È vero, infatti, che Manzoni si lascia alle spalle l'ottimismo progressista di Verri per far propria l'attenzione romantica e cristiana per la coscienza individuale; ma è vero anche che questa coscienza non deve fare a meno della ragione, ma al contrario deve ricorrere a essa con maggior energia di quanto non facesse in precedenza (vedi il brano relativo alla nota 16). Il sentimento religioso e romantico, dunque, non è, per Manzoni, un rifiuto della ragione illuministica, ma ne è, al contrario, l'inveramento in forma radicale, in un cammino intellettuale che sembra riprodurre le dinamiche dell'Aufhebung hegeliana. Cfr. S.S. NIGRO, Commento a Fermo e Lucia, in A. MANZONI, Fermo e Lucia, p. 1148; A. PROSPERI, La minaccia nascosta. Per una rilettura de La colonna infame, in A. MANZONI, SCI, pp. XV-XVII e XXXVIII-XXXIX.

[24] Vedi, in proposito, i versi 57-64 della *Passione*: «Ma chi fosse quel tacito reo, / che davanti al suo seggio profano / strascinava il protervo Giudeo, / come vittima innanzi a l'altar, / non lo seppe il superbo Romano; / ma fe' stima il deliro potente, / che giovasse col sangue innocente / la sua vil sicurtade comprar», A. MANZONI, Inni sacri, in Id., Tutte le opere, a cura di G. Orioli-E. Allegretti-G. Manacorda-L. Felici, Avanzini e Torraca, Roma 1965, p. 101. Va tuttavia precisato che, nella Colonna infame manzoniana, la maggior parte delle vittime non è esente dal peso della colpa. Eccezion fatta per Gasparo Migliavacca, infatti, gli altri imputati, confessando il falso a danno altrui, si rendono in qualche misura correi dei loro carnefici. Ciò non toglie, comunque, che Guglielmo Piazza, Gian Giacomo Mora e gli altri siano innocenti rispetto al crimine che gli viene imputato e che, dunque, siano vittime di una violenza totalmente insensata.

[25] Nella folta bibliografia girardiana, vedi almeno R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, a cura di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983; ID., *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001; R. GIRARD-G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa, Massa (MS)

l'autore de *La violenza e il sacro*, infatti, ha riflettuto energicamente sulle dinamiche che si trovano a monte della produzione di vittime sacrificali da parte delle società umane, e anche lui – che, oltretutto, ha condiviso con Manzoni la fede cattolica – è giunto a ritenere che il cristianesimo abbia fornito, nella figura di Cristo («È sempre la morte di Cristo, l'uccisione della vittima innocente, che ha guidato la mia indagine»[26]), la chiave di volta per demistificare le logiche della violenza vittimaria, ovvero di quella specifica forma di violenza che, periodicamente, si abbatte sui capri espiatori di cui le collettività sentono di aver bisogno. Prima della Rivelazione cristiana, infatti, tale violenza veniva sublimata e legittimata dai miti delle religioni naturali per evitare che le situazioni di crisi a cui andavano incontro le comunità antiche si trasformassero in un *bellum omnium contra omnes* capace di mettere a rischio la stessa vita comunitaria. La vicenda storica di Cristo, invece, mostra l'intima assurdità di tali logiche perché rende evidente l'innocenza costitutiva della vittima, ovvero la sua indisponibilità alla violenza[27]:

2006; R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 2020; ID., *Menzogna romantica e verità romanzesca – Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Bompiani, Milano 2021. Tra gli scritti dedicati a Girard, vedi S. TOMELLERI, *René Girard: la matrice sociale della violenza*, Franco Angeli, Milano 1996; P. MANCINELLI, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Cittadella editrice, Assisi (PG) 2001; N. ARRIGO, *Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2014.

[26] R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e Joao Cezar de Castro Rocha*, Cortina, Milano 2003, p. 154.

[27] «Non vedendo che la comunità umana è dominata dalla violenza, gli uomini non capiscono che tra loro colui il quale fosse puro di ogni violenza, immune da ogni complicità con essa, diverrebbe necessariamente la sua vittima. Dicono tutti che il mondo è malvagio, violento, ma non si accorgono che non c'è compromesso possibile tra l'uccidere e l'essere ucciso», R. GIRARD, Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo, p. 269. La distanza tra miti pre-cristiani e cristianesimo è molto ben sintetizzata in questa frase: «L'opposizione tra Satana e il Paraclito è proprio l'opposizione tra la mitologia e i Vangeli», R. GIRARD, intervista rilasciata a I. Santori durante il programma televisivo *Uomini e profeti*, Radiotre, 4 novembre 2000. In fondo, anche questo è un giudizio non lontano da quello che, nella lettera *Sul romanticismo*, Manzoni esprime sulla mitologia: «(…) la ragione, per la quale io ritengo detestabile l'uso della mitologia, e utile quel sistema che tende a escluderla, è (…) che l'uso della favola

> Bisogna anzitutto insistere sul carattere non sacrificale della morte di Cristo. Dire che Gesù muore, non in un sacrificio, ma contro tutti i sacrifici, perché non ci siano più sacrifici, è lo stesso che riconoscere in lui la parola di Dio: 'Misericordia io voglio e non sacrifici'. Laddove questa parola non è obbedita, Gesù non può restare. Egli non proferisce invano questa parola e laddove essa non ha effetto, laddove la violenza rimane padrona, Gesù, necessariamente, deve morire. Piuttosto che diventare il servo della violenza, come per forza diventa la nostra parola, la Parola di Dio dice di no a questa violenza[28].

Si tratta, in fin dei conti, della riformulazione, in termini di antropologia cristiana, delle tesi che Alessandro Manzoni esprimeva in forma di riflessione morale nelle sopra citate *Osservazioni sulla morale cattolica*. Un procedimento analogo a quello riscontrabile confrontando le considerazioni girardiane sul «capro espiatorio» e le pagine della *Colonna infame*.

Il «capro espiatorio» nella Colonna infame

Nel saggio *Il capro espiatorio*, analizzando vari «testi di persecuzione»[29], René Girard individua diversi stereotipi persecutori in virtù dei quali identificare i tratti specifici della «vittima sacrificale». Tre di questi – il potere di indifferenziazione attribuito alla vittima, il suo essere autrice di un crimine «fondamentale» e la sua difformità rispetto ai

è idolatria», A. MANZONI, Sul romanticismo. Lettera al marchese Cesare D'Azeglio, in ID., Tutte le opere, p. 1130.

[28] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, p. 269. In seguito, tuttavia, Girard, pur senza rinnegare la radicalità della svolta impressa dal cristianesimo alla storia e alla cultura umane, rivedrà questa lettura non-sacrificale della vicenda di Gesù: «Sebbene dobbiamo opporci vigorosamente alla confusione tra sacrificio arcaico e sacrificio di Cristo, un semplice rifiuto del termine porta a una sterile negazione della storia in senso storicista (geschichtlich). (…) In un saggio pubblicato nel 1995, intitolato Teoria mimetica e teologia, ho respinto il mio precedente rifiuto della parola "sacrificio"», R. Girard, in G. VATTIMO-R. GIRARD, Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 103-104.

[29] Su questo concetto, vedi R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, pp. 159-188.

caratteri dominanti nella comunità – risultano, ad avviso di chi scrive, molto utili per interpretare la funzione degli imputati nella *Colonna infame*. Bisogna dire che, in quella sede, il discorso girardiano non ha l'ambizione di individuare le caratteristiche di tutte le possibili forme di persecuzione presenti nei testi che trattano l'argomento e, dunque, di tutte le potenziali tipologie di vittime, ma soltanto delle «persecuzioni collettive o dalle risonanze collettive», ovvero, rispettivamente, delle «violenze commesse direttamente da folle omicide, come il massacro degli Ebrei durante la peste nera» o delle violenze «come la caccia alle streghe, legali nella loro forma, ma generalmente incoraggiate da un'opinione pubblica sovraeccitata»[30]. Tale limitazione, tuttavia, non intacca il discorso che intendiamo sviluppare in questa sede, visto che gli eventi raccontati nella *Colonna infame* manzoniana risultano facilmente riconducibili alla seconda tipologia persecutoria sopra evocata e che, inoltre, la distinzione che separa questa dalle persecuzioni collettive, pur reale, non è, ad avviso di Girard, «essenziale»:

> Le persecuzioni che ci interessano si svolgono di preferenza durante i periodi di crisi che comportano l'indebolimento delle istituzioni esistenti e favoriscono la formazione di *folle*, cioè di assembramenti popolari spontanei, suscettibili di sostituirsi interamente a istituzioni indebolite o di esercitare su di esse una pressione determinante[31].

Come si vede, già da queste prime battute abbiamo la sensazione di trovarci immersi nella Milano del 1630 narrata da Alessandro Manzoni. Le vicende che portano all'edificazione della «colonna infame», infatti, si verificano in un contesto di crisi sanitaria – la peste[32] – che spinge i milanesi a formare irosi raggruppamenti da cui l'operato di Trotti e Visconti viene influenzato. Tuttavia, andando più a fondo nell'indagine, è possibile osservare che, nel descrivere gli effetti socio-ambientali dell'epidemia, la penna di Alessandro Manzoni mostra che

[30] R. GIRARD, *Il capro espiatorio* (d'ora in poi *CE*), Adelphi, Milano 2020, p. 29.

[31] *Ibid*.

[32] «Le circostanze che favoriscono questi fenomeni non sono sempre le stesse. A volte si tratta di cause esterne come epidemie, o siccità prolungate e inondazioni, che provocano una carestia», R. GIRARD, op. cit., pp. 29-30.

la peste, colpendo tutti senza distinzione, abbatte progressivamente le differenze sociali e intellettuali presenti in città, minando quel principio di «differenziazione» che, ad avviso di Girard, costituisce uno dei capisaldi essenziali per l'esistenza stessa di una cultura e di una comunità[33]:

> Per qualche tempo il contagio aveva serpeggiato soltanto nelle case dei poveri; finalmente, dilatandosi, attinse quelle dei nobili; e questi esempj, perché più esposti alla osservazione, produssero una impressione più generale e più forte. E più d'ogni altro caso fè specie l'udire che era caduto infermo di contagio quel Ludovico Settala che lo aveva da tanto tempo segnalato indarno, e con suo pericolo[34].

Quando ciò accade, secondo l'antropologo francese, la comunità sente messa a rischio la sua stessa esistenza e avverte il bisogno di individuare, come «capro espiatorio», uno o più agenti di indifferenziazione, ovvero «individui particolarmente nocivi»[35] per il vivere collettivo – nel caso della *Colonna infame*: Piazza, Mora e gli altri imputati – su cui far ricadere la colpa di quel che sta accadendo[36]. In fondo, si tratta di un processo di antropomorfizzazione della crisi, ovvero di una rimozione delle sue cause naturali od ontologiche e di enfatizzazione delle sue (sostanzialmente immaginarie) «cause sociali e specialmente morali»[37].

[33] «(…) le crisi che scatenano le grandi persecuzioni collettive sono sempre vissute all'incirca nello stesso modo da coloro che le subiscono. A dominare invariabilmente è l'impressione di una totale rovina del sociale stesso, la fine delle regole e delle "differenze" che definiscono gli ordini culturali. (…) Il crollo delle istituzioni cancella o appiattisce le differenze gerarchiche e funzionali, conferendo a ogni cosa un aspetto monotono e insieme mostruoso», R. GIRARD, CE, pp. 30-31.

[34] A. MANZONI, *Fermo e Lucia*, *op. cit.,* p. 676.

[35] R. GIRARD, *CE*, p. 33.

[36] In alternativa, le collettività tendono a incolpare la società stessa, usufruendo così del medesimo senso di deresponsabilizzazione implicito nell'individuazione di uno specifico capro espiatorio. Cfr. R. GIRARD, *ibid*.

[37] *Ibid*. Si noti l'affinità tra quest'assunto girardiano e il bel brano del capitolo XXXII dei *Promessi sposi* in cui Alessandro Manzoni, sulla scia di Pietro Verri, afferma che, di fronte ai mali della vita, gli uomini, prima di comprendere, cercano di giudicare e punire: «(…) la collera aspira a punire: e, come osservò acutamente, a questo

Tale potere di indifferenziazione degli untori deriva, nelle convinzioni della folla della *Colonna infame*, dalla capacità di maneggiare unguenti venefici in grado di diffondere la peste. Il crimine «fondamentale» – ovvero capace di «arrecare un nocumento esiziale all'intera società»[38] ed essenziale ai fini dell'identificazione, da parte della folla, del «capro espiatorio» – di cui sono accusati Piazza, Mora e gli altri, è infatti quello di essere vettori volontari di un contagio capace di produrre circa cinquecento morti al giorno nel solo luglio 1630[39]. Tuttavia, scorrendo le pagine dell'*Appendice storica* come quelle della *Storia* – senza dimenticare il *Fermo e Lucia* e i *Promessi sposi* –, si nota che, nella narrazione del contagio che la comunità milanese forniva a sé stessa, emergevano anche crimini dotati di coloriture più propriamente etico-religiose, ovvero tesi a minare non solo l'equilibrio sanitario della vita associata, ma anche e soprattutto le sue fondamenta valoriali. Penso, per esempio, alla credenza nell'esistenza di amuleti malefici che gli untori sarebbero stati addirittura in grado di ingurgitare, di fronte alla quale Manzoni mostra di condividere le convinzioni di Pietro Verri circa l'ignoranza e la superstizione diffuse all'epoca:

> Il motivo di quelle odiose, se non crudeli prescrizioni, di tosare, rivestire, purgare [gli imputati], lo diremo con le parole del Verri. «In quei tempi credevasi che o ne' capelli e peli, ovvero nel vestito, o persino negli intestini trangugiandolo, potesse avere un amuleto o patto col demonio, onde rasandolo, spogliandolo e purgandolo ne venisse disarmato». E questo era veramente de' tempi; la violenza

stesso proposito, un uomo d'ingegno, le piace più d'attribuire i mali a una perversità umana, contro cui possa far le sue vendette, che di riconoscerli da una causa, con la quale non ci sia altro da fare che rassegnarsi», A. MANZONI, I promessi sposi, a cura di F. De Cristofaro-G. Alfano, Rizzoli, Milano 2021, pp. 927-928.

[38] R. GIRARD, *CE*, p. 34.

[39] Cfr. M.G. DI RENZO VILLATA, «Un gran male fatto da uomini a uomini». Tortura, verità, giustizia, morte da Pietro Verri al Manzoni, in Fame di giustizia: Manzoni e la Storia della Colonna infame, Atti del Convegno: Cormano, 25 ottobre 2008, Cormano (MI), p. 18, https://cormano-api.municipiumapp.it/system/attachment/attachment/1/6/0/1/5/9/ATTI_CONVEGNO_2008_COLONNA_INFAME.pdf (URL consultato in data 26/02/2025)

era un fatto (con diverse forme) di tutti i tempi, ma una dottrina di nessun tempo[40].

Il terzo stereotipo persecutorio indicato da René Girard, dopo l'individuazione di un fattore di indifferenziazione e l'attribuzione, a suo carico, di uno o più crimini «fondamentali», è la difformità – etnica, fisica, sociale – del capro espiatorio rispetto ai caratteri propri della maggioranza degli individui della comunità. A giudizio dell'antropologo francese, infatti, «[quasi] non vi è società che non sottometta le proprie minoranze, i propri gruppi poco integrati o anche semplicemente distinti»[41], e a questa regola – aggiungiamo noi – non fa eccezione la Milano narrata da Manzoni. Tuttavia, se la folla meneghina, nel romanzo, non farà a meno di sospettare di «nobili», di «uomini sconosciuti» e, addirittura, dei «Francesi»[42], la furia persecutoria dei giudici Trotti e Visconti si placherà di fronte a «don Giovanni Gaetano de Padilla, figlio del comandante del castello di Milano, cavalier di sant'Iago, e capitano di cavalleria»[43]. In questo caso, infatti, la difformità sociale dell'imputato – «*persona grande*», come lo definisce Guglielmo Piazza che cerca di coinvolgerlo nel processo[44] – spingerà i giudici a rispettare scrupolosamente quelle stesse procedure che avevano ignorato di fronte a imputati meno socialmente rilevanti[45]. Nei *Promessi sposi*, insomma, a subire le vessazioni della folla sono di preferenza «[il] viandante

[40] A. MANZONI, *SCI*, pp. 47-48.

[41] R. GIRARD, *CE*, p. 38.

[42] A. MANZONI, *Fermo e Lucia*, *op. cit.,* p. 682. Vedi anche la versione definitiva de *I promessi sposi*: «Tre giovani compagni francesi (…) s'erano accostati a non so qual parete esterna del duomo, e stavan lì guardando attentamente. Uno che passava, li vede e si ferma; gli accenna a un altro, ad altri che arrivano: si formò un crocchio, a guardare, a tener d'occhio coloro, che il vestiario, la capigliatura, le bisacce, accusavano di stranieri e, quel ch'era peggio, di francesi. Come per accertarsi ch'era marmo, stesero essi la mano a toccare. Bastò. Furono circondati, afferrati, malmenati, spinti, a furia di percosse, alle carceri», A. MANZONI, I promessi sposi, p. 929.

[43] A. MANZONI, *SCI*, p. 9.

[44] Ivi, p. 96.

[45] Secondo Girard, invece, la difformità del capro espiatorio può riguardare anche gli individui dotati di una posizione sociale ragguardevole e non soltanto i deboli e gli stranieri. Cfr. R. GIRARD, *op. cit.,* pp. 38-40.

che fosse incontrato da de' contadini, fuor della strada maestra» o «lo sconosciuto a cui si trovasse qualcosa di strano, di sospetto nel volto, nel vestito»[46], mentre nella *Colonna infame* le vittime, pur non occupando i vertici della scala sociale, sono meno marcatamente "difformi" rispetto al prototipo del milanese medio. In questo, Alessandro Manzoni sembra voler dire che, in effetti, nessuno è davvero al sicuro dalla violenza persecutoria di una collettività inferocita: nemmeno chi presenta tutte le caratteristiche utili per farne parte.

Libertà e responsabilità individuale secondo Alessandro Manzoni

Nel saggio introduttivo a una recente edizione Einaudi della *Storia della colonna* infame, lo storico Adriano Prosperi afferma che, nelle pagine di questo saggio, non «ci troviamo davanti al meccanismo della creazione di un capro espiatorio» perché la folla meneghina «crede che esista un complotto» e, dunque, «non gli possono bastare singoli capri espiatori, bisogna che tutti i congiurati vengano scoperti e mandati a morte»[47]. Alla luce di quanto fin qui rilevato, sembra davvero difficile sottoscrivere una tesi del genere, dal momento che il capro espiatorio girardianamente inteso non ha bisogno di coincidere con pochi individui ma può anche corrispondere a un'intera popolazione. Seguire Prosperi, però, è ancora più difficile quando scrive che, nella *Colonna infame*, è «la follia collettiva del popolo» che «costringerà poteri politici e giudici a compiere atroci ingiustizie»[48]. È indubbio, infatti, che spesso Manzoni accusa le classi dirigenti di compiacere populisticamente le folle[49]; ma, proprio perché muove quest'accusa, l'autore dell'*Adelchi* presuppone che queste non siano *costrette*, ma siano in ultima istanza *libere* di fare le loro scelte malgrado i condizionamenti a cui sono più

[46] A. MANZONI, *I promessi sposi*, p. 930.
[47] A. PROSPERI, *op. cit.,* pp. XXXIV-XXXV.
[48] Ivi, pp. XXXIV-XXXV.
[49] Sull'argomento mi permetto di rimandare a T. DI BRANGO, «Pane e giustizia». I capitoli XII e XIII dei Promessi sposi alla luce della riflessione di René Girard, in «Sinestesieonline», XI, 36, 2022, ora in ID., Scritture dell'incompiuto – Saggi e recensioni, Mondostudio edizioni, Cassino (FR) 2022.

o meno fisiologicamente sottoposte. Se non potessero scegliere, infatti, non sarebbe possibile nemmeno accusarle.

D'altronde, se non avesse tenuto in debito conto il peso spesso drammatico del nostro libero arbitrio, l'autore del trattato *Dell'invenzione* non avrebbe potuto prendere le distanze da Pietro Verri e scrivere la sua *Colonna infame*. Uno dei motivi per cui rifiuta l'impostazione verriana, infatti, è proprio legato al fatto che, esaltando l'importanza di fattori oggettivi come il progresso della cultura e la modernità delle istituzioni giuridiche, l'autore delle *Osservazioni sulla tortura* finiva per leggere il processo del 1630 come un avvenimento «fatale e necessario»[50], in cui la soggettività individuale risultava sostanzialmente ininfluente. Col suo proposito di spingere «lettori pazienti di fissar di nuovo lo sguardo sopra orrori già conosciuti»[51], invece, Manzoni intende ricordare che ciascuno è chiamato a lottare, nel foro individuale della coscienza, «contro passioni che non si posson bandire (…) ma render meno potenti e meno funeste»[52] mediante un cosciente esercizio della propria libertà, la quale coincide, di fatto, col dominio di sé stessi.

Questi argomenti, del resto, costituiscono un problema anche per la teoria girardiana, specie nel dialogo da essa intrattenuta con quell'autorevole, originale e irriverente suo interprete italiano che è stato Gianni Vattimo. Quest'ultimo, infatti, ha evidenziato che il maggior merito di Girard è quello di mostrare che la tradizione giudaico-cristiana, demistificando il sacro naturale proprio delle religioni arcaiche, pone le basi per il processo di liberazione dell'uomo coincidente col cammino della moderna secolarizzazione. Tuttavia, il teorico del «pensiero debole» mostra anche che la lettura girardiana del cristianesimo non si pone il problema di desacralizzare e demetafisicizzare anche il cattolicesimo romano e dunque non affronta le basi teoriche che fungono da legittimazione alle strutture di potere della gerarchia vaticana. Di conseguenza, secondo Vattimo, il cristianesimo di René Girard, non facendo del tutto a meno della categoria di «verità» intesa

[50] A. MANZONI, *SCI*, p. 4.
[51] Ivi, p. 6.
[52] Ivi, p. 7.

in senso sacrale e metafisico, non è in grado di essere emancipativo fino in fondo[53]. Un'obiezione, questa, a cui Alessandro Manzoni – che pure, ai suoi tempi, non ebbe grandi consensi, in quel di Roma[54] – avrebbe probabilmente risposto che la ricerca del «vero» ha un potenziale di liberazione molto più significativo di qualsivoglia «comunità interpretante» di marca ermeneutica. A suo avviso, infatti, il «buon senso» è sempre preferibile al «senso comune»[55].

Bibliografia

N. ARRIGO, *René Girard. Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2014

C. CAPRA, *I progressi della ragione – Vita di Pietro Verri*, Il Mulino, Bologna 2002

F. CORDERO, *La fabbrica della peste*, Larterza, Roma-Bari 1984

T. DI BRANGO, *Scritture dell'incompiuto – Saggi e recensioni*, Mondostudio edizioni, Cassino (FR) 2022

C. DIONISOTTI, *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Il Mulino, Bologna 1988

Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa, Atti del Convegno di Varenna (12-15 giugno 1979), Giuffrè, Milano 1980

Fame di giustizia: Manzoni e la Storia della Colonna infame, Atti del Convegno: Cormano, 25 ottobre 2008, Cormano (MI)

G. FRANCIONI, *La prima redazione del* Dei delitti e delle pene*. Appendice:* Delle pene e delitti *e altri autografi di Cesare Beccaria*, in «Studi settecenteschi», vol. 1 (1981)

[53] Vedi R. GIRARD-G. VATTIMO, *Cristianesimo e modernità*, in Id., *Verità o fede debole?*, pp. 27-69; P. PATERLINI-G. VATTIMO, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Ponte alle Grazie, Milano 2015, pp. 177-180. Sul cristianesimo "debole" di Gianni Vattimo, mi permetto di rimandare a T. DI BRANGO, «Dilige, et quod vis fac». L'agostinismo «debole» di Gianni Vattimo, in Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti, a cura di C. Esposito, Studium edizioni, Roma 2024, pp. 341-356.

[54] Cfr. C. DIONISOTTI, *Appendice storica alla* «Colonna infame», op. cit., p. 255.

[55] A. MANZONI, *I promessi sposi*, p. 950.

G. FRANCIONI, *Notizia sul manoscritto della seconda redazione del Dei delitti e delle pene (con una appendice di inediti di Pietro Verri relativi all'opera di Beccaria)*, in «Studi settecenteschi», voll. 7-8 (1985-1986)
P. FRARE, *La scrittura dell'inquietudine. Saggio su Alessandro Manzoni*, Oslchki editore, Firenze 2006
R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, a cura di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983
R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980
R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e Joao Cezar de Castro Rocha*, Cortina, Milano 2003
R. GIRARD-G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa, Massa (MS) 2006
Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti, a cura di C. Esposito, Studium edizioni, Roma 2024
Il pensiero di Alessandro Manzoni e la giustizia, a cura di G.F. Ferrari, Giappichelli, Torino 2023
R.A. KANN, *A History of the Habsburg Empire 1526-1918*, Univesity of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1980
L'ombra delle 'colonne infami'. La letteratura e l'ingiustizia del capro espiatorio, a cura di G. Forti-C. Mazzucato-A. Provera-A. Visconti, Vita e Pensiero, Milano 2022.
Manzoni, a cura di P. Italia, Carocci, Roma 2020
F. NICOLINI, *Peste e untori nei* Promessi sposi *e nella realtà storica*, Laterza, Bari 1937
Pietro Verri e il suo tempo, a cura di C. Capra, Cisalpino, Milano 1999
P. MANCINELLI, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Cittadella editrice, Assisi (PG) 2001
A. MANZONI, *I promessi sposi*, a cura di F. De Cristofaro-G. Alfano, Rizzoli, Milano 2021
A. MANZONI, *Fermo e Lucia*, a cura di S.S. Nigro-E. Paccagnini, Mondadori, Milano 2002
A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, a cura di R. Amerio, Ricciardi, Milano-Napoli 1963
A. MANZONI, *Storia della colonna infame*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2023
A. MANZONI, *Storia della colonna infame*, introduzione di M. Martinazzoli, Periplo edizioni, Lecco 1997
A. MANZONI, *Tutte le opere*, a cura di G. Orioli-E. Allegretti-G. Manacorda-L. Felici, Avanzini e Torraca, Roma 1965

P. PATERLINI-G. VATTIMO, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Ponte alle Grazie, Milano 2015
L. SCIASCIA, *Cruciverba*, Adelphi, Milano 1998
G. TELLINI, *Manzoni*, Salerno editrice, Roma 2007
S. TOMELLERI, *René Girard: la matrice sociale della violenza*, Franco Angeli, Milano 1996
P. VERRI, *Pietro Verri – Scritti di argomento familiare e autobiografico*, a cura di G. Barbarisi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003
G. VOLPI ROSSELLI, *Tentativi di riforma del diritto nel processo della Lombardia teresiana: il Nuovo piano di Gabriele Verri*, Giuffrè, Milano 1987

Girard: il grande codice della letteratura fra deideologizzazione e costruzione del significato sociale

Paola Mancinelli

Riassunto: La teoria del desiderio mimetico di R. Girard offre molti spunti di riflessione tanto all'antropologia, quanto alla teoria della letteratura, fino a sconfinare nella teologia. La triangolazione del desiderio che mette in luce nell'antagonista, il rivale affascinante con cui competere per la conquista di un oggetto dal valore transizionale à la Winnicott vuole demistificare l'idea del capro espiatorio, inteso come l'altro da espellere, fino ad addossargli ogni colpa. Che Girard espliciti questa scena come teatro dell'invidia, evidenzia quanto la letteratura, ma altrettanto gli scritti religiosi forniscono il great code della civiltà, basata su una sorta di ragione rituale, ove spesso la violenza è circonfusa di sacro. La demistificazione che Girard offre nella sua grande capacità filologica, permette di ridare luce ai testi, specie scritturistici, evidenziando un approccio ermeneutico da sempre presente, ma spesso celato in precomprensioni che lo paralizzano. La prospettiva girardiana, invece restituisce una nuova freschezza ai testi, indicandoli come documenti di una feconda antropologia.

Parole chiave: Triangolazione, desiderio mimetico, sacrificio, demistificazione.

Abstract: The essay has the aim to explore the mimetic theory of desire worked out by R. Girard and based on the idea of a fascinating model who is, at the same time, the antagonist in an unconscious scene of desire. That's why Girard speaks about theatre of envy. Mimetic theory is the consequence of a triangulation, since not only are two subjects involved in the mimetic desire, but they are bound through an object to be considered as a transitional object. That mechanism has its climax in the expulsion of the other So Girard wants to show how literature and myths are significant anthropological codes. This kind of mimesis based on triangular desire means a sublimation of the object itself thus revealing a kind of ficitonal truth mirrored by a romantic projection on reality. How this structure can be found in myth is very clear since Girard wants to descover the sense of a ritual reason making up the roots of our civilization. Both ritual reason, and stereotypes of mimesis and

persecution represent the main theme leading Girard to a demisitification of sacrifice, intended in its religious sense, so as to offer an original hermenutical approach which is to be found in the main biblical studies, since Patristic traditon. The demystification of sacrifice represents ultimately the very topic of Girard's studies, and a great contribution to a development of anthropological theology and critical theory.

Keywords: Triangluation, mimetic desire, sacrifice, demisitification.

1. Mimesis*, triangolazione e istituzione dell'antagonista*

Dedicarsi a Girard significa addentrarsi nell'umano *sic et simpliciter*, penetrare il sottosuolo invocando la guida di Dostoevskij, ascendere fino al *climax* per rivedere nella letteratura, specie nel grande romanzo romantico, come la vita filtri nella letteratura, specchio di un mondo capovolto che, da quel capovolgimento, fornisce una possibilità di riconoscere il grande *refoulé* dell'identico, espulso come opposto e mai così capace di rivelare una segreta essenza dell'umano, o – per meglio dire – mai così capace di sostanziare l'idea per cui ci si costituisce come identità fluida nel momento in cui ci si apre all'altro, e nel momento in cui l'ignoto dell'alterità si figura dinanzi a noi come il senso di un desiderio.

Leggere la *mimesis* come specchio rovesciato rimanda ad una dialettica che potrebbe catalizzare, nella stessa analisi girardiana, Hegel e Freud, rendendo autenticamente vero, da un lato la *Bildung* filosofica del primo, dall'altro l'ermeneutica del profondo archeologica che converge sempre sull'inevitabile domanda filosofica ed esistenziale: chi sono io e chi sei tu.

Certo è che, nonostante il tentativo di espulsione dell'altro, insito nell'istanza mimetica che Girard così bene esplicita nella sua opera[1], mai senza l'altro sarebbe possibile attingere a quell'imprevedibile *humanitas* che emerge, sempre originaria e sempre come ipostasi di inizio. L'altro, incanto, incubo, ossessione è la stessa duplice radice che costituisce l'identico, l'ombra e la voce ctonia, così come lo spazio di una coscienza

[1] Delle opere di critica letteraria si debbono annoverare R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, trad. di L. Verdi Vighetti, Bompiani, Milano 1965; ID., *Dostoevskij dal doppio all'unità*, trad. di R. Rossi, SE (Studio Editoriale), Milano 1987.

ospitale. *Deinos* ci rammemora la tragedia greca: tanto mirabile e tanto terribile. Del resto è questo *duplex ordo cognitionis* a ridarci come mistero a noi stessi, ogni volta che ci accingiamo a questo viaggio. Doppio è il mimetico di Platone, duplice è l'anima che dialoga con sé stessa, alla ricerca dell'Uno, o dispersa nel flusso delle ombre dove crede di esperire il vero. Duplice è lo stesso uomo girardiano incantato da un modello antagonista che crede suo inferno, mentre gli rimanda un riflesso del suo desiderio. Tutto questo sottende l'inevitabile prisma in cui ogni conoscenza del mondo, imprescindibile dalla conoscenza di sé e dalla tonalità emotiva con cui è investito ogni oggetto, riverbera e rifrange l'archetipo dell'esserci: il desiderio. Quindi avventurarsi nella teoria mimetica e demistificante di Girard implica dar vita ad una ermeneutica del desiderio. In ogni caso, tale ermeneutica sottende non solo un codice antropologico che apre la prospettiva del mito come indagine epistemologica, ma anche la possibilità di una *Bildung* grazie a cui comprendersi. Tuttavia, ci potremo chiedere cosa rappresentino sia il mito che la letteratura per René Girard. Certamente la letteratura indica la più grande messa in opera dell'umano, l'esperienza più autentica in cui ci si riconosce mettendosi a distanza, come già insegna la *catharsis* aristotelica, ma anche la teoria della formatività di Luigi Pareyson[2]. Ecco perché essa rappresenta una sorta di *mimesis* che funge da *contropharmakon* rispetto alla mimesi violenta che maschera nell'alienazione di sé rivolta all'altro, la più menzognera teoria dell'identità. Ecco dunque che il prisma della letteratura esprime la triangolazione: *io desidero ciò che l'altro desidera semplicemente perché è l'altro a desiderarlo.* Questo indica naturalmente la trasfigurazione/sublimazione dell'oggetto inteso nella sua qualità di transizionale, ma anche la possibile sublimazione dell'altro, che, tuttavia, viene compreso in un rovesciamento: modello ideale e insieme antagonista da eliminare, quasi recuperando la dinamica inconscia di *Totem e tabù* di freudiana memoria[3]. Ecco, dunque, che la verità romanzesca si attua dentro la menzogna romantica: l'analisi girardiana che riguarda

[2] R. GIRARD, *To double business bound, essays on literature, mimesis and anthropology*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1978.

[3] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987.

il sottosuolo dostoevskiano è davvero eloquente in merito. Se, in effetti, il sottosuolo rappresenta una sorta di *trascendenza deviata*, altrettanto può dirsi dell'eroe che la ipostatizza, capace di attestarsi sul motto *io sono tutto*. Questo, però, indica, altresì, l'espulsione dell'Altro, assurto prima a modello irraggiungibile. Il nucleo fondamentale fa emergere un archetipo originario che Girard ravvisa nella lettura del codice culturale più importante che è la letteratura alla luce dell'etnologia così come sulla base del mito come fondamento inconcusso della cultura. Scrive Girard:

> Platone teme l'attività artistica soltanto perché essa è una forma di mimesi, non il contrario. Egli condivide con i popoli primitivi un terrore della mimesi che attende ancora la sua vera spiegazione. Nella *Repubblica,* là dove Platone descrive gli effetti indifferenziatori e violenti della mimesi, spunta il tema dei gemelli e anche dello specchio. Bisogna ammettere che si tratta di un fatto davvero notevole, ma nessuno ha ancora cercato di leggere Platone alla luce dell'etnologia. Eppure è quello che si deve fare per decostruire veramente ogni metafisica[4].

D'altro canto, il mito rappresenta per Girard uno dei documenti più importanti nell'esprimere l'origine della cultura ma anche l'origine dell'umano, dato che vi ravvisa la radice di una vera e propria ragione rituale. Sarebbe molto interessante individuare una corrispondenza fra Girard e Friedrich Nietzsche, visto che il loro punto di vista converge nel ravvisare il vero e proprio filosofico nel *drama* che sottende la vita e nella *dynamis* dionisiaca che esplica l'istituzione del sacro come quella sorta di *a-peiron* ove si esplica l'equilibrio della giustizia secondo l'ordine del tempo, il cui ruolo di *pharmakon* si attua nell'equilibrio fra nascita e morte. Tuttavia, rispetto a Nietzsche, Girard esige una demistificazione grazie a cui individuare la verità stessa del desiderio e la messa in discussione della giustificazione di una violenza vittimaria che da sempre sembra legittimare il sacrificio come istituzione culturale:

> Le società mitico-rituali non sono esenti dalla persecuzione. E i documenti che dovrebbero permettere di dimostrarlo noi li possediamo:

[4] R. GIRARD, *Delie cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. di R. Damiani, Adelphi Milano 1996 [1983], p. 31.

> essi contengono gli stereotipi persecutori appena elencati e rientrano nello stesso schema d'assieme in cui rientra il trattamento degli Ebrei in Guillaume de Machaut. A rigor di logica dovremmo dunque applicare ad essi lo stesso tipo di interpretazione. Questi documenti sono i miti.

Dove abita l'altro, dunque? Come si pone l'istituzione di questo antagonista e, soprattutto, da cosa deriva il *leit-motiv* dell'espulsione dell'altro che sembra legittimare la logica culturale dell'Occidente? Se dovessimo leggere la teoria girardiana alla luce della filsofia di Hegel, certo l'altro esplica un rovesciamento del sé *ab intrinseco*, rovesciamento che ravvisa nell'incontro con una alterità esterna lo specchio della propria rimozione, così come quello del proprio alienarsi per una sorta di miopia interiore che spesso rimanda all'etimologia dell'invidia. Mai una maggiore attualità: l'altro assurge a radice di mistificazione e di ideologia fino a che pensare di sacrificarlo come l'*unheimlich* che turba esprimerebbe il desiderio di sicurezza, fattosi codice delle civiltà arcaiche, il cui archetipo, però, si riverbera in quelle contemporanee.

In questo senso, il codice letterario sottende da un lato lo sviluppo del codice mitico, dall'altro la logica vittimaria che si articola nel sacrificio.

2. *Il terzo che non disturba: desacralizzare l'esegesi biblica*

La radice mimetica e la conseguente triangolazione che resta un'istanza antropologica, viene ipostatizzata nel sacro, la cui equazione con la violenza vittimaria è stata ben evidenziata da Girard in una magistrale opera come *Il capro espiatorio*, per non parlare de *La violenza e il sacro*[5]. L'idea che il sacro, nel dualismo *tremens-fascinans*, già evidenziato da Rudolf Otto, mostri un bifrontismo, tale che il *climax* del sublime che rivela coincida con un *climax* sacrificale, fa riflettere Girard, inserendosi come un cuneo nel metodo fenomenologico che,

[5] R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. di O. Fatica-E Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

solitamente, si applica al sacro, sottolineando la necessità di una genealogia *à la* Nietzsche che si unisca ad una denuncia dell'ideologia *à la* Marx.

La sua genealogia, molto originale, gli permette di interrogarsi sull'identità della vittima. Se, infatti, il sacrificio si esprime nella ritualità di un sacrificato su cui caricare tutto il male che si crede dispensi, in modo tale che si trasformi dal *pharmakon* inteso come *homo sacer*, da sacrificare in quanto veleno nei tempi di crisi, nel *pharmakon*-rimedio, secondo la duplicità semantica che la parola greca conserva, esattamente come l'istanza del sacro, questo implica che, nell'ambito del religioso, la violenza dell'omicidio venga sdoganata e legittimata, separata dal profano in una operazione di *sacrum-facere*. E tutto venga trasformato in offerta rituale, ignorando quanto l'assimilazione fra sacrificio ed offerta[6] sottenda una sorta di mistificazione. Quindi, l'origine della civiltà indoeuropea si attesta sull'ambiguità e sul sacrificio rituale e questo non si riferisce, all'avviso di Girard solo all'area semitica, ma viene riverberato in quell'ineccepibile documento della civiltà occidentale che è la tragedia greca[7]. Il dionisiaco stesso esprime il dualismo di cui sopra si diceva, e il fatto che esso culmini come in una sorta di macello, secondo quanto evidenziato da *Le Baccanti*, ci rende consapevoli di un archetipo. Come scrive il nostro autore:

> Interpretazione originaria della violenza fondatrice, il rito instaura tra gli elementi reciproci, tra le due facce, malefica e benefica del sacro, un primo squilibrio, che a poco a poco si accentuerà, si moltiplicherà man mano che ci si allontana dal mistero fondatore. Quindi in ogni rito i tratti salienti generati dal primo squilibrio dominano sempre più, respingono sullo sfondo gli altri e alla fine li eliminano[8]

[6] Che in tedesco il termine Opfer sottenda sia il sacrifico che l'offerta, oltre a dimostrare l'origine dell'indoeuropeo, sottolinea la difficoltà ermeneutica del linguaggio che, apparentemente, non avrebbe che il sacrifico per parlare del religioso.

[7] Ci permettiamo di rinviare al nostro studio *Cristianesimo senza sacrifico. Filosofia e teologia* in R. Girard, Cittadella, Assisi (PG), 2001.

[8] R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 421-22.

Non solo, l'istanza platonica della separazione dell'arte, in quanto *mania* divina che investe in un'estasi spesso esplosiva e quindi nociva alla *polis*, non fa altro che sottenderlo in un modo eloquente. Tuttavia, se fin qui Girard applica la sua originale genealogia, ecco che in questo momento passa ad una demistificazione che smaschera l'ideologia del sacrificio.

La vittima è caricata di una colpevolezza originale, paradigma di tutte le colpe, e della sua colpevolezza non v'è dubbio. La stessa vittima rispecchia la tendenza dominante in modo tale da introiettare la colpa, proprio come Marx indica del fenomeno ideologico, per il quale la classe dominata non ritiene di poter esprimere altra cultura se non quella della classe dominante:

> Nel caso del latino dove *sacer* conserva la dualità originaria, ecco nascere il bisogno di un termine che esprima soltanto l'aspetto benefico e allora appare il doppione *e*. E tendenze della lessicografia moderna si inscrivono visibilmente in seno ad una elaborazione mitica continua che a poco a poco cancella le tracce dell'esperienza fondatrice e rende sempre più inaccessibile la verità della violenza[9].

Ad ogni modo, qui, si esprime un rovesciamento paradigmatico: la vittima scopre la sua innocenza e questo mette in crisi tutto l'impianto sacrificale, evidenziando, proprio come scrive Kuhn, la necessità di un nuovo paradigma epistemologico. Per Girard si tratta di una crisi sacrificale i cui estremi vanno da Edipo a Giobbe inteso come anti-Edipo nel suo protestare la sua innocenza davanti ad un Dio che dà e toglie, e che sembra non guardare alla devozione di questo suo figlio. Se la carriera di Edipo e Giobbe sembra inizialmente simile, è nella conclusione che si esplica la totale differenza, secondo quanto leggiamo nel notevole libro biblico:

> Sin d'ora ho un testimone nei cieli
> Possiedo un garante lassù.
> I miei amici mi scherniscono ma i miei occhi piangono
> Verso Dio.

[9] R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit, 421-422.

Sia Lui (Dio) a difendere l'uomo contro Dio
Come un umano interviene verso un altro[10].

Non differentemente dall'interpretazione tipologica offerta dai Padri della Chiesa, Girard evidenzia in Giobbe la trasparenza del Dio dei Vangeli, rendendo ancora più efficace l'adagio agostiniano secondo cui *in novo vetere latet, vetus in novo patet*. Girard arriva ad un punto archimedeo della sua teoria: sono i Vangeli a proporre questa demistificazione vittimaria, mettendo fuori uso l'ottica sacrificale. Sarebbe interessante evidenziare come la demistificazione girardiana e quella di matrice più esistenzialista, quale quella bultmanniana, possano coincidere in una sorta di indicazione ermeneutica e metodologica che nasce dal fatto che la contestualizzazione in cui la forma del *kerygma* si esplica indica la possibilità di rileggerlo nella sua libertà rivelativa del *christianus alter Christus*, e del *Deus absconditus* in quanto Colui che sacrifici ed olocausti non gradisce:

> Esiste un candidato esplicito al ruolo del Dio delle vittime: il Dio dei Vangeli. Il Padre invia il Figlio nel mondo per difendere le vittime, i poveri, i diseredati. Nel Vangelo di Giovanni Gesù chiama lo Spirito di Dio e sé stesso Paraclito. Gesù è sistematicamente presente come il Difensore delle vittime. Egli afferma che noi non possiamo soccorrere ogni vittima senza soccorrere lui stresso,
> Gesù e non possiamo negare tale soccorso senza negarlo a lui[11].

Se i miti sono i documenti originari dell'umanità, altrettanto e in modo più efficace per Girard lo sono le Scritture del Secondo Testamento, la cui struttura è percorsa, non solo dalla polemica con il sacro ed il sacrificio, iscritti nella legittimazione del tempio, ma anche dall'annuncio di un Dio che, attraverso la *kenosis* del *Logos*, per dirla con il Vangelo di Giovanni, si fa vittima con le vittime della religione e del potere e, squarciando il velo del tempio, denuncia in una nuova profezia dello Spirito l'inutilità e la violenza omicida, permettendo di

[10] Gb 26, 19-21.
[11] R. GIRARD, *L'antica via degli empi*, trad. di C. Giardino, Adelphi, Milano 1987, p. 189.

riconoscere l'innocenza del giusto Abele, di tutti i profeti che hanno denunciato la logica di sfruttamento del tempio, e quel Moloch nascosto dietro la mistificazione del sacro[12].

L'esegesi neotestamentaria, mentre sdogana la vittima dal suo ruolo emissario, evidenzia come il capro espiatorio esprima quell'allergia per il terzo ed il diverso in quanto portatore di *a-nomia* nel *nomos* codificato, troppo radicata nella civiltà occidentale[13]. Una scoperta davvero notevole, che non può non farci riflettere sulla condizione storica attuale, ma anche su come già, nel mondo antico, l'istanza dell'ospite potrebbe far implodere questa tradizione codificata che vuole esprimere nella *religio civilis* una sorta di *conventio ad excludendum*, di conseguenza la stessa istanza del Bene *epekeina tes ousias* di matrice platonica e plotiniana indica, invece, che la logica duale non solo è insufficiente a leggere la complessità del reale, ma il Terzo che si esprime come radicalmente Altro, ben lungi dal disturbare, suggerisce una nuova etica, non tanto del generale astratto, ma dell'universale concreto, tipico dell'ebraismo, atto a dar senso alla dignità delle differenze.

3. *Antagonista o ideale regolativo? Girard con gli occhi di Kant*

Come visto, il desiderio mimetico e la triangolazione, disegnano una dinamica protagonista/antagonista che si ravvisa nella letteratura rendendola uno dei grandi ed imprescindibili codici dell'umanità. Di conseguenza, ci potremmo chiedere se la natura del desiderio delineata da Girard come una sorta di *drama* sotteso alla vita sia davvero sempre causa di conflitto e violenza. In ultima analisi, ci potremmo porre il problema di come si presenti il modello, se sempre come portatore di quel *feu de l'envie* con cui Girard definisce il teatro di Shakesperare o se anche come possibilità di disinnesco del meccanismo mimetico.

[12] Su questo, a suffragare tale teoria, E. DUSSEL, *Le metafore teologiche di Marx*, trad. di A. Infranca, Inschibboleth, Roma 2018.

[13] Per la verità questa idea è altrettanto denunciata in un filone filosofico fondamentale che va dalla teoria critica della Scuola di Francoforte fino al pensiero di E. Levinas, come ben evidenziato nel nostro studio già citato.

Nell'ambito dell'esegesi demistificante proposta dai Vangeli, il modello dell'*imitatio* sottende un'istanza liberante: Gesù indica l'unica possibilità di sviare la violenza, ove concentra il suo *kerygma* sul Padre, di cui è l'esegesi, in modo tale da configurare una comunità di eguali in quanto tutti espressione dell'*homo revelatus*. In questo senso, non solo viene demistificata la violenza sacrificale che occulta il volto di Dio e l'autentica *imitatio Christi*, ma viene alla luce una modalità diversa di riferirsi al modello che sottende la propria formatività.

In tal senso sarebbe interessante un percorso che, oltre la demisitificazione girardiana, conducesse ad una visione dell'ideale regolativo che, ben lungi da alimentare meccanismi di invidia vittimaria, fosse in grado di promuovere quella possibilità di un canone dell'*humanitas* inerente la propria coscienza morale. Si tratta, quindi dell'uomo divino di cui parla Kant nel canone della *Critica della Ragione Pura* che prelude al grande trattato morale, scoperto come misura interiore e sempre trascendente rispetto all'ordine naturale di cui pure l'uomo è parte.

Che sia fatto della ragione, o intuizione profondamente sentita di un'armonia estetica che rinvia ad un dover essere morale, Kant esprime l'istanza di un'alterità che si trova all'interno di sé e che sottende la condizione di possibilità di riconoscere in sé la radice di quella libertà che non trova *ab extrinseco* nessuna condizione, ma che attinge *ab intrinseco* la sua stessa capacità di inizio. In questo caso, l'autodeterminazione della coscienza morale vien proprio a sovvertire la radice mimetica, demistificando l'illusione che il modello generi dipendenza, convergendo piuttosto sul suo ruolo regolativo che, ben lungi dal generare una sorta di antagonismo mimetico, implica quella che la Grecia classica chiamerebbe *paideia* e che la filosofia tedesca di stampo luterano chiama *Bildung*. Posto che la *Bildung* sia formazione interiore o, come scrive Pareyson, formatività, e che rinvii a quella dimensione teleologica e morale che si esplica come *kalokagathia*, essa ha come riferimento un ideale che richiama alla cultura, all'educazione estetica, a quella capacità di umanizzarsi a partire dal valore della dignità, secondo quanto esprime la sublime orazione di Pico della Mirandola. In tal caso si tratta di una educazione a rovesciare l'invidia come alienazione che deforma se stessi, deponendola a favore di una scoperta sempre più autentica della radice del sé sulla base di cui riconoscer-si e comprender-si. Tuttavia, questo implica già un'alterità nell'io, e sulla

base trascendentale di questa relazione è possibile ravvisare nell'alterità dell'altro il dono di un riconoscimento. Tuttavia, non si tratta di rivale affascinante e per questo oggetto di conflitto, quanto invece richiamo morale a quel dialogo che istituisce, nell'autenticità della parola, il mondo. Naturalmente è solo un'ermeneutica del profondo capace di disvelare il sottosuolo della violenza senza parola e del desiderio pulsionale, che può permettere di comprendere il fondamento della differenza grazie a cui non si è *humanitas* se non riconoscendo quell'*humus* che ha cura, e che, riconoscendosi *humus*, sa ravvisare la via del superamento.

Bibliografia

E. DUSSEL, *Le metafore teologiche di Marx*, trad. di A. Infranca, Inschibboleth, Roma 2018

R. GIRARD, *Delie cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. di R. Damiani, Adelphi Milano 1996

R. GIRARD, *Dostoevskij dal doppio all'unità*, trad. di R. Rossi, SE (Studio Editoriale), Milano 1987

R. GIRARD, *Il capro espiatorio,* trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987

R. GIRARD, *L'antica via degli empi,* trad. di C. Giardino, Adelphi, Milano 1987

R. GIRARD, *La violenza e il sacro,* trad. di O. Fatica-E Czerkl, Adelphi, Milano 1980

R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca,* trad. di L. Verdi Vighetti, Bompiani, Milano 1965

R. GIRARD, *To double business bound, essays on literature, mimesis and anthropology*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1978

P. MANCINELLI, *Cristianesimo senza sacrifico. Filosofia e teologia in R. Girard*, Cittadella, Assisi (PG), 2001

Il Lusso: un'arma non convenzionale a cavallo tra mimesi, moda e violenza

Lucandrea Massaro

Riassunto: Il contesto preso in esame è quello della moda e del cosiddetto "consumo vistoso", due aspetti del consumo tangenti ma non sovrapponibili che hanno la capacità di raccontare, attraverso gli strumenti sociologici messi a punto tanto da René Girard quanto da Marshall McLuhan, come funziona nella società contemporanea l'invidia mimetica relativamente allo status sociale. Il mondo premoderno, attraverso le leggi suntuarie volte a controllare i costi e a dare confini alla moda, aveva trovato un modo di arginare questo fenomeno di escalation mimetica. Sistema di norme saltato con la Rivoluzione Francese e messo alla prova – non a caso – nella Francia del Re Sole. Nel mondo post-moderno, invece, grazie ai social media e alla loro pervasività nella vita quotidiana di larghissima parte della audience mondiale è possibile mostrare la vita di tutti gli strati sociali a tutti, compresi quelli più ricchi che anzi in determinate situazioni si mettono volontariamente in mostra. Il potenziale mimetico nella società di Instagram e TikTok è infinito: desidero ciò che vedo e vedo ciò che desidero profondamente in un circolo parossistico di imitazione veicolata dallo stadio finale dei mass media, un contesto impossibile da concepire fino a pochi decenni fa, quello del "voyeurismo di massa».

Parole chiave: Moda, lusso, teoria mimetica, teoria dei media, social media, ricchezza, leggi suntuarie, René Girard, Marshall McLuhan.

Abstract: The context considered is that of fashion and so-called "showy consumption", two aspects of consumption tangential but not superponible that could tell, through the sociological tools developed by both René Girard and Marshall McLuhan, How the mimetic envy of social status works in contemporary society. The pre-modern world, through sumptuous laws aimed at controlling costs and giving boundaries to fashion, had found a way to curb this phenomenon of mimetic escalation. The system of norms was skipped with the French Revolution and put to the test – not by chance – in the France of the Sun King. In the post-modern world, however, thanks to social media and their pervasiveness in the daily life of a very large part of the global

audience it is possible to show the life of all social strata to everyone, including the wealthiest who, in certain situations, even show off voluntarily. The mimetic potential in the society of Instagram and TikTok is infinite: I want what I see, and I see what I deeply desire in a paroxysmal circle of imitation conveyed by the final stage of mass media, a context impossible to conceive until a few decades ago, that of "mass voyeurism".

Keywords: Fashion, Luxury, Mimetic theory, Media theory, Social media, Wealth, Suntuary laws, Renén Girard, Marshall McLuhan

Ogni generazione ride delle mode vecchie,
ma segue religiosamente quelle nuove.
Henry David Thoreau

Introduzione

Nella società dei media, a partire dal secondo dopoguerra e in maniera esponenziale nell'ultimo decennio, grazie all'esplosione dei *social media* e il progressivo imporsi di Internet come principale mezzo d'informazione in Occidente, si è configurata una particolare attenzione nei confronti dell'abbigliamento e dello stile di vita delle classi superiori, dalla borghesia fino a quel ristretto 1% che una volta si sarebbe definito "*jet set*". A riprova di ciò, si può menzionare la presenza sui media del fenomeno (meteorico nella durata ma non per questo meno emblematico) dei "*Rich Kids on Instagram*"[1] come ostentazione di un modello dominato tanto dal lusso quanto dallo spreco. Un altro esempio, in proposito, viene dalla nascente categoria degli *influencer* nella moda: un esempio su tutti quello di Chiara Ferragni, icona non solo di un certo tipo di estetica, ma anche di un certo tipo di racconto di sé, nonché ispiratrice di uno stuolo di *fashion blogger* che, come lei, vuole ottenere denaro, influenza e visibilità e anzi grazie alla visibilità ottiene denaro e influenza in un circolo che si autoalimenta.

[1] *Rich kids of instagram*, Tumblr, url consultato il 01/09/2016

Iniziamo col dire che il lusso è quell'oggetto che appartiene all'universo sociale della moda ma che non coincide con esso. Nelle società del consumo la moda è naturalmente sia conformismo – e dunque necessariamente prodotto di massa –, sia eccentricità[2]. Quest'ultima connotazione, per il suo carattere "minoritario", può essere sia la stravaganza personale che la ricercatezza frutto di una disponibilità economica e culturale superiore. Quello che qui possiamo annotare – che è interessante per la dinamica che essa rappresenta circa l'evoluzione di un fenomeno sociale – è l'accelerazione di questi fenomeni di consumo da un lato e, dall'altro la fine definitiva di ogni tentativo di normare l'uso di colori, stoffe, materiali preziosi o l'uso di interi capi da parte delle autorità secolari. Siamo di fronte all'emersione di una nuova modalità di fruizione. Storicamente, tutti quei divieti che nei secoli avevano limitato (almeno sulla carta) la libertà di vestire e di apparire come meglio si credeva opportuno, offrivano anche la possibilità di nuove e ingegnose modalità con cui l'abito si faceva strumento delle gerarchizzazioni sociali e permettendo altresì l'avanzamento tecnico delle arti sartoriali. I limiti sociali erano dunque anche stimoli tecnici e artistici e quindi compartecipi di un dinamismo talvolta sottovalutato in chi studia il binomio *moda-Ancien Régime*. Un dinamismo che – ad esempio – si è trasformato nella capacità di due ex paesi con rigide leggi suntuarie (Italia e Francia) di diventare poli mondiali della moda, pur con traiettorie e storie (anche recenti) diverse[3].

Prima di arrivare al cuore del nostro ragionamento, ci concederemo una brevissima rassegna storica circa le cosiddette "*leggi suntuarie*", che permetterà di avere un riferimento con cui comparare la situazione attuale, proveremo a dare ragione dell'utilizzo della categoria di *mimesi* elaborata da Renè Girard nel contesto di una analisi sociologica del lusso a confronto con alcuni altri autori classici delle scienze sociali al fine di proporre uno strumento aggiuntivo negli studi del fenomeno moda e, in particolare, del *lusso*. Al contempo, tramite il ricorso agli

[2] G. SIMMEL, *La moda*, a cura di Anna Maria Curcio, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2015

[3] G. GIANGIROLAMO, *Istituzioni per la moda. Interventi tra pubblico e privato in Italia e Francia (1945-1965)*, Pearson Bruno Mondadori, Milano-Torino 2019.

studi di Marshall McLuhan, proveremo ad affinare gli strumenti girardiani nell'analisi della diffusione delle mode nella società dei media. Infine, proveremo a trarre delle conclusioni che possano essere utili sia per la teoria che per la ricerca empirica, indicando delle possibili applicazioni.

Le (dure) leggi sul vestire

Nella storia dell'umanità sono spesso esistite leggi o norme che hanno limitato l'uso di tessuti o ornamenti da parte delle persone oppure l'imposizione di altre norme sul vestiario su specifici gruppi sociali (ad esempio gli ebrei, i quali tuttavia in alcune occasioni deliberavano leggi suntuarie loro proprie[4]) o di genere (si vedano ad esempio le diverse forme di velatura della donna nell'area del Mediterraneo[5]). Leggi suntuarie sono esistite in Occidente almeno dai tempi della Roma Antica (la pur breve, per durata, *Lex Oppia* del III secolo a.C. ne è un esempio) e, in maniera più codificata e diffusa in Europa centro-occidentale, tutto questo è durato almeno fino ai tribunali rivoluzionari della Francia giacobina e via via coi codici napoleonici nei paesi che ne furono assoggettati. È assai eloquente il decreto emanato l'8 brumaio dell'anno II (29 ottobre 1793) che recita: «Nessuna persona dell'uno o dell'altro sesso potrà costringere un cittadino a vestirsi in un modo particolare, senza essere considerata e trattata come sospetta e perturbatrice dell'ordine pubblico: ciascuno è libero di portare il vestito o l'abbigliamento che conviene al proprio sesso»[6]. È davvero un cambio di paradigma radicale e il segno di una cesura storica fondamentale. Nella storia del costume, l'età moderna finisce quel giorno: si passa definitivamente nella contemporaneità occidentale. Un caso diverso (ma che non affronteremo per ragioni di spazio) è l'oriente europeo,

[4] A. TOAFF, *La prammatica degli ebrei e per gli ebrei*, in *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di M.G. Muzzarelli-A. Campanini Carocci, Roma 2003.

[5] M-G. MUZZARELLI, *A capo coperto. Storia di donne e di veli,* Il Mulino, Bologna 2016.

[6] F. MONNEYRON, *Sociologia della moda*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 13.

in particolare la Russia sovietica e poi lo spazio postbellico dell'area del cosiddetto "Patto di Varsavia", dove nuove forme di leggi suntuarie atte a propagandare il socialismo reale nell'immaginario collettivo furono implementate, sebbene non sia mancata una "moda sovietica", con caratteristiche sue proprie[7].

Le leggi suntuarie fiorirono soprattutto nell'Italia rinascimentale ed ebbero estensori di livello quali ad esempio Cosimo I de' Medici (prima nel 1546, poi nel 1562) a Firenze. Esse consistevano nella specificazione molto puntuale della possibilità di spesa di ciascun uomo o donna, secondo il suo rango sociale, vietando o permettendo l'uso di determinate stoffe, di alcuni colori, di determinate fogge d'abito e naturalmente dell'uso di materiali preziosi. Si disciplina il lusso perché si certifica che esiste una sua economia[8]. Le principali motivazioni addotte dalle norme sono riconducibili sempre a due assi: quello morale e quello economico. Da un lato i principi di modestia avocati tanto dai romani (che si richiamavano al rispetto del *Mos maiorum*), quanto dai fiorentini (così come da altre città italiane e nord europee) in ragione della modestia cristiana. Dall'altra l'idea di non depauperare di risorse importanti la città per l'acquisto di beni ritenuti non essenziali o che addirittura potevano arricchire città e popoli concorrenti o nemici[9]. Non è tuttavia da sottostimare una spiegazione non tanto "diversa" o alternativa, quanto ulteriore circa questa attività di disciplinamento sociale, una spiegazione che affonda in un bisogno molto forte: vale a dire quello dell'allontanamento della violenza potenziale insita in quel gioco costante tra persone che è il raggiungimento (e il mantenimento) di un certo status all'interno di un gruppo sociale o di una comunità. Entra qui in gioco il concetto sviluppato da Veblen nella sua opera più importante, *Teoria della classe agiata*[10], in cui si impegna a descrivere la legge che governa l'utilizzo dei vestiti, quella dello

[7] C.M. BELFANTI-E. MORO, *Fashion and Democracy in Europe, 1860-1960*, in «Dimensioni e problemi della Ricerca storica», 2, 2021.

[8] V. PINCHERA, *Il lusso e la moda: dalla moda di lusso alla "moda del lusso",* in «Dimensioni e problemi della Ricerca storica», 2, 2021.

[9] G. RIELLO, *La moda. Una storia dal Medioevo a oggi,* Laterza, Roma-Bari 2008, p. 12-13.

[10] T. VEBLEN, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 2007.

«sperpero ostentato». Da un lato, sottolinea Veblen, «la motivazione cosciente che spinge un uomo a vestirsi o ad acquistare un vestito palesemente costoso è il più delle volte quella di conformarsi onorevolmente all'usanza stabilita e al modello del giusto». Dall'altro, si tratta anche di «obbedire alle esigenze del caro prezzo; queste ultime infatti influiscono così tanto sulle nostre idee in materia di abbigliamento che istintivamente troviamo odioso ogni ridicolo vestito che non sia costato un certo prezzo». Di conseguenza, nel vestire più che in altri fattori, «buon mercato» significa «cattiva qualità» e, anche in presenza di una contraffazione quasi perfetta per «la forma, il colore o l'effetto visivo», «il suo valore estetico cade a picco» nel momento in cui essa è scoperta. Veblen arriva dunque a ritenere che la funzione dell'abbigliamento sia anzitutto quella di testimoniare «una capacità di spesa», ma riconosce presto al vestito anche altri significati, più ampi. «Se si può dimostrare – spiega – non soltanto che ci si può permettere di consumare a volontà e senza limiti, ma in più e allo stesso tempo, che non si ha bisogno di lavorare per vivere, si fornisce una prova molto più convincente della propria dignità sociale». Si può capire dunque come «la tenuta elegante faccia il suo effetto non soltanto perché costa cara, ma anche perché è l'attributo dell'agiatezza. Essa indica che il suo portatore può consumare una ricchezza relativamente elevata e che, allo stesso tempo, la consuma senza produrre»[11]. Questo spreco volontario è manifestazione di un potere economico (e dunque sociale) elevato e non è diverso da un rito molto studiato in antropologia, noto come *Potlach*, conosciuto appunto da Veblen e tramite lui da Girard, che dice:

> Veblen se ne era già reso conto, e nella sua [opera] tratta del *Potlach* nel contesto di quello che lui chiama "consumo vistoso". Esibire la propria ricchezza è sempre e ovunque parso importante al genere *nouveau riche*, e nel nostro mondo non ci sono mai stati tanti *noveaux riches* come in America. Essendo immigrati, o figli di immigrati, costoro non potevano pretendere di discendere da antiche e prestigiose famiglie: l'unico titolo del loro snobismo era il denaro. Quando i ricchi cominciano ad assuefarsi alla loro ricchezza, il puro e semplice con-

[11] F. MONNEYRON, *Sociologia della moda*, p. 29-31.

> sumo vistoso perde immediatamente la propria attrattiva e i *noveaux riches* si trasformano in *ancients riches*: essi percepiscono tale cambiamento come il *summum* della raffinatezza culturale, e fanno del loro meglio per renderlo altrettanto vistoso quanto il precedente consumo. S'inventano perciò un non-consumo vistoso superficialmente discontinuo rispetto all'atteggiamento cui va a sostituirsi, ma, a un livello più profondo, si tratta di una *escalation* mimetica del medesimo processo. Nella nostra società, il non-consumo vistoso è presente in molte aree, per esempio nell'abbigliamento: i blue jeans strappati, il giubbotto tagliato male, i pantaloni cascanti, il rifiuto di vestirsi eleganti, sono tutte forme di non-consumo vistoso. La lettura *politically correct* di questo fenomeno è che i giovani ricchi guardano al loro superiore potere d'acquisto con un senso di colpa e desiderano, se non essere poveri, almeno sembrarlo. Questa interpretazione è troppo idealistica: il motivo vero è una studiata indifferenza nei confronti dell'abbigliamento, un ostentato rifiuto di ostentazione. Il messaggio è: "io sono al di là di un certo tipo di consumo; coltivo piaceri più esoterici rispetto alla massa". Astenersi intenzionalmente da qualcosa non importa quale, è la dimostrazione definitiva della propria superiorità rispetto alla cosa stessa e a chi la desidera[12].

Renè Girard prosegue così spiegando il rito nordamerindiano:

> Quanto più ricchi siamo, tanto più preziosi devono essere gli oggetti per coloro con cui ci degniamo di competere. Le persone molto ricche non competono più tra loro attraverso la mediazione degli abiti, delle automobili o anche delle abitazioni. Quanto più ricchi siamo, in altre parole, tanto meno volgarmente materialisti ci permettiamo il lusso di essere, in una gerarchia di gare competitive che diventano sempre più rarefatte man mano che l'*escalation* si protrae. Alla fine, questo processo può trasformarsi in un rifiuto totale della competizione, rifiuto che non sempre è, ma che può essere, la competizione più accanita di tutte. Per capire meglio tutto ciò, dobbiamo solo pensare al *potlach*, che del consumo vistoso illustra realmente non il modello vero e proprio, bensì quello rovesciato. Fra i Kwakiutl e altre tribù pellirosse del nord ovest, i grandi capi solevano dimostrare la propria

[12] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo,* Adelphi, Milano 1996, p. 170.

> superiorità donando i loro averi più preziosi ai loro rivali, ossia gli altri grandi capi. Cercavano tutti di superarsi l'un l'altro nel loro sprezzo della ricchezza, e l'unico vincitore era quello che aveva elargito di più e ricevuto di meno. Questa strana gara era stata istituzionalizzata ed era sfociata nella distruzione dei beni che i due gruppi, inizialmente, cercavano di scambiarsi reciprocamente, proprio come fa la maggior parte dei gruppi umani in tutti i tipi di scambio rituale. Ingenti quantità di ricchezza, venivano dunque sperperate nelle ostentazioni competitive di indifferenza alla ricchezza stessa, il cui vero scopo era il prestigio. Possono infatti esistere delle rivalità che si esprimono nella rinuncia anziché nella acquisizione, nella privazione anziché nel godimento dei beni.
> Ad un certo punto, le autorità canadesi misero il *potlach* fuori legge, e noi possiamo ben comprenderne il motivo: si erano rese conto che questa ricerca di prestigio collettivo andava in fin dei conti a esclusivo beneficio dei grandi capi e aveva un impatto negativo sull'immensa maggioranza della popolazione. È sempre pericoloso, per una comunità, anteporre le forme negative di prestigio a quelle positive che non contraddicono ancora i bisogni reali degli esseri umani[13].

Siamo di fronte ad una possibilità finora inedita di quello che Veblen o Simmel ci hanno spiegato circa le motivazioni che inducono verso i fenomeni imitativi della moda. Ma non sono i soli. Come spiega Monneyron c'è un altro protagonista della scena sociologica che ci guida in quella direzione: Gabriel de Tarde che, in dissenso con la scuola di Durkheim, sviluppa una teoria che potrebbe andare a collocarsi tra i prodromi della psicologia sociale e forse a metà strada tra la sociologia e l'antropologia mimetica: «egli sostiene che la società non sia altro che una somma e una associazione di individui, la cui definizione deve tenere conto dell'imitazione». Nelle *Lois de l'imitation* (1890), Tarde pone l'imitazione all'origine di ogni attività umana e concepisce la società come un insieme di individui in costante e reciproca mimesi[14]. Con il confronto, tramite gli strumenti analitici della *mimesi competitiva* esplorata da Girard, possiamo comprendere meglio questi

[13] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo,* p. 171-172.
[14] F. MONNEYRON, *Sociologia della moda*, p. 27-28.

movimenti collettivi e non fermarci di fronte ad apparenti (solo apparenti!) contraddizioni circa il consumo e portando così avanti una comprensione più profonda di un fenomeno davvero molto diffuso in tutta la società occidentale sebbene con gradazioni diverse e oggi parossistiche:

> Anche nella nostra società – dice ancora Girard – può esserci un aspetto competitivo nell'elargizione dei doni che, nel *potlach*, diventa esasperata fin quasi a rendersi irriconoscibile. Di norma, in tutte le società, lo scopo dello scambio di doni è quello di prevenire che le rivalità mimetiche sfuggano al controllo; lo spirito di rivalità è però così potente che può trasformare dall'interno perfino le istituzioni che esistono al solo scopo di prevenirlo. Il *potlach* testimonia la formidabile pertinacia della rivalità mimetica; può essere definito come una porzione congelata della crisi mimetica che diventa ritualizzata, e in ultima analisi svolge un ruolo – a caro prezzo, però – nel controllo e nell'attenuazione della febbre competitiva[15].

Il punto interessante, avverte Girard, è che:

> In ogni società la competizione può assumere forme paradossali perché può contagiare gli atti che in linea di principio le sono più estranei, in particolare il dono. Nel *potlach* così come nel nostro mondo, la spinta in direzione del sempre meno può sostituire la spinta in direzione del sempre più, e in ultima analisi avere lo stesso significato[16].

Se prendiamo per buono questo primo scampolo dell'analisi girardiana sulla mimesi e sul dono, possiamo trovare nuove interpretazioni non solo del fenomeno della moda, ma anche dei suoi divieti, come le leggi suntuarie sommariamente riportate in precedenza. Se uno degli scopi del lusso è dimostrare la propria forza nella comunità, e se questa *escalation* continua nel tentativo da parte di diversi attori di dimostrare di essere sempre più ricchi e più forti degli altri, ne consegue che le possibilità che questa lotta diventi sempre più accesa e contagi il resto della società è reale e non resta che disinnescare – o almeno provare a

[15] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo,* p. 173.
[16] *Ibid*.

farlo – questa corsa agli armamenti tramite leggi e *tabù*. L'alternativa, cioè l'assenza completa di divieti, è forse già sotto i nostri occhi con il nuovo totem dell'occidente: il consumismo.

Una società senza tabù ma con molti totem

Nella cosiddetta "civiltà del benessere" quante paia di scarpe, giacche, camicie, sciarpe non mettiamo più da diverse stagioni? Quante volte abbiamo usato quel completo o quel tailleur? Quanto è divenuto breve il ciclo economico dei prodotti dei grandi marchi di massa? Ogni quanto siamo costretti a rimettere mano al portafoglio pur di rinnovare il guardaroba con oggetti che dureranno al massimo due anni? È un cambio radicale anche solo rispetto a una o due generazioni fa. Le nostre nonne "*giravano il cappotto*": una pratica che, per un'odierna ventenne, risulterebbe senza senso e, forse, addirittura sconosciuta.

Abbiamo visto come per Veblen il lusso sia uno degli aspetti della competizione sociale, ma lui non ci spiega come mai siamo orientati così prepotentemente al cambio da uno stile all'altro: secondo il gusto di chi? È l'altro grande studioso della moda, Simmel che, sebbene con un altro spirito, introduce il concetto di "*imitazione*":

> Nella personificazione sociale di questi contrasti un lato di essi è rappresentato dalla tendenza psicologica all'imitazione. L'imitazione si potrebbe definire come una ereditarietà psicologica, come il trasferimento della vita di gruppo nella vita individuale. […] L'individuo si libera e la fa apparire come un prodotto del gruppo, come un recipiente di contenuti sociali. L'impulso a imitare come principio, caratterizza un grado di sviluppo nel quale è vivo il desiderio di un'attività personale finalizzata, ma non c'è la capacità di conquistare dei contenuti individuali per quest'attività o di ricavarli da essa[17].

Quella espressa da Simmel è ancora una idea "*statica*" dell'imitazione. Non a caso il concetto di Girard comprende e supera questa definizione simmeliana, dando a questa *imitazione* una connotazione

[17] G. SIMMEL, *La moda*, p. 17.

"*dinamica*" e preferendole per questo il termine *mimesi*: «la mimesi non può diffondersi senza diventare reciproca, poiché in ogni momento ciascuno cumula i ruoli di modello e di discepolo. È sempre su una prima mimesi che porterà la mimesi: i desideri si attirano, si scimmiottano e si agglutinano, suscitando rapporti il cui antagonismo cercherà sempre di definirsi, da una parte come dall'altra, in termini di differenza, quando in realtà il rapporto è indifferenziato»[18]. D'altro canto, per Simmel l'imitazione è il grande nemico quando si volesse individuare il cambiamento nell'elemento stabile. Ecco che dunque:

> […] la vita sociale apparirà come il campo di battaglia dove ogni palmo di terreno viene conteso e le istituzioni sociali appariranno come quelle conciliazioni di breve durata nelle quali l'antagonismo dei princìpi, pur continuando ad agire, ha assunto la forma esteriore di una cooperazione[19].

Da qui deriva l'interesse dell'autore tedesco nei confronti della "*moda*", che egli definisce come «imitazione di un modello dato e appaga il bisogno di appoggio sociale, conduce il singolo sulla via che tutti percorrono, dà un universale che fa del comportamento di ogni singolo un mero esempio. Nondimeno appaga il bisogno di diversità, la tendenza alla differenziazione, al cambiamento, al distinguersi»[20]. Le convergenze con Girard, come si vede, sono molteplici e potenzialmente molto feconde.

Per capire quanto i segnali sociali determinassero il rango nelle società pre-industriali, però, possiamo ricorrere al ritratto complesso e affascinate che Norbert Elias ne fa nel suo *La società di corte*[21]: la rigidità dei cerimoniali di corte in Francia sotto il Re Sole, che determinavano anche una gerarchia molto forte dentro la quale le possibilità di salire o scendere nella scala sociale erano sempre relative, ma non inesistenti. I segni esteriori passavano, ci dice Elias, tanto per le strutture

[18] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo,* p. 96.
[19] G. SIMMEL, *La moda*, p. 18.
[20] G. SIMMEL, *La moda*, p. 19.
[21] N. ELIAS, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 2015.

e le abitazioni della nobiltà, con precisi obblighi di spesa, quanto per il rigido cerimoniale:

> L'alto rango impone di possedere e di "tenere aperta" una casa di livello adeguato. Ciò che appare sperpero all'etica economica borghese – "se era costretto a far debiti perché non riduceva il suo tenore di vita?" – esprime in realtà la peculiare etica di rango dell'aristocrazia. Quest'etica scaturisce dalla struttura e dal meccanismo della società di corte ed è, nello stesso tempo, una premessa per il mantenimento di tale meccanismo. Non è insomma, liberamente scelta[22].

Gerarchia e lusso sono nella società di corte due facce della stessa medaglia. Solo l'ostentazione del proprio rango permette di mantenerlo intatto, così come solo il Sovrano può permettersi una reggia come quella di Versailles non solo per capacità di spesa, ma piuttosto per necessità di status. È questo il suo personale sfoggio di rango che non solo non può essere uguagliato dalla nobiltà, ma neppure deve. L'ordine sociale rigidamente deciso dal cerimoniale di corte evita o per lo meno contiene le spinte interne alla nobiltà per arrivare sino al Sovrano[23]. Il Sovrano è sacro per definizione, il contatto fisico con lui è rigidamente normato, così come la possibilità di accedere ai suoi momenti più intimi. Nessuno mai avrebbe il coraggio di fare un passo più in là, ma giungere fino a poter condividere l'intimità della stanza del Re è il massimo grado di potere politico e sociale raggiungibile, spesso appannaggio – spiega Elias – dei soli congiunti più stretti. Oltre c'è la lesa maestà. Ma questo meccanismo ci riporta immediatamente ai due parametri dai quali siamo partiti: al *rito* del Potlach e al *tabù* delle leggi suntuarie. Oltre ad una prossimità col sacro e dunque il religioso. Gli obblighi di spesa da un lato (obblighi sociali fortissimi che possono condurre addirittura fino alla bancarotta) e l'impossibilità di ostentare una ricchezza che non sia giustificata dal rango dall'altro. Quando anche ci saranno – e al tempo di Luigi XIV già esistevano – borghesi ricchi quanto un nobile, mai si sarebbero potuti avvicinare alle pretese architettoniche o di abbigliamento della nobiltà senza, nel migliore

[22] N. ELIAS, *La società di corte*, p. 49.
[23] N. ELIAS, *La società di corte*, p. 95-108.

dei casi, essere considerati dei *parvenu:* la massima ignominia immaginabile nella società di corte. D'altro canto anche gli obblighi verso il proprio rango in termini di adeguamento a certi stili architettonici non sono meno esigenti:

> Un duca deve farsi costruire una casa tale da fare capire immediatamente che è un duca e non un conte, e questo vale per tutto il suo modo di presentarsi. Deve badare che nei rapporti sociali ufficiali gli sia data la precedenza sul conte. *Non può tollerare che un altro appaia più "ducale" di lui.* [...] in questa società assolutistica fondata sui ceti, alle diverse gradazioni di nobiltà non corrispondono ormai funzioni di potere: si tratta in tutto e per tutto di titoli conferiti dal re. Anche se questi titoli fossero collegati a determinati domini, questo rappresenterebbe più una fonte di entrate che non un potere reale; soltanto il re, infatti, domina sul paese[24].

E per questo solo un rigido asservimento alla ritualità di corte permette di mantenere intatto lo status di cui si dispone. Né tanto meno si può allentare la presa a causa della concorrenza spietata che si respira a corte. D'altro canto questo meccanismo può anche essere "provocato" e dunque sfruttato come fa Luigi XIV che controlla la nobiltà vincolandola al meccanismo di Corte e mettendo la nobiltà in competizione diretta con la borghesia. Questo atteggiamento è tanto più interessante per lo studioso quanto più il fenomeno è evidente e documentabile. Specialmente per certi strati sociali la ricostruzione storica necessaria a fare un confronto è tanto più difficile quanto più si torna indietro nel tempo. Sono i ceti superiori a lasciare testimonianze. Sono loro che vengono rappresentati nell'arte o sono oggetto di dissertazione. Assai meno le classi subalterne a partire dall'ovvia mancanza degli strumenti per raccontarsi. Tuttavia non vuol dire che questo movimento *mimetico* non riguardi anche l'asse "alto/basso". La *competizione* riguarda sempre "i pari", ma l'imitazione è quasi esclusivamente un movimento verticale. Così anche la borghesia imita gli stili di vita della nobiltà e il popolo aspira ad imitare la borghesia.

[24] N. ELIAS, *La società di corte*, p. 59, 64 *Corsivo mio.*

> Se le forme sociali, – dice Simmel – i vestiti i giudizi, tutto lo stile in cui l'uomo si esprime, si trasformano continuamente attraverso la moda, allora la moda, cioè la nuova moda, appartiene soltanto alle classi sociali superiori. Non appena le classi inferiori cominciano ad appropriarsene superando i confini imposti dalle classi superiori e spezzando l'unità della loro reciproca appartenenza così simbolizzata, le classi superiori si volgono da questa moda ad un'altra, con la quale si differenziano nuovamente dalle grandi masse e il gioco può ricominciare. […] l'imporsi dell'economia monetaria deve accelerare in modo rilevante questo processo e renderlo visibile […] In rapporto ad essi [il denaro] è più facile raggiungere la parità con lo strato superiore che in tutti gli altri campi che richiedono un impiego di capacità individuali non acquistabili con il denaro[25].

Solo con il consumo di massa – e particolarmente nei "Gloriosi Trenta" del Secondo Dopoguerra – i consumi tra i vari strati sociali tenderanno alla convergenza. Dopo il *New Deal* è solo grazie ad *H&M* se le ragazze potranno vestirsi tutte nello stesso modo continuando così la loro rivalità mimetica. Con la differenza che il New Deal, così come l'economia di ispirazione keynesiana tra il '50 e il '70, ha permesso una estensione trasversale della ricchezza, aumentando diffusamente il benessere collettivo investendo sulla convergenza dei consumi, mentre attualmente, e a partire dagli anni '90, è in atto il movimento contrario: è l'abbassamento generalizzato del potere d'acquisto ad aver spinto verso un tipo di produzione a basso costo e dunque *realmente* a bassa qualità, che uniforma i consumi per una massa che ha sempre meno risorse nel portafoglio.

Moda e potere oggi: un esempio

Per dimostrare che il principio di imitazione, la *mimesi*, riguarda tutti e ogni ambito, basta pensare all'uso dell'abbigliamento in politica: l'eskimo degli anni '60-'70 è divenuto in questo primo decennio del XXI secolo in Italia, e non solo, la camicia bianca con le maniche

[25] G. SIMMEL, *La moda*, p. 24-25.

arrotolate. Un preciso codice di vestiario divenuto iconico: i (maschi) renziani imitano Renzi (2011) che imita Obama (2009). E che Matteo Renzi abbia come mito e icona Barack Obama è palese. Lo ha copiato in tutto almeno sotto l'aspetto formale. Dall'uso attento dei social network e dello spinning politico, agli anglicismi, fino appunto al vestiario. Non è una scelta casuale, è un segnale comunicativo, è la divisa d'ordinanza di un capo:

> La camicia bianca, un po' "Mr President Obama" e un po' "rivoluzionario anti-Apparatcnik", come il poeta Vladimir Vladimirovič Majakovskij che della "camicia bianca della rivoluzione" fece giurisdizione novecentesca. Tramontata la globalizzazione felice delle camicie *button down*, in disuso, o, forzatamente relegate le camicie azzurro-mediaset del "bbona camicia a tutti" di un notorio spot di Maurizio Costanzo, al limite, retaggio dei conducenti di auto blù, il tempo e il segno della svolta e della discontinuità sono trattenuti nella camicia bianca. *Instrumentum regnii* non del dramma barocco, ma della maratona da talk show, prototipo televisivo del metadiscorso politico che a tutto allude e nulla preclude. Matteo Renzi e la camicia bianca rincorrono l'intenzione strategica d'illuminare il dibattito, per definizione, imprendibile, indefinibile, fumoso, distonico delle diverse formule e formulette dell'eterna transizione. Un tocco di buona borghesia, meglio, di ex ceto medio in caduta libera nella *low society* che, va raminga in cerca di nuovi canoni e paradigmi. Il conforto dell'estetica si blinda allo strapaese, la *vision* globale con i convenevoli sulla soglia della casa di un possibile elettore[26].

Tuttavia mentre il Partito Democratico vince le europee del maggio del 2014 e improvvisamente la sinistra continentale si è ritrovata, dopo un risultato complessivo molto modesto da parte dei partiti socialisti francese tedesco e spagnolo, ad avere come azionista di maggioranza nel *PSE* proprio l'italiano Renzi col suo stile obamiano:

> Il "patto del tortellino" è l'efficace sintesi di Renzi per un vertice che sancisce un patto generazionale con il premier francese Manuel Valls,

[26] I. GERMANO, *Renzi e l'estetica della camicia bianca,* istitutodipolitica. it, url consultato il 09/12/2024.

> il leader socialista spagnolo Pedro Sanchez, il tedesco Achim Post (segretario del Pse) e l'olandese Diederik Samson, leader laburista e anche vicepremier di un governo di coalizione con i liberali. Tutti e cinque in camicia bianca per le foto di rito, anche se Renzi per tutta la mattina rinuncia alla sua divisa per una camicia celeste, rapidamente cambiata[27].

Ed ecco, come ricordato dal quotidiano online Huffington Post[28], che le camicie bianche con maniche arrotolate fioccano nei primi incontri tra i leader socialisti. Un look criticato da esperti di stile come Giorgio Armani a margine della sfilata di Emporio[29]. Ma comunque notato, e, dunque, efficace. Quanto durerà? Esattamente fino al declino del capo, poi non sarà più importante e dunque da non-imitare. Come puntualmente accaduto.

I social media, moltiplicatori della mimesi

È ora di parlare del ruolo dei media nella costruzione di quell'immaginario collettivo necessario alla diffusione di mode e stili di vita. Proprio mentre cambiano i modelli produttivi, o forse a causa di questo cambiamento, la narrazione sociale della ricchezza si adegua per costruire una grammatica dell'imitazione che sia compatibile con i mezzi e le aspirazioni e – al contempo – con le esigenze della classe dominante. Con l'arrivo della fotografia e dei giornali di massa che ne pubblicavano la ricchezza (anzi del "consumo vistoso") che era intenta a rivaleggiare tra i pari del mondo dell'alta società, si ritrova improvvisamente sotto lo sguardo dell'intera nazione, come spiega Marshall McLuhan:

[27] I. GERMANO, *Renzi e l'estetica della camicia bianca,* cit.

[28] A. CARUGATI, *Matteo Renzi, Manuel Valls, Pedro Sanchez, Achim Post, Diederick Samson: il patto del tortellino per cambiare l'Europa dei conservatori,* huffingtonpost. it, url consultato il 09/12/2024.

[29] *Giorgio Armani: «Renzi in gamba, ma basta con queste camiciole bianche»,* corriere. it, consultato il 09/12/2024.

> La vista di uomini che ordinavano da bere ai bar dei circoli standosene seduti a cavallo provocò rapidamente un senso di revulsione che indusse i ricchi americani ad abitudini timidamente modeste e oscure dalle quali non si sono più discostati. La fotografia – lo studioso canadese ne sta descrivendo l'impatto nell'ecologia dei media – rese insomma piuttosto pericoloso mostrarsi mentre ci si divertiva, in quanto rivelava dimensioni di potere così clamorose da risultare autodistruttive. D'altro canto la fase cinematografica della fotografia ha creato una nuova aristocrazia di attori e di attrici cui è demandato il compito di esprimere, sullo schermo e fuori, le fantasie del consumo dimostrativo inaccessibili ai ricchi. Il cinema ha dimostrato il potere magico della foto fornendo un insieme di proporzioni plutocratiche a tutte le Cenerentole del mondo[30].

Attraverso la maschera dell'attore è possibile qualunque *performance*, ancora oggi dalle star di Hollywood ci aspettiamo ogni cosa, ogni spreco, ogni stravaganza. Mentre i nuovi signori di BigTech vestono in jeans e maglietta, fanno il barbecue sul prato con gli amici di sempre. Il potere è talmente elevato che non necessita più nemmeno dell'ostentazione per essere percepito: qualora dovessero cadere in un comportamento per così dire "disdicevole" la riprovazione sarebbe immediata e il fastidio generalizzato, nulla impedirebbe l'osservazione *voyeuristica*, ma il motore dell'invidia è la conferma di una mimesi inconfessata e inconfessabile. Come nella favola di Esopo "*La volpe e l'uva*", è solo l'impossibilità di raggiungere l'oggetto del desiderio che ne giustifica il disprezzo formale. Ma anche quella è mera apparenza. Come accennavamo in principio, ci sono due esempi che possiamo fare: il primo è quello del fenomeno recente e "pornografico" dei cosiddetti "*Rich Kids*" che spopola in rete. Ed è proprio nella rete, perfetto punto di caduta dei *media elettrici* (come li definisce McLuhan), spopolano i video, le foto, e ora i *docureality* e perfino un social network a loro dedicato che ha come costo di iscrizione 1000 euro al mese[31]. Un esperimento, quest'ultimo, fallito in partenza non certo (ipotizziamo) per i

[30] M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 214.

[31] *Il social network riservato ai giovani ricchi che costa mille euro al mese*, tpi. it, url consultato 09/12/2024.

costi, ma perché una rete in cui ci si guarda solo tra super-ricchi non ha senso. In una società che è per sua natura già molto ristretta e cosmopolita e dove le informazioni circolano ugualmente non c'è bisogno di canali privilegiati. Le trasgressioni di questi giovani rampolli che sperperano i soldi di papà facendo il bagno in vasche piene di *Dom Perignon* o gettando letteralmente i soldi dalla finestra esistono per essere viste: essi desiderano essere invidiati. Un social network esclusivamente dedicato a loro sarebbe una contraddizione in termini, loro già vivono in un "social network" esclusivo: letteralmente. Ma l'altro aspetto che non va sottovalutato è che i "Rich Kids" sono in larga parte provenienti da paesi di nuova ricchezza o dove la distanza tra la loro fortunata condizione e il reddito medio procapite del loro paese è particolarmente elevato: i paesi di questi ragazzi o giovani adulti sono Cina, Messico, Iran, Kazakhistan, Russia oltre naturalmente a quelli europei e nordamericani. Sono figli di quei *nouveux riches* di cui parlava Girard, ma sono anche – per definizione anagrafica – "ricchi nuovi" perché giovanissimi che ancora non hanno introiettato quelle norme non scritte sulla *discrezione* e sul "consumo non-vistoso" o come lo identifica Cecilia Costa nel *controlusso*[32], una definizione che mutueremo e che ben si adatta a illustrare quel movimento di "modestia" che è tuttavia parte integrante del lusso contemporaneo. Il secondo è un fenomeno fortemente femminile ed è quello delle cosiddette *fashion blogger*, di cui Chiara Ferragni è apice e dunque misura. Moltissime di loro iniziano con pochi prodotti comprati a caro prezzo di cui parlano o di cui mostrano il possesso nelle loro *stories* su Instagram. Il successo è un mix di creatività e spavalderia e per mille che provano quelle che sfondano sono una o due, quelle che diventano oggetto di interesse per le agenzie di promozione una ristretta cerchia che finisce per partecipare alle sfilate di moda al pari degli addetti ai lavori. Le più brave, le più efficaci, le più *glamour* (quelle con più *views* sui *social*), finiscono direttamente in passerella con una loro linea, diventano *brand* esse stesse e chiudono il cerchio. Ma il meccanismo che creano è proprio quello dell'invidia e dell'imitazione. Farsi mandare i prodotti

[32] C. COSTA, *Temi e problemi della complessità*, Armando Editore, Roma 2008, p 112-120.

per provarli, fosse anche un rossetto, è di per sé uno *status*. La Ferragni è quella che più di tutte è diventata famosa riuscendo ad uscire dal mondo dei social e diventando icona nazionale al costo del sacrificio della *privacy*: tutta la sua vita è mostrata sui *social*, figli compresi. Il lusso del suo matrimonio con il cantante Fedez è diventato oggetto di gossip e di notizia. Il vero lusso, però, non è stato l'aereo di linea riempito per portare gli ospiti in Sicilia, ma le *sponsorship* e il fatto che il costo dell'evento è stato probabilmente coperto dalle *revenue* della pubblicità che ne è derivata calcolata con la nuova valuta di internet: i *like* e l'*engagement*. Ma un lusso calcolato è un lusso?

Nel saggio di Costa *Temi e problemi della complessità* nella parte dedicata al lusso e al *controlusso* troviamo alcune interviste a testimoni privilegiati del mondo della moda e del lusso che sembrano convergere, nelle loro risposte e definizioni ad alcune delle asserzioni che abbiamo fatto fino ad ora. A cominciare dalle definizioni di lusso come oggetti o marchi commerciali capaci di contenere «un'armonia e una discrezione»[33]. La testimone Anna D'Ascanio (gallerista e mercante d'arte) coglie la sua «veste di una vistosità non vistosa» confermando una tendenza già registrata dalla sociologia: si diventa vistosi per il semplice fatto di non volerlo essere. Ma se prestiamo fede a quanto Simmel, Veblen e Girard e lo stesso McLuhan ci hanno detto fin qui, allora siamo di fronte in realtà ad un gioco a rimpiattino tra attestazioni di potere fatte per essere decodificate solo dagli sguardi giusti, solo per gli addetti ai lavori, per così dire:

> [il] marchio – spiega Anna D'Ascanio – è un segno di distinzione e, perché sia di "lusso", deve avere caratteristiche di eccellenza, rarità e conferire prestigio sociale a chi lo sceglie. È un segno di dimostrazione di superiorità e potere. Perché sia di lusso deve costituire uno *status symbol*, un punto di arrivo, unico ed esclusivo nell'immaginario collettivo[34].

Costa spiega che per alcuni osservatori privilegiati il lusso rimanda ad una costante allusione al *potere*; perfino, per qualcuno, ad una sua

[33] C. COSTA, *Temi e problemi della complessità,* p. 94.
[34] C. COSTA, *Temi e problemi della complessità,* p. 102.

«sottile pericolosità» determinata «dal senso di isolamento che produce e dall'atmosfera misteriosa, quasi "religiosa" che diffonde attorno a sé». Non è – forse più opportunamente – il "*sacro*" la parola che costoro stanno cercando? Se l'altro aspetto del lusso è «l'esibizione sfrontata della sua natura "superflua" e la distanza che volutamente crea tra pochi eletti e la moltitudine delle persone normali», non siamo di fronte alla definizione di *sacer* come ambito separato? La liminalità tra sacro e profano nella *moda* è un aspetto interessante: separato dal resto del mondo, addirittura *esclusivo*, e contemporaneamente nulla di più radicato nel consumo, nel superfluo, nel "vano". Sacro e violenza, sono la coppia ambigua ben esplorata da René Girard nella sua opera: il meccanismo del sacro nasce dalla violenza mimetica e ha come scopo quella di mitigarla. Il sacro *contiene* la violenza, nella doppia accezione semantica del termine cioè di averne dentro di sé e di essere capace di arrestarla[35]. Ecco allora che l'intuizione che proviene da chi maggiormente frequenta e conosce l'ambito del lusso, ci riporta alla questione iniziale: il lusso è un meccanismo "violento" che stabilisce una gerarchia affinché una violenza più grande, non più solo evocata ma reale e sanguinaria, possa essere stornata ed evitata?

La violenza e il capitalismo

La competizione economica potrebbe essere il metodo con cui la civiltà occidentale ha concepito un modo con cui sfruttare positivamente la dinamica rivalitaria, trasformandola in uno stimolo non solo produttivo ma anche creativo. Il processo di democratizzazione allora avviene anche sotto una spinta di trasformazione della *rivalità*: cos'è del resto la dinamica politica se non una forma *competitiva* ma non violenta (eppure sappiamo molto bene come possa facilmente degenerare in violenza) tra gruppi sociali? Cosa sono le elezioni se non una guerra civile senza spargimenti di sangue? E lo sport non è qualcosa di analogo a tutto questo?

[35] R. GIRARD, *Violenza e religione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, p. 16.

Potrebbe sembrare che ci siamo allontanati dal nostro discorso iniziale. Tuttavia, se cercavamo un nuovo punto di osservazione circa il fenomeno della moda, del lusso e del consumo vistoso, non possiamo che arrivare a decretare che se esso è una nuova forma dei meccanismi scaccia-violenza del sacro (e con il sacro ha *esattamente* quegli elementi di separazione e di richiamo alla violenza) esso – cioè il lusso – può avere una funzione simile anche oggi. O almeno una sua approssimazione. Anche di fronte a quella contraddizione fortissima tra *democrazia* (egualitarismo) e ricerca del *successo* (elitarismo). Anzi, è proprio in questa dinamica tra *omologazione* e *distinzione* che permettiamo al cerchio (o meglio: alla spirale, perché questa dinamica non si ripete mai uguale a se stessa e produce continuamente innovazione sociale e materiale), di chiudersi ed avere un senso: diversamente da quanto Foucault o Canetti ipotizzavano, la violenza non è una radicalizzazione del potere, la violenza è – semmai – l'*opposto* del potere! È proprio quando il potere viene meno, che la violenza si innesca. E il potere è fatto di riti, di simboli e di gerarchie sociali codificate. Ma la società contemporanea è in costante lotta con i riti antichi, con il concetto di gerarchia ed è in costante tensione con i simboli. Girard diceva che la società contemporanea è quella maggiormente esposta alla violenza, perché non ha più meccanismi sacrificali a proteggerla. O meglio, secondo la sua interpretazione, quei meccanismi semplicemente non funzionano più perché massimamente demistificati e, di conseguenza, che la violenza non produce più sacro, dunque produce solo sé stessa, non avendo più meccanismi contenitivi efficaci[36]. Nella moda abbiamo la *mimesi*, la ricerca costante di diventare come il modello che non possiamo raggiungere, la frenesia con cui cambia la moda è un meccanismo di perpetuo allontanamento tra soggetto e modello; nel lusso abbiamo i segnali che stabiliscono i rapporti di forza, sempre più nascosti e discreti per evitare di suscitare gli eccessi dell'invidia, ma presenti al punto da determinare separazione e riconoscibilità all'interno di un gruppo sociale esclusivo: quello delle *élites*. La distanza tra popolo ed *élites*, una volta marcata dalla rigidità delle leggi e delle consuetudini e della distanza simbolica, visiva, tra due mondi che coesistevano ma

[36] Ivi, pp. 24-25.

non si toccavano, oggi sono, però, l'uno sotto lo sguardo dell'altro attraverso la potenza dei "media elettronici", i social network, internet coi suoi paparazzi e i suoi video virali. Il *villaggio globale* è diventato una casa di vetro dove non c'è più spazio per la separazione. Il che non vuol dire che essa non esista, ma piuttosto che non è più tollerata.

Se la percezione del *controlusso*, cioè del lusso nella sua versione minimalista, è il prodotto di uno stile di vita che tenta di affrancarsi dai riti, miti e ritmi incalzanti del sociale alla ricerca di un piacere intellettuale e personale[37], cosa certamente vera per gli intervistati, non possiamo non immaginare anche un movimento nascosto e interiore che cerca in tutti i modi di allontanare la violenza dal vissuto quotidiano. I *simboli* nascondono almeno quanto svelano, altrimenti non sarebbero simboli ma *segni*.

Conclusioni

Attraverso questa breve rassegna abbiamo cercato di definire come il lusso rappresenti uno strumento che certifica e solidifica i rapporti all'interno dello stesso gruppo sociale e contemporaneamente segna in maniera molto forte la distanza con gli altri gruppi. Il movimento di imitazione degli stili di vita da parte dei ceti popolari o piccolo borghesi nei confronti delle *élites* cosmopolite è il motore della moda, ma anche quindi dell'invidia sociale che trova un argine sempre più alto in forme di consumo contemporaneamente più costose e meno vistose nel tentativo di rendere il modello sempre più distante dal soggetto desiderante. Questa continua produzione simbolica, stilistica, artistica e soprattutto economica viaggia letteralmente alla velocità della luce in un ecosistema che ormai abbraccia il mondo in ogni angolo e tutti quelli che partecipano a questa gara estenuante sono costantemente sotto la pressione psicologica – ed economica – di milioni di persone nello stesso tempo e, nell'azzeramento delle distanze, nello stesso luogo. Non ci è dato sapere se questa pressione socio-psicologica sia la causa del moltiplicarsi delle nevrosi nel nostro tempo, azzardiamo che una mimesi così disperatamente accentuata continuamente sottoposta a due richiami normativi

[37] C. COSTA, *Temi e problemi della complessità,* p. 118.

inconciliabili dalla pubblicità (*"compralo anche tu"* e *"trova il tuo stile"*), non possa che comportare quel tipo di stress psicologico suggerito da Bateson nella sua teoria del *double bind*[38]. Come sia possibile in un universo materiale avere tutti gli stessi prodotti e trovare ognuno la propria combinazione personale vale probabilmente il titolo di *personal shopper ad honorem*. Quante volte abbiamo provato quella imbarazzante sensazione di sentir squillare un cellulare e non capire se sia il nostro o quello altrui perché inesorabilmente tutti con lo stesso motivetto? È successo con i *Nokia*, succede ora con i *Samsung* e gli *Iphone*. A vederli uno accanto all'altro è difficile non notarne le somiglianze. Anche per i produttori che si trovano nella seccante condizione di doversi distinguere e contemporaneamente imitare, ma in questo caso questa schizofrenia (sarebbe interessante analizzare la vita psichica degli ingegneri e designer di questi grandi marchi per capirne il livello di stress ma anche di soddisfazione personale) produce innovazioni continue che sono l'unico motore che giustifica (o assolve) l'uso di risorse sempre più ingenti da parte di un pubblico sempre più vasto. Il valore commerciale di questi telefoni è spesso tra il 60 e l'80% del guadagno mensile di una persona media eppure sono diventate iconiche le file davanti ai negozi (pardon gli *store*) della Apple al lancio del modello successivo: tutti devono possederne uno e inesorabilmente al primo che esce con il suo pacchetto in mano viene fatta l'immancabile intervista di rito. Egli è il fortunato, il prescelto, ha l'oggetto del desiderio che nessun altro ha. Questo almeno per circa per 60 secondi, il tempo cioè che il secondo esca dal negozio e così via, abbassandone lentamente, ma inesorabilmente (e nella proporzione del numero incredibile di pezzi prodotti…) il valore distintivo. Sufficientemente basso da creare una tribù (Apple/Android), sufficientemente alto da rendere un prodotto di lusso un prodotto di moda e di massa. I veri ricchi hanno la scocca non in alluminio ma d'oro, ma quel modello si può comprare solo in precisi ed esclusivi canali distributivi: non certo allo *store*. In questo *potlach* collettivo di risorse è solo il prestigio dell'amministratore delegato di Apple o di Samsung a crescere, sono loro i capi tribù, e nessuna legge interverrà per salvare la comunità da questo continuo depauperamento. Anzi. Fino ad ora l'equilibrio

[38] G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1980, p 244-74.

generato dal pensiero unico dominante dell'economia neoliberista ha permesso che le tensioni si sfogassero nello shopping, ma la crisi economica che ha interessato l'occidente dal 2008 in avanti, con cicli sempre più rapidi e riprese che non arrivano mai, ha introdotto una variabile che contraddice la teoria e svela l'inganno: stiamo vivendo al di sopra delle nostre possibilità, sia come individui (i debiti personali sono aumentati a dismisura) che come specie (la crisi ambientale è sotto gli occhi di tutti). Ma così come il cristianesimo disvela la natura reale del *capro espiatorio*, altrettanto fa la crisi economica, che ha svelato quest'altra bugia: ma senza né l'uno né l'altro la violenza e la tensione sociale non possono che crescere e mimeticamente aizzarsi reciprocamente. Questo riguarda tutti, anche quell'1% di popolazione che vive esattamente secondo le sue possibilità a patto che noi viviamo al di sopra delle nostre in un continuo *potlach* finanziario[39].

Bibliografia

G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1980
A. CASICCIA, *Lusso e Potere. I segni dell'ineguaglianza e dell'eccesso*, Bruno Mondadori, Milano 2012
A. CASICCIA, *Segni dell'esclusione. Patrimoni, lusso, diseguaglianza*, Accademia University Press, Torino 2020
C. COSTA, *Temi e problemi della complessità*, Armando Editore, Roma 2008
N. ELIAS, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 2015
N. ELIAS-J.L. SCOTSON, *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna 2004
R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1996
R. GIRARD, *Il risentimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999
R. GIRARD, *Violenza e religione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011
Y. KAWAMURA, *La moda*, Il Mulino, Bologna 2006
F. LOLLINI, *Miniatura come status symbol: la mimesis nel lusso, l'esibizione dell'araldica*, in *L'Archiginnasio* (XCIX), Biblioteca Comunale Archiginnasio, Bologna 2004

[39] T. PIKETTY, Il *capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.

M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1999
F. Monneyron, *Sociologia della moda*, Laterza, Roma-Bari 2008
M.G. Muzzarelli-A. Campanini (a cura di), *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Carocci, Roma 2003
M.G. Muzzarelli, *A capo coperto. Storia di donne e di veli*, Il Mulino, Bologna 2016
V. Pinchera, *Il lusso e la moda: dalla moda di lusso alla "moda del lusso",* in *Dimensioni e problemi della Ricerca storica* (2/2021), La Sapienza, Roma 2021
T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014
G. Riello, *La moda. Una storia dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2012
G. Simmel, *La moda* (a cura di Anna Maria Curcio), Mimesis, Sesto San Giovanni 2015
A. Toaff, *La prammatica degli ebrei e per gli ebrei*, in Muzzarelli M-G., Campanini, A., (a cura di), *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Carocci, Roma 2003
T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 2007

Sitografia

Renzi e l'estetica della camicia bianca, in «Istituto di Politica» (01/10/2012)
http://www.istitutodipolitica.it/wordpress/2012/10/01/renzi-e-lestetica-della-camicia-bianca/

Giorgio Armani: «Renzi in gamba, ma basta con queste camiciole bianche», in «Corriere» (23/06/2014)
https://www.corriere.it/politica/14_giugno_23/giorgio-armani-renzi-gamba-ma-basta-queste-camiciole-bianche-450ea310-fae1-11e3-a232-b010502f9865.shtml

Informale ma d'impatto. Così la camicia bianca spinge il brand di Renzi, in «La Stampa» (31/08/2014)
http://www.lastampa.it/2014/08/31/italia/politica/informale-ma-dimpatto-cos-la-camicia-bianca-spinge-il-brandrenzi-ZxweOawTZMEq195SG8InDK/pagina.html

Matteo Renzi, Manuel Valls, Pedro Sanchez, Achim Post, Diederick Samson: il patto del tortellino per cambiare l'Europa dei conservatori, in «Huffington Post» (07/09/2014)
http://www.huffingtonpost.it/2014/09/07/patto-del-tortellino_n_5780514.html

Il social network riservato ai giovani ricchi che costa mille euro al mese, in «TPI» (24/10/16)
http://www.tpi.it/mondo/stati-uniti/social-network-rich-kids-giovani-ricchi

The Ferragnez, le nozze di Chiara e Fedez trend topic su Twitter: oltre 162mila post, in «Il Messaggero» (03/09/18)
https://www.ilmessaggero.it/societa/persone/the_ferragnez_chiara_ferragni_fedez_twitter-3950014.html

Ecco perché il lusso, quello vero, è una cosa buona e sostenibile, in «Il Sole 24 Ore»
(16/05/19)
https://www.ilsole24ore.com/art/ecco-perche-lusso-quello-vero-e-cosa-buona-e-sostenibile-ABpoXcmB

The Rich Kids of Instagram, in http://richkidsofinstagram.tumblr.com/

Menzogna romantica, verità filmica? Per un'interpretazione girardiana di *Eva contro Eva*

Giordano Milo

Riassunto: Nei capitoli centrali del *Capro espiatorio*, René Girard affronta la questione delle prove a sostegno della teoria mimetica, spaziando dai testi mitologici ai documenti storici, fino alla letteratura, il cui ruolo emerge con forza in *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Seguendo questa prospettiva, questo articolo estende l'analisi al cinema, considerando *Eva contro Eva* (1950) di Joseph L. Mankiewicz come una possibile prova circostanziale della teoria girardiana. Attraverso il medium cinematografico, il film mette in scena alcuni degli aspetti fondamentali del desiderio mimetico, tra cui la distinzione tra mediazione interna ed esterna, la mimesi di appropriazione e il doppio vincolo mimetico. Particolare attenzione è inoltre dedicata alla specificità del linguaggio filmico nel rappresentare il desiderio e le dinamiche imitative, evidenziando come la dimensione visiva del cinema possa amplificare la comprensione del paradigma mimetico. Infine, la riflessione si estende al ruolo epistemologico delle opere di finzione nell'ambito della teoria girardiana e alla loro funzione nella costruzione del sapere sulle dinamiche del desiderio.

Parole chiave: Desiderio; Desiderio mimetico; Mimesi; Mediazione; Mediazione interna; Mediazione esterna; Doppio vincolo; Cinema; Teoria Mimetica; Joseph Mankiewicz; *Eva contro Eva*

Abstract: In the central chapters of *The Scapegoat*, René Girard examines the evidence supporting mimetic theory, ranging from mythological texts to historical documents, with literature playing a particularly significant role, as highlighted in *Deceit, Desire, and the Novel*. Building on this perspective, this article extends the analysis to cinema, considering Joseph L. Mankiewicz's *All About Eve* (1950) as potential circumstantial evidence for Girardian theory. Through the cinematic medium, the film stages some of the fundamental aspects of mimetic desire, including the distinction between internal and external mediation, appropriative mimesis, and the mimetic double bind. Particular attention is also given to the specificity of cinematic language in depicting desire and imitative dynamics, highlighting how the visual dimen-

sion of film can enhance the understanding of the mimetic paradigm. Finally, the discussion addresses the epistemological role of fictional works within Girardian theory, questioning their function in shaping knowledge about the mechanisms of desire.

Keywords: Desire; Mimetic Desire; Mimesis, Mediation; Internal Mediation; External Mediation; Double Bind; Cinema; Mimetic Theory; Joseph Mankiewicz; *All About Eve*

Dalla scienza dei miti alla letteratura come prova

Nei capitoli centrali del *Capro espiatorio*, apparso per la prima volta nel 1982, Girard[1] si sofferma su alcuni aspetti metodologici relativi alla tesi del meccanismo vittimario. Si tratta di un'interessante interruzione nel *continuum* esplicativo del testo, in cui l'autore passa dallo studio di alcune mitologie sacrificali dell'Antichità e del Medioevo all'analisi dei testi sacri del Cristianesimo quali prove del meccanismo vittimario stesso. La peculiarità di questa interruzione è peraltro testimoniata dalla posizione del capitolo in cui è raccolta gran parte delle riflessioni metodologiche dell'autore: *La scienza dei miti* è infatti l'ottavo di quindici capitoli, e divide pertanto il volume in due sezioni simmetriche. In esso, grande spazio è dedicato alla controversa questione dello statuto scientifico dell'ipotesi di Girard e all'epistemologia delle scienze umane in generale.

Seguendo un argomentare caustico e mantenendo per tutto il corso dello scritto un'ironia pungente che sfiora il sarcasmo, Girard sostiene che le tesi del capro espiatorio e del meccanismo vittimario non manchino di scientificità, per lo meno nel senso in cui si dicono scientifiche le più grandi certezze dell'uomo: «Possiamo definire scientifica questa *verità*? Molti avrebbero risposto affermativamente nell'epoca in cui il termine scienza si applicava senza contrasti alle certezze maggiori»[2]. Nel compiere questa considerazione,

[1] Per un'introduzione al pensiero di Girard cfr. G. MORMINO, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, Carocci, Roma 2012.

[2] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, trad. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 2018, p. 156.

gli obiettivi polemici dell'autore sono molteplici. Anzitutto, Girard si scaglia contro i sostenitori del dogma «secondo cui la scienza in senso stretto è impossibile entro l'ambito propriamente umano»[3], i cui esperti sarebbero proprio coloro presso i quali l'affermazione di Girard incontra il maggior scetticismo. In secondo luogo, Girard polemizza con il canone epistemologico della falsificabilità di Popper. L'autore ha ben chiaro che adottando il criterio popperiano le proprie teorie non sarebbero affatto scientifiche: «La nostra demistificazione di Guillaume de Machaut non è certamente "falsificabile" nel senso di Popper. Bisogna dunque rinunciarvi? Se neppure qui si ammette una certezza […] un simile risultato sarà inevitabile»[4]. In terzo e ultimo luogo, oggetto della contestazione di Girard è «la grande democrazia dell'interpretazione mai-vera-mai-falsa che ai nostri giorni va per la maggiore al di fuori del matematizzabile»[5]. Non è difficile leggere in questa perifrasi un affronto all'ermeneutica, o quanto meno agli approcci che relativizzano o indeboliscono la nozione di verità, lasciando spazio a uno sconfinato insieme di interpretazioni che si avvicendano senza che l'una abbia mai la meglio sull'altra. Affronto tanto più comprensibile quanto più si consideri l'orientamento profondamente realista di Girard: «Fondamentalmente io sono un realista. Credo nell'esistenza del mondo esterno e nella possibilità di conoscerlo»[6].

In altre parole, la certezza di Girard non accetta compromessi: a suo avviso non si tratta di un'interpretazione tra le altre, bensì di una verità scientifica nel senso finora delineato. Come è noto, infatti, l'analisi girardiana si focalizza su diversi testi mitologici, ma l'autore prende in considerazione anche resoconti "storici", come quelli relativi alle persecuzioni medievali o alla moderna caccia alle streghe. Ciò che Girard denuncia è l'incoerenza di affermare il meccanismo del capro espiatorio in questi ultimi, che pure rasentano il carattere

[3] Ivi, p. 153.
[4] Ivi, pp. 160-161.
[5] *Ibid.*
[6] ID., *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, trad. di E. Crestani, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 11.

mitologico, per negarlo nei primi. Se Girard merita il rimprovero di ammettere la realtà della cosa rappresentata sulla base della sola rappresentazione, allora, egli sostiene, «lo meritiamo tutti quanti, quando postuliamo la realtà delle vittime dietro i testi quasi mitologici dei persecutori medievali»[7]. Allo stesso modo, così come «soltanto la mentalità scientifica ha potuto porre fine alla caccia alle streghe»[8], non è chiaro perché non dovrebbe dirsi scientifica l'interpretazione che rivela la rappresentazione persecutoria dei miti.

Ecco, dunque, che quella tra lo storico e il mitologico – tra il vero e il falso – diventa per Girard una «alternativa grossolana»[9]. Ai fini epistemologici strettamente inerenti alla teoria mimetica, le due dimensioni assurgono alla medesima funzione. Sorte non diversa tocca al testo cosiddetto «sacro» del Cristianesimo, cui è dedicata la seconda parte del *Capro espiatorio*: i Vangeli «gravitano intorno alla passione di Cristo, ossia intorno allo stesso dramma che è presente in tutte le mitologie del mondo. È così di *tutti* i miti»[10]. Da una prospettiva ancora una volta epistemologica, la distinzione tra il mito e il testo sacro non è dunque sostanziale, ma meramente "di segno": l'uno istituisce il sacro celando la violenza e il meccanismo vittimario, l'altro smaschera tale meccanismo decretando così la fine del sacro[11].

Procedendo retrospettivamente, ritengo si possa includere nell'ambito di queste considerazioni anche il testo letterario, alla cui analisi Girard dedicò notoriamente grande attenzione. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, nucleo originario della teoria mimetica, era in effetti uno studio sul romanzo moderno e sulle mediazioni del desiderio nelle opere di Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoevskij. In un testo del 2002, un lungo dialogo con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha, Girard ebbe infatti a definire

[7] ID., *Il capro espiatorio*, cit., p. 97.
[8] Ivi, p. 156.
[9] Ivi, p. 146.
[10] Ivi, p. 164.
[11] Un importante *caveat* a questa considerazione è che per Girard è proprio perché abbiamo a lungo confuso la Bibbia con un racconto mitologico che non ne abbiamo compreso appieno la portata demistificatrice; cfr. ivi, pp. 174-175.

la letteratura come un caso privilegiato di prova circostanziale[12] della teoria mimetica: «Leggendo i grandi romanzieri dell'Ottocento mi sono accorto che avevano tutti queste intuizioni convergenti nella definizione di una natura mimetica del desiderio»[13]. Insomma, nell'architettura complessiva della teoria girardiana la letteratura assurge a un ruolo epistemologico chiave come strumento scientifico di indagine.

In ciò che segue tenterò di estendere quest'analisi dalla letteratura alla cinematografia, proponendo di interpretare un classico del cinema – il film *Eva contro Eva* (1950) di Joseph Leo Mankiewicz[14] – come possibile prova circostanziale della teoria mimetica[15]. Questa operazione ci permetterà non solo di comprendere l'opera da una nuova prospettiva interpretativa, e pertanto di confermare la potenza della teoria mimetica come paradigma ermeneutico, ma anche di ampliare l'ambito di applicazione delle tesi girardiane a un genere di opere di finzione originariamente non contemplato, assimilando il cinema a una diversa ma non meno feconda «forma di comprensione della teoria mimetica»[16].

[12] Ovvero le prove indirette o "indiziarie" che secondo Arthur Maurice Hocart rappresentano l'unica forma di evidenza antropologica; cfr. A.M. HOCART, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Societies*, University of Chicago Press, Chicago 1970.

[13] R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 134.

[14] Per un'introduzione a Mankiewicz, cfr. C.B. LOWER, R.B. PALMER, *Joseph L. Mankiewicz. Critical Essays with an Annotated Bibliography and a Filmography*, McFarland & Company, Jefferson 2001 e B.F. DICK, *Joseph L. Mankiewicz*, Twayne Publishers, Boston 1983; in lingua italiana cfr. anche A. MORSIANI, *Joseph L. Mankiewicz*, La Nuova Italia, Firenze 1991.

[15] Un'interessante testimonianza del confronto di Girard con il cinema è la sua analisi del film *La passione di Cristo* di Mel Gibson, contenuta in *La violenza allo specchio. Passione e sacrificio nel cinema contemporaneo*, a cura di E. Bujatti e P. Antonello, Transeuropa, Massa (MS) 2009.

[16] R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 135.

«Tutti sanno tutto di Eva»

Nel salone dei ricevimenti della Sarah Siddons Society si sta svolgendo la cerimonia di consegna dell'omonimo premio[17] al merito artistico, «il più alto che il nostro teatro conosca». I premi minori sono già stati consegnati, e l'unico che rimane da assegnare è quello per la migliore interpretazione. A riceverlo è Eva Harrington (Anne Baxter), recentissima rivelazione e astro nascente del teatro di Broadway, mentre ad assistere in platea vi sono, tra i molti astanti, il critico teatrale Addison DeWitt (George Sanders) e l'attrice Margo Channing (Bette Davis) con la sua cerchia di collaboratori e amici: il suo compagno regista Bill Sampson (Gary Merrill), il commediografo Lloyd Richards (Hugh Marlowe) e sua moglie Karen (Celeste Holm). È con questo incipit che si apre *Eva contro Eva*, la cui sceneggiatura – adattata dal breve racconto di Mary Orr *The Wisdom of Eve*[18] – si struttura su una serie di flashback con cui alcuni tra i presenti ripercorrono le tappe che hanno portato Eva ad affermarsi definitivamente sulla scena teatrale.

A prendere la parola dopo Addison, voce narrante dell'incipit, è Karen, alla cui intercessione si deve il primo ingresso di Eva nella ristretta cerchia della cara amica Margo. La sua lunga analessi prende le mosse dalla lontana sera in cui, di ritorno in teatro al termine di una replica dell'ultima opera del marito, Karen si imbatte in Eva, la giovane donna che è solita vedere nei pressi del teatro. Scoperto che Eva non si limita a «vedere Margo Channing che entra ed esce dal teatro», bensì guarda lo spettacolo ogni sera, Karen decide di presentarla alla celebre attrice.

Condotta al suo cospetto, Eva fa mostra della sua grande umiltà, nonché della sua venerazione per Margo e di una smodata passione

[17] Ispirato al riconoscimento puramente fittizio del film, il Sarah Siddons Award fu effettivamente istituito nel 1952.

[18] M. ORR, *The Wisdom of Eve*, in «Cosmopolitan», 120, 5, 1946, pp. 72-75 e 191-195. Il racconto può essere letto anche in S. HARRISON, *Adaptations From Short Story to Big Screen: 35 Great Stories That Have Inspired Great Films*, Three Rivers Press, New York 2005, pp. 284-295. Cfr. anche l'adattamento teatrale M. ORR, *The Wisdom of Eve*, Dramatists Play Service, New York 1964.

per il teatro. Interrogata sulla genesi della sua devozione, Eva richiama un passato bucolico nelle campagne del Wisconsin e un'infanzia trascorsa a «inventare le favole e recitarle» a sé stessa, a cui fa seguito l'impiego in una fabbrica di birra di Milwaukee. Durante la permanenza in città, necessitata dalla povertà della campagna, l'esperienza in una piccola filodrammatica («una goccia d'acqua nel deserto») porta Eva a fare la conoscenza del radiotecnico Eddie. Dopo il matrimonio, la tragica morte in guerra di Eddie, precedentemente arruolato nell'esercito, conduce Eva a San Francisco, dove avviene il fatidico incontro con Margo. Guadagnatasi la fiducia di Margo con il suo modo di fare all'apparenza così leale e comprensivo, Eva viene così invitata prima ad accompagnare in aeroporto Margo e Bill – che è in partenza per Hollywood, dove deve girare un film – e poi, la sera stessa, a trasferirsi stabilmente da Margo per diventarne l'assistente personale, malgrado il silente biasimo della fedelissima ma sospettosa Birdie (Thelma Ritter). Ben presto, Eva si rende così indispensabile per Margo, diventandole «sorella, madre, amica, legale, medico e guardia del corpo». Con il tempo, tuttavia, la sua adorazione comincia a destare dei sospetti. Le ammonizioni di Birdie – primo personaggio ad aver intravisto della malizia in Eva – si fanno via via più credibili, e Margo si accorge che dietro la sua piaggeria e il suo servilismo si potrebbero celare intenzioni insincere.

Questo mutamento è testimoniato da diverse scene del film, ma emerge anzitutto nel momento in cui Margo riceve una telefonata nel cuore della notte. Rispondendo, apprende di stare per essere messa in comunicazione con Bill, ancora a Hollywood, come se la chiamata fosse stata prenotata a sua insaputa. Poco prima di riattaccare, Margo si rende conto che è da poco scoccata la mezzanotte del giorno del compleanno di Bill. Il mattino seguente viene appurato che era stata proprio Eva a prenotare la telefonata a nome di Margo, ed è proprio in quest'occasione che anche agli occhi dello spettatore le intenzioni di Eva cominciano ad apparire sospette:

EVA Oh, Dio. Non l'ho avvertita…
MARGO Sì, cara. Non hai pensato a dirmelo.
EVA Ero sicura che sarebbe stata contenta di fargli gli auguri, ma lei era tanto occupata in questi giorni. Ieri sera volevo

dirglielo prima che uscisse con i Richards… si vede che dormivo quando è tornata…

MARGO Già, dovevi dormire. È stato… è stato un pensiero molto simpatico.

EVA Il compleanno del signor Sampson![19] Non potevo dimenticarlo. Sarei stata imperdonabile[20].

La situazione inizia a precipitare in occasione della festa per il compleanno e il ritorno di Bill da Hollywood. Mentre Birdie la aiuta a prepararsi, Margo viene a sapere che Bill è già rincasato da venti minuti, ma che si è trattenuto al piano di sotto per conversare con Eva. Spinta dalla gelosia e dal desiderio di allontanarla da sé, Margo decide di chiedere all'impresario teatrale Max Fabian (Gregory Ratoff) di dare a Eva un impiego nel suo ufficio, offrendogli in cambio di prendere parte a una lettura teatrale con Claudia Caswell (Marilyn Monroe), la nuova protetta di Addison a cui Max aveva promesso un provino. La sera stessa, tuttavia, Eva chiede a Karen di intercedere presso Max per ottenere il ruolo di sostituta di Margo nell'ultimo dramma di Lloyd, facendo leva sullo stato di avanzata gravidanza dell'attuale sostituta e sulla propria conoscenza, acquisita nelle settimane di vicinanza a Margo, del testo e del gioco scenico.

Giunta in teatro con molto ritardo per il provino con Claudia, Margo scopre da Addison che è stata Eva, in quanto sua nuova sostituta, a leggere la parte, e che Max non ha dunque mantenuto la promessa di dare a Eva un impiego nel proprio ufficio. Ciò scatena nuovamente la gelosia di Margo, che provoca un'importante lite non solo con Bill (che Margo teme possa invaghirsi di Eva, molto più giovane di lei) ma anche con Lloyd, il quale la riporterà alla moglie. Karen,

[19] Sebbene nel film ci si riferisca al compagno di Margo come Bill Sampson, nei titoli di coda il personaggio è riportato come Bill Simpson.

[20] Tutte le citazioni sono tratte dalla sceneggiatura originale e adattate con minimi aggiustamenti sulla base del doppiaggio italiano. Per la sceneggiatura in lingua originale, cfr. J.L. MANKIEWICZ, G. CAREY, *More About All About Eve: a colloquy by Gary Carey with Joseph L. Mankiewicz together with his screenplay All About Eve*, Random House, New York 1972. Per alcune curiosità sul film, cfr. anche S. STAGGS, *All About "All About Eve". The Complete Behind-the-Scenes Story of the Bitchiest Film Ever Made*, St. Martin's Griffin, New York 2001.

stanca degli sgarbi e del comportamento di Margo, decide di darle una lezione innocua, organizzando uno «scherzo senza conseguenze di cui Margo avrebbe riso per prima, quando passato un certo tempo». Dopo una domenica passata con i Richards, Margo deve essere riaccompagnata in stazione per tornare a New York, dove è attesa per una rappresentazione in teatro, ma Karen ha appositamente svuotato il serbatoio dell'automobile. Margo perde così il treno per New York, ed Eva ha infine l'occasione di esibirsi sul palcoscenico al suo posto. Con l'aiuto di Addison, Eva riesce a far accorrere in teatro molti critici, che vedranno l'esibizione e la incenseranno pubblicamente sui giornali del mattino dopo, avviando così definitivamente Eva alla strada del successo e della fama e permettendole di rubare la scena a Margo.

A questo punto la vicenda si avvia alla conclusione, con Eva che – dopo una serie di altre ingegnose macchinazioni architettate per avere un tornaconto personale ponendo gli uni contro gli altri – viene insignita del premio Sarah Siddons ma, smascherata da Addison stesso, che scopre tutte le falsità da lei raccontate (anche sulla propria identità e sul proprio nome) per farsi benvolere, è costretta a soccombere alla sua volontà. Nel frattempo, Margo – prima ossessionata dall'idea di invecchiare e dall'impossibilità di conciliare la caducità del proprio corpo con l'eterna giovinezza dei ruoli interpretati e del "simbolo" Margo Channing – ha accettato e metabolizzato l'usurpazione del proprio ruolo da parte di Eva (addirittura rinunciando al ruolo nella nuova commedia di Lloyd) e si è riappacificata con Bill, accettando di sposarlo.

La ricezione di *Eva contro Eva* fu da subito molto entusiastica: elogiato da una critica quasi unanime, fu candidato a quattordici premi Oscar[21] di cui ne vinse ben sei. I critici si soffermarono sui diversi aspetti che a loro avviso rendevano l'opera un capolavoro cinematografico, dalla magistrale regia di Mankiewicz alla superba interpretazione di Bette Davis, dalla brillante sceneggiatura al sapiente montaggio e dall'ironia pungente dei dialoghi alla sottile critica dello showbiz teatrale di New York. Sebbene alcuni critici contestino la rappresentazione

[21] Record che rimase ineguagliato fino al 1997, quando anche *Titanic* fu candidato allo stesso numero di premi Oscar.

stereotipica e unidimensionale del genere femminile in relazione ai temi dell'ambizione, della gelosia, della competizione e dell'arrivismo sociale, la maggior parte dei giudizi sembra dare per scontata questa rappresentazione, vedendo quindi nell'opera, in qualche modo, un'indagine sulla femminilità[22]. Non è un caso, a questo proposito, che la protagonista "di fatto" del film – e su cui in effetti si focalizza il titolo, ovvero Eva e non Margo – condivida il nome con la prima donna biblica, in un plausibile richiamo al suo ruolo di tentatrice alla radice del peccato originale: «Eva il male, Eva il peccato», come sentiamo dire a Margo nella seconda metà del film. Anche alcune battute pronunciate da Addison nell'incipit sembrano andare nella direzione di una rappresentazione paradigmatica: «Eva… la femminilità stessa. Eva Harrington»; «Eva. Eva, la donna dei sogni. La donna ideale, la donna invidiata, la donna adorata… […] Tutti sanno tutto di Eva». Al di là della contestazione di questa raffigurazione stereotipica e dell'interpretazione che ne scaturisce, ritengo che *Eva contro Eva* possa giovare di un'interpretazione alternativa che riconosca nell'opera i molti elementi di natura mimetica e li ponga in una cornice girardiana.

Figure della mimesi

I riferimenti più o meno espliciti al tema della mimesi e alla sua raffigurazione in *Eva contro Eva* sono tanti e tali da far pensare a una certa qual intenzionalità. A far propendere per questa interpretazione, al di là dei numerosi elementi "di contenuto" su cui tenterò di soffermarmi, è anche un aspetto per certi versi estrinseco, ovvero la traduzione italiana del titolo dell'opera. In lingua originale il film è in effetti intitolato *All About Eve*, sulla scorta della già citata battuta di Addison DeWitt «Tutti sanno tutto di Eva» («You all know all about

[22] Per un'interpretazione alternativa cfr. A. CLARK-WEHINGER, *The Power of Illusion and the Illusion of Power in Mary Orr's "The Wisdom of Eve" and Mankiewicz's All About Eve*, in «Journal of the Short Story in English», 60, 2013, pp. 57-71, che si focalizza sul tema dell'inganno e vede nella storia un'indagine sul rapporto tra vita e teatro facendo riferimento all'opera di Machiavelli e Shakespeare. Cfr. anche R. GIRARD, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, trad. di G. Luciani, Adelphi, Milano 1998.

Eve»). Nella versione italiana, rinnegando una scelta di fedeltà filologica all'originale, la produzione ha invece deciso di virare su un titolo che suggerisce in qualche modo il carattere di Eva come *doppio*[23], non solo di Margo ma anche di sé stessa. Fingendo di essere chi non è, Eva mette infatti in scena un'esistenza che non le è propria, nello stesso modo in cui nel teatro l'attore recita una parte o – per dirla *à la* Stanislavskij[24] – *diventa* il personaggio. La vita di Eva è *artefatta*, e in ogni momento ella imita la versione di sé che brama di essere. Da questo punto di vista, il titolo italiano può essere considerato una scelta di fedeltà all'originale – nello spirito più che nella lettera – nella misura in cui, evidenziando la doppiezza di Eva, restituisce anche l'ironia della battuta di Addison assurta a titolo originale dell'opera: se è vero che tutti sanno tutto del "personaggio" Eva Harrington – quello artefatto – la vita della Eva "autentica" è invece ignota a chiunque (eccetto a colui che pronuncia la battuta).

Vi sono però tre nozioni della teoria mimetica attraverso cui ritengo si possano leggere in maniera quasi diretta le dinamiche tra personaggi in *Eva contro Eva*: il concetto di doppio vincolo, la distinzione tra mediazione esterna e mediazione interna e la nozione di mimesi di appropriazione. Naturalmente, la premessa sottintesa a quest'analisi è che il rapporto attorno a cui ruota tutta la narrazione – quello tra Eva e Margo – possa essere letto, secondo la terminologia della teoria mimetica, come un rapporto tra soggetto e mediatore. Margo è un modello per Eva, come emerge fin dalle prime battute di quest'ultima, che per avvicinare l'attrice non esita a ostentare una devotissima ammirazione:

EVA	[…] Sì. Non ho perso uno spettacolo.
LLOYD	È venuta sempre? Debbo quindi dedurre che il lavoro le piace.
EVA	Miss Channing mi piace sempre…
MARGO	Ma dice davvero? Che cara…
LLOYD	Eppure non credo che le piacerebbe ne *La donna barbuta*.

[23] Sul tema del doppio cfr. anche R. GIRARD, *Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, trad. di R. Rossi, SE, Milano 2015.

[24] K.S. STANISLAVSKIJ, *Il lavoro dell'attore su se stesso*, a cura di G. Guerrieri, Laterza, Roma-Bari 2008.

EVA Oh, per carità, non mi fraintenda, signor Richards. È proprio del genio di Miss Channing scegliere con sicuro intuito i migliori lavori… il suo nuovo dramma è scritto per lei, vero?

E ancora:

LLOYD […] E così ha assistito a ogni spettacolo?
EVA Sì.
LLOYD Perché? Mi interessa…
EVA Ho una vera passione per il teatro, non c'è nulla di più bello.
MARGO Si danno tante commedie…
EVA Non interpretate da lei. Non scritte dal signor Richards…

Se Margo è il modello ed Eva il soggetto di questo rapporto mimetico, sorge spontaneo chiedersi che cosa rappresenti il terzo "polo" del triangolo mimetico. A tal proposito, identificare un solo oggetto limitandosi a un aspetto del desiderio di Eva sarebbe riduttivo, perché tale desiderio è onnipervasivo e investe tutto l'essere di Margo (potremmo dire il suo status sociale, il suo talento e la sua reputazione in teatro, la sua cerchia di amici, il suo ruolo professionale). Ciò è coerente con le caratterizzazioni del desiderio mimetico per come si profilava già in *Menzogna romantica*: «È all'*essere* del mediatore che mira il desiderio. […] Il soggetto che desidera vuole trasformarsi nel mediatore»[25]; e ancora: «Il desiderio secondo *l'altro* è sempre desiderio di essere un *altro*»[26]. Si noti che nemmeno Margo, peraltro, è del tutto esente da dinamiche di questo tipo: incatenata nel ruolo sociale e professionale che le è stato costruito addosso, Margo è la prima a vivere una radicale alterità con sé stessa ancor prima che con Eva:

MARGO Più di ogni altra cosa al mondo amo Bill. E lo voglio. E voglio che egli mi ami. Ami me. Non Margo Channing. Ma se non riesco io a distinguerle… come può Bill?
KAREN Ma perché vuoi sdoppiarti… a cosa serve?

[25] R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 71.
[26] Ivi, p. 98.

MARGO Bill è innamorato di Margo Channing. Ha litigato, ha lavorato con lei e l'ha amata… ma fra dieci anni Margo Channing cesserà di esistere. E allora che cosa resterà… cosa?

Ritornando a Girard, la nozione di doppio vincolo (*double bind*) filtra nella teoria mimetica attraverso gli studi di Gregory Bateson e della Scuola di Palo Alto. Ne troviamo testimonianza sia in *La violenza e il sacro* che in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*: Girard vede nel legame tra le due ingiunzioni tipicamente contraddittorie che caratterizzano il rapporto tra il genitore e il figlio e che tanto interessano gli psicologi (sii come me, non essere come me) un analogo di quanto si verifica nel rapporto tra soggetto e mediatore nel desiderio mimetico. Il meccanismo mimetico, in altre parole, è «un notevole esempio del concetto di doppio vincolo»[27], «dell'inestricabile *double bind* dell'imitazione, che si ritorce contro l'imitatore quando invece il modello e la cultura intera lo invitano espressamente a imitare»[28]. Scrive Girard:

> Lungi dall'essere riservato a taluni casi patologici, come pensano gli psicologi americani che lo hanno messo in rilievo, il *double bind* [doppio vincolo], il doppio imperativo contraddittorio, o piuttosto il reticolo di imperativi contraddittori in cui gli uomini non cessano di rinchiudersi vicendevolmente, deve apparirci come un fenomeno estremamente banale, il più banale di tutti forse, e il fondamento stesso di tutti i rapporti tra gli uomini[29].

Avremo così un doppio vincolo mimetico ogniqualvolta il desiderio del discepolo si scontra con l'ostacolo di un desiderio concorrente da parte del modello. Il fatto che tra Margo ed Eva sussista un doppio vincolo mimetico è suggerito con evidenza da diverse scene del film. Anche uno spettatore disattento non potrà non cogliere la contraddittorietà degli atteggiamenti di Margo, che – sebbene si polarizzino

[27] ID., *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 27.

[28] ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, p. 359.

[29] ID., *La violenza e il sacro*, trad. di E. Czerkl e O. Fatica, Adelphi, Milano 1992, pp. 206-207.

progressivamente verso la pura e semplice ostilità mimetica – oscillano dalle reazioni lusinghiere a quelle di indignazione per i comportamenti imitativi di Eva. La contraddizione è ben sottolineata da due scene in particolare. La mattina che segue la telefonata notturna per il compleanno di Bill, Margo chiede a Birdie la sua opinione su Eva:

MARGO Birdie…
BIRDIE Hmm?
MARGO Non ti piace Eva, vero?
BIRDIE Vuoi una discussione o una risposta?
MARGO Una risposta.
BIRDIE No.
MARGO Perché?
BIRDIE Ora vuoi la discussione.
MARGO Lavora molto.
BIRDIE Notte e giorno.
MARGO È leale ed attiva…
BIRDIE Ah, certo, l'apparenza è questa.
MARGO Pensa soltanto a me… non ti pare?
BIRDIE Beh, direi piuttosto che riflette soltanto su di te…
MARGO Cosa intendi dire?
BIRDIE Adesso ti spiego. Ecco… come se ti studiasse, come se tu fossi un copione o un libro o un testo di scuola. Come cammini, parli, mangi, pensi, dormi…
MARGO (*la interrompe*) A me sembra molto lusinghiero, e non ci vedo assolutamente nulla di male!

La reazione di Margo denota non solo un certo qual piacere narcisistico nella consapevolezza di essere imitata, ma anche la totale e in parte ingenua assenza di malizia con cui Margo – al contrario di Birdie – considera le lusinghe di Eva. È interessante però notare come, una volta avvedutasi della sua malafede, Margo rinfacci a Bill proprio quanto riferitole da Birdie. La sera della festa, quando scopre che Bill si è fermato a conversare con Eva prima di recarsi da lei, Margo non riesce a trattenere la gelosia:

MARGO È quello che mi hai detto troppo spesso. Che ha molte qualità, troppo spesso. Così leale, attiva, devota, onesta, affettuosa… e così giovane. Così giovane e bella…

[…]
BILL […] Sai cosa penso di questa tua ossessione di essere vecchia… e ora vuoi addirittura farmi una scenata di gelosia solo perché ho passato dieci minuti a parlare con una bambina.
MARGO Venti!
BILL Trenta, quaranta minuti! Che importa?
MARGO Una bambina… è una signorina… con mille virtù. E ti avverto che sono arcistufa della signorina e delle sue virtù! Mi studia come se fossi un… un copione o un manuale! Come cammino, parlo, penso, recito, dormo!

L'uso delle medesime parole di Birdie non è casuale, ma vuole sottolineare proprio la coesistenza in Margo di due istanze contraddittorie: ciò che la lusinga è identico, per quanto in momenti distinti, a ciò che suscita in lei l'indignazione.

A ben vedere, queste dinamiche possono illustrare anche il secondo aspetto da prendere in considerazione, ovvero la distinzione tra mediazione esterna e mediazione interna. In *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Girard la introduce in questi termini:

> Parleremo di *mediazione esterna* laddove la distanza fra le due sfere di *possibili*, che s'accentrano rispettivamente sul mediatore e sul soggetto, sia tale da non permetterne il contatto. Parleremo di *mediazione interna* laddove questa stessa distanza sia abbastanza ridotta perché le due sfere si compenetrino più o meno profondamente[30].

Mentre nel *Don Chisciotte* la distanza tra il protagonista e il modello Amadigi è tale da non permettere una collisione dei desideri, in Stendhal – per esempio – questa distanza si annulla, e il mediatore entra nell'universo dell'eroe. Dal momento che il soggettò avrà potenzialmente accesso agli stessi oggetti desiderati dal mediatore, la vicinanza che caratterizza la mediazione interna comporterà l'accendersi di una rivalità tra i due, in un meccanismo che si autoalimenta e in cui soggetto e mediatore finiscono per diventare l'uno il *doppio*

[30] ID., *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, trad. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2021, p. 31.

dell'altro[31]. In *Eva contro Eva* possiamo non solo vedere gli effetti che la vicinanza tra soggetto e mediatore comporta sul loro rapporto, ma anche seguire la dinamica con cui una mediazione puramente esterna muta di segno trasformandosi nel suo opposto. Già dalle prime battute del film si evince come Eva sia un'ammiratrice di Margo, e si può lecitamente supporre che anche prima di avvicinarsi a lei la prenda a modello. La mediazione, in questo caso, non potrà che essere esterna, dato che gli universi delle due protagoniste – sociali, concettuali, di desiderio – sono impermeabili l'uno all'altro. Ma Eva è determinata a diventare altro da sé, a rompere quel confine apparentemente invalicabile che la separa dal suo modello. Chiedendo l'intercessione di Karen e guadagnandosi con l'inganno la fiducia di Margo, Eva riesce così ad annullare la distanza che le separava: la mediazione si è resa interna, facendo spazio all'ostilità e trasformando di fatto Eva in una *rivale* di Margo. Non sorprende allora la reazione di gelosia che Margo dimostra al rientro di Bill; come scrive Girard, infatti, «la gelosia e l'invidia, come l'odio, altro non sono che i nomi tradizionali della mediazione interna, nomi che ce ne nascondono, quasi sempre, la vera natura»[32]. Così come il romanzo moderno, dunque, anche la rappresentazione della mimesi in *Eva contro Eva* ci fa vedere «il sinistro corteo della mediazione interna: "L'invidia, la gelosia e l'odio impotente"»[33].

Se però anziché considerare la mimesi dal punto di vista della distanza tra il soggetto e il mediatore – focalizzandosi sulla dimensione esterna prima e interna poi della mediazione – si guarda al rapporto tra Margo ed Eva dal punto di vista dell'oggetto del desiderio, ritengo si possa trarre qualche altra conclusione degna di menzione. Ancora in *Delle cose nascoste* Girard distingue due generi di mimesi. Il primo genere di mimesi, definita «di appropriazione», è quella che «aizza i membri della comunità gli uni contro gli altri»[34] e che si verifica quando il desiderio mimetico si indirizza verso oggetti non condivisibili; la seconda è invece la mimesi «dell'antagonista», che unisce i membri

[31] Su questo punto cfr. ID., *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 32.
[32] ID., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 34.
[33] Ivi, p. 59.
[34] ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 123.

della comunità stessa verso una vittima – il capro espiatorio – riconciliandoli e ristabilendo l'ordine sociale. Quest'ultimo genere di mimesi è quello che fa emergere il meccanismo vittimario. Mi sembra difficile vedere in *Eva contro Eva* una contrapposizione tra mimesi d'appropriazione e mimesi dell'antagonista senza operare una qualche forzatura, vedendo per esempio il passaggio dall'una all'altra nel polarizzarsi delle rivalità verso Eva, che in qualche modo comporta effettivamente il ristabilirsi della pace tra Margo, Bill, Karen e Lloyd. È tuttavia possibile rivolgere l'attenzione non alla mimesi dell'antagonista bensì a quella forma di mimesi pacifica a cui si fa riferimento sia in *Delle cose nascoste* che in *Origine della cultura e fine della storia*. Incalzato da una domanda sulla possibile distinzione tra una mimesi culturale e una mimesi di acquisizione, Girard osserva: «Capisco cosa volete dire, ma quello che mi disturba è che la mimesi di acquisizione può funzionare a tutti i livelli. Sarebbe meglio dire "mimesi di rivalità" e distinguerla da una "mimesi culturale pacifica"»[35]. Una mimesi, nelle parole di Oughourlian, «fondata sull''apparire' di un modello che non è mai reso ostacolo, che non genera nessuna mimetogonia»[36]. Sebbene Girard faccia riferimento a questo genere di mimesi per spiegare processi come l'apprendimento – in senso sia culturale che ontogenetico – ritengo che il passaggio dalla mimesi pacifica a quella di appropriazione possa essere una chiave per leggere l'evoluzione delle dinamiche tra i personaggi in *Eva contro Eva*. A ben vedere, infatti, lo scoppio delle ostilità tra le due protagoniste insorge proprio quando – nella scena della telefonata – Eva fa sapere a Margo che anch'ella ha provveduto a far pervenire un messaggio di auguri a Bill: «Anzi, veramente… gli ho mandato un telegramma anch'io», battuta a cui segue un eloquente scambio di sguardi tra Margo e Birdie, che poc'anzi aveva cercato di avvertirla delle cattive intenzioni di Eva. Il fatto che prima di questa scena l'atteggiamento emulativo di Eva fosse solo una lusinga per Margo non si può attribuire alla mediazione esterna, perché Eva è già entrata nell'universo di Margo, ragion per cui la mediazione è a tutti gli effetti interna, sebbene non ancora di appropriazione in senso stretto.

[35] ID., *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 56.
[36] ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 390.

Sembra dunque chiaro che il primo fattore scatenante della rivalità tra le due protagoniste è l'oggetto del desiderio non condivisibile, e pertanto (anche solamente agli occhi di una delle due) conteso: l'amore di Bill. Margo è disposta a essere imitata e persino lusingata dalle emulazioni di Eva fintantoché queste non vertono sull'oggetto che esclusivamente Margo crede di poter possedere. Nel momento in cui questo equilibrio si rompe, il modello diventa *rivale* e la mimesi pacifica lascia spazio alla violenza.

Il passaggio dalla pace al conflitto non si limita peraltro al rapporto tra Eva e Margo: anche Karen subirà la stessa sorte quando Eva manifesterà di voler ottenere la parte assegnata a Margo nel nuovo dramma di Lloyd. La mattina dopo lo spettacolo in cui Eva ha sostituito Margo, compare sul giornale un articolo di Addison, che accoglie con entusiasmo l'interpretazione di Eva con delle insinuazioni maligne nei confronti di Margo («permettere ad attrici, come dire… mature… di continuare a recitare parti che richiedono un vigore giovanile di cui non hanno che un vago ricordo»; «comprensibile riluttanza delle nostre trinceratissime primedonne a incoraggiare le attrici più giovani»). Il dialogo in casa Richards sull'articolo di Addison testimonia il cambio di atteggiamento della stessa Karen quando scopre che Eva – che pure aveva aiutato più volte – si è avvicinata al marito:

LLOYD È un attacco tipico di DeWitt, che razza di rettile velenoso… ha ingannato quella povera bambina, svisato le sue parole, le ha fatto dire quello che voleva…
KAREN E questo da chi l'hai saputo?
LLOYD Da Eva.
KAREN Eva?
LLOYD È venuta a trovarmi, anzi se n'è andata poco prima che tu arrivassi… non vi siete incontrate?
KAREN No, un vero peccato…
LLOYD Voleva spiegarmi quello che era accaduto, avere un consiglio, chiedere scusa… e non osava andare da Margo…
KAREN Chissà perché.

Quando infine Lloyd paventa la possibilità di dare la nuova parte a Eva, Karen esplode: «Senti, Lloyd, non penserai neanche lontanamente di dare a quella vipera la parte di Cora. […] Non mi dirai che Margo

Channing è stata un compromesso per tutti questi anni. […] A quanto pare la slealtà e l'ingratitudine di Eva sono contagiose!». In questo caso come nel precedente, per quanto Karen non sia il modello di Eva, la dinamica che fa scaturire l'ostilità (in particolare la gelosia, «sinistro corteo della mediazione interna») è la medesima, ovvero la convergenza – vera o presunta – di due desideri su un oggetto non condivisibile. Eva continuerà in effetti a tramare affinché Lloyd le conceda la parte, arrivando finanche a fingere al cospetto di Addison che Lloyd lascerà Karen per lei[37], finché non sarà lo stesso Addison a smascherarla e a infrangere i suoi sogni di ascesa sociale.

Da ultimo, anche la risoluzione del conflitto tra la protagonista e la deuteragonista denota un carattere mimetico e, a tratti, finanche sacrificale. Una volta scoperte le subdole macchinazioni con cui Eva ha cercato di prendere il suo posto, Margo decide sorprendentemente di accettare stoicamente il proprio destino e di farsi da parte, acconsentendo inoltre a sposare Bill. Ciò non solo in virtù dell'ormai evidente incompatibilità tra la sua età anagrafica e quella delle giovani donne interpretate sul palcoscenico, ma anche della radicale discrasia percepita tra il suo sé personale e il suo sé "teatrale", ovvero tra la Margo Channing in carne e ossa e l'immortale star di Broadway che le sarebbe sopravvissuta. A differenza di Karen, a cui pure sono rivolte le trame di Eva, Margo sembra così porre fine a un'escalation di caos e conflitti, e il suo farsi da parte si traduce in un meccanismo auto-sacrificale che spegne la violenza e ristabilisce la pace, preparando il terreno alla vera e propria sostituzione mimetica.

Un labirinto di specchi

Un ultimo aspetto che rimane da considerare è la rappresentazione estetica della mimesi in *Eva contro Eva*. Nel film, molte delle caratterizzazioni dei rapporti tra i personaggi – principalmente tra Eva e Margo – sono infatti orientate, dal punto di vista rappresentazionale, a sottolineare una certa qual simmetria, ricorrendo talvolta alla tecnica

[37] Questa è in effetti la conclusione del racconto originale, *The Wisdom of Eve*.

drammatica e cinematografica e talaltra alla presenza in scena di un vero e proprio specchio. Per quanto possa sembrare un aspetto superficiale o di secondario rilievo, non bisogna dimenticare che il portato antropologico della teoria mimetica risiede proprio nel passaggio dal desiderio secondo l'altro a quella "psicologia interdividuale" che tanto peso dà al rapporto con l'altro nella costituzione del sé:

> Se accolta fino in fondo, la teoria di Girard svela un'antropologia profondamente relazionale: non siamo mai noi a desiderare ma è il desiderio, in quanto *entre deux*, a creare ciò che chiamiamo "io". Ci costruiamo socialmente in un labirinto di specchi[38].

Nel tentativo di compiere la sua ascesa, Eva si costruisce socialmente emulando il suo modello, desiderando di *essere* il suo modello. Quando si guarda allo specchio, Eva vede non sé stessa ma Margo attraverso di sé, o meglio – il che è lo stesso – sé stessa attraverso Margo. Questa dinamica è ben illustrata dalla scena in cui, in camerino al termine di una rappresentazione, Eva si propone di riportare in guardaroba il costume di scena di Margo. Rimproverata da Birdie perché «dopo i tenori le guardarobiere sono gli esseri più permalosi del mondo… […] Non hanno che due compiti: ritirare i costumi e stirarli male – ed è meglio che gli altri non si intromettano», Margo esce dal camerino per fermare Eva, trovandola però davanti a uno specchio (con il costume adagiato al petto) intenta a inchinarsi come a ricevere degli applausi di un pubblico di spettatori. La reazione comprensiva di Margo denota ancora buonafede, ma le emulazioni di Eva non saranno tollerate ancora a lungo. Dopo la scenata di gelosia a Bill in occasione della festa, un altro tentativo da parte di Eva di somigliare al suo modello finisce per suscitare ilarità nello spettatore e fastidio in Margo:

EVA	[…] Ha bisogno d'altro da me?
MARGO	Grazie, Eva. Vorrei un Martini… molto secco.
BILL	Lo prendo io. (*a Eva*) Tu cosa vuoi?

[38] M. DOTTI, *I like, therefore I am*, in R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 5-15, p. 7.

MARGO Un'orzata.
EVA Un Martini. Molto secco, prego…

Simmetrie di questo genere si sprecano per tutto il corso del film, senza peraltro limitarsi alle sole protagoniste ma investendo anche i rapporti tra gli altri personaggi. Per citare un solo esempio, possiamo considerare le parole di Karen a Eva in occasione del loro primo incontro dopo l'articolo calunnioso di Addison: «Sta' seduta. E non trattarmi come la regina madre». Lo scambio riprende quasi esattamente una scena precedente in cui, durante la festa per il compleanno e il ritorno di Bill, Eva s'era alzata in piedi all'ingresso di Margo:

MARGO Non ti alzare. E smettila di trattarmi come se fossi la regina madre.
EVA Mi scusi, non intendevo…

Questo passaggio illustra bene come le stesse dinamiche appropriative e di rivalità che legavano Margo a Eva abbiano contagiato anche Karen, nel segno di una possibile proliferazione della mimesi che conduce a un finale che inscena l'apoteosi del mimetismo.

Di rientro dalla cerimonia di consegna del premio Sarah Siddons, Eva sorprende nel suo appartamento (non a caso vedendola proprio nello specchio del salotto) una giovane liceale di nome Phoebe, che la convince a non farla arrestare presentandosi come un'ammiratrice mossa esclusivamente dal desiderio di conoscerla più da vicino. Resasi già dai primi momenti estremamente servizievole nei confronti di Eva, è Phoebe ad aprire la porta a Addison e a prendere dalle sue mani il premio che Eva aveva dimenticato. Nella scena immediatamente successiva, che precede i titoli di coda, vediamo Phoebe indossare il soprabito di Eva e inchinarsi davanti a uno specchio a quattro ante con il premio in mano, ancora una volta in atteggiamenti emulativi. Il gioco prospettico che si crea nell'inquadratura finale, per cui vediamo innumerevoli riflessi della giovane figura di Phoebe, suggerisce visivamente – con molta forza espressiva – l'irrefrenabile proliferazione delle dinamiche mimetiche, prospettando il profilarsi di un gioco mimetico senza fine di cui ognuno è potenzialmente vittima.

Conclusione

Ho voluto sottolineare alcuni tra gli aspetti più marcatamente mimetici di *Eva contro Eva* perché ho ritenuto che, nello stesso modo in cui le tesi di Girard sono originate dallo studio del romanzo moderno, anche un classico del cinema potesse costituire una via d'accesso alla teoria mimetica. Un'analisi di questo tipo può non solo favorire una comprensione più completa dell'opera, ma anche gettare nuova luce sulla teoria mimetica stessa, ampliandone gli orizzonti verso terreni inesplorati. Naturalmente, ben lungi dall'interessare solo l'opera presa in esame, tale analisi può essere estesa ad altri testi filmici che, al pari di *Eva contro Eva*, possono esemplificare e mettere in scena – fornendo allo spettatore un potente strumento di comprensione "visiva" della teoria mimetica – temi eminentemente girardiani, come il rapporto tra soggetto e mediatore, la convergenza del desiderio nella mimesi di appropriazione, l'emergere della conflittualità, la proliferazione della violenza e la riaffermazione della pace per mezzo dei meccanismi sacrificali, nonché i temi del doppio, dell'inganno, della rivalità, della manipolazione e della vittimizzazione. Qualora questa operazione fosse teoreticamente fondata, essa avrebbe un'interessante conseguenza dal punto di vista epistemologico, con riguardo allo statuto delle arti in seno alla teoria mimetica. In quest'ottica, infatti, anche il cinema al pari della letteratura può fungere da prova circostanziale per la teoria mimetica, da vero e proprio strumento scientifico di indagine. Non si tratta di sostenere che Girard non avesse previsto questa possibilità[39], bensì di cogliere la portata potenzialmente pionieristica di un approccio che favorisca l'estensione dell'ambito di applicazione della teoria mimetica ben oltre le strade già solcate dal nostro autore e dai suoi critici.

Che fine fanno, da questo punto di vista, le differenze specifiche tra le arti? È certamente da escludere che tale approccio annulli le specificità delle singole arti, che permarrebbero anche nell'ambito della

[39] A ben vedere, in *Delle cose nascoste* Girard aveva fatto riferimento a una «esegesi molto interessante di un dramma eminentemente sacrificale, "Who's afraid of Virginia Woolf" di Edward Albee».

teoria girardiana. Come ho cercato di mostrare, infatti, *Eva contro Eva* può essere visto come prova circostanziale della teoria mimetica – al pari del romanzo moderno – senza con ciò nascondere le potenzialità che l'opera ha – in quanto filmica – nel rappresentare la mimesi. Il cinema ha la grande capacità di mostrare visivamente l'emozione, e nulla può essere più utile se si considera quel gran corteo di emozioni che la mediazione scatena. Fare ciò non equivale nemmeno a sminuire la funzione della letteratura, a cui rimane un ruolo centrale nella prospettiva girardiana. Girard, infatti, non ha mai presentato «una teoria della letteratura. Ma una letteratura come teoria»[40]; ha cioè ritenuto le opere letterarie superiori a qualunque altro genere di indagine nel disvelare i moventi del comportamento umano. Le intuizioni dei romanzieri appartengono per Girard a «un tipo di intuizione che solo gli scrittori possono avere perché sono i soli sistematicamente interessati ai rapporti umani»[41]. E tuttavia è fondamentale non limitarsi alla letteratura se si vuole esplorare tutta la forza interpretativa della teoria mimetica.

Bibliografia

A. CLARK-WEHINGER, *The Power of Illusion and the Illusion of Power in Mary Orr's "The Wisdom of Eve" and Mankiewicz's All About Eve*, in «Journal of the Short Story in English», 60, 2013, pp. 57-71.

B.F. DICK, *Joseph L. Mankiewicz*, Twayne Publishers, Boston 1983.

R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.

R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. di E. Czerkl e O. Fatica, Adelphi, Milano 1992.

R. GIRARD, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, trad. di G. Luciani, Adelphi, Milano 1998.

R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, trad. di E. Crestani, Raffaello Cortina, Milano 2003.

[40] M. DOTTI, *I like, therefore I am*, cit., p. 10.

[41] R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 134.

R. GIRARD, *Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, trad. di R. Rossi, SE, Milano 2015.
R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, trad. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 2018.
R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, trad. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2021.
S. HARRISON, *Adaptations From Short Story to Big Screen: 35 Great Stories That Have Inspired Great Films*, Three Rivers Press, New York 2005.
A.M. HOCART, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Societies*, University of Chicago Press, Chicago 1970.
La violenza allo specchio. Passione e sacrificio nel cinema contemporaneo, a cura di E. Bujatti e P. Antonello, Transeuropa, Massa (MS) 2009.
C.B. LOWER, R.B. PALMER, *Joseph L. Mankiewicz. Critical Essays with an Annotated Bibliography and a Filmography*, McFarland & Company, Jefferson 2001.
J.L. MANKIEWICZ, G. CAREY, *More About All About Eve: a colloquy by Gary Carey with Joseph L. Mankiewicz together with his screenplay All About Eve*, Random House, New York 1972.
G. MORMINO, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, Carocci, Roma 2012.
A. MORSIANI, *Joseph L. Mankiewicz*, La nuova Italia, Firenze 1991.
M. ORR, *The Wisdom of Eve*, in «Cosmopolitan», 120, 5, 1946, pp. 72-75 e 191-195.
M. ORR, *The Wisdom of Eve*, Dramatists Play Service, New York 1964.
S. STAGGS, *All About "All About Eve". The Complete Behind-the-Scenes Story of the Bitchiest Film Ever Made*, St. Martin's Griffin, New York 2001.
K.S. STANISLAVSKIJ, *Il lavoro dell'attore su se stesso*, a cura di G. Guerrieri, Laterza, Roma-Bari 2008.

René Girard, settler colonialism and the mimetic theory: the crisis of distinctions, racism, and white supremacy between Rhodesia and the global present

Bernardo Paci

Riassunto: Questo articolo esplora l'intersezione tra la "razza", il colonialismo e la teoria mimetica di René Girard. Sebbene Girard si sia occupato marginalmente di questi temi, seguendo l'analisi di Julia Robinson Moore dei conflitti mimetici e della violenza razziale nel Sud degli Stati Uniti, si sostiene che la teoria mimetica potrebbe offrire utili prospettive anche sui fenomeni del colonialismo di insediamento, della costruzione sociale della differenza razziale e della costituzione della soggettività dei coloni. Si analizzano inoltre le moderne teorie del complotto sulla "sostituzione etnica" come il risultato della paura di un rovesciamento mimetico dei rapporti di potere coloniali e delle gerarchie razziali. L'ipotesi viene messa alla prova attraverso il caso di studio della società coloniale rhodesiana, analizzata come un sistema di differenze che costituisce un vero e proprio ordine sacrificale, mentre la soggettività dei coloni come basata su due desideri mimetici distinti: verso la terra colonizzata, attraverso la mediazione misconosciuta degli indigeni, e verso la "bianchezza", con la mediazione della metropoli imperiale. Vengono inoltre messi in luce il misconoscimento della violenza coloniale e l'uso come capri espiatori delle persone razzializzate come strategie per risolvere le tensioni tra bianchi e allontanare lo spettro della "vendetta" dei colonizzati. Infine, i meccanismi della mitopoiesi coloniale vengono a loro volta analizzati alla luce della teoria mimetica.

Parole chiave: Teoria mimetica, razza, colonialismo, teoria del complotto

Abstract: This paper explores the intersection of race, colonialism, and René Girard's mimetic theory. While Girard's work has marginally addressed colonialism and race, following Julia Robinson Moore's analysis concerning mimetic conflicts and racial violence in the U.S. South, this study argues that the mimetic theory could also provide valuable insights into the phenomena of settler colonialism, the social construction of racial difference, and the constitution of settlers' subjectivity. It furthermore argues that modern conspiracy theories of the ethnic substitution can be understood as the result of the

fear of a mimetic reversal of colonial power relations and racial hierarchies. The hypothesis is then substantiated through a case study analysis of Rhodesian colonial history. Rhodesian colonial society is thus analysed as a system of distinctions, constituting a full-fledged sacrificial order whereas the very subjectivity of the settlers is built upon two distinct mimetic desires: towards the colonised land, through the misrecognised mediation of Indigenous people, and towards whiteness conceived as synonymic with civilisation, with the mediation of the imperial metropolis. The misrecognition of colonial violence and the scapegoating of racialised people are highlighted as strategies to address tensions among white people and to ward off the spectre of the "vengeance" of the colonised. Finally, mechanisms of colonial mythopoeia are also analysed in light of the mimetic theory.

Keywords: Mimetic theory, race, colonialism, conspiracy theory

Introduction[1]

At first glance, the relationship between René Girard's mimetic theory, colonialism, and racial issues appears as a missed encounter. It is well known that Girard has written rather marginally about colonialism; furthermore, as recently well highlighted by Julia Robinson Moore, while «race has remained an unexplored territory in Girard's own work»[2], it is also true that Girardian scholarship «has heretofore taken only a glance at race as a category of analysis»[3].

Nonetheless, not only the mimetic theory could offer fundamental insights into the mechanisms of racial violence and of the social construction of racial difference, but it is also quite surprising that so little attention has been paid by Girard to these issues, given the many years he has spent in the United States, and especially in North Carolina

[1] The research has been conducted and financed at the University of Naples "Federico II" as a part of the research project PRIN 2020 "Myths of Legitimation and Government of Difference in the European Imperial Regimes during the Modern and Contemporary Age", directed by Prof. Teodoro Tagliaferri.

[2] J. Robinson Moore, *The Frontier of Race in Mimetic Theory: American Lynchings and Racial Violence*, in «Contagion: Journal of Violence Mimesis and Culture», xxviii, 2021, p. 2.

[3] *Ibid.*

in the 1950s[4]. Although it would perhaps be a hyperbole to say that the racial difference, like the Native Informant in Spivak's words, is «needed and foreclosed»[5] in the mimetic theory, it is very probable that it has played a more important role than recognised, perhaps, by Girard himself, in his reflections concerning the sacrificial mechanism, the mimetic desire, and lynching[6]. It is however clear that the social construction of racial difference is an essential part of any historical cultural order which has been centred upon white supremacy, and thus it should be taken into account in any enquiry concerning its crisis and restoration in societies describable in these terms. From this point of view, Robinson Moore's use of the mimetic theory appears to be very convincing in explaining the role of the lynching of Black people (and especially Black men) in the South of the United States between the end of the Civil War and the enactment of the Civil Rights Act as a fundamental strategy for the conservation of the white supremacist cultural order and, more generally, of the racial hierarchy rooted in it. However, Robinson Moore's account seems to lack a fundamental element, which is the concept of settler colonialism[7] and, more concretely, the role played by the settler colonial character of racial relations within the construction and defence of white supremacy as a (colonial) cultural order. The present contribution thus aims at analysing these role with a view to enriching our understanding both of its action upon the shaping of racial differences and hierarchies and its effects on the constitution of the white settlers' subjectivity, which appears to be fundamental even for the comprehension of an important and increasingly dangerous legacy of colonial racial relations in our global present:

[4] See *ibid.,* pp. 2-3 and C.L. HAVEN, *Evolution of Desire: A Life of René Girard*, Michigan State University Press, East Lansing 2018, pp. 65-80.

[5] G.C. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, London-Cambridge (MA) 1999, p. 6.

[6] J. ROBINSON MOORE, *The Frontier of Race in Mimetic Theory* cit., p. 3.

[7] See P. WOLFE, *Traces of History: Elementary Structures of Race*, Verso, London 2016; R.D.G. KELLEY, *The Rest of Us: Rethinking Settler and Native*", in «American Quarterly», LXIX, 2, 2017, pp. 267-276; L. VERACINI, *"Settler Colonialism": Career of a Concept*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», XLI, 2, 2013, pp. 313-333.

the conspiracy theories of ethnic substitution (also known under other names, such as the Great Replacement, Kalergi plan, Eurabia, white genocide, etc.)[8]. As a matter of fact, it is possible to read such theories, centred upon the belief in a global conspiracy aimed at destroying the "white race", together with the "Western civilisation", and substituting it with "coloured races", through the mimetic theory: more precisely, it is possible to read them as the fear of a mimetic reversal of the colonial relations of power.

In fact, from the point of view of the settlers and of their material and moral heirs, the crisis of the «sacrificial order»[9] constituted by the colonial system, corresponding to a global racial hierarchy (i.e., a global «sacrificial distinction» between sacrificeable and non-sacrificeable lives)[10], is experienced as a terrifying «crisis of distinctions – that is, a crisis affecting the cultural order»[11], whereas the «cultural order is nothing more than a regulated system of distinctions in which the differences among individuals are used to establish their "identity" and

[8] R. CAMUS, *Le Grand Remplacement*, Reinharc, Paris 2015. The social and political dangerousness of such conspiracy theories cannot be easily underestimated: not only their diffusion throughout the West (and not only the West: see E.C. BROWN, *Tunisia's President Embraces the 'Great Replacement Theory'*, https://newlinesmag.com/spotlight/tunisias-president-embraces-the-great-replacement-theory/ (url consulted on 26/05/2023); PRESS TRUST OF INDIA, *Contrary to BJP and RSS propaganda, population of Muslims fast declining vis-à-vis Hindus: Digvijaya*, https://indianexpress.com/article/india/contrary-bjp-rss-propaganda-population-muslims-fast-declining-vis-a-vis-hindus-digvijaya-8555094 (url consulted on 26/05/2023)) has been constantly increasing and being normalised in the public discourse at least since the beginning of 2010s, not only it has been publicly cited by political leaders such as Donald Trump, Marine Le Pen, and Matteo Salvini, also influencing actual anti-immigrant policies: it is also systematically part of the manifestoes of far-right terrorists such as Anders Breivik and Dylann Roof, playing a fundamental role in the political imaginary of the global white supremacy at large.

[9] R. GIRARD, *Things Hidden since the Foundation of the World*, translated by S. Bahn and M. Metteer, Stanford University Press, Stanford 1987, p. 198.

[10] R. GIRARD, *Violence and the Sacred*, translated by P. Gregory, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1977, p. 49. Concerning the construction of the distinction between sacrificeable and non-sacrificeable lives through racism, see also A. MBEMBE, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham 2019.

[11] R. GIRARD, *Violence and the Sacred* cit., p. 198.

their mutual relationships»[12]. The simple presence of racialised people in the territories of former imperial metropoles is thereby read by those who adhere to these beliefs as a threat of violence, as the spectre of the mimetic reversal of colonial and racial relations of power: something which closely resembles the fear connected with the «failure of a sacrifice»[13] in traditional societies, with an «act of sacrificial violence that suddenly *goes wrong*»[14], because it exposes the whole society to the risk of a chain of vengeance that the sacrifice was exactly called to avoid[15]. This fear of the mimetic reversal is thus the fear of the vengeance of formerly colonised people, whereas in the white supremacist imaginary "vengeance" means, in a strictly mimetic sense, to suffer what they first perpetrated.

The mimetic root of this fear is however not conscious, precisely because the violence of colonisation (and *a fortiori* of its less immediately visible consequences) is misrecognised as such: the threat of violence that is ascribed to the presence in the former imperial metropolis of formerly colonised people is thus read as "original" in itself, not as a vengeance, which would imply in some sense to partially yield to its recognition or, even worse, legitimation. There is something more: the origin of such violence is ascribed to formerly colonised people as "means" rather than as agents, because, being the agency of racialised people systematically misrecognised, conspiracy theories of ethnic substitution tend to ascribe the origin of the conspiracy itself to other

[12] *Ibid.*

[13] Ivi, p. 40.

[14] *Ibidem* (italics in the original).

[15] Similar fears are also at the origin of the specific caution that is exercised during the preparation and execution of ritual sacrifices in many cultures, usually in the form of dissimulating practices, as highlighted by Girard, see R. GIRARD, *Sacrifice*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, pp. 5-6: «When we attentively examine archaic religions, we can see that […] the concern with dissimulating or minimizing violence is already present at the center of ritual sacrifice. It belongs to the religious itself. Vedic sacrifice, for example, tires hard to minimize its own violence. The rites are organized so as to render the murder of victims as inconspicuous as possible. […] The ambiguous attitude is common. Many sacrificial systems make a point of minimizing their own violence, excusing it, sometimes even apologizing to victims before immolating them».

members of the "white races" or however part of the West itself (usually identified with political groups and economic elites, sometimes with further racial connotations, for example reusing the old anti-Semitic myth of the international Jewish conspiracy), which play the part of "internal traitors" in this context.

On the one hand, the potential accusation of being the initiators of the chain of violence is thus refused by former imperial metropoles, while, on the other hand, a further aspect of colonialism as a sacrificial order becomes visible: as a matter of fact, the scapegoating processes of racialised people appears as a strategy aimed at solving the tensions existing among white people. This is far from unexpected, since this is precisely the role ascribed to the mechanism of the surrogate victim by Girard[16]. Furthermore, again not unexpectedly, such instances of the mechanism also appear as generative of difference, insofar as whiteness itself appears to be produced by scapegoating processes and by the participation in the lynching of racialised people[17]: as well demonstrated by Cynthia Skove Nevels, participating to the lynchings of Black people in the United States was a strategic way for Italian, Irish, and Bohemian immigrants to claim whiteness, to affirm their belonging to the "white race"[18]. This is particularly meaningful concerning Italian immigrants in the United States, insofar as they had suffered processes of racialisation themselves, and had been victims of lynchings as well[19]: it is thus clear that participating in the lynching of Black people implied for them to cross the colour line, transitioning from being sacrificeable to being non-sacrificeable, from "coloured" to "white", transforming their position into the sacrificial system of differences.

In summary, the hypothesis proposed here entails, in the first place, that mimetic theory can give fundamental insights into the

[16] See R. GIRARD, *Violence and the Sacred* cit., pp. 235-236.

[17] See *ibidem.*

[18] See C. SKOVE NEVELS, *Lynching to Belong: Claiming Whiteness through Racial Violence*, Texas A&M University Press, College Station 2007.

[19] See T.A. GUGLIELMO, *"No Color Barriers": Italians, Race, and Power in the United States*, in *Are Italians White? How Race is Made in America*, edited by J. Guglielmo and S. Salerno, Routledge, New York-London 2003, pp. 35-36.

understanding of settler colonialism, such as the role of lynching and scapegoating processes in the co-production of racial differences and settler subjectivities; that the contemporary conspiracy theories of the ethnic substitution can be understood as a part of the Western colonial legacy, and more precisely as the result of the fear of a mimetic reversal of colonial power relations and racial hierarchies; that, ultimately, settler colonialism (i.e., its reversal) is the real, misrecognised object of such conspiracy theories, which in this context play a role comparable to the one ascribed by Girard to the myth in traditional societies. In order to substantiate this hypothesis, a fundamental case of settler colonialism will be considered, different from the American one examined by Robinson Moore, but perhaps equally important in the shaping of the contemporary white supremacist imaginary: Rhodesia. Before addressing the case study, it is however necessary to consider some more theoretical issues.

The debate about settler colonialism: what role for mimetic theory?

Settler colonialism, just as, in this sense, colonialism at large, is a complex phenomenon, and its origin should not be searched into mimetic desire: colonial enterprises are moved by manifold and strictly entangled economic, political, and social causes which cannot be reduced to a singular mechanism. Patrick Wolfe's now classic interpretation of settler colonialism analyses it in terms of a logic of elimination: in this framework, settlers aim at appropriating the land and Indigenous people are obstacles on their path towards this scope; in order to be appropriated, the land must be turned into *res nullius* by means of exterminating its previous occupants[20].

On the contrary, Robin Kelley has highlighted how this account tends to erase the fact that settlers aim at appropriating both the land and the labour of Indigenous people. According to him, Wolfe's position risks misrecognising entire instances of settler colonialism insofar as, for example, African people involved in the Atlantic slave

[20] See P. WOLFE, *Traces of History* cit., pp. 24-27.

trade were clearly colonised for their labour, not for their land: perhaps symptomatically, despite the fact that the term "settler colonialism" was invented to describe South Africa, in Wolfe's book *Traces of History* there is a lack of African cases[21]. Kelley thus highlights the fundamental role of proletarianisation processes within settler colonial contexts[22]: actually, his position could be further complexified, insofar as, for example, until the Eighteenth century in the Spanish colonies in the Americas the expropriation of land was slow and relatively marginal, while the exploitation of Indigenous and Black people, both for reproductive and productive aims, mainly depended upon different forms of forced labour[23]. However, more importantly for the present discussion, Kelley writes that the settlers «wanted the land *and* the labor, but not the people – that is to say, they sought to eliminate stable communities and their cultures of resistance. […] what is being destroyed – or at least attempted – are metaphysical and material relations of people to land, culture, spirit, and each other»[24].

It is precisely in the context of these processes that the mimetic theory can offer us insights into the understanding of settler colonialism and, more specifically, of the constitution of settlers' subjectivity. In its light, it is in fact possible to hypothesise that the desire of settlers towards Indigenous land is actually mediated by Indigenous people. That is to say, the relationship between settlers, Indigenous people,

[21] See R.D.G. KELLEY, *The Rest of Us: Rethinking Settler and Native*, in «American Quarterly», LXIX, 2, 2017, pp. 269: «[…] the exclusion of southern Africa and similar social formations from the definition of settler colonialism not only obscures its global and transnational character but also *eliminates the settler* from African history» (italics in the original).

[22] *Ibid.*

[23] See for example E. SEMO, *The History of Capitalism in Mexico: Its Origins, 1521-1763*, University of Texas Press, Austin 1993.

[24] *Ibid.* (italics in the original). I have attempted to further complexify Kelley's analysis concerning the relationship between destruction and appropriation elsewhere, see for example B. PACI, *Razzismo, colonialismo e mitologie bianche*, Ombre Corte, Verona 2022, pp. 12-17.

and land would be a triangular desire[25]; settlers are not satisfied with the "simple" appropriation of land: they want to be in the same relationship with the land as the Indigenous people are; they want to become Indigenous to the land; they want to "substitute" Indigenous people, which, as seen, does not necessarily mean that they want to exterminate them, but certainly means that they want to take their place in that land. The desire of the settlers towards the Indigenous land is thus mimetic in character. There is only one kind of relationship between people and land to which settlers attribute value, and it is the authentic belonging which is associated with indigeneity. At the same time, the settlers are in a second triangular desire[26], which comprehends instead, other than them, the imperial metropolis and the whiteness itself, which they racially assume as equal with civilisation and progress. Settlers are in fact usually considered "second-class citizens" in the metropolis, with which they constantly have a conflicted relationship, wanting at the same time to be fully part of the metropolis itself and something different, autonomous, and equally recognised – if not somehow superior and more authentic – compared to it. Furthermore, it should be remembered that settlers are far from being endowed with a collective identity, nor with collective interests, when at first they start to colonise a territory: they often come from different regions (if not countries) and social and cultural backgrounds, have different scopes and aspirations, and are even in competition with each other for the individual appropriation of land, of Indigenous forced labour, of prestige, of titles and rewards, and so on. It is enough to think about the countless, continuous, and lethal conflicts which divided *conquistadores* during the long conquest of the Americas, which were so harsh to risk sabotaging the very colonial enterprise[27], starting

[25] See R. GIRARD, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, translated by Y. Freccero, The John Hopkins University Press, Baltimore 1965, pp. 1-52.

[26] I thank Prof. Gianfranco Mormino for drawing my attention to this point.

[27] See M. RESTALL, *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 1-76. It should also be remembered that, as Restall highlights, *conquistadores* were not soldiers of the king, but private individuals more similar to "armed entrepreneurs", who were eager to "discover" and conquest new territories in

from the famous conflicts between Cortés and the governor of Cuba Velázquez for the conquest of Mexico and between Pizarro and Almagro for the conquest of Peru. The situation is further complicated in cases where group rivalry is added to such individual conflicts, like in the case of English and Boers in South Africa: unnumerable tensions can arise from these forms of individual and group competition among settlers, risking unleashing widespread conflicts, capable of endangering the very existence of colonial society. From this point of view, whiteness constitutes precisely what can unite the settlers at the same time differentiating them from Indigenous and racialised people[28]: the colonial cultural order as a racial hierarchy and as a sacrificial order is rooted exactly here; the racial difference thus constructed is the fundamental distinction at the core of this order.

The foundation of Rhodesia: mimesis, myth, and violence

Each one of the elements evoked in the previous section can be found in the colonial history of Rhodesia. As well known, Africa was "invented" and "imagined" by Europeans long before being known by them[29]: Rhodesia is an excellent example of this tendency, insofar as several novels had been written about it as the "Land of Romance" even before its first European explorations at the end of the Nineteenth century[30]. Nonetheless, such "inventions" and "imaginations" were far from neutral, and it was precisely by means of drawing from the pre-existing imaginary within which these operated that Cecil Rhodes initiated both the material conquest of Rhodesia (using these

order to acquire rewards and titles on them from the king: they were actually quite similar to the subsequent colonial companies developed for example by the English and the Dutch.

[28] Concerning this point, see also T. ALLEN, *The Invention of the White Race*, Verso, London 2012, 2 voll.

[29] R. DERRICOURT, *Inventing Africa: History, Archaeology and Ideas*, Pluto Press, London-New York 2011, pp. 21-47

[30] See for example D. TANGRI, *Popular Fiction and the Zimbabwe Controversy*, in «History in Africa», 17, (1990), pp. 293-304.

stories about King Solomon and Queen Sheba, the gold of Ophir, etc. to attract investors for his colonial enterprise) and a related process of colonial mythopoeia aimed at justifying the conquest. Such myths are particularly important for an analysis of settler colonialism conducted in light of the mimetic theory, because within them it is possible to find the dissimulated form of the mimetic relationship between the settlers, the land, and Indigenous people. As a matter of fact, we well know from Girard that every mimetic desire is, in itself, dissimulated[31]: but in the colonial world, where racial difference constitutes the very core of settlers' subjectivity, the foundation of the legitimation of the conquest (through the discourses of the "civilising mission" and of the "white man's burden"), the fundamental structure of the cultural order, the need for settlers to dissimulate the mimetic nature of their desire towards the land, i.e., the fact that their desire towards the land is mediated by Indigenous people and that the model for the relationship they want to have with the occupied land is precisely their indigeneity[32], is even greater.

The myths fabricated by Rhodes and his entourage[33] on the basis of the already-mentioned pre-existing imaginary play exactly this role, insofar as, despite their diversity, they all revolve around the idea of a people (or several people) of white settlers who would have colonised the country in ancient times, leaving splendid ruins[34] behind them; such people, constructed as a sort of mimetic mould of the settlers themselves, would have come for their same reason – mainly the extraction of gold – and would have been forced to leave or exterminated by the

[31] See R. GIRARD, *Deceit, Desire, and the Novel* cit., pp. 54-59.

[32] From this point of view, also following Girard's critique to Freud in *Violence and the Sacred*, it would be possible to hypothesise that the tendency, widespread in the colonial archive, to "sexualise" the colonised land, often representing it as a woman who the settler wants to "explore" and "possess", depends not only on the intersection between patriarchal and colonial domination, but also on the effect of the triangular structure of mimetic desire.

[33] See B. Paci, *Razzismo, colonialismo e mitologie bianche*, Ombre Corte, Verona 2022, pp. 37-71.

[34] Ruins were actually completely autochthonous in origin and fully part of the African history of the region, see *ibid.*

Indigenous "barbarian tribes"[35]. For example, it is enough to consider the description presented by James T. Bent, the first "archaeologist" to whom Rhodes asked to study the main site of the region in 1891 (less than one year after the conquest), Great Zimbabwe, in order to give foundation to such myths: in the pages of his book[36], the ancient settlers – «a race far advanced in the art of building and decorating, a gold-seeking race»[37] – came from the Sabaean Kingdom towards the end of the second millennium B.C. to search for gold in the legendary land of Ophir, exactly like his contemporaneous settlers; still like these latter, they heroically «occupied it like a garrison in the midst of an enemy's country»[38]; the ruins of the Medieval African cities of the region are thereby transformed in ancient settlers' forts, very similar to the ones where Bent had sojourned during his travel throughout the area. Rhodes, who preferred to identify such imaginary ancient settlers with Phoenicians, was so eager to embrace and promote such myths that when he first went to visit the archaeological site, interrogated by a group of Indigenous people about where he was headed, answered that he and his group were «coming to see the ancient temple which once upon a time belonged to white men»[39]. Such mythical ancient settlers serve as substitutes for Indigenous people as mediators in the triangular desire linking the real modern settlers with the land: in Girardian terms, an internal mediation is transformed through such dissimulating operations into an external mediation[40]. Nonetheless, this is far from exhausting the functions performed by these myths in the context of settler colonialism in Rhodesia. As a matter of fact, the most significant role they play consists in the displacement and reversal of the chain of colonial violence and its origin: the region occupied by these imaginary ancient settlers is in fact represented as an actual *res*

[35] See *ibid.*

[36] See J.T. BENT, *The Ruined Cities of Mashonaland*, Longmans & Green, London-New York 1895.

[37] Ivi, p. 42.

[38] *Ibid.*

[39] D.C. DE WAAL, *With Rhodes in Mashonaland*, translated by J.H. De Waal, Juta, Cape Town-London 1896, p. 271.

[40] See R. GIRARD, *Deceit, Desire, and the Novel* cit., p. 9.

nullius, because African people were in turn represented in colonial discourses as intrinsically nomadic and wandering. A great effort was conducted by other authors in the subsequent years to argue that Bantu people in general had reached modern Zimbabwe only during the second millennium A.D., radically denying the possibility that the ancestors of the modern Shona people were even in the area when the ancient buildings were realised[41]. It becomes thereby possible for settlers to represent their own history as the continuation of an already existing history of white settlers, which would have been violently interrupted by wandering African people who would have destroyed or forced to leave these latter. The violence of the colonial system – as well as the violence of the conquest – is thus implicitly represented as a legitimate vengeance against the "barbarous people" who had destroyed such a «highly civilised»[42] race, rather than as a gratuitous aggression. From this point of view, the mythical character of such imaginary constructions appears to assume a sense quite similar to the strict Girardian one: the myth as a «narrative […], then, might be said to partake of a sacrificial quality»[43]; it conceals the real violent nature of settlers' conquest of the region – or, at the very least, its character of "original" violence – and its role in the foundation of the new cultural order constituted by the very colonial society with its racial hierarchies. However, behind this complex combination of dissimulation strategies, the seed of white paranoia remained, both because of the unconscious persistence of the real history behind the myth and of the fear of the mimetic reversal of the violence of the colonial conquest itself: it was destined to resurface forcefully when the spectre of decolonisation in Africa began to materialise with alarming speed – for the

[41] See for example R.N. HALL, *Great Zimbabwe, Mashonaland, Rhodesia: An Account of Two Years'Examination Work in 1902-4 on Behalf of the Government of Rhodesia*, Methuen, London 1907. There is instead ample evidence that the ancestors of the modern Shona people have instead inhabited the region at least since the first half of the first millennium A.D.

[42] J.T. BENT, *The Ruined Cities of Mashonaland* cit., p. 42.

[43] R. GIRARD, *Violence and the Sacred* cit., p. 6. See also R. GIRARD, *The Scapegoat*, translated by Y. Freccero, The John Hopkins University Press, Baltimore 1986, pp. 24-44.

settlers – in the 1960s. Nonetheless, before considering this period and how the role performed by colonial myths mutated within it, it is necessary to examine more closely in what sense the Rhodesian colonial society can be described as a sacrificial order.

The Rhodesian colonial society as a sacrificial order: systems of distinctions, failed lynchings, and the death penalty

Similarly to the case of the United States, excellently analysed in the already mentioned paper by Julia Robinson Moore, and to many other settler colonial societies, the Rhodesian colonial society was built upon a system of racial segregation[44]. It is quite obvious how this kind of system can be described in terms of a system of distinctions, which is also, as mentioned, a system of distinctions between sacrificeable and non-sacrificeable lives and a sacrificial order. For example, rigid policies regulated – i.e., *de facto* prohibited – miscegenation[45], which is the most apparent and symbolic way through which racial distinctions can be overcome generating "indifferentiation", which in turn constitutes for Girard the very sacrificial crisis, the crisis of the cultural order as a system of distinctions[46]: the characterisation of "mixed race people" throughout the entire colonial history has very often paranoically revolved around their unclear status in front of the racial frontiers and classifications built by colonial authorities and settlers, and thus the unique and often intrinsically subversive character ascribed to them[47].

[44] See R. AUSTIN, *Racism and Apartheid in Southern Africa: Rhodesia*, Unesco Press, Paris 1975.

[45] See M. MUSHONGA, *White Power, White Desire: Miscegenation in Southern Rhodesia, Zimbabwe*, in «African Journal of History and Culture», V, 1, 2013, pp. 1-12.

[46] It is worth remembering that the loss of difference, the "elimination" of difference, and the absence of difference are characterised by Girard as stereotypes of persecution, see R. GIRARD, *The Scapegoat* cit., pp. 12-23.

[47] Concerning this point, for an example taken from a completely different setting, consider for instance A. CANEQUE, *King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Routledge, London-New York 2004, pp. 194-201. As can be seen in Caneque's book, this characterisation is often shared by "assimilated" Indigenous people, who are seen at the same time as the final outcome of the

Concerning this issue, during the first half of the Twentieth century there was a great proliferation of moral discourses concerning African sexuality of both men and women, together with further State regulation in order to "manage" what was described as the "perversity" of African men and the phenomenon of prostitution among African women. Not only, as widely acknowledged, the dimension of sexuality was central in Rhodesian colonial society, like in all colonial settings, for the purpose of population control and so on, not only we find again typical stereotypes concerning Black sexuality, the role of which in lynchings in the U.S. South is well-known[48]: we also know from Girard about the strict entanglement commonly ascribed to the relationship between sexuality and violence in virtually all cultures[49], – i.e., the former as a constantly potential cause of the latter – together with the fact that sexual crimes, so frequently falsely attributed to Black men in the U.S. South (and not only) as justifications of lynchings, are one of the stereotypes of persecutions identified by Girard himself[50]. More generally, however, every kind of behaviour which could in any way threaten the racial distinction with all its implications was considered *de facto* as a crime, like in the case of so-called "African insolence"[51].

Another reason to analyse Rhodesian colonial society as a sacrificial order is the role played by scapegoating processes of Black people in the context of tensions between white settlers. As mentioned above, it is possible to find this kind of tensions in virtually every colonial context: in the Rhodesian case, we have an early demonstration of this point in an 1896 book by David De Waal, a member of Rhodes'

colonial "civilising" effort and as a lethal threat, insofar as they undermine the very colonial cultural order as a system of distinctions: "mixed race people" and "assimilated" Indigenous people are somehow living symbols of the sacrificial crisis from the point of view of the settlers.

[48] See for example J. ROBINSON MOORE, *The Frontier of Race in Mimetic Theory* cit., p. 12.

[49] See R. GIRARD, *Violence and the Sacred* cit., pp. 34-36.

[50] See R. GIRARD, *The Scapegoat* cit., pp. 12-23.

[51] See A.K. SHUTT, *"The Natives Are Getting out of Hand": Legislating Manners, Insolence and Contemptuous Behaviour in Southern Rhodesia, c. 1910-1963*, in Manfred Berg, Simon Wendt (eds.), «Journal of Southern African Studies», XXXIII, 3, 2007, pp. 653-672.

entourage and former mayor of Cape Town. De Waal recounts an argument he had during his trip with Rhodes throughout Rhodesia in 1891 with Lord Randolph Churchill – incidentally, the father of the more famous Winston Churchill –, who accused Boers of being «lazy, dirty, and barbarous»[52] in front of him, after having already expressed analogous or even harsher opinions in the columns of the «Daily Graphic» following his visit to Transvaal. The argument provides us both with elements to understand the already mentioned second triangular desire which characterises settlers' subjectivity, whereas the other elements are whiteness itself as civilisation and the imperial metropolis, and the connection between the tensions among white settlers and scapegoating processes of Black people. As for the first, Randolph Churchill defends his position by means of attempting to draw a distinction between the South African farmers of Cape Colony and Transvaal farmers, referring his discourse only to the latter. De Waal responds: «Well, do you mean to say that the farmer of the Transvaal does not come up to the farmer of Ireland, England, or Scotland?»[53]. As mentioned, people from the metropolis often tended to look down on settlers, who were in turn rather sensible to this kind of judgments brought against them: ironically, they were characterised with the same adjectives that settlers themselves used to describe Indigenous people. De Waal immediately reacts against this threat towards the distinction between Boers and Africans by means of reaffirming it: settlers have no less than the farmers of the metropolis. It is Rhodes himself who puts an end to the discussion, «tackling the noble Lord, bringing to his notice how much evil he had wrought through the articles he had written, and how he was busy stirring up hatred between the rival races in South Africa»[54]. However, the issue concerns De Waal well beyond the end of that argument. After paying a visit to Great Zimbabwe a few days later, De Waal formulates the following reflection, which is worth quoting in full:

[52] D.C. De Waal, *With Rhodes in Mashonaland* cit., p. 235.
[53] Ivi p. 236.
[54] Ivi, p. 237.

> Our Premier [Rhodes] may be sure of gaining the hearty support of the vast majority of the farmers in the Cape Colony, the Free State, the Transvaal and Natal in his undertakings in Mashonaland. I trust that the little mistrust and jealousy that some still cherish towards him will soon die away, for discord and strife amongst the white population in a country like ours can only tend to injure all parties. Let us remember that we have not only to take account of foreign countries, but we have to keep a watchful eye on the internal interests of our own land; we live in a land in which there are millions of natives, a fact that gives rise to an obviously serious question. If, therefore, the white races in the different parts of South Africa do not live in harmony with each other the future is certain to yield us bitter fruits[55].

It is therefore clearer why both Rhodes and De Waal are so attentive to the issue of the tensions between white "rival races" in Southern Africa: the presence of millions of Indigenous people was clearly perceived as a permanent threat against the very existence of settler colonial societies in the area (similarly to how the presence of immigrant people in former imperial metropoles is perceived by white supremacists today, as seen). The native here plays the role of an ever-looming natural cataclysm, threatening to destroy the colonial society as soon as it succumbs to its internal tensions: the relationship between the "external" cataclysm and "internal" tensions is thus quite similar to the one identified by Girard as distinctive of the sacrificial crisis, like the plague in Thebes in the myth of Oedipus[56]. Moreover, the tendency to superimpose the race distinction and the distinction between nature

[55] Ivi, p. 282. It should be remembered that for many years Mashonaland and Matabeleland – not yet called Rhodesia at that time – were believed to be destined to become part of South Africa, although the unification was finally refused by Rhodesians in a 1922 referendum.

[56] See R. GIRARD, *Violence and the Sacred* cit., p. 31: «Like the plague, the resemblance violence bears to these natural cataclysms is not limited to the realm of poetic imagery. In acknowledging that fact, however, we do not mean to endorse the theory that sees in the sacred a simple transfiguration of natural phenomena. The sacred consists of all those forces whose dominance over man increases or seems to increase in proportion to man's effort to master them. Tempests, forest fires, and plagues, among other phenomena, may be classified as sacred. Far outranking these, however, though in a far less obvious manner, stands human violence – violence seen as something

and culture is well-known and far from limited to this Rhodesian case: it should also be remembered that Hegel had influentially characterised the "African spirit" as an «Unhistorical, Undeveloped Spirit, still involved in the conditions of mere nature»[57]. Naturally, the identification thus operated between Indigenous people and the realm of nature (including natural cataclysm) is a form of misrecognition which can dissimulate, but not eliminate the mimetic relationship connecting the settlers and the natives, which lingers in the background like a spectre that can resurface at any moment, together with the somehow forced recognition of Indigenous people themselves by settlers. Before considering the most important re-emergence of such spectre in Rhodesian colonial history – the prelude to the civil war which ended with the decolonisation – a last point should be taken into account. In this section, scapegoating processes of Black people as a means to resolve tensions among white settlers have been considered. In the framework of the mimetic theory, it is though expected that we find cases of lynching to fully substantiate this thesis. Now, at first glance, there is not a significant record of lynchings concerning Rhodesia, according to the chapter by Christopher Saunders dedicated to Southern Africa in the edited volume *Globalizing Lynching History*[58]; among the different possible explanations for this, the author appears to lean towards the following:

> It may well be the case that while whites in the southern United States did not fear black retaliation for collective extralegal action, whites in Southern Africa did, for they were certainly aware of the, often overwhelming, black majority among which they lived, and the idea of some kind of racial cataclysm that might threaten their continued existence was often present. But why such fear restrained them remains

exterior to man and henceforth as a part of all the other outside forces that threaten mankind. Violence is the heart and secret soul of the sacred».

[57] G.W.F. HEGEL, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree, Batoche Books, Kitchener 2001, p. 117.

[58] See C. SAUNDERS, *Lynching: The South African Case*, in *Globalizing Lynching History: Vigilantism and Extralegal Punishment From an International Perspective*, ed. by M. Berg and S. Wendt, Palgrave MacMillan, New York 2011, pp. 87-100.

> unclear, since they could often have got away with their actions had they engaged in lynching[59].

Although this is a good point, also considering what De Waal had written about the "millions of natives" surrounding the settler colonial society, he seems to dismiss too easily the hypothesis proposed by Ivan Evans for South Africa[60], according to which the State would have been more effective in preventing lynchings compared to the U.S. South. In general, this appears fairly consistent with Saunders' affirmation for which, however, failed lynchings are instead recorded in Rhodesia. The limit of his approach is thus probably due to the strict distinction he draws between lynchings and other forms of legal and extralegal racial violence: we know from Girard that «[w]hile acknowledging the differences, both functional and mythical, between vengeance, sacrifice, and legal punishment, it is important to recognize their fundamental identity. Precisely because these three institutions are essentially the same they tend to adopt the same types of violent response in times of crisis»[61]. Looking at one of the few descriptions of such failed lynchings in Rhodesia[62], it seems that the "failure" of lynchings was due to the extreme harshness and rapidity of legal punishments, as well as the ease with which Black people were sentenced to death: as a matter of fact, Jim from the Zulu people had already been arrested with the accusation of killing his master and wife of him, as well as another settler, when a mob attempted to lynch him. They were dissuaded by Dr. Jameson, Rhodes' lieutenant, just because he promised them he would have been «immediately condemned and hung»[63], which happened the subsequent morning. It is clear that in such a context, where the death penalty was handed out so easily and quickly,

[59] *Ibid.,* p. 96.

[60] See IVAN EVANS, *Cultures of Violence: Lynching and Racial Killing in South Africa and the American South*, Manchester University Press, Manchester 2009.

[61] R. GIRARD, *Violence and the Sacred* cit., p. 25.

[62] See W.H. BROWN, *On the South African Frontier: The Adventures and Observations of an American in Mashonaland and Matabeleland*, Scribner, New York 1899, pp. 248-255.

[63] Ivi, p. 254.

and where moreover private violence against Black people was largely tolerated, the re-affirmation of white supremacy did not actually need to take the form of an open lynching: in fact, it would have generated the unnecessary risk of retaliation from the Indigenous population, which tendentially does not apply to legal capital punishment. Nonetheless, that the Rhodesian settler colonial society can be described as a sacrificial order is quite evident on this basis.

The spectre of decolonisation in the Sixties: white paranoia and the sacrificial crisis

Following the acceleration of the processes of decolonisation throughout the African continent at the beginning of the Sixties, the Rhodesian colonial society was subject to significant upheavals. In particular, the discourse "Wind of Change" held by British Prime Minister Harold Macmillan in Cape Town in 1960, in which the end of the British support for apartheid South Africa was announced, remained as a sort of collective trauma in the minds of white settlers of the whole Southern Africa, other than contributing to cause the 1965 Unilateral Declaration of Independence of Rhodesia. It is possible to find a historical record of their sentiment in the first half of the decade through the 1966 book *Zimbabwe: Rhodesia's Ancient Greatness* by the South African economist Andries Joannes Bruwer[64], where he describes his trips in Rhodesia (1963-1964), proposes a new Phoenician version of the colonial myth concerning the origin of the Zimbabwean ruins and of the history of the region, and more generally sings the praises of "white civilisation" in Africa. What predominantly emerges from Bruwer's sympathetic account[65] is a general sense of white paranoia: the Central African Federation which gathered Northern Rhodesia (Zambia), Southern Rhodesia (Zimbabwe), and Nyasaland (Malawi) was starting to creak, as it would have fallen exactly in 1963, while Northern

[64] See A.J. BRUWER, *Zimbabwe: Rhodesia's Ancient Greatness*, Keartland, Johannesburg 1965.

[65] Ivi., pp. 1-3.

Rhodesia and Nyasaland would have experienced decolonisation in the subsequent year; in the bordering country of Mozambique, the war for decolonisation had already started. Black Rhodesians are perceived by Bruwer as optimistic, glad, growingly "insolent", and dangerously threatening: he actually recounts very ordinary events, but his perception was clearly influenced by the rising power of Black nationalist political parties and, more generally, by the sense of encirclement given by decolonisation processes in the rest of the continent.

His feelings give a particular twist to his version of the colonial myth of the ancient settlers, who are again constructed as a mould of contemporaneous white settlers: a paranoic vein pervades the narrative, much more centred than the previous versions on the destruction of the imaginary ancient people. Not only: while the conclusion of books by Bent, Hall, etc. all revolved around the "magnificent and progressive destinies" of the colonisation of Southern Africa, Bruwer's conclusion is rather a warning directed towards his fellow settlers in Rhodesia and South Africa:

> Looking through the mists of nearly five millennia at the footprints left in the sands of time by a mighty nation […] who stuck grimly to their religion, through one setback after another at the hands of the militarily mighty, for a period of over three millennia, until the fanatical march of Mohammedanism made them disappear into the mists whence they came, one feels constrained to ask: If the Baal-Astarte worship, as well as the famous and dedicated worshippers, could be forced into the night by a freak of history after a pulsating life of well over three millennia, is Christianity […] as well-entrenched as we believe it to be?[66]

That Bruwer's feelings, as well as the ones of his fellow settlers, were increasingly influenced by the fear of a mimetic reversal of colonial relations of power is even clearer from a newspaper article of the same year:

[66] *Ibid.,* p. 139. In other passages of the book he attributes instead the "genocide" of the ancient settlers directly to African people, with Arabs playing instead a secondary role.

> […] white Rhodesians show no disposition to surrender. Indeed, [the Rhodesian Prime Minister Ian] Smith faces the trials ahead with some considerable assets. Perhaps his most potent support lies in the siege mentality of the white Rhodesians. For the present, Smith has succeeded in convincing them that the only choice is the Rhodesian Front and UDI or black African dictatorship and white genocide[67].

In this context, Bruwer's attempt to re-affirm the racial distinction is clearly to be read in the framework of a sacrificial crisis of the colonial cultural order: denying the agency of Black people in Rhodesia, dissimulating the mimetic relationship linking the settlers with them, was almost impossible, and the spectre of decolonising violence was becoming more and more material. It is thus quite clear how the fear of "white genocide" as a mimetic reversal of the colonial relations of power could emerge and diffuse in Rhodesia during the Sixties. Bruwer's re-affirmation of the creaking colonial myth constituted the desperate attempt to prevent the incipient sacrificial crisis by means of denying once again the collective responsibility of white settlers in the origin of the chain of colonial violence, whereas the spectre of decolonisation perceived as a spectre of violent vengeance loomed now over white settlers themselves. It is therefore not surprising that today we can observe, once again, such fear looming over the former imperial metropoles of the West, and far-right terrorists such as Dylann Roof[68] looking at Rhodesia as a mythic model of "white resistance" against "genocide"[69]: the attempts to deny Western responsibility for colonial violence continues to inform it as its very reversal.

[67] J.L. CEFKIN, *How Long Can Rhodesia Last?*, in «The Reporter», 10 February 1966, p. 44.

[68] See J. ISMAY, *Rhodesia's Dead – but White Supremacists Have Given It New Life Online*: https://www.nytimes.com/2018/04/10/magazine/rhodesia-zimbabwe-white-supremacists.html (url consulted on 22/05/2023).

[69] See D. GEARY, C. SCHOFIELD, J. SUTTON, *Introduction: Toward a Global History of White Nationalism*, in *Global White Nationalism: From Apartheid to Trump*, edited by D. Geary, C. Schofield, J. Sutton, Manchester University Press, Manchester 2020, pp. 1-27.

Conclusion

Following the analysis of the Rhodesian case through the mimetic theory, it appears therefore possible to assert with good reasons that the real, misrecognised object of the mentioned conspiracy theories is settler colonialism itself, i.e., the fear of its mimetic reversal against its perpetrators. After all, even the "strategies" that conspiracy theorists of the ethnic substitution imagine as constituting the secret plot aimed at destroying the "white race" are constructed as mimetic reversals of settler colonialism: the "invasion of immigrants" is the reversal of the colonial invasion; coercive miscegenation and multiculturalism is the reversal of the prohibition of miscegenation and of European cultural imperialism in the colonies; the destruction of Western culture is the reversal of the colonial projects of cultural assimilation, and so on. However, the history of decolonisation also teaches us another lesson, which will be best expressed by quoting from the conclusion of Gianfranco Mormino's monograph about Girard:

> [...] in every crossing of the sacrificial threshold, a crucial role has always been played by the ability of victimised groups to throw back the violence, in case they were subjected to aggression. Girard is undoubtedly correct when he indicates equality as the engine of every conflict; but he fails to take into account that the demand for equality is also the only force capable of rescuing the weakest from the fate of victims[70].

The case of settler colonialism shows particularly well how "violent reciprocity" should be intended, even against Girard. Relations of power and historical responsibilities are too asymmetric in colonial settings to assume that violent reciprocity alone can make them homogeneous: the origin of and the responsibility for colonial violence continue to bear relevance.

[70] G. MORMINO, *René Girard. Il confronto con l'altro*, Carocci, Roma 2012, p. 294 (the translation is mine).

References

T. ALLEN, *The Invention of the White Race*, Verso, London 2012, 2 voll.

R. AUSTIN, *Racism and Apartheid in Southern Africa: Rhodesia*, Unesco Press, Paris 1975.

J.T. BENT, *The Ruined Cities of Mashonaland*, Longmans & Green, London-New York 1895.

E.C. BROWN, *Tunisia's President Embraces the 'Great Replacement Theory'*, https://newlinesmag.com/spotlight/tunisias-president-embraces-the-great-replacement-theory/ (url consulted on 26/05/2023).

W.H. BROWN, *On the South African Frontier: The Adventures and Observations of an American in Mashonaland and Matabeleland*, Scribner, New York 1899.

A.J. BRUWER, *Zimbabwe: Rhodesia's Ancient Greatness*, Keartland, Johannesburg 1965.

R. CAMUS, *Le Grand Remplacement*, Reinharc, Paris 2015.

A. CANEQUE, *King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Routledge, London-New York 2004.

J.L. CEFKIN, *How Long Can Rhodesia Last?*, in «The Reporter», 10 February 1966, pp. 42-45.

D.C. DE WAAL, *With Rhodes in Mashonaland*, translated by J.H. De Waal, Juta, Cape Town-London 1896.

R. DERRICOURT, *Inventing Africa: History, Archaeology and Ideas*, Pluto Press, London-New York 2011.

D. GEARY, C. SCHOFIELD, J. SUTTON, *Introduction: Toward a Global History of White Nationalism*, in *Global White Nationalism: From Apartheid to Trump*, edited by D. Geary, C. Schofield, J. Sutton, Manchester University Press, Manchester 2020, pp. 1-27.

IVAN EVANS, *Cultures of Violence: Lynching and Racial Killing in South Africa and the American South*, Manchester University Press, Manchester 2009.

R. GIRARD, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, translated by Y. Freccero, The John Hopkins University Press, Baltimore 1965.

R. GIRARD, *Violence and the Sacred*, translated by P. Gregory, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1977.

R. GIRARD, *The Scapegoat*, translated by Y. Freccero, The John Hopkins University Press, Baltimore 1986.

R. GIRARD, *Things Hidden since the Foundation of the World*, translated by S. Bahn and M. Metteer, Stanford University Press, Stanford 1987.

R. GIRARD, *Sacrifice*, Michigan State University Press, East Lansing 2011.

T.A. GUGLIELMO, *"No Color Barriers": Italians, Race, and Power in the United States*, in *Are Italians White? How Race is Made in America*, edited by J. Guglielmo and S. Salerno, Routledge, New York-London 2003, pp. 29-43.

R.N. HALL, *Great Zimbabwe, Mashonaland, Rhodesia: An Account of Two Years'Examination Work in 1902-4 on Behalf of the Government of Rhodesia*, Methuen, London 1907.

C.L. HAVEN, *Evolution of Desire: A Life of René Girard*, Michigan State University Press, East Lansing 2018.

G.W.F. HEGEL, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree, Batoche Books, Kitchener 2001.

J. ISMAY, *Rhodesia's Dead – but White Supremacists Have Given It New Life Online*: https://www.nytimes.com/2018/04/10/magazine/rhodesia-zimbabwe-white-supremacists.html (url consulted on 22/05/2023).

D. JEATER, *Marriage, Perversion and Power: The Construction of Moral Discourses in Southern Rhodesia (Zimbabwe) 1890-1930*, PhD Thesis, University of Oxford, Oxford 1990.

R.D.G. KELLEY, *The Rest of Us: Rethinking Settler and Native*, in «American Quarterly», LXIX, 2, 2017, pp. 267-276.

M.M. VAN DER LINDEN, *Workers of the World: Essays towards a Global Labor History*, Brill, Leiden-Boston 2008.

A. MBEMBE, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham 2019.

M. MUSHONGA, *White Power, White Desire: Miscegenation in Southern Rhodesia, Zimbabwe*, in «African Journal of History and Culture», V, 1, 2013, pp. 1-12.

G. MORMINO, *René Girard. Il confronto con l'altro*, Carocci, Roma 2012.

B. PACI, *Razzismo, colonialismo e mitologie bianche*, Ombre Corte, Verona 2022.

PRESS TRUST OF INDIA, *Contrary to BJP and RSS propaganda, population of Muslims fast declining vis-à-vis Hindus: Digvijaya*, https://indianexpress.com/article/india/contrary-bjp-rss-propaganda-population-muslims-fast-declining-vis-a-vis-hindus-digvijaya-8555094 (url consulted on 26/05/2023).

M. RESTALL, *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford University Press, Oxford 2003.

J. ROBINSON MOORE, *The Frontier of Race in Mimetic Theory: American Lynchings and Racial Violence*, in «Contagion: Journal of Violence Mimesis and Culture», XXVIII, 2021, pp. 1-31.

C. SAUNDERS, *Lynching: The South African Case*, in *Globalizing Lynching History: Vigilantism and Extralegal Punishment From an International Perspective*, ed. by M. Berg and S. Wendt, Palgrave MacMillan, New York 2011, pp. 87-100.

A.K. SHUTT, *"The Natives Are Getting out of Hand": Legislating Manners, Insolence and Contemptuous Behaviour in Southern Rhodesia, c. 1910-1963*, in Manfred Berg, Simon Wendt (eds.), «Journal of Southern African Studies», XXXIII, 3, 2007, pp. 653-672.

C. SKOVE NEVELS, *Lynching to Belong: Claiming Whiteness through Racial Violence*, Texas A&M University Press, College Station 2007.

G.C. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, London-Cambridge (MA) 1999.

D. TANGRI, *Popular Fiction and the Zimbabwe Controversy*, in «History in Africa», 17, (1990), pp. 293-304.

L. VERACINI, *"Settler Colonialism": Career of a Concept*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», XLI, 2, 2013, pp. 313-333.

P. WOLFE, *Traces of History: Elementary Structures of Race*, Verso, London 2016.

La teoria mimetica di René Girard come polemologia

Fausto Pellecchia

Riassunto: Il saggio prende spunto dalle odierne, tragiche vicende della guerra d'Ucraina per sviluppare un discorso filosofico intorno alla natura e alle ragioni della guerra e una rilettura girardiana delle dinamiche di fondo della politica internazionale. Punto di riferimento costante, in queste pagine, è il volume *Portando Clausewitz all'estremo* di René Girard, che viene fatto proficuamente interagire con l'antropologia politica posta alla base del *Leviatano* di Thomas Hobbes.
Parole chiave: Teoria mimetica, polemologia, antropologia, René Girard

Abstract: This paper moves from the current and tragic events of the war in Ukraine in order to develop a philosophical discourse dealing with the nature and reasons of war and with a Giradian interpretation of the essential dynamics of international politics. A key point, in these pages, will be the volume *Portando Clausewitz all'estremo* by René Girard, which successfully interacts with the political anthropology of the *Leviatano* by Thomas Hobbes.
Keywords: Mimetic theory, polemology, anthropology, René Girard

1. *Pretesti*

Tra le nuove forme di «guerra totale», sta ottenendo sempre più ampie adesioni, soprattutto tra le fila della dissidenza pacifista antiatlantica in Europa, la formula della «guerra per procura» che sarebbe stata ingaggiata dalla Nato contro la Russia attraverso l'Ucraina. Il conio linguistico della formula, tuttavia, risale alle analisi di Dimitri Medvedev, vicepresidente del Consiglio di Sicurezza della Federazione russa – fedelissimo di Putin e uno dei falchi del Cremlino –. che su Telegram, agitando lo spauracchio del conflitto atomico, ha

recentemente dichiarato: «I discorsi interminabili degli analisti stranieri sulla guerra della Nato con la Russia non si placano. Inoltre, il cinismo delle "teste parlanti" occidentali sta diventando sempre più schietto. Si sforzano di introdurre la tesi secondo cui la Russia sta spaventando il mondo inserendo un conflitto nucleare nell'agenda […]. Nel contesto della guerra per procura con la Russia, voglio specificare ancora una volta molto chiaramente le cose che dovrebbero essere ovvie per tutte le persone ragionevoli», e cioè che «la sostituzione di un conflitto diretto e aperto della Nato con la Russia» con la «guerra per procura» che l'Alleanza Atlantica starebbe conducendo, comporterebbe dei seri rischi. A giudizio di Medvedev, infatti, «[un] conflitto del genere rischia sempre di trasformarsi in una vera e propria guerra nucleare. Sarà uno scenario catastrofico per tutti. Questo è evidente, quindi occorre non mentire con se stessi e con gli altri». La Nato dovrebbe dunque «pensare alle possibili conseguenze delle sue azioni». Nel mirino di Medvedev c'è innanzitutto la fornitura delle armi a Kiev e l'addestramento dei soldati ucraini al loro uso. L'ex-presidente russo ha scritto su Twitter: «Il pompaggio di armi all'Ucraina da parte dei Paesi della Nato, l'addestramento delle sue truppe all'uso degli equipaggiamenti occidentali, l'invio di mercenari e lo svolgimento di esercitazioni da parte dei Paesi dell'Alleanza vicino ai nostri confini aumentano la probabilità di un conflitto diretto e aperto tra Nato e Russia, in sostituzione della "guerra per procura"». In questo contesto, anche la recente richiesta di ingresso nella Nato inoltrata autonomamente dalla Finlandia e dalla Svezia – ed ancora *sub judice* – viene etichettata come una chiara minaccia aggressiva nei confronti della Russia. Come si vede, si tratta di un abile ribaltamento delle responsabilità circa l'inizio delle ostilità, che tende a cancellare ogni differenza tra attacco e difesa, tra aggressione e risposta difensiva. Ma questo disinvolto capovolgimento delle cause e degli effetti, delle provocazioni e delle reazioni all'invasione militare, ha alle sue spalle una lunga genealogia nei testi classici della «filosofia della guerra».

2. De jure belli ac pacis *e la guerra totale*

Tra i fondamenti di una moderna «filosofia della guerra» va annoverato un libro che riprende il colloquio, avvenuto nel 2007, tra René Girard e un suo amico, il saggista Benoît Chantre, intitolato *Portando Clausewitz all'estremo*[1]. Il tema del colloquio è costituito dalla teoria del generale prussiano Carl von Clausewitz, autore, all'inizio del XIX secolo, del celebre saggio *Della guerra* (1832)[2]. Di quest'opera, Girard propone una lettura obliqua, che la pone in risonanza con la sua antropologia religiosa, incentrata sul desiderio mimetico. L'idea di fondo è la seguente: con la guerra napoleonica (nella interpretazione di Clausewitz) si è aperto un ciclo di violenza che costituisce un «portare agli estremi» l'idea stessa di guerra che in due secoli ha contaminato il mondo inclinandolo verso l'autodistruzione, in funzione del principio generalizzato di rivalità mimetica. Nel corso del dialogo con Chantre, Girard esibisce lo stesso talento ermeneutico che traspare nel suo *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1977)[3]. Siamo perciò indotti a immaginarlo mentre si sporge sulle spalle di un Clausewitz spaventato che indietreggia davanti alla propria scoperta di una violenza che nulla più riesce ormai ad arrestare.

In questo schema confluiscono le due problematiche più rilevanti del pensiero di Girard: da un lato, la legge dei rapporti umani secondo la quale si desidera sempre e innanzitutto ciò che l'altro desidera. Di qui, la concatenazione del risentimento e della pratica della vendetta che le religioni arcaiche riuscirono a contenere grazie alla designazione di un "capro espiatorio", ovvero di un falso colpevole che veniva sacrificato per garantire la pace sociale. Com'è noto, nello schema di Girard è il Cristo con la sua Passione che, disvelando la menzogna insita nel rito sacrificale, invita gli uomini a rinunciare alla violenza.

[1] R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo – Conversazione con Benoît Chantre*, tr. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008.

[2] C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, tr. it. a cura di G.E. Rusconi, Einaudi, Torino 2000.

[3] R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca: Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita* [1977], tr. it. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2021.

D'altra parte, l'analisi del pensiero di Clausewitz permette a Girard di collocare il suo lavoro antropologico in una prospettiva storica. C'è stato un momento nella storia in cui la violenza è diventata imprevedibile e la razionalità politica ha fallito nel contenerla: è l'epoca dell'indifferenziazione generalizzata che, puntando sullo scontro mimetico, deflagra in una guerra che viene sempre più "teologizzata" (come nelle espressioni «l'esercito di Satana», «l'Asse del male» ecc.). L'impero non è dunque più né occidentale né americano, ma coincide piuttosto con «l'esibizione della violenza»: la sua posta in gioco non è più quella della lotta di tutti contro tutti, ma quella "binaria" del tutto o niente. Ricordando che la fine dei tempi non è lo scatenamento dell'ira divina ma quello della violenza degli uomini tra loro, le cui conseguenze mondiali pervengono fino a pervertire la natura, Girard conclude: «Da questo punto di vista, l'Apocalisse è già cominciata».

Seguendo l'interpretazione radicale delineata da Girard, l'orizzonte di ogni conflitto militare nella storia dell'umanità è rappresentato dalla guerra assoluta. La posta in gioco nella conversazione di Girard e Chantre è il tentativo di reinscrivere l'apporto teorico di Clausewitz nella teoria girardiana della rivalità mimetica. Il filosofo ritorna dapprima sull'idea di «portare agli estremi» che caratterizza, nel libro del generale prussiano, la guerra "ideale", nel senso che essa sfocia nello scatenamento totale della violenza fino allo sterminio dell'altro, unica maniera di metterlo definitivamente nella condizione di non nuocere. Per la maggior parte dei commentatori, questa «guerra assoluta» è una finzione, un paradigma normativo, ovvero «una fantasia logica», poiché le guerre che esistono realmente nella storia sarebbero comunque meno estreme. Per Girard, al contrario, bisogna prendere più seriamente quella definizione: «Si potrebbe dire che "portare all'estremo" non può trovare all'epoca di von Clausewitz le condizioni della sua applicazione; che non si è ancora nell'apocalisse, ma che si tende sempre più verso questo assoluto. […]; che gli uomini, in un certo senso, non sono ancora capaci di far coincidere la guerra reale con il suo concetto, ma che un giorno ci arriveranno»[4]. In altre parole, osserva Girard, non è perché al tempo di Clausewitz questa apocalisse non era ancora

[4] *Ibid.,* p. 113.

sopraggiunta che essa non è l'ultimo orizzonte di ogni guerra: «Gli uomini – bisogna avere la lucidità di riconoscerlo – tendono per se stessi verso questo annientamento». L'età contemporanea testimonia di uno slittamento che ha per origine una dimensione tecnica: lo sviluppo delle armi di distruzione di massa conseguente all'invenzione della bomba atomica. Ma, nota Girard, c'è soprattutto un ribaltamento antropologico, di cui Napoleone – che rappresenta il «fantasma ossessivo» di von Clausewitz – costituisce il simbolo originario. La corsa abissale della violenza generalizzata ha inizio nella battaglia di Jena del 1806: la vittoria di Napoleone porta alla sparizione del Sacro Romano Impero Germanico, all'umiliazione della Prussia e all'esilio di von Clausewitz. Ma essa implica, per contraccolpo la nascita del sentimento nazionale tedesco e il suo sogno di unità sotto l'egemonia di una Prussia militarizzata. Da qui scaturiranno le vittorie tedesche nel 1870 e le due guerre mondiali che dissangueranno l'Europa.

3. *La teoria mimetica tra mito e politica*

All'inizio del XXI° secolo, l'antropologia fondamentale di René Girard, articolata sotto il titolo generale di teoria mimetica[5], ha avuto ampia risonanza nel dibattito non solo filosofico. C'è stato persino chi, come lo psichiatra Jean-Michel Oughourlian, vi ha colto l'equivalente della meccanica newtoniana per le scienze psicologiche[6]. E, man mano che gli epigoni se ne appropriano, essa tende a diffondersi nei vari ambiti delle scienze umane per unificarli in una scienza delle interazioni umane in grado di chiarire i meccanismi di auto-organizzazione delle forme sociali. Se profonde sono le connessioni emerse con la psicologia e la psicoterapia – ed anche con la neurofisiologia –, l'economia, l'etnologia, la sociologia, la pedagogia, la critica letteraria e la teologia, cominciano altresì ad apparire, sia pure in forma più problematica, le possibili connessioni con la teoria politica delle relazioni internazionali

[5] Si veda la sua risposta al discorso di accoglienza di Girard nell'Accademia francese del 15 dicembre 2005.

[6] Cfr. J.M. OUGHOURLIAN, *Un mime nommé désir* Belfond, Paris 1982

e, più in particolare, con la polemologia. Sviluppando il presupposto secondo il quale il desiderio è sempre imitazione di un desiderio altrui, Girard teorizza l'ineluttabilità del conflitto, poiché il desiderio è originariamente rivolto all'appropriazione di un bene non divisibile. Messi dinanzi alla sfida della fatalità della violenza e al rischio della irreparabile distruzione, i gruppi umani avrebbero delegato la loro sopravvivenza e il loro sviluppo soltanto all'emergenza precoce di istituzioni che mirano a contenere la violenza e a regolare le crisi che minacciano la loro organizzazione sociale, al di là di ogni deliberata costruzione. Girard progetta così le basi di una antropologia che Lucien Scubla ha qualificato come morfogenetica[7]. Tuttavia, poiché la costruzione teorica dell'antropologia girardiana proviene dalla critica letteraria e dall'analisi dei miti e dei sacrifici, essa non sembra suggerire immediate conseguenze sul piano delle relazioni politiche. Pierre Manent è persino giunto ad affermare che non poteva esserlo[8]. Si tratterà, pertanto, di esplicitare le condizioni della sua fecondità in questo dominio, che, per certi versi, può sembrare ancora oggi una zona ad essa formalmente preclusa. La teoria mimetica dovrebbe dunque essere considerata in relazione alla politica sul modello di ciò che sarebbe un'economia politica che si privasse del lavoro o dell'utilità come fondamento della teoria del valore e del feticismo delle merci, per sostituirvi una teoria incentrata sulla relazione di scambio e sull'istituzione monetaria, come suona la proposta di André Orléan: secondo i termini di quest'ultima, bisognerebbe ormai concepire un'economia delle relazioni piuttosto che un'economia delle grandezze[9]. Come per l'economia, l'adozione della rivalità nella forma della concorrenza, la teoria generale dell'imitazione come relazione sociale fondatrice delle istituzioni, renderebbe

[7] Cfr. L. SCUBLA, *Vers une anthropologie morphogénétique. Violence et théorie des singularités*, «Le Débat», 1993/5 n° 77.

[8] La teoria mimetica «può difficilmente applicarsi alla politica poiché scopre dovunque le verità nascosta del medesimo. I belligeranti sono rivali e i rivali sono da ultimo il medesimo. […] Essa perciò tende necessariamente a mancare il politico in quanto quest'ultimo si organizza nella diversità dei regimi e delle storie politiche», in *La relation franco-allemande depuis 1945*, Actes du colloque du collège des Bernardins «Parole et Silence», Antoine Guggenheim éditeur, Paris 2010.

[9] Cfr. *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Seuil, Paris 2011.

possibile la costituzione di una futura antropologia politica delle relazioni[10] piuttosto che delle posizioni occupate dalle classi sociali. Nel rilevare l'eguaglianza simmetrica dei desideri concorrenti e la rivalità che immancabilmente ne risulta tra modelli che si ostacolano reciprocamente, Girard ha alimentato l'ambizione di risalire all'origine delle culture fino alla fase originaria dell'ominazione. Girard vuol essere, pertanto, l'autore di una nuova «grande narrazione» che, però, intende fondarsi sui dati della scienza e della storia, presentandosi come una narrazione reale e non mitica: l'umanità sarebbe, infatti, fin dall'origine contrassegnata dalla fatalità della rivalità violenta tra eguali. Una rivalità che nelle società tradizionali sarebbe stata contenuta mediante una serie di riti sacrificali in grado di riprodurre in forma simbolica le manifestazioni della violenza originaria per assicurare la stabilità e attraverso divieti che agiscono sulle cause ipotetiche della violenza, potenziale distruttrice della comunità. Nell'evoluzione delle epoche storiche, l'innocenza della vittima divinizzata dei miti e quella delle vittime dei comuni linciaggi sociali sarebbe stata progressivamente rivelata dal giudaismo e dal cristianesimo, che hanno innescato nel contesto della violenza originaria la dinamica propria della modernità occidentale. In questo senso, Girard tende a collocarsi simultaneamente sia nella metastoria – se non nell'a-storico –, sia nel progetto di una storia mimetica dell'umanità. Dopo mezzo secolo di ricerche, in *Portando Clausewitz all'estremo,* l'antropologo avignonese ha infine abbordato frontalmente le questioni della storia politica attraverso l'esame delle guerre europee dei secoli XIX° e XX°. A tal proposito, egli avverte: «siamo entrati in un periodo in cui l'antropologia diviene lo strumento più pertinente delle scienze politiche. Dovremo cambiare radicalmente la nostra interpretazione degli avvenimenti, cessando di pensare come uomini dell'illuminismo, per poter considerare finalmente la radicalità della violenza, e con essa costituire un tipo di razionalità

[10] Il titolo di antropologia politica è usato in generale per designare, secondo George Balandier, una disciplina che «tende a fondare una scienza del politico, considerando l'uomo nella forma dell'*homo politicus* e ricercando le proprietà comuni a tutte le organizzazioni politiche riconosciute nella loro diversità storica e geografica», in G. BALANDIER, *Sens et puissance*, Puf, Paris 1971.

totalmente altro, come richiedono gli avvenimenti»[11]. A Girard è stata tuttavia rivolta un'obiezione di fondo, alla quale peraltro egli si è esposto deliberatamente assimilando la sua ipotesi, di cui rivendica lo statuto scientifico, alla rivelazione biblica dell'innocenza delle vittime: quella, appunto, di tradurre in linguaggio antropologico il teologumeno cristiano del peccato originale. Perché, tuttavia, non dargli credito quando ritiene possibile e auspicabile la convergenza di una ipotesi euristica con un dogma cristiano? Una proposta teorica alternativa potrebbe distinguere tra un dogma che afferma l'innata concupiscenza dell'uomo e il fatto antropologico che la cupidigia o l'emulazione, nel senso che Baruch Spinoza dà a questo termine[12], insorgono meccanicamente attraverso la coesistenza degli uomini in società. Infatti, per ogni filosofia politica e morale o per ogni antropologia fondamentale è necessario operare una scelta circa lo statuto dei meccanismi della violenza nelle società umane: si tratta di meccanismi ineluttabili o contingenti? Per Girard non è necessario che il male sia in ogni uomo perché si insinui spontaneamente nelle relazioni che intrattiene con i suoi simili. In questo senso, il meccanismo relazionale del desiderio mimetico trova il suo principio genealogico nel simbolo del diavolo all'interno della teologia cristiana. Un programma che voglia costruire un'antropologia politica di ispirazione girardiana avrebbe, pertanto, come orientamento primario l'iscrizione dei fondamenti politici della teoria mimetica nelle tradizioni filosofiche, evocate più con l'intenzione di distinguersene che non per sancire una qualche parentela e, meno ancora, per riconoscere un debito nei loro confronti.

Così, per alcuni autori classici del realismo politico, non soltanto la rivalità tra gli uomini non diminuirebbe con l'eguaglianza delle condizioni, ma ne fornirebbe paradossalmente il contesto favorevole. Il

[11] R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo, Conversazione con Benoît Chantre,* tr. it. a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008, p. 27

[12] Nella sua *Etica* (parte III, scolio della proposizione 27), si legge: «Questa imitazione degli affetti […] riferita alla Cupidità si chiama Emulazione, la quale, quindi, non è altro che la Cupidità di una cosa, che si genera in noi dal fatto che immaginiamo che altri simili a noi hanno la medesima Cupidità» (tr. it. G. Durante, con note di G. Gentile, Sansoni, Firenze, 1963).

bellum omnium contra omnes di Thomas Hobbes[13], come l'assunto di Alexis de Tocqueville circa l'*eguaglianza delle condizioni*[14] sembrano compatibili con i principi dell'analisi storica girardiana. Si sarebbe, perciò, tentati di chiedersi, sul punto particolare della rivalità degli eguali, se e come Hobbes, una volta completato da Tocqueville, permetta di comprendere l'interesse di Girard per il pensiero politico. L'eguaglianza delle condizioni introdotta nell'epoca democratica, lungi dal dissolvere la rivalità, al contrario la alimenta sia in vista del possesso degli oggetti desiderati, sia per la conservazione di ciò che già si detiene. Poiché in Hobbes la rivalità è naturale, questa tendenza all'eguaglianza dipende per Tocqueville dalla fatalità, anche se egli la dissimula travestendola cristianamente da Provvidenza. Inversamente, Girard si è costantemente tenuto a distanza, in termini espliciti, dalle teorie del contratto sociale, sia da quelle costruite intorno all'autonomia del soggetto, sia da quelle derivanti dalla dialettica hegeliana dell'Illuminismo, o dall'imputazione del *ressentimen*t in Nietzsche a proposito della genealogia della morale cristiana come morale degli schiavi ecc. Tutti argomenti che meriterebbero di essere distintamente analizzati, e che eccedono tuttavia l'ambito di questa nota.

Peraltro, una teoria girardiana delle relazioni politiche potrebbe poggiare su una interpolazione tra le suddette relazioni umane e la storia delle relazioni internazionali. Nelle relazioni tra persone, seguendo lo svolgimento delle analisi girardiane, sono da considerare quattro possibili situazioni principali, che potremmo qualificare come

[13] All'inizio del capitolo XIII del *Leviatano*, egli indica fin dal 1651: «La natura ha fatto gli uomini così eguali, nelle facoltà del corpo e dello spirito, che […] la differenza tra uomo e uomo non è tanto notevole che un uomo possa pretendere per sé un beneficio, il quale non possa pretendere un altro egualmente» (T. HOBBES, *Leviatano*, tr. it. M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari1974, p. 106)

[14] Basandosi su una constatazione empirica, Tocqueville, nel 1835, nel primo tomo della *Democrazia in America*, teorizzando l'oscillazione che si opera, al seguito delle rivoluzioni americana e francese, verso le società all'interno delle quali le condizioni tendono ad eguagliarsi, osserva: «Così dunque, mentre studiavo la società americana, vedevo sempre più chiaramente, nell'eguaglianza delle condizioni il fatto generatore dal quale ogni fatto particolare sembrava derivare». Per lui, ciò che «assilla più acutamente il cuore umano, non è il possesso possibile di un oggetto prezioso, ma è il desiderio imperfettamente soddisfatto di possederlo e il timore incessante di perderlo».

relazionali: modello, discepolo, rivale e vittima. Le loro interazioni sono molteplici e le loro situazioni non sono mai stabili né definitive. Tra di esse non ci sono nette discontinuità: ciascuna tende a slittare da una situazione all'altra in funzione della maniera in cui le sue relazioni all'altro sono suscettibili di differenti evoluzioni storiche.

4. *Teoria mimetica delle relazioni internazionali*

Più recentemente, Girard ha considerato che questa ambivalenza valeva altresì nei rapporti tra gli Stati, in particolare, attraverso la sua interpretazione delle relazioni franco-tedesche a partire dal 1806, anno della sopra richiamata vittoria napoleonica di Jena. In prima approssimazione, la seguente tavola riassuntiva mostra il tipo di parallelismi suggeriti dalla teoria mimetica per mezzo di interpolazioni o di analogie tra i differenti campi delle scienze umane.

Dominio relazionale	Riferimento degli attori	Attore fondamentale	Attore in conflitto	Attori dopo il conflitto
Interindividuale	Modello	Discepolo	Rivale	Vittima
Internazionale	Comunità internazionale	Stato	Belligerante	Sconfitto
Economico	Mercato	Agente	Concorrente	Povero
Politico	Sovrano	Governato	Oppositore	Oppresso

Mettendo in gioco la teoria mimetica in entrambi gli estremi (che sono costituiti dalle persone, da un lato, e dagli aggregati nazionali dall'altro), Girard lascia infatti pensare che la gamma delle relazioni che intercorrono tra le entità – quale che sia la loro grandezza o la loro natura – e la maniera in cui esse si concatenano sono limitate: imitare un modello per trarne ispirazione e lasciarsene guidare nella propria condotta; opporsi all'altro per appropriarsi di un bene o di una posizione di prestigio reciprocamente ambita; competere in un duello di doppi fino al punto di dimenticare lo scopo iniziale; guardare queste rivalità che si lasciano esasperare in un'ascesa agli estremi, finendo per focalizzarsi su un antagonismo che opporrebbe la totalità ad uno

dei protagonisti; e infine riconciliarsi intorno alla morte o all'espulsione delle vittime conseguenti a tali scontri, selezionando caso per caso vittime, detentori della sovranità ecc. Una dialettica della fedeltà e dell'opposizione, dell'esclusione e dell'integrazione legherebbe quindi il sovrano, i governati, gli oppositori e gli oppressi. L'economia politica può analogamente rappresentare gli attori economici in quanto sollecitati dal mercato ad entrare in una concorrenza che si spera sarà tanto pura e perfetta da produrre come risultato che alcuni correranno il rischio di allontanarsi dalla meta desiderata impoverendosi. Questa tassonomia delle relazioni sociali problematiche – e perciò degne di studio – pone naturalmente la questione della cooperazione e della ricerca del reciproco vantaggio che non trova immediatamente risposta nella teoria girardiana, mentre essa costituisce un imperativo per ogni comunità politica. Un programma di studi politici girardiani dovrebbe stabilire se e come essa possa dedursi dai fondamenti di una antropologia che si incentra sul primato della violenza e sull'imperativo vitale di contenerla. Secondo Girard, se l'eguaglianza resta un orientamento sociale e politico auspicabile, essa è ben lontana dall'essere la soluzione alla rivalità, anche allorché si supponga che ne faccia scomparire l'oggetto. Del resto, una eguaglianza liberale non si concepisce senza la concorrenza di progetti di vita alternativi e liberamente concepiti, né senza gli inevitabili conflitti che derivano dalla loro coesistenza e dalla loro convergenza: non c'è ragione infatti perché si pervenga qui ad un equilibrio armonioso delle ambizioni particolari, che sarebbe accettabile per ciascuna delle parti in causa e stabile per tutti.

Infine, in un terzo tempo, tra gli elementi che seducono o, più spesso, esasperano i desideri e le condotte, sarebbe altresì importante valutare, da un punto di vista politico, la portata della pretesa girardiana a una morfogenesi delle società umane e delle loro istituzioni attraverso omicidi fondatori. Il suo tentativo di disegnare un *continuum* partendo da una ipotesi sugli avvenimenti che inneschi il processo di ominazione, per sfociare successivamente sulle profezie catastrofiste, presentate come apocalittiche, evidentemente indebolisce la sua interpretazione della storia conosciuta dell'umanità.

Bisognerebbe essere in grado di decidere sui vantaggi e sugli svantaggi derivanti dall'aggiungere alla sua visione della storia le speculazioni sulle origini dell'umanità e sul suo divenire. Analogamente, non

potrebbe essere trascurata la questione relativa alla legittimità della sua lettura del Vangelo e, più in generale, dei testi biblici, come se si trattasse di una antropologia specificamente politica, attraverso lo sviluppo di un'intuizione di Simone Weil[15].

Una volta chiariti questi differenti presupposti, la pertinenza di un'antropologia politica basata sulla teoria mimetica potrebbe essere testata nei quattro domini principali del conflitto e della sua pacificazione: i rapporti con l'altro, con il gruppo, con il sovrano e infine con Dio. Converrebbe quindi rivolgere le analisi sulla relazione all'Altro o, più esattamente, le relazioni tra gli altri, focalizzate come il cuore del sociale, del politico e della morale, partendo dall'evidenza che non si dà esistenza possibile di un individuo senza gli altri e che non si dà coesistenza senza inter-individualità o, per dirla nel vocabolario suggestivo della teoria mimetica, senza «interdivualità».

Questa verifica della teoria mimetica utilizzerebbe quattro dicotomie essenziali per la caratterizzazione di tutto il pensiero politico: cooperazione e opposizione; esclusione e integrazione; eguaglianza e gerarchia; libertà e sottomissione. Si opererebbe così un mutamento di prospettiva: a partire dal momento in cui ci si lascia convincere che l'eguaglianza non previene la rivalità, la questione centrale delle scienze umane dovrebbe convergere sul confronto tra persone come situazione elementare e inevitabile di ogni convivenza sociale, e sugli scontri distruttivi che essa non cessa di provocare. La pertinenza delle norme sociali pratiche che hanno la vocazione a concepire e a diffondere, tra le altre, pedagogia, psicoterapia, diritto ed etica, potrebbe quindi essere commisurata alla loro capacità di evitare che questi confronti tra eguali non degenerino in distruzioni e a incoraggiare, per quanto possibile, creazioni benefiche per l'insieme del corpo sociale. Dovrebbero pertanto essere esplorate le condizioni di possibilità di una eguaglianza democratica liberata dagli orrori della rivalità. La democrazia riposa in parte sull'illusione che l'eguaglianza possa mettere fine alla rivalità, come accade, per esempio, in John Rawls. E, in qualche modo, la democrazia liberale è certamente l'organizzazione dei poteri pubblici che

[15] Cfr. R. GIRARD, «*Vedo Satana cadere come la folgore*», tr. it. G. Fornari, Adelphi, Milano 2001.

è meglio riuscita a «domare» la rivalità regolando, in maniera spesso inedita, le competizioni politiche, economiche, sociali e culturali: essa ha in particolare limitato la frequenza e l'importanza delle situazioni in cui l'oggetto del desiderio di appropriazione è assolutamente unico e non partecipabile. Ed essa ha ottenuto in larga misura questo risultato riducendo le ineguaglianze, in maniera certamente parziale e incompleta, sotto la forma dell'eguaglianza di cittadinanza, ma nondimeno in proporzione maggiore di ogni altra società complessa nella storia. Il principio «un uomo, una voce» ne costituisce la più evidente illustrazione. La libertà teorica di scegliere un complessivo progetto di vita ne rappresenta un altro, altrettanto significativo.

In questo contesto storico, formatosi attraverso la diffusione dell'ideale democratico, la tensione tra eguaglianza e rivalità dovrebbe essere perciò compresa su nuove basi. Per Girard, fin da *La violenza e il sacro*, «il mondo moderno aspira all'eguaglianza tra gli uomini e tende istintivamente a vedere nelle differenze […] altrettanti ostacoli all'armonia tra gli uomini»[16]. L'estensione della sua teoria potrebbe forse aiutarci ad articolare meglio l'eguaglianza auspicabile con le necessarie differenze. A questo stadio della problematica ci si potrebbe infatti interrogare sulla possibilità e sull'interesse di un ossimoro per superare la tensione tra eguaglianza e differenza. Sarebbe forse da prendere in considerazione una «eguaglianza differenziatrice» per fare in modo che il simile, una volta assunto come modello, non si ribalti ineluttabilmente in ostacolo da affrontare. A meno che non si debbano immaginare differenze che, a loro volta, tendano ad eguagliare il dissimile, come sembrano invitarci a fare i fautori delle politiche del riconoscimento.

[16] R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, tr. it. O. Fatica, E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980, p. 79.

5. *René Girard e Thomas Hobbes: distanza e prossimità*

Comprendere il meccanismo distruttivo della violenza collettiva che mette in pericolo un'intera comunità e della sospensione di questa violenza attraverso l'emergenza del religioso e del sacro, sembra essere la questione principale dell'antropologia di René Girard. Non si tratta di una sfida di poco conto, dal momento che essa dovrebbe permettere di illuminare ciò che è stato nascosto fin dalla «fondazione del mondo» mediante le menzogne polimorfe dei miti, delle religioni, dell'arte tragica (degli antichi e dei moderni: nell'opera di Sofocle come in quella di Shakespeare), dei romanzi, ecc. Il momento di passaggio dalla violenza contagiosa all'ordine sociale restaurato è rappresentato dalla vittima emissaria, a cui la collettività addebita la responsabilità della comune colpevolezza e che perciò viene sacrificata. Non si tratta qui di uno dei molteplici aspetti della vita collettiva degli uomini, ma della sua dimensione fondamentale, quella che determina ossessivamente l'organizzazione della società attraverso i miti e i riti in cui si articola la funzione religiosa. È tuttavia possibile interrogare l'antropologia religiosa delineata da Girard sottoponendola al confronto critico con l'antropologia politica che inaugura il pensiero moderno nell'opera di Hobbes. Un confronto che, apparentemente, presuppone uno sguardo eccentrico, poiché Girard non ha mai dedicato un esplicito esame all'autore del *Leviatano*. A ben guardare, però, entrambi spiegano – senza che l'antropologo francese mostri di avvedersene – l'insorgere della violenza nella sua forma radicale ricorrendo al meccanismo del desiderio mimetico, ovvero all'idea secondo cui la violenza nasce dall'imitazione del desiderio altrui in un contesto di non divisibilità dei beni. La dimensione antropologica del mimetismo è precisamente ciò che, secondo Girard, la filosofia occidentale ha mancato di interrogare a partire da Platone, il quale ha ridotto il pensiero della *mimesis* alla problematica del simulacro. Certamente, la sociologia e l'antropologia contemporanee hanno cercato di descrivere i meccanismi psicologici e sociali dell'imitazione. Basti pensare a Gabriel Tarde con le sue *Leggi dell'imitazione*[17] e

[17] G. TARDE, *Leggi dell'imitazione*, tr. it. a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.

a Marcel Mauss[18]. Ma queste pur fondamentali ricerche – proseguite da una variegata mole di analisi nel corso del XX° secolo – sono state condotte senza che fosse stata identificata la loro sorgente ultima nel desiderio mimetico. Si comprende perciò l'importanza della struttura dinamica di questo desiderio, la cui analisi dovrebbe poter rivelare ciò che è rimasto nascosto fino ai nostri giorni nella storia delle società umane. In questo senso, la nostra storia viene considerata come il duraturo nascondimento della dimensione fondatrice del desiderio mimetico.

Senza voler affatto negare l'importanza della concezione del desiderio mimetico di Girard in rapporto alla dimensione religiosa, è possibile tuttavia mostrare che già quasi tre secoli prima, Hobbes ne aveva determinato la natura e le leggi. Il filosofo inglese ha infatti sviluppato una antropologia del desiderio mimetico per render conto del contagio della violenza mortale e della sua interruzione attraverso una istanza politica che ne arresta la riproduzione. Osservata in questa prospettiva, è possibile misurare la distanza che separa Girard da Hobbes: da un lato, l'elemento religioso, dall'altro il politico. Il confronto tra i due pensatori non è dunque puramente aneddotico, non deriva dalla semplice curiosità storiografica. Si tratta piuttosto di una costruzione ermeneutica decisiva per situare esattamente il rapporto di Girard alla dimensione propriamente politica.

6. *Mimesi di appropriazione e rivalità mimetica*

Il desiderio mimetico comporta, in Girard, due aspetti collegati: la mimesi di appropriazione e la rivalità mimetica. L'imitazione non è determinante soltanto in tutte le dimensioni della formazione della vita mentale e sociale dell'uomo, ma è anche decisiva per comprendere il processo di ominazione mediante il quale l'essere umano, inizialmente radicato nel mondo animale, se ne distacca: «I neurologi ci ricordano spesso che il cervello umano è un'enorme macchina mimetica. Per elaborare una scienza dell'uomo, bisogna paragonare

[18] M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche (1923-1924),* tr. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

l'imitazione umana con il mimetismo animale, precisando le modalità propriamente umane dei comportamenti mimetici, ammesso che sia possibile distinguerle»[19]. La mimesi di appropriazione consiste nel fatto che l'oggetto del desiderio non è determinato dalla natura intrinseca delle sue qualità, quanto piuttosto dal desiderio che vi si riferisce: «Un individuo vede uno dei suoi conspecifici tendere la mano verso un oggetto, ed è immediatamente sollecitato ad imitare il suo gesto»[20]. Si comprende perciò come questa mimesi di appropriazione sfoci sulla rivalità mimetica. La violenza reciproca determina l'*esclation* verso la rivalità mimetica. Quanto più si divide, tanto più il mimetismo produce altri esemplari dello stesso tipo[21]. Mimesi di appropriazione, rivalità mimetica, riproduzione del medesimo rapporto: questi tre concetti girardiani corrispondono esattamente alla concezione hobbesiana del desiderio, della genesi della rivalità interumana e della sua universalizzazione nella forma di una guerra di tutti contro tutti che è segnata dal divenire esattamente identico degli individui in conflitto. La simmetria è affascinante e le accade di esprimersi in particolare nell'analisi delle «tre cause principali di lotta» in Hobbes: «La prima [la competizione] fa combattere gli uomini per guadagno, la seconda [la diffidenza] per la salvezza, la terza [la gloria] per la reputazione»[22].

Pur senza approfondire l'analisi dettagliata del testo di Hobbes[23], è sufficiente rammentare che l'autore del *Leviatano* spiega anche come il desiderio umano, che si dirige originariamente sull'autoconservazione, divenga desiderio di diversi oggetti esteriori e come la rivalità lo conduca inevitabilmente verso il medesimo oggetto, trasformandolo in desiderio onnidistuttivo. Inoltre, Hobbes scruta la natura umana ancor più profondamente di Girard: la mimesi di

[19] R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du Monde*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, p. 712.

[20] *Ibid.,* p. 713

[21] *Ibid.,* p. 718

[22] *Léviatano*, cit. XIII, p. 108

[23] Sull'argomento, cfr. Y.C. ZARKA, *La Décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999 [1987], in particolare la quarta parte, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Puf, Paris 2012³ [1995].

appropriazione poggia a suo parere su una concezione proiettiva del desiderio che ne manifesta la natura originale e che sarà poi ripresa da Spinoza. È il desiderio, insomma, che costituisce l'oggetto desiderato: non l'inverso. Questa interpretazione dell'antropologia girardiana sullo sfondo del pensiero di Hobbes può produrre un risultato decisivo in riferimento alla determinazione del rapporto di Girard al politico. In effetti, nel *Leviatano*, la mimesi di appropriazione, la rivalità mimetica e il contagio della violenza non dipendono dalla funzione della vittima emissaria e del sacrificio, e ancor meno dalla funzione sociale della religione (della quale Girard afferma che «non ha mai altro che un solo scopo, quello di impedire il ritorno della violenza reciproca»[24]), ma attraverso la proto-fondazione del politico: la fondazione dello Stato avrebbe la funzione essenziale di impedire il ritorno della mimesi conflittuale, cioè il ritorno allo stato di guerra, come una condizione che non si può mai scongiurare definitivamente. Si potrebbe forse obiettare che Hobbes nomina il sovrano «dio mortale», in quanto destinato non ad una morte naturale ma ad una potenziale morte violenta, nel senso che può sempre essere travolto dal ritorno della violenza civile. Ma questo non inclina la sua antropologia politica verso una antropologia del sacrificio, né trasforma la sua teoria politica in una risposta religiosa alla violenza collettiva degli uomini. Al contrario, è qui possibile individuare l'aggiramento metodico del politico in Girard. La sua antropologia, infatti, si colloca al di qua e al di là del politico, proprio in quanto ha un rapporto essenziale con la sfera religiosa, piuttosto che con la sfera politica. Per l'antropologo avignonese si tratta di mostrare che il sacro, i riti, i divieti hanno per funzione di interrompere o di neutralizzare, almeno provvisoriamente, il contagio distruttivo della violenza. E, tuttavia, in un altro senso, si tratta altresì di una antropologia della sfera religiosa, nella misura in cui i *Vangeli* sono considerati da Girard come portatori della verità sul meccanismo vittimario: «Invece di descrivere la Crocifissione nella forma menzognera del mito, i racconti della Passione la descrivono così come avvenne realmente. Invece di

[24] Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, tr. it di Eva C'zerkl e O. Fatica, Milano, Adelphi, Milano, 1980, in part. il cap. VI, *Dal desiderio mimetico al doppio mostruoso.*

giocare al nascondimento e alla mistificazione, come avviene abitualmente, il meccanismo vittimario deve qui funzionare in piena evidenza e, quindi, in verità, cessare di funzionare. La macchina sacrificale gioca qui contro se stessa, il suo procedimento si inceppa in favore della verità che i persecutori si sforzano di rimuovere»[25]. L'antropologia di Girard si dispiega tra la menzogna delle religioni arcaiche e la verità della religione cristiana che avrebbe l'intento di farci uscire dai meccanismi mitologici: il Cristo contro l'Anticristo, che rappresenta la «rivalità mimetica che adotta il sapere della rivelazione solo per svuotarlo della carità»[26].

Dal sacrificio animale o umano al sacrificio divino: se i *Vangeli* permettono di uscire dai meccanismi mitologici generati dal desiderio mimetico, ciò avviene divinizzando il sacrificio stesso. Più precisamente, il pensiero di Girard, lungi dal liberarci dalla logica del sacrificio, ne fa la verità assoluta e insuperabile della nostra esistenza presente e futura. Ne risultano due conseguenze. La prima può essere riformulata mediante una duplice questione: è davvero possibile ridurre il cristianesimo a questa dimensione sacrificale? I *Vangeli* non hanno propriamente nient'altro da trasmetterci? La seconda si può egualmente esporre in forma di domanda: il desiderio mimetico è davvero così strettamente legato dalla logica del sacrificio? Il riferimento a Hobbes ha permesso di mostrare che non si tratta di una necessaria conseguenza sistemica. Si può dunque pensare il mimetismo, il contagio della violenza distruttiva, senza essere inevitabilmente coinvolti nella logica del sacro e della sacralità. L'antropologia politica si mostra pertanto come un'autentica alternativa all'antropologia religiosa, in quanto capace di render conto delle pratiche sociali al di fuori di ogni teologia.

[25] R. GIRARD, *Satan et le scandale*, in *Cahier de L'Herne, Girard*, Éditions de L'Herne, Paris, 2008, p 122.

[26] *Ibid.,* p. 123.

7. *Tassonomia dei conflitti nella polemologia di Roger Caillois*

A maggior ragione, la decostruzione della polemologia intrapresa da Girard – il cui approdo finale è costituito dalle tesi di *Achever Clausewitz* – potrebbe essere opportunamente sollecitato e affiancato dal raffronto con il saggio di Roger Callois *Bellona ou la pente de la guerre*, ristampato dall'editore Flammarion nel 2012. In *Bellona*, infatti, Callois sviluppa una tesi opposta all'idea tradizionale secondo la quale la democrazia sarebbe un fondamentale fattore di pace: le istituzioni democratiche e l'eguaglianza di diritto hanno trasformato ogni essere umano in un cittadino, e ogni cittadino in un soldato. La repubblica non ha fatto altro che democratizzare la politica e, quindi, la guerra nello stesso movimento.

Nella mitologia romana, Bellona è la dea della guerra, sorella di Marte. Ma mentre Marte rappresenta soprattutto l'abilità nel combattimento e la protezione del suolo natale, l'immagine che Bellona ispira ai poeti latini è piuttosto quella di una sovrana crudele che semina distruzione e morte. Nell'*Eneide*, Virgilio la raffigura con una frusta insanguinata; Seneca, nel suo *Agamennone*, la presenta con accenti minacciosi: «Bellona dalle mani insanguinate/ la sinistra divinità della guerra». Nel salone della Guerra del castello di Versailles, i visitatori possono ammirare l'affresco che ritrae una Bellona infuriata, nel quale la dea con il suo carro rovescia la Giustizia e le Arti. Dopo aver conosciuto due guerre mondiali, non è dunque un caso se l'antropologo Roger Callois sceglie la distruttiva Bellona per sponsorizzare, nel 1963, il suo saggio sulla guerra.

La prima virtù di questo libro poco conosciuto è che Roger Callois prospetta una tipologia della guerra attraverso le epoche, come aveva fatto nel 1957 per il gioco in *I giochi e gli uomini*[27]. C'è innanzitutto la «guerra primitiva», apparentata alla caccia: il nemico è la preda che si tratta di sorprendere. Poi c'è la guerra feudale, che ha lineamenti cerimoniali e ludici: «L'eguaglianza delle possibilità è rigorosamente rispettata e si cerca una vittoria più simbolica che reale». Ma questo

[27] R. CALLOIS, *I giochi e gli uomini (1957),* tr. it. G. Dossena, Bompiani, Milano 1981.

tipo di guerra, talvolta chiamata «guerra di corte», non è esclusivo appannaggio dei signori europei: «I guerrieri Bambala della Guinea si accordano sul giorno e sul luogo della battaglia: si sgombra il campo e si determinano accuratamente le procedure del combattimento». Analogamente «i Gannawaris della Nigéria lasciano trascorrere un intervallo di tre giorni tra l'annuncio e l'inizio delle ostilità: è il tempo che porta il nome dell'*affilatura dei coltelli*». Il principio è che la guerra si presenta come una lotta regolata le cui pratiche convenzionali ricordano il regolamento di un gioco. Come se l'umanità cercasse così di canalizzare la violenza della guerra, circoscrivendo il suo esercizio nel tempo e nello spazio. Non si vuole annientare l'avversario, ma ottenere l'ammissione della sua disfatta. Del resto, vi si dedica più spesso una casta privilegiata, piuttosto che tutta la società nel suo complesso. Nella guerra di corte, si desidera ad ogni costo l'uguaglianza dei partecipanti – come accade in ogni gioco degno di questo nome. La «guerra imperiale», al contrario, si definisce esattamente per la relazione inversa: «È la stessa sproporzione delle risorse e degli ordigni che definisce la specificità di questi conflitti. Il meglio equipaggiato assorbe il più debole, piuttosto che combatterlo. Esso lo assimila». La guerra imperiale, di cui le guerre coloniali offrono l'esempio più recente, «si definisce mediante una fondamentale asimmetria che l'apparenta piuttosto ad una operazione di polizia». Lo Stato imperiale che conduce una guerra offensiva opprime popolazioni «che esso assorbe man mano che le sottomette, imponendo o insegnando loro i suoi costumi, le sue tecniche, le sue istituzioni e le sue credenze […]»[28].

Ma un altro modello è già in cammino. Alla fine del XVIII° secolo, si comincia a capire che una casta ristretta di guerrieri, agli ideali repubblicani in erba, preferisce l'ideale del cittadino in armi, del «cittadino-soldato». In altri termini, ciascuno appartiene ormai all'armata del suo paese e la guerra può finalmente diventare un'attività nazionale di massa. Nel XIX° secolo, lo stratega militare ed ex banchiere Antoine Henri Jomini (1779-1869) non si inganna: «La guerra stava diventando una lotta sanguinosa, che non obbedisce più ad alcuna legge, tra le grandi masse con dotazioni sbilanciate di armamenti con una

[28] *Ibid.*, p. 148.

potenza inimmaginabile». Perciò, a differenza dell'idea tradizionale, secondo la quale alla violenza del Medioevo è succeduta la pace delle democrazie, le istituzioni democratiche hanno piuttosto massificato il fenomeno bellico. Questa transizione da Marte a Bellona, svela la guerra nel suo «concetto assoluto», secondo la formula che Roger Caillois riprende dal generale prussiano Carl von Clausewitz. Un'impresa di distruzione in cui «la moltitudine dei combattenti (tende) a coincidere con la quantità della popolazione maschile adulta disponibile». Il soldato non ha più le fattezze del cavaliere eroico, ma incarna piuttosto «il milite ignoto», immerso nell'anonimato delle forze messe in campo: «La venerazione pubblica si indirizza ormai verso il miserabile, il *paria* il cui corpo ha perso per lo più la sua forma riconoscibile per essere stato perfettamente omologato e massificato; colui il cui volto schiacciato, non mostrando più un sembiante umano, non poteva ridestare alcun ricordo, non poteva evocare alla memoria nessun volto». Nelle guerre totali del XX° secolo, massificate e regolate mediante la coscrizione nazionale e le procedure tecniche di arruolamento, le decisioni sembrano sempre più disumanizzate, «imposte da giganteschi meccanismi inerti sui quali l'uomo ha perso ogni possibilità di controllo», le guerre evolvono al ritmo di movimenti irresistibili, «inesorabili, di masse enormi, peraltro imponderabili, delle quali non si sa come arrestare lo sbandamento».

Certamente, si tratta di tipologie definite «allo stato puro», come casi astratti con i quali si mescolano le nostre guerre reali. Quale contributo si può però trarre dalle analisi di Callois in relazione alla guerra che oggi occupa e pre-occupa l'opinione pubblica mondiale? Indubbiamente, la guerra di Vladimir Putin contro l'Ucraina manifesta un'atmosfera che ricorda la guerra imperiale – innanzitutto per la dissimmetria delle forze presenti, per l'ambizione dichiarata di estendere un territorio e di assorbirne la popolazione. Ma, d'altra parte, la resistenza esemplare del popolo ucraino suscita l'impressione di un soprassalto nazionale che rimanda all'ideale del «cittadino-soldato» immaginato dalla Rivoluzione francese.

8. *L'icona di Napoleone e la lezione della storia*

Il faccia-a-faccia dei gemelli che si affrontano genera un "sentimento di ostilità" che continua a espandersi. La temporalità della guerra si distende e cambia dimensione: «L'azione reciproca provoca e differisce, al tempo stesso, il montare dell'estremo». La vittoria non sarà più immediata; ma proprio per il fatto che non è più immediata, dovrà essere totale. «Entriamo nel gioco delle diverse supposizioni sulle intenzioni dell'avversario, nel calcolo delle probabilità, ecc. […] L'urto, proprio perché differito, sarà più tremendo. La violenza non è mai persa. Non è più rimovibile». Essa cresce all'infinito, anche quando si tratta di prepararsi, in apparenza difensivamente, a resistere ad un attacco. Ormai attacco e difesa si confondono, come attesta l'uso sempre più disinvolto delle strategie di"attacco preventivo", ovvero di "difesa anticipata". Di fatto, ogni strategia difensiva diviene un'implicita provocazione mimetica che alimenta la fuga in avanti delle possibili contromosse. In questo nuovo contesto, ritorna quindi l'idea che la guerra ha come orizzonte strutturale l'apocalisse: «Il concetto di difesa comprende quello di attacco […] È il modo più idoneo di far coincidere la guerra e il suo concetto»[29]. Nell'epoca contemporanea, esiste un "primato della difesa" che comporta il fatto che «la violenza va sempre più trionfando». In fin dei conti, l'ipertrofia della difesa, manifestazione di una tensione sempre sospesa, rischia di generare un attacco preventivo, ultima esplosione della logica mimetica: «Il rifiuto dell'uno richiama la volontà dell'altro. La "vigilanza armata" non è dunque per nulla un freno alla violenza bellica, ma è ciò che la fa scoppiare in maniera imprevedibile».

Sul piano teorico, osserva Girard, «Clausewitz insiste […] sull'evento fondamentale della Rivoluzione, che è costituito dal servizio militare obbligatorio. Il suo risentimento gli permette di portare allo scoperto ciò che i teorici militari non vedono: il fatto che non c'è più un'aristocrazia, che le guerre moderne non sono più un'arte o un gioco, ma sono sul punto di diventare una religione. Le guerre napoleoniche sono il soprassalto che ha provocato questa mutazione

[29] R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo*, cit. p 174.

delle società europee. Ed io penso che questa militarizzazione è uno dei fattori dell'indifferenziazione in corso di compimento, una volta che si è voltata la pagina dei conflitti regolati e codificati».

«Indifferenziazione» è la parola fondamentale nell'interpretazione mimetica di Girard. È l'indifferenziazione degli uomini e delle nazioni che produce lo scatenamento della violenza, non più canalizzata attraverso i codici tradizionali della guerra. Gli uomini sono tanto più aggressivi quanto più si imitano a vicenda. La loro somiglianza, sempre più rimarchevole, è per essi insopportabile. Se gli animali «riescono a contenere la loro violenza nelle […] reti della dominanza», negli umani l'imitazione prende il sopravvento: «La rivalità diviene gemellare e i rivali tendono a rassomigliarsi sempre di più». Se l'altro si arma, io reagisco armandomi, in una fuga in avanti vertiginosa in cui si prepara l'ultima, estrema esplosione della violenza, che sembra comunque inevitabile – senza, tuttavia, diventarlo necessariamente. È questo il dispositivo che Clausewitz nomina, senza concettualizzarlo fino in fondo, come «principio mimetico» e «reciprocità d'azione».

Ormai, ogni attacco viene giustificato come attuazione di una reazione difensiva, tanto che risulta impossibile identificare chi ha iniziato la guerra e chi ne subisce l'iniziativa: «È sempre difficile sapere chi attacca per primo: in un certo senso, è sempre colui che di fatto non attacca! […] Con gli uomini, se nessuno mai ha la sensazione di aggredire, è perché tutto si gioca sempre nella reciprocità. […] Le persone hanno sempre l'impressione che sia l'altro ad attaccare per primo, che la guerra non sia mai dipesa dalla loro iniziativa, mentre, da un altro punto di vista, è sempre su di esse che cade la responsabilità della deflagrazione delle ostilità». René Girard ne offre una succinta ricapitolazione storica: «È perché dice di "rispondere" alle umiliazioni del trattato di Versailles e all'occupazione della Renania che Hitler ha potuto mobilitare un intero popolo; a sua volta, è perché "risponde" all'invasione tedesca che Stalin ottiene una vittoria decisiva contro Hitler. È perché risponde agli Stati Uniti che Osama bin Laden organizza l'11 settembre e le sue conseguenze»[30]. Ed oggi,

[30] R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 151.

ancora una volta, una retorica compiacente quanto menzognera viene quotidianamente mobilitata da Vladimir Putin per dissimulare e normalizzare l'attacco armato e l'invasione dell'Ucraina come «operazione militare speciale».

Bibliografia

G. BALANDIER, *Sens et puissance*, Puf, Paris 1971
Cahier de L'Herne, Girard, Éditions de L'Herne, Paris, 2008
R. CALLOIS*, I giochi e gli uomini (1957),* tr. it. G. Dossena, Bompiani, Milano 1981
R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, tr. it. O. Fatica, E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980
R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca: Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita,* tr. it. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2021
R. GIRARD*, Portando Clausewitz all'estremo – Conversazione con Benoît Chantre*, tr. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008
R. GIRARD, «*Vedo Satana cadere come la folgore*», tr. it. G. Fornari, Adelphi, Milano 2001
T. HOBBES, *Leviatano*, tr. it. M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari1974
La relation franco-allemande depuis 1945, Actes du colloque du collège des Bernardins «Parole et Silence», Antoine Guggenheim éditeur, Paris 2010
M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche (1923-1924),* tr. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 2002
J.M. OUGHOURLIAN*, Un mime nommé désir* Belfond, Paris 1982
L. SCUBLA, *Vers une anthropologie morphogénétique. Violence et théorie des singularités*, «Le Débat», 1993/5 n° 77
B. SPINOZA, *Etica*, tr. it. G. Durante, con note di G. Gentile, Sansoni, Firenze, 1963
G. TARDE, *Leggi dell'imitazione*, tr. it. a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino 2012
C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, tr. it. a cura di G.E. Rusconi, Einaudi, Torino 2000
Y.C. ZARKA, *La Décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999

Il desiderio e la menzogna: per una lettura girardiana di D'Annunzio

Alfredo Sgroi

Abstract: Nei romanzi di D'Annunzio ci si imbatte in diversi personaggi che agiscono imitando costantemente modelli artistici, letterari, filosofici, desunti da un passato più o meno recente. Emblematica, in questo senso, la triade Sperelli-Cantelmo-Effrena. Il primo, protagonista di *Il Piacere*, vive come un signore rinascimentale; il secondo imita Socrate e Leonardo. Stelio Effrena, ne *Il fuoco*, segue invece di Wagner. Tutti questi personaggi operano "per imitazione", seguendo il paradigma rappresentato da quel don Chisciotte sul quale indugia Girard.

Parole chiave: Desiderio, imitazione, menzogna, romanzo, Gabriele D'Annunzio.

Abstract: In D'Annunzio's novels we come across various characters who act by constantly imitating artistic, literary, philosophical models, deduced from a more or less recent past. In this sense, the Sperelli-Cantelmo-Effrena triad is emblematic. The former, the protagonist of Il Piacere, lives like a Renaissance gentleman; the second imitates Socrates and Leonardo. Stelio Effrena, in Il fuoco, follows Wagner instead. All these characters operate "by imitation", following the paradigm represented by that Don Quixote on which Girard lingers.

Keywords: Desire, imitation, lie, novel, Gabriele D'Annunzio

Nei primi romanzi di D'Annunzio ci si imbatte in diversi personaggi che agiscono imitando costantemente modelli artistici, letterari, filosofici, desunti da un passato più o meno recente. Emblematica, in questo senso, la triade Sperelli-Cantelmo-Effrena. Il primo, protagonista di *Il Piacere*, vive come imitando i grandi signori rinascimentali[1];

[1] G. D'ANNUNZIO, *Il Piacere*, Mondadori, Milano 2006.

il secondo, in *Le vergini delle rocce*, addirittura, elegge come proprio nume tutelare l'avo Alessandro, un gagliardo condottiero morto prematuramente in battaglia nel Quattrocento, che, affiancato da altre figure carismatiche, come Socrate e Leonardo, e dunque moltiplicando e complicando il meccanismo del desiderio triangolare teorizzato da Girard, assurge a guida spirituale e modello da imitare. E c'è poi lo Stelio Effrena, ne *Il fuoco*, che segue le orme di Wagner, coltivando progetti e desideri del tutto simili a quelli del musicista tedesco[2].

Questi personaggi dannunziani sono dunque caratterizzati dalla pulsione mimetica, ricalcando cioè, con diversa declinazione, il paradigma romanzesco originario, individuato proprio da Girard nel *Don Chisciotte*. Partiamo dunque dalle riflessioni del filosofo-antropologo francese, per poi definire le caratteristiche dei citati personaggi di d'Annunzio. In particolare dal seguente passo:

> Non c'è nulla o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso, e ogni apprendimento si riduce all'imitazione. Se gli uomini, a un tratto, cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero. I neurologi ci ricordano di frequente che il cervello umano è un'enorme macchina per imitare[3].

L'autonomia dei desideri, nella vita come nelle invenzioni letterarie, è dunque per Girard la «menzogna romantica» per eccellenza: un'impostura che, paradossalmente, proprio nella narrativa dannunziana viene implacabilmente smascherata[4]. Nel senso che il meccanismo del desiderio basato sull'imitazione di un modello non solo non viene occultato, ma addirittura è esplicitamente esaltato come l'elemento positivo e caratterizzante dei sedicenti eroi, peraltro anch'essi marchiati da quel medesimo velleitarismo che connota l'archetipo originario, cioè don Chisciotte. Il che consente un'interpretazione particolare dell'opera dannunziana.

[2] G. D'ANNUNZIO, *Il fuoco*, in ID., *Prose di romanzi*, a cura di A. Andreoli e N. Lorenzini, Mondadori, Milano 1989, vol. II, pp. 195-518.

[3] R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, p. 22.

[4] R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 2014.

Nota, ancora, Girard: «Appetiti quali quello per il cibo o il sesso hanno carattere fisiologico e non sono necessariamente legati al desiderio. Però non appena appare un modello da imitare, qualsiasi appetito può venire contaminato dal desiderio mimetico»[5]. Questa peculiare forma di desiderio è sempre ispirata dall'altro. Ciò vale sia per gli esseri umani che tra i mammiferi più evoluti: «La mimesi è presente, a quanto pare, in tutte le forme di vita, ma nei mammiferi definiti superiori, si manifesta sotto forme particolarmente spettacolari»[6]. Di fatto, asserisce il francese, il soggetto è costantemente e inevitabilmente alla ricerca di un qualche modello dal quale, per imitazione, desumere i desideri. In altri termini, è insopprimibile il bisogno di plasmare i propri desideri su quelli attribuiti ad altri, che quindi fungono da mediatori. Tutto ciò può però sfociare in una situazione conflittuale. Infatti, il soggetto che diventa guida nella scelta del desiderio, nello stesso tempo può impedire a colui che desidera di raggiungerlo. Il che però, paradossalmente, aumenta il valore dell'oggetto desiderato. Il modello diventa insomma portatore di un duplice valore: diviene per il soggetto che lo ha scelto un idolo da adorare, ma allo stesso tempo un ostacolo al raggiungimento dell'oggetto del desiderio. Il modello stesso, quindi, è capace di ispirare odio oltre che adorazione:

> Il rivale desidera lo stesso oggetto del soggetto. Rinunciare alla supremazia dell'oggetto e del soggetto per affermare quella del rivale può significare una cosa soltanto. La rivalità non è il frutto di una convergenza accidentale dei due desideri sullo stesso oggetto. *Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso*. Desiderando questo o quell'oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile[7].

Si tratta per Girard, è bene ribadirlo, si tratta di una condizione naturale ed insita nella natura umana, colta lucidamente soltanto da alcuni grandi scrittori, responsabile di un duplice conflitto: quello interno

[5] R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e Joao Cesar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 111.

[6] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano1972, p. 117.

[7] R. GIRARD, *La violenza ed il sacro*, Adelphi, Milano 2011, p. 204.

ad alcuni soggetti desideranti, che vorrebbero rivendicare l'autonomia del proprio desiderio, e quello suscitato, nell'ambito del desiderio triangolare, tra il soggetto preda di pulsioni contrastanti nei confronti del mediatore:

> La mediazione fa nascere un secondo desiderio perfettamente identico a quello del mediatore. Si tratta sempre, insomma, di due desideri concorrenti. Il mediatore non può fare la parte di modello senza contemporaneamente fare, o sembrar fare, la parte di ostacolo[8].

La violenza però rimane sempre latente, magari in alcuni casi non esplicitata ma in agguato, in ogni caso modello ed ostacolo sono spesso strettamente connessi. Perciò Girard può affermare che «La fonte principale della violenza fra gli uomini è la rivalità mimetica»[9]. La mimesi è comunque fondamentale nelle relazioni sociali e può implicare conseguenze negative o positive, poiché il desiderio mimetico e la violenza non sempre coincidono[10]. Ci può infatti essere un desiderio mimetico che non necessariamente suscita un conflitto. Non tutte le azioni umane legate al desiderio mimetico, cioè, suscitano violenza o rivalità. Comunque, lo stesso desiderio mimetico è sostanzialmente qualcosa di positivo, perché l'atto di desiderare è proprio ciò che eleva al di sopra della pura istintività, caratteristica degli animali[11].

È soprattutto in *Menzogna romantica e verità romanzesca* che il filosofo francese applica la sua concezione all'interpretazione di alcuni testi letterari di autori significativi, quali Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoevskij, i «grandi romanzieri», in quanto l'essenza profonda alla base del desiderio. In senso opposto hanno invece operato quegli scrittori romantici che hanno celebrato la menzogna romantica

[8] R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 11.

[9] R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 30

[10] Come accade nel mito classico, basato sul meccanismo violento del sacrificio. Perciò il rovesciamento del mito stesso è l'unica via per uscire dal circolo innescato dalla violenza. Con la rivelazione biblica si riesce a scoprire la connessione che intercorre tra violenza e sacro. Il mito la cela, mentre il testo biblico la rivela. In proposito: N. ARRIGO, *René Girard: Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2014, pp. 72-73.

[11] R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 35.

per eccellenza, ovvero l'autonomia del desiderare. L'orizzonte ideologico dei grandi romanzieri è radicalmente alternativo, e del tutto sgombro dagli equivoci e dai depistaggi frutto dell'impostura romantica. Esso parte dal *Don Chisciotte*, in cui il protagonista arde fino alla follia dal desiderio di divenire un cavaliere errante. Ma per fare ciò prende a modello un altro cavaliere: Amadigi di Gaula, ignorando che si tratta di una creatura romanzesca. Il che non conta dal suo punto di vista: anzi, Amadigi è considerato un uomo reale. Il più grande dei cavalieri, e dunque il migliore dei modelli possibili da cui trarre ispirazione per coltivare i propri desideri:

> Don Chisciotte ha rinunciato, in favore di Amadigi, alla fondamentale prerogativa dell'individuo: egli non sceglie più gli oggetti del suo desiderio, è Amadigi che deve scegliere per lui. Il discepolo si precipita sugli oggetti che il modello della cavalleria di sempre gli indica, o sembra indicargli. Noi chiameremo questo modello mediatore del desiderio. L'esistenza cavalleresca è l'imitazione di Amadigi proprio come l'esistenza del cristiano è l'imitazione di Gesù Cristo[12].

L'imitazione ha inoltre la caratteristica di essere estremamente contagiosa, come dimostrano le opere dei successivi creatori del grande romanzo europeo. A cominciare da Flaubert e dal suo bovarismo, definito con le parole di Gaultier la tara che corrode e corrompe l'anima occidentale moderna. Gli eroi flaubertiani cercano in ogni modo di pensarsi diversi da come sono. Essi individuano ed imitano un determinato modello perfino nei modi esteriori, nei gesti, nell'intonazione della voce e negli abiti. In questo modo risulta esasperato quanto era in germe nel modello originario codificato da Cervantes, e discostandosi in parte dal contiguo Stendhal, i cui personaggi hanno la possibilità di rivaleggiare con i loro modelli. Essi sono definiti dall'autore, ricorda Girard, «vanitosi», e caratterizzati da una irresistibile pulsione mimetica che non riescono a gestire con equilibrio. I vanitosi, insomma, sono coloro che imitano il desiderio di un altro, poiché non riescono a scegliere da soli la direttrice dei propri desideri:

[12] R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 25.

> Perché un vanitoso desideri un oggetto, basta convincerlo che tale oggetto è già desiderato da un terzo al quale s'annetta un certo prestigio. Il mediatore in tal caso è un *rivale* che la vanità ha innanzitutto suscitato, che ha chiamato per così dire all'esistenza di rivale, prima di esigerne la sconfitta[13].

Siamo di fronte ad uno snodo cruciale ai fini del nostro discorso: con Stendhal la parabola romanzesca avviata da Cervantes curva decisamente verso l'immanenza. I modelli vengono infatti sottratti alla dimensione divina o fantastica per essere ancorate saldamente alla mondanità, dominata da trionfo di un Io ipertrofico, narcisistico, che tutto riconduce a sé, cancellando ogni illusione e riducendo il consorzio sociale da un grande teatro in cui ci si imita l'uno con l'altro. Così accade che i personaggi romanzeschi, come «Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri»[14].

La tappa successiva di questo processo è rappresentata dall'opera di Proust, all'interno della quale campeggia un nuovo tipo umano: lo *snob*. Questi è un imitatore narcisista, desidera solo gli oggetti desiderati da altri e per questo motivo è schiavo della moda. Egli rivendica orgogliosamente la sua condizione di imitatore. Non cerca alibi né se ne vergogna, ma, al contrario, senza più veli, in lui il desiderio triangolare si espande verso tutti gli ambiti possibili, dal momento in cui la pratica dell'imitazione acquisisce una connotazione positiva. Diventa perfino un modo per staccarsi dalla massa. Da chi, nella sua scialba esistenza, non coltiva ideali né è capace di individuare modelli superiori. Lo snob, insomma, è orgogliosamente non originale. Compiaciuto perché i suoi desideri vengono modellati attraverso un mediatore dotato di qualità speciali e collocato in una sfera superiore, sia pure non trascendente. Esattamente come accade per i personaggi dannunziani. Essi, come lo snob proustiano, non celano l'identità dei propri modelli, ma al contrario ne proclamano le virtù ed anche i vizi, per poi rivelare a sé stessi e agli altri che la pratica mimetica non è affatto degradante. Insomma, di fronte ad un modello di inattaccabile grandezza, chi

[13] Ivi, p. 151.
[14] Ivi, p. 154.

assume esplicitamente la funzione epifanica rivendica orgogliosamente la legittimità di questa operazione. Cade così il falso mito romantico dell'originalità, la cui vacuità menzognera è espressamente smascherata da Girard, e, caduto il velo della finzione, si verifica un fenomeno curioso e paradossale: coloro che, come appunto avviene per i personaggi dannunziani, praticano senza reticenze l'arte dell'imitazione, in ciò stesso rivelano la loro originalità rispetto alla massa degli pseudooriginali, dediti in realtà all'impostura. Insomma, la loro finzione, in quanto scoperta, si tinge di sincerità, mentre i presunti originali si ostinano a perpetuare una menzogna che ne rivela la pusillanimità. Così per d'Annunzio è segno di grandezza individuare grandi modelli con consapevolezza, averne limpida coscienza, scegliendo in tal modo la paradossale (ma autentica) condizione del vivere inimitabile di chi gioca a carte scoperte, ed accetta la sfida implicita nella scelta radicale di seguire la via tracciata dai grandi del passato.

Altro dato importante: in Proust come in D'Annunzio colui che fa da mediatore allo snob a sua volta è uno snob, però calato nell'immanenza. Poiché, tra Dostoevskji e Nietzsche, è ormai assodato che l'uomo orfano di un Dio di cui vuole prendere il posto, non può più guardare a modelli ultraterreni. Il medesimo meccanismo è rintracciabile tuttavia anche nelle opere di Stendhal, in cui ogni eroe romanzesco agisce per cercare di divenire uguale al proprio mediatore. L'oggetto del desiderio, in questo senso, è solo il pretesto per potere raggiungere tale fine.

Se l'eroe della mediazione esterna proclama la vera natura del proprio desiderio e venera il modello che intende imitare, al contrario quello della mediazione interna non ama svelare il proprio ideale. Tuttavia, aggiunge Girard, nella mediazione interna il soggetto desiderante si trova a dover affrontare due sentimenti contrastanti nei confronti del mediatore: la venerazione più sottomessa e il rancore più profondo. Il che non vale per i personaggi dannunziani, che nei confronti dei modelli nutrono sentimenti di sconfinata ammirazione e nessun desiderio di emulazione. Tantomeno sedimentano nel loro animo scorie rancorose, ma al contrario la venerazione talvolta trasforma il modello in un'entità quasi divina.

In D'Annunzio però, a differenza di quanto accade per esempio in Dostoevsckij o in Proust, lo snob non prova affatto disprezzo per

sé stesso, ma al contrario è un narcisista privo di freni inibitori, e interamente dedito a edificare la propria immagine di individuo eccezionale, in aperto contrasto con la mediocre realtà borghese in cui si trova ad agire. Questa componente, che si può definire di antagonismo rispetto al contesto sociale, spicca soprattutto in Claudio Cantelmo, ma è già ben presente nella fisionomia psicologica di Andrea Sperelli, narcisisticamente compiaciuto di appartenere ad una «tradizion familiare d'eletta cultura, d'eleganza e di arte»[15]; ad una classe sociale in via di estinzione ma ancora capace di produrre folgoranti epifanie. Egli stesso, in quanto rampollo di uno degli esponenti più rotti all'arte e al vizio di siffatta schiatta di eletti, concentra nella sua poliedrica personalità le tante sfumature scaturite da un'eredità confezionata da artisti provetti, scrittori raffinati, libertini gaudenti. E perciò, secondo la celebre definizione dannunziana: «Egli era, in verità, l'ideal tipo del giovine signore italiano del XIX secolo, il legittimo campione d'una stirpe di gentiluomini e di artisti eleganti, l'ultimo discendente d'una razza intellettuale»[16].

Ora, in questo denso snodo descrittivo è condensato il senso del rapporto singolare che si intreccia tra Andrea e i suoi avi. Egli, si badi bene, non è un semplice epigono: è il *campione* di una razza di gentiluomini ed artisti. La sua connotazione psicologica, il suo modo di essere ed agire, non può derogare da un modello scolpito nel corso dei secoli e direttamente sperimentato a contatto con il padre, dissoluto e sensuale, dispensatore di massime che avidamente Andrea metabolizza, in cui si forgia una morale rigorosamente collocata al di là del bene e del male. In cui, cioè, a contare è solo «il culto passionato della bellezza», coniugato ad un sovrano disprezzo per qualsiasi scrupolo morale o inibitorie reticenze nella ricerca avida del piacere. L'educazione di Andrea si svolge sotto il segno di tale maestro e produce frutti basati proprio sull'imitazione di questo stesso modello che assurge alla funzione di mediatore esterno. Così consuma la sua vita tra lussi sfarzosi, leziose schermaglie erotiche e amplessi furiosi con la degna compagna di letto, l'altrettanto viziosa Elena Muti. Ciò accade, semplicemente, perché nessuna alternativa è

[15] G. D'ANNUNZIO, *Il Piacere*, cit., p. 34.
[16] Ivi, pp. 35-36.

contemplata nell'orizzonte ideologico di Sperelli: egli agisce cioè non considerando il contesto in cui si trova, ma esattamente come uno dei suoi antenati (altri mediatori esterni) vissuti nella dorata epoca rinascimentale. Ciò significa che per Andrea, come già per Don Chisciotte, il tempo è come sospeso: identificato il modello da imitare, si opera di conseguenza e senza deviazioni di sorta. Non conta il fatto che non esista più la scuola di Leonardo o l'estenuata arte preraffaellita, come non esistono più le eroiche gesta dei cavalieri evocate dall'accesa follia di Don Chisciotte. Andrea (e Don Chisciotte) vive infatti staccato dal suo tempo, proprio in quanto porta alle estreme conseguenze la sua pulsione mimetica; sfasato rispetto ad una realtà nei cui confronti prova ribrezzo, come dimostrano le ultime pagine del *Piacere*, in cui la grigia e rapace ragion borghese ha la meglio e spazza via i santuari laici della bellezza (in questo caso, il saccheggio travolge le opere ospitate nel palazzo del plenipotenziario del Guatemala). Di fronte al trionfo della «gente bassa» che ghermisce avidamente le preziose vestigia artistiche, in cambio di pochi denari, Sperelli prova una ripugnanza incontenibile per il lezzo, fisico e morale, di tali «uomini impuri», e, «quasi folle», fugge verso palazzo Zuccari. È, questo, il momento in cui egli sperimenta nel modo più tragico l'inattualità dei suoi modelli. Ma, è facile immaginare, non può diventare altro, incapace com'è di vivere una vita che non sia fedelmente legata a quelle figure che ha espressamente scelto di imitare. Il mito dell'originalità di romantica memoria è così definitivamente tramontato, nel senso che nell'universo romanzesco dannunziano non ci sono, né possono esserci, personaggi la cui personalità sia staccata da determinati *clichés*. Tutti imitano qualcuno, più o meno consapevolmente, dando vita ad un vorticoso gioco di finzioni mimetiche in cui le maschere si confondono e i ruoli sono interscambiabili. Andrea potrebbe benissimo indossare i panni di uno dei suoi antenati, e viceversa. E lo stesso vale le figure di contorno, anch'esse ritratte in pose che suonano inequivocabilmente false. Ancora più esplicito è il meccanismo girardiano che sta alla base della connotazione del protagonista del successivo *Le vergini delle rocce*[17].

[17] G. D'ANNUNZIO, *Le vergini delle rocce*, in ID., *Prose di romanzi*, cit., pp. 1-194.

Claudio Cantelmo – questa la trama – è un giovane discendente di un'antica famiglia nobiliare. Egli decide di lasciare Roma per recarsi nel suo vecchio feudo di Rebursa. Questa sua decisione matura dopo una lunga meditazione sulla crisi provocata dall'ascesa inarrestabile della classe borghese, che ha travolto l'aristocrazia e i suoi valori, e soprattutto che lo induce a cercare nel passato degli esempi a cui ispirarsi. Essi sono individuati in Socrate, Leonardo e, in particolare, nell'avo Alessandro Cantelmo. Quest'ultimo diventa una sorta di «demonico» di socratica memoria. In questo modo le sue azioni vengono svolte secondo il noto meccanismo definito da Girard, e perfettamente congegnato da D'Annunzio, basandosi sulla creazione romanzesca di un personaggio che persegue la mediazione esterna. Questi, infatti, nutre una venerazione senza riserve nei confronti dei suoi modelli: ne loda senza incrinature le virtù e gli insegnamenti, e dichiara a più riprese di volerne seguire le tracce. Perciò, in ossequio ai suggerimenti del personale «demonico», Claudio Cantelmo punta ad attuare il suo progetto palingenetico lontano da Roma. Così si reca a Rebursa, là dove vive la famiglia aristocratica dei Montaga, rimasta a lungo isolata e fedele alla monarchia borbonica. Essa è composta dall'anziano principe Luzio, da sua moglie Aldoina, e dai cinque figli: Antonello, Oddo, Massimilla, Anatolia e Violante. Claudio vorrebbe sposare una delle tre «vergini» per generare quel «nuovo re di Roma» che dovrà riscattare le sorti compromesse dell'aristocrazia decaduta. Ma la follia della principessa Aldoina sembra in verità avere contagiato anche tutti i suoi figli, e per questo motivo il protagonista indugia a lungo prima di scegliere la sua sposa. Egli trascorre perciò in maniera indolente alcuni mesi tra il giardino che circonda il palazzo dei Montaga e le sue terre, scrutando vanamente l'animo degli altri personaggi alla ricerca di una via d'uscita dalla paralisi amletica a cui egli stesso è condannato, tipica peraltro, come sottolinea Girard, di tanti personaggi moderni inchiodati ad un desiderio triangolare che, ad esempio in Dostoevskij, ne blocca le capacità d'azione[18].

[18] Per un'analisi complessiva ci permettiamo di rimandare al nostro A. SGROI, *Il poema totale. Le vergini delle rocce di Gabriele D'Annunzio*, Boopen, Pozzuoli (NA) 1999.

In questo modo, come per Sperelli, a ben vedere le pulsioni mimetiche si risolvono infine in uno scacco cocente, poiché, come già per Don Chisciotte, ben altra è la prosaica realtà con cui si deve confrontare chi si perde tra le nebbie maliose della letteratura e dell'arte, spingendosi in una dimensione fantastica e incommensurabile con quella reale. Ma ai fini del nostro discorso non è l'esito a contare, quanto piuttosto il meccanismo della mediazione che l'autore mette nuovamente in campo.

La prima mediazione esterna è individuata da D'Annunzio nella parte iniziale del *Libro primo* di *Le vergini delle rocce*, là dove il personaggio più nettamente delineato è Socrate, il filosofo greco a cui dichiara di volersi ispirare Claudio Cantelmo nel momento in cui l'analisi dei moti profondi del suo animo avvia il suo personale percorso di purificazione interiore. D'altra parte, soltanto volgendosi al passato può rintracciare i maestri carismatici di cui ha urgente bisogno per completare la sua *Bildung* e mettere a fuoco i suoi desideri, tanto più necessari, queste figure, in quanto egli si trova a vivere e ad agire in un contesto fosco, segnato dal trionfo della mediocrità borghese. Proprio per sottrarsi ai suoi effetti nefasti lo stesso Claudio – qui e sempre *alter ego* dell'autore – deve insomma scegliere i propri punti di riferimento in quelle età (o civiltà) remote, del tutto diverse rispetto alla declinante modernità. E per fare ciò può attingere a due fucine: la realtà storica e, ancor più, la storia letteraria, artistica, filosofica. Questo significa che quando egli focalizza i tre principali mediatori dei suoi desideri, ne declina le caratteristiche in funzione delle sue urgenze. Perciò Socrate, Leonardo, Alessandro Cantelmo, sono in effetti figure volutamente alterate, re-interpretate cioè ad uso del personaggio in cerca di mediazione. Poco importa la loro effettiva consistenza storica, che già nel caso dell'Amadigi di Don Chisciotte è assente: ciò che conta è la rappresentazione deformata che ne fa il protagonista. Emblematico, in questo senso, proprio il caso di Socrate, eletto arbitrariamente campione di quell'età ellenica in cui l'armoniosa connessione tra il pensiero e l'azione, fondata sugli antichi valori aristocratici, si è felicemente realizzata, esattamente come nel Rinascimento italiano in cui sono invece collocati Leonardo e Alessandro Cantelmo. Il Socrate dannunziano, filtrato dalla lente deformante del protagonista, assurge dunque al ruolo di mediatore del desiderio poiché compendia in sé

l'elemento estetico e quello etico. Il filosofo greco è infatti raffigurato come un raffinato maestro di *Stile*, lontanissimo dal cencioso e geniale provocatore consegnato dalle cronache storiche. Egli incarna così, sublimandolo, quell'ideale del «vivere inimitabile» che è il medesimo del protagonista: si trasforma cioè in un artista orgogliosamente distaccato dalla massa, e dotato di quella peculiare sensibilità estetico-aristocratica a cui mira il desiderio di Claudio Cantelmo. Accade dunque ciò che Girard ha espressamente teorizzato a proposito di Proust, nelle cui opere il mediatore perde quelle connotazioni trascendenti che, ad esempio, ha Gesù nell'ottica di coloro che tentano di imitarlo. Nell'epoca della morte di Dio, ancora una volta, è inevitabile che si assista ad una trasformazione del mediatore, ormai ancorato alla dimensione terrena ma, al contempo, divinizzato dal «vanitoso», epigono un poco ingrigito dei sublimi visionari alla don Chisciotte o gli imitatori di Cristo:

> La vanità trionfa perché l'universo tradizionale si indebolisce. Gli uomini infatti non sono più credenti, ma devono per forza affidarsi alla trascendenza e per questo si affidano all'imitazione di un altro uomo[19].

Il mediatore diviene dunque quasi un Dio per colui che lo imita, anche quando, ed è il caso del personaggio dannunziano, non è l'unico ad essere eletto come indiscusso modello da seguire. Socrate, nelle pagine dannunziane, è ritratto nel momento in cui la propria esistenza terrena volge al termine: quando la sua sconfitta è ormai decretata. La rievocazione dei tragici fatti ha l'impronta inequivocabile della nostalgica celebrazione di un passato che il personaggio romanzesco cerca di fare rivivere. Il che si giustifica alla luce del clima ideologico alimentato nello scorcio finale dell'inquieto Ottocento dal mito della *renaissance latine*, affermatosi in Francia negli anni successivi al 1870, e da qui diffusosi in Italia e prontamente traslato da D'Annunzio nel suo romanzo[20]. Questo riferimento al mito del Rinascimento è gravido

[19] Ivi, p. 171.

[20] L'articolo di M. de Vogüé su *La Renaissance latine*, apparso sulla «Revue des Deux Mondes» l'1 gennaio 1895, è menzionato nella *Nota sul "Rinascimento latino"*, apparsa su «Il Convito» nel numero di febbraio del 1895, firmata da De Bosis. L'autore pare sia stato invece lo stesso d'Annunzio.

di conseguenze. Non a caso il secondo mediatore scelto da Cantelmo è Leonardo da Vinci, al quale è riservato un ruolo di mediatore, per così dire, potenziato[21]. Egli è infatti l'autore del ritratto di Alessandro Cantelmo che suggestiona il discendente Claudio in maniera decisiva, ed è nei confronti dello stesso Alessandro un modello da imitare. Si assiste perciò ad una duplicazione della stessa figura del mediatore, imitato sia dal condottiero Alessandro che dal suo epigono Claudio. Peraltro già nel 1888, nella prefazione-dedica a *Il piacere*, d'Annunzio faceva esplicitamente riferimento proprio alla lezione di Leonardo, lasciando intendere che essa era stata da lui assimilata in una fase ancora più precoce. Lo scrittore cerca qui di accreditare la sua immagine di devoto seguace di Leonardo, dedito alla contemplazione delle sue tele e alla lettura dei suoi scritti allo scopo di trarvi l'ispirazione per la composizione delle proprie opere narrative e poetiche. E già cominciava a profilarsi l'ammirazione per la personalità polimorfa dello stesso Leonardo, che agli occhi dello scrittore diventa l'emblema dell'artista moderno e il campione della tensione verso la totalità che caratterizza il Rinascimento:

> è […] un uomo meraviglioso, forse il più alto esemplare della razza umana su la terra, nel quale la vita si rivelò completa con l'armonia piena delle sue diverse potenze, Leonardo da Vinci, studiando l'acqua e cercando le leggi che governano i movimenti, trovò nelle liquide ondulazioni la linea del sorriso femminile[22].

Nel gennaio del 1895 De Bosis, su suggerimento dello stesso d'Annunzio, scrive significativamente che Claudio Cantelmo: «[…] giunge a creare il tipo dell'aristocrate moderno in cui è trasmessa l'eredità fisica e morale di un condottiere discepolo di Leonardo»[23]. Si tratta

[21] Sul leonardismo dannunziano e il culto del rinascimento si veda S. MIGLIORE, *Tra Hermes e Prometeo*, Olschki, Firenze 1994, pp. 10-161.

[22] G. D'ANNUNZIO, *Una tendenza*, «Il Mattino», 30-31 gennaio 1893, ora in ID., *Scritti giornalistici (1889-1938)*, a cura di A. Andreoli, Mondadori, Milano 2001, pp. 122-126, cit., p. 125.

[23] Cfr. A. DE BOSIS, *Nota sul 'Rinascimento latino'*, «Il Convito», febbraio 1895, ora in G. D'ANNUNZIO, *Scritti giornalistici (1889-1938)*, cit., pp. 312-317. In realtà l'articolo è dello stesso d'Annunzio. Molto simile è quello pubblicato su "L'Illustrazione

di espressioni illuminanti poiché chiariscono modo inequivocabile la relazione di cui si è detto: in principio c'è Leonardo, quindi il devoto discepolo Alessandro, infine Claudio Cantelmo. Naturalmente, come per Socrate, il Leonardo plasmato dalla fantasia del protagonista del romanzo non ha molto in comune con la figura storica.

Ad ulteriore riprova della centralità del ruolo di Leonardo ci sono alcune epigrafi leonardesche inserite all'inizio delle diverse sezioni del romanzo, tratte dal *Trattato della pittura*. Due aprono il *Libro primo*: «*non si può avere maggior signoria che quella di sé medesimo*»[24]; «s*e tu sarai solo, tu sarai tutto tuo*»[25]. Nel medesimo *Libro* è inserito il nucleo simbolico di cui è diretto protagonista proprio Leonardo, autore del ritratto dell'avo Alessandro. La sequenza leonardesca si basa sulla narrazione di alcuni episodi della vita del Vinci e di Alessandro Cantelmo, nel cui ritratto Claudio scorge le tracce della sua stessa volontà dominatrice. Leonardo viene rappresentato come un maestro carismatico che, in virtù delle sue speciali qualità profetiche, intravede in Alessandro i tratti dell'atteso mecenate e dell'aristocratico in grado di fondare su basi diverse una nuova stirpe. Addirittura lo stesso Alessandro diventa uno degli esponenti della sedicente *Academia Leonardi Vincii*, e confidente privilegiato del maestro. Tutto ciò è imbastito dall'autore in nome di una precisa strategia: identificare in Leonardo il mediatore dei desideri di Claudio Cantelmo, che in definitiva aspira (come l'autore) a diventarne il degno erede. La funzione del mediatore è dunque chiara: egli è il punto di riferimento a cui guardare per recuperare la «virtù occulta della stirpe». Se dunque Andrea Sperelli, come si è visto, eredita dal padre libertino il culto della bellezza celebrato nel fasto della corte borbonica, ma incrinato già dalla corruzione, con Claudio Cantelmo, erede di Socrate, Leonardo e Alessandro, la figura del mediatore, anzi dei me-

Italiana" il 3 febbraio 1895, con il titolo *Il rinascimento latino*. Una breve ma puntuale analisi della questione è in D. DELL'AQUILANO, *D'Annunzio e il leonardismo fin de siècle*, «Critica letteraria», 100, 1998, pp. 553-577.

[24] Leonardo DA VINCI, *Pensieri sulla morale*, LII.

[25] Niva Lorenzini rimanda a Leonardo da Vinci, *Pensieri sulla scienza*, LXXXV. In realtà nel *Trattato della pittura*, cap. 48, si legge: «E se tu sarai solo, tu sarai tutto tuo, e se sarai accompagnato da un solo compagno, sarai mezzo tuo».

diatori, si staglia con un'inedita nettezza di contorni, ed assume più decisamente connotazioni idealizzate. Nel *Fuoco*, infine, edito cinque anni dopo, il cerchio si chiude. Perché Stelio ha un rapporto di più stretta contiguità con il suo mediatore, ossia con quel Wagner che nel plumbeo clima sfatto di una Venezia autunnale trova la morte ed è, simbolicamente, accompagnato nell'ultimo viaggio dallo stesso Stelio e dai suoi più stretti sodali. Come dire: il modello ha tracciato la via ma è tramontato. Tocca adesso ad altri edificare il suo magnifico sogno artistico. Bayreuth, insomma, deve essere non solo imitato, ma soprattutto surclassato dal Gianicolo, su cui si edificherà un teatro-santuario in cui verranno celebrati da laici sacerdoti i fasti trionfali del nuovo Wagner, ossia lo stesso Stelio. All'uscita di scena del mediatore, dunque, succede non un imitatore passivo, ma un discepolo che emula il maestro, capace com'è di concepire la grande utopia del teatro per le masse e di creare attorno a sé un drappello di adoranti discepoli, nei cui confronti finisce per assumere a sua volta la funzione di mediatore. Ribadendo così che per D'Annunzio dal desiderio triangolare non si può né deve uscire. Perché i grandi desideri non nascono dal nulla, ma dall'attento scandaglio della storia. Di quel passato, storico e letterario, che tra le sue pieghe custodisce un immenso serbatoio di modelli.

Bibliografia

G. D'ANNUNZIO, *Il Piacere*, Mondadori, Milano 2006.
G. D'ANNUNZIO, *Prose di romanzi*, a cura di A. Andreoli e N. Lorenzini, Mondadori, Milano 1989, vol. II.
G. D'ANNUNZIO, *Scritti giornalistici (1889-1938)*, a cura di A. Andreoli, Mondadori, Milano 2001
R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001.
R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 2014.
R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e Joao Cesar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1972.

R. GIRARD, *La violenza ed il sacro*, Adelphi, Milano 2011.
N. ARRIGO, *René Girard: Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2014.
S. MIGLIORE, *Tra Hermes e Prometeo*, Olschki, Firenze 1994.
A. SGROI, *Il poema totale. Le vergini delle rocce di Gabriele D'Annunzio*, Boopen, Pozzuoli (NA) 1999.

René Girard, è stato uno dei grandi pensatori del Novecento, infaticabile disseppellitore di vittime e pensatore controcorrente. La sua teoria del desiderio mimetico (e del capro espiatorio) ha gettato nuova luce sulle dinamiche letterarie, sull'antropologia e sull'origine della cultura, con appassionante forza polemica. (…) Oggi la teoria mimetica girardiana trova applicazioni in diversi campi del sapere e rappresenta un ottimo antidoto contro le declinazioni contemporanee di uno scientismo positivista, riduzionista e incapace di cogliere la complessità del reale. Di tutto questo corposo testamento ci tocca, adesso, far tesoro. Trasformando la teoria mimetica in un paradigma interpretativo che, dalla letteratura attraverso le scienze umane e sociali, l'epistemologia e la storia del pensiero scientifico, possa tracciare uno spazio ibrido di ricerca interdisciplinare, nello spirito della collana di studi che ci ospita.

Dalla prefazione