

Alberto Giovanni Biuso
Valori, violenza, sadismo

Il sacrificio

Esperienze e concetti quali sacrificio, rito, violenza, sacralità, mito, religione sono talmente pervasivi nel tempo e nello spazio delle comunità umane da richiedere uno sforzo plurale per essere compresi. Uno dei dispositivi a questo scopo più fecondi, per quanto controversi, è il legame che René Girard ha individuato tra la violenza e il sacro, come fondamento nascosto ma potente della vita sociale, elemento di continuità tra gli aspetti arcaici dell'umano e le sue espressioni contemporanee. Fra queste: la violenza che si scatena nella vita quotidiana, la permanenza della vendetta nei sistemi penali più raffinati e – fenomeno apparentemente lontano – l'intervento medico che consiste nell'inoculare nel corpo un frammento della malattia allo scopo di preservarlo dalla stessa, esattamente come i riti iniettano una certa quantità di violenza nel corpo sociale per premunirlo dal suo esplodere distruttivo. Scopriamo così «nel pensiero scientifico un figlio del pensiero arcaico, quello che elabora i miti e i rituali»¹.

Il *sacrificio* – la dimensione e l'atto centrali di ogni religione – «è una violenza senza rischio di vendetta»². Esso consiste infatti nella violenza *unanime* con la quale una comunità si rivolge a un oggetto, a un umano, a un animale non umano, a un re, identificando in lui il male in tutte le sue forme, compresa la *potenza*, attribuendogli onori straordinari per poi espellerlo da sé, tramite l'esilio o la morte, in questo modo purificandosi. Poiché la violenza è esercitata collettivamente, concordemente e ritualmente si evita il rischio della vendetta e la comunità viene così pacificata.

Lo schema si presenta pressoché identico nell'incesto rituale a cui vengono obbligati alcuni re africani, nel divorare il prigioniero presso i Tupinamba, nel sacrificio umano degli Aztechi, nella tragedia greca di Edipo e delle Baccanti. L'unanimità contro la vittima espiatoria fonda le

1 René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1997, p. 402.

2 *Ibidem*, p. 29.

società, le quali si pongono poi lo scopo di evitare il ritorno distruttivo del furore. All'unanimità violenta contro la vittima espiatoria, – al *linciaggio sacro* – le società e le culture debbono, secondo Girard, la propria origine e la ricchezza delle loro espressioni, che un dio greco rappresenta in modo ambiguo ma chiarissimo, duplice e quindi perfetto: «*Dioniso è il dio del linciaggio riuscito*»³. La lettura della tragedia greca offerta da Girard non presenta nulla del tranquillizzante apparato di ogni classicismo e perviene invece al senso universale che nel tragico e nelle sue figure si esprime.

La tragedia greca e la religione primitiva temono non la *differenza* ma la sua perdita, con la conseguente caduta nella confusione delle identità. È quindi la negazione ideologica delle differenze *che ci sono* a far esplodere una violenza senza regolamentazione, volta alla salvaguardia di un soggetto collettivo che si vorrebbe uniforme e indifferenziato. La ferocia non consegue dalla dissomiglianza, dalla divergenza, dal contrasto ma dal fingere – o dall'illudersi – che le dissonanze non esistano e l'umanità sia una. Da questo errore il pensiero *primitivo* ha sempre saputo guardarsi, anche a costo di moltiplicare in modo barocco e a noi incomprensibile i suoi riti. La violenza verso l'animale non umano va compresa su questo fondamento arcaico e forte:

Per tornare all'espressione di René Girard, il sacrificio religioso ha la sua origine in “pieghe etologiche” costituite da comportamenti di rinuncia e di offerta volti a ingraziarsi la benevolenza di un altro individuo e a ottenere così qualcosa che la pura forza non è sufficiente a strappare⁴.

Uno dei limiti – che, certo, non sono pochi – delle tesi di Girard è invece che l'azione sacrificale debba essere necessariamente violenta. In realtà,

le testimonianze ci dicono qualcosa di differente: esistono sacrifici vegetali, sacrifici di oggetti inanimati, semplici rinunce allo svolgimento di un'attività. [...] È proprio la forma cruenta a dover essere spiegata, dal momento che si configura come *una* delle forme che il rito ha assunto⁵.

3 *Ibidem*, p. 190.

4 Gianfranco Mormino, in Gianfranco Mormino, Raffaella Colombo e Benedetta Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 36.

5 *Ibidem*, p. 57.

La corporeità

Se vogliamo comprendere la violenza, il sacro, il sacrificio che pervadono le società umane dobbiamo partire dalla *corporeità* che accomuna tutti gli animali, al di là delle differenze nello spazio, nel tempo, nelle strutture etologiche. Anche la società umana si fonda sui corpi e sul loro bisogno di nutrirsi e di difendersi. Un'antropologia davvero materialista non può non riconoscere che «il corpo non è una parte dell'uomo, bensì il centro della sua costituzione»⁶. Il corpo è sempre esposto al rischio di diventare vittima della violenza altrui ma può trasformarsi esso stesso in un'arma tesa a distruggere gli altri. L'insieme dei corpi uniti alla difesa forma la *società*. Essa nasce insieme ai tabù, ai divieti, alle leggi tese a salvaguardare la comunità umana, a impedire l'incertezza e i rischi della condizione di natura. E tuttavia la società genera un ordine che implica l'utilizzo sistematico della violenza. Il potere nato per limitare la violenza, la innalza invece a livelli molto alti. Sta anche qui il vicolo cieco della storia umana.

L'insieme delle tecniche giuridiche, etiche, sociali, religiose volte a tenere la violenza sotto controllo è ciò che chiamiamo *cultura/civiltà (Kultur)*. E tuttavia in nome dei *valori* – lo stato, la sicurezza, il dio – la violenza si moltiplica, si radicalizza, giustifica se stessa come strumento del Bene, dell'Unità, della Giustizia. Dove dominano valori assoluti altrettanto assoluta si fa la violenza. La difesa del valore sacrifica senz'altro le vite, le immola a un principio più alto, all'assoluto. Corporeità, società/stato, *Kultur*, utopie etiche sono – quindi – intessuti di violenza. Una tale pervasività non può essere compresa né spiegata con motivazioni soltanto economiciste, sociologiche, contingenti. La violenza, infatti, soddisfa alcuni dei desideri più specifici e profondi dell'umano. Ciò che di solito viene letto come espressione di patologie individuali, di fanatismo collettivo, di arretratezza storica, di lotta ideologica – la crudeltà infanticida di Gilles de Rais, le torture delle Inquisizioni cattoliche o staliniste, i pogrom, le lotte tra gladiatori, i massacri di civili durante le guerre, gli auto da fê – ha alla sua radice l'illusione di onnipotenza che nasce dal dare la morte, dal sopravvivere agli altri. Ecco perché «la crudeltà non ha un fine. Non ha alcun altro senso oltre se stessa»⁷; il suo senso, infatti, – come anche Elias Canetti ha mostrato – è la perpetuazione dell'atto di dominio con il quale il sopravvissuto gioisce dell'esserci ancora, esulta del potere assoluto che

6 Wolfgang Sofsky, *Saggio sulla violenza*, trad. it. di B. Trapani e L. Lamberti, Einaudi, Torino 1998, p. 53.

7 *Ibidem*, p. 41.

gli conferisce il dare la morte.

Una delle principali fonti di Sofsky è la visione dell'uomo e della storia di Canetti – soprattutto quell'*unicum* della cultura del XX secolo che è *Massa e potere* (1960) – con le sue intuizioni del *corpo-massa*, della *muta*, dell'uccidere come forma più elementare del sopravvivere, del potere come spina infitta nelle carni dell'uomo, quel Canetti che una splendida mostra al Beaubourg di qualche anno fa ha potuto definire «*l'ennemi de la mort*». La stessa morte che viene anticipata in fenomeni come il sadismo, il masochismo, la licanthropia, oggetto di uno dei testi più singolari del Novecento, le trenta pagine di una conferenza tenuta a Londra da Robert Eisler nel 1948, alle quali il suo autore accompagnò centinaia di erudite note bibliografiche, teoretiche e storiche. L'insieme del testo disegna un'ipotesi attenta e coinvolgente su alcuni paradossi ed enigmi di fondo della natura umana: il paradosso della soddisfazione che l'infliggere sofferenza gratuita ad altri umani dà a molti soggetti, e anche il paradosso della soddisfazione che si prova da parte di alcuni a subirla.

Eisler enuncia l'enigma di una crudeltà debordante, pervasiva, profonda. Gli esempi sono naturalmente innumerevoli. Eisler ne ricorda alcuni coerenti con la sua analisi non soltanto del sadismo e del masochismo ma anche della licanthropia. Un esempio individuale:

C'è poi il caso di un equivalente femminile del terribile “Barbablù” – il maresciallo di Francia Gilles de Rais condannato per l'uccisione di tre o quattrocento bambini – ovvero la contessa ungherese Erzsébet (Elisabetta) Báthory, una feudataria del XVII secolo che, secondo K. von Elsberg, uccise seicentocinquanta ragazze, la maggior parte delle quali furono portate a forza nel suo letto da servi, dove venivano letteralmente uccise a morsi⁸.

E un esempio collettivo/istituzionale:

Non sono i *suoi* [del marchese de Sade] famigerati libri a essere stati trovati nelle mani dei veri maniaci omicidi. Qual è infine il danno – se di danno si può parlare – arrecato da questi famigerati libri – circolati clandestinamente perlopiù fra neuropatici dominati dagli stessi oscuri impulsi atavici del loro autore e parimenti ansiosi di ricavare un sollievo immaginario alle proprie passioni invece del terribile piacere concreto di infliggere sofferenze ai propri simili – in confronto, ad esempio, al *Malleus Maleficarum* del reverendo

Jacob Sprenger, diretto responsabile della tortura e della condanna al rogo per “stregoneria” di centinaia di donne innocenti e di non pochi uomini?⁹

Per cercare di spiegare tali enigmi e paradossi, Eisler enuncia ricostruzioni e formula analisi che toccano i più diversi ambiti della vita e del sapere, costruendo un testo meravigliosamente multidisciplinare, scaturito dai «suoi sterminati interessi [che] non piacevano agli studiosi rigidamente settoriali»¹⁰, ma che costituiscono uno dei segreti dei grandi libri.

Caduta e alimentazione

Questo non esclude, naturalmente, che si tratti di spiegazioni criticabili e parziali. Eisler ha ragione a rilevare che il dolore è una componente fondamentale di qualunque essere vivente. Esso ha infatti la funzione di avvertire il soggetto animale dei limiti del corpo e dei rischi dell'ambiente nel quale vive. Poi però articola la questione in modo errato e anche superficiale:

La necessità biologica del dolore in funzione di segnale raramente viene presa nella debita considerazione dallo gnostico pessimista, che, indagando sul presunto mistero dell'origine del male, si domanda: “Unde malum?”, invece di chiedersi più intelligentemente perché non siamo adattati in modo perfetto e “totalmente automatico” alle costanti variazioni del nostro ambiente¹¹.

In realtà, lo gnostico si chiede perché nel mondo c'è proprio questa necessità biologica del dolore; si chiede, più universalmente, *perché il mondo dei viventi è fatto proprio in questo modo*, quando potrebbe naturalmente essere pensato e articolato in moltissime altre maniere.

Anche perché lontano dalla radicalità della Gnosi, Eisler interpreta l'archetipo della *Caduta* – presente di fatto in tutte le culture e religioni – come una trasformazione principalmente alimentare, data da un processo mimetico della specie umana alle sue origini. *Homo sapiens* sarebbe stato all'inizio frugivoro e pacifico. A confermare la prima caratteristica sono ormai molte evidenze anatomiche e funzionali della paleoantropologia.

⁸ Robert Eisler, *Uomo diventa lupo. Un'interpretazione antropologica di sadismo, masochismo e licanthropia*, trad. it. di R. Montanari, Adelphi, Milano 2019, p. 95, nota 19.

⁹ *Ibidem*, pp. 76-77, nota 1.

¹⁰ Brian Collins, *Postfazione*, trad. it. di S. D'Onofrio, in R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, cit., p. 355.

¹¹ R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, cit., p. 92, nota 14.

Ma la dieta non carnivora delle origini non comporta di per sé una socialità priva di aggressività, come in molte pagine Eisler cerca invece di mostrare. È senz'altro vero che «in realtà, non esiste affatto la “necessità assoluta” di una dieta carnivora»¹², ma poi e in modo inconsequente Eisler sostiene l'impossibilità che «la propaganda [vegetariana], per quanto efficace, possa riuscire a invertire la linea di tendenza dell'evoluzione alimentare dalla “Caduta” ai nostri giorni»¹³. Non solo: da un lato si afferma che la dieta carnivora avrebbe un'origine «misteriosa»¹⁴, ma dall'altro la si spiega semplicemente con «la fame» che trasformò «gli originari pacifici ominidi dei boschi in belve carnivore e perfino in cannibali»¹⁵. Da questa trasformazione sarebbe nato anche il senso di colpa e insieme la fatale attrazione legati al sangue:

Sapendo che i propri antenati non erano carnivori, gli uomini cercano di placare il loro risentimento per i nuovi costumi invitando gli spiriti ancestrali della tribù a prendere la propria parte di carne della vittima macellata, che diviene così un “sacrificio”; oppure restituiscono il rosso sangue che “è vita” alla terra, prima di ritenersi autorizzati a mangiare la carne dell'animale ucciso¹⁶.

Sull'origine del sacrificio animale sembra molto più plausibile l'ipotesi formulata da Mormino dell'*ingraziamento* nei confronti delle potenze divine e del *sangue* come massimo dono possibile¹⁷. Eisler insiste invece sul senso di colpa – e si tratta di un'insistenza significativa – anche a proposito degli approcci moralistici alla sessualità, in quanto «il senso di colpa che presso vari popoli è diffusamente connesso all'atto sessuale dev'essere derivato proprio dall'esperienza dello spargimento di sangue verginale»¹⁸.

Nonostante l'origine storica della dieta carnivora, dei tabù sessuali, dei comportamenti sadici, Eisler ritiene del tutto trascurabili le possibilità di superare tali comportamenti e patologie. E tuttavia chiude la sua conferenza con un'aperta dichiarazione di ottimismo:

12 *Ibidem*, p. 228, nota 192.

13 *Ibidem*, p. 232, nota 192.

14 *Ibidem*, p. 35.

15 *Ibidem*, p. 261, nota 228.

16 *Ibidem*, p. 44.

17 Cfr. *ibidem*, p. 67; su questa ipotesi si veda il mio «Conflitti unilaterali», in «Liberazioni», n. 33, estate 2018.

18 *Ibidem*, p. 234, nota 194.

Se fosse vero che tutti i nostri progenitori sono stati animali da preda carnivori, o anche onnivori, sarei costretto ad ammettere che, “poiché la natura umana è quello che è”, le guerre devono inevitabilmente continuare sino a quel terribile esito finale che può essere prossimo quanto molti di noi temono. Se non ci fu mai una Caduta, non vi poté essere né potrà mai esserci una redenzione. Se, invece, ci fu una ben definita Caduta, se la “natura umana” in origine non fu una natura di lupo, ma di un animale pacifico, frugivoro, non aggressivo e neppure geloso, che sviluppò l'attuale comportamento predatorio, omicida e mosso da gelosia solo a causa di un'estrema pressione ambientale e dell'imitazione extraspecifica dei sanguinari nemici della sua stessa specie, allora esiste la speranza di modificare la nostra organizzazione sociale e il nostro ambiente, per gradi o in modo rapido, così da consentirci di gettare la fatale maschera del lupo, domare la belva “archetipica” che è in noi e riportare l'umanità alla sua condizione primordiale di *ahimsā* o “innocenza”, realizzando la pace in terra fra gli uomini di buona volontà¹⁹.

Questa conclusione ben sintetizza la tesi genealogica di Eisler sulla crudeltà quale fenomeno derivato da pressioni ambientali – la fame – e da tendenze imitative dei comportamenti di altri mammiferi, soprattutto i lupi. E tuttavia è l'intero libro a smentire la fiducia conclusiva della chiusa, una fiducia dunque immotivata e forse anche ironica. Eisler sembra infatti condividere la proposta di Lawrence Pearsall Jacks di sostituire la denominazione linneana di *Homo sapiens* con una denominazione quale *Neo-anthropus insipiens damnatus*, «più appropriata, per i folli che ora si preparano a distruggersi a vicenda e a mandare in rovina tutte le proprie opere, fino alla completa estinzione»²⁰.

Questo animale distruttivo dei propri simili e dell'ambiente che lo ospita esercita una ferocia imparagonabile a quella di altre specie che pure sono anch'esse predatrici. L'ipotesi che alle sue origini la specie umana fosse pacifica e ignara di guerre e violenza implica per Eisler che

deve essersi verificato a un certo stadio dell'evoluzione un cambiamento radicale nella sua dieta, o nel suo *modus vivendi*, una mutazione – come de Vries chiama queste alterazioni improvvise e irrevocabili – quale quella ricordata nei miti, così diffusi fra tutte le popolazioni, che parlano di una “Caduta” o di un “peccato originale” dalle conseguenze disastrose e permanenti²¹.

19 *Ibidem*, pp. 56-57.

20 *Ibidem*, p. 103, nota 43.

21 *Ibidem*, p. 31.

Per quanto fondamentale sia la questione dell'alimentazione, ricondurre la furia umana a un mutamento della dieta indotto da condizioni contingenti significa ridurre l'archetipo della Caduta a poco più di un dato sociologico. Per chi rifletta seriamente sulla messe di dati che lo stesso Eisler mette a disposizione, si tratta più plausibilmente di un dato ontologico, che va compreso nella sua radicalità, non estirpabile ma con il quale possiamo e dobbiamo come singoli e come umanità confrontarci ogni giorno.
