

42  
PICCOLA  
BIBLIOTHIKI

LEGGERE LA *COMMUNITAS*

*Il tragico e il comico*

Emiliano Bazzanella

# Il tragico e il comico

*nell'epoca del grillismo e del trumpismo*



Asterios Editore

Trieste, 2017

Prima edizione nella collana PB: Giugno 2017  
©Emiliano Bazzanella 2017  
©Asterios Abiblio editore 2017  
posta: asterios.editore@asterios.it  
www.asterios.it  
Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-060-8

## Indice

### Introduzione, 9

#### CAPITOLO I

##### LA DOPPIA FACCIA DELLA COMUNITÀ

- 1.1 *Communitas* e *immunitas*, 23
- 1.2 Il circolo economico e l'amicizia, 27
- 1.3 Ira, risentimento e violenza, 31
- 1.4 La mimesi e il capro espiatorio, 37
- 1.5 Genesi cognitiva delle categorie sociali, 42

#### CAPITOLO II

##### RITO E MAGIA NEL MONDO MODERNO

- 2.1 Il “mondo magico”, 49
- 2.2 Caratteri generali del rito, 55
- 2.3 Il rito della giustizia, 66
- 2.4 Il rito del calcio, 71
- 2.5 Il rito *atai* e la costruzione sociale dell'alter-ego, 75
- 2.6 L'inflazione rituale, 79
- 2.7 Il rito “consumistico”, 83

#### CAPITOLO III

##### LA RETE

- 3.1 La rete, il rito e il regime delle “post-verità”, 87
- 3.2 Delega e assicurazione, 93
- 3.3 Facebook e rito, 98
- 3.4 Facebook e il soggetto, 103
- 3.5 Rete ed economia, 107
- 3.6 Il neo-panoptismo, 110
- 3.7 Il grillismo e il “discorso del padrone”, 115

CAPITOLO IV

IL TRAGICO E IL COMICO

- 4.1 Il tragico e il comico nella ritualizzazione della  
Grecia classica, 119
- 4.2 Dal rito al blog e dal blog alla realtà, 125
- 4.3 Verso un nuovo autoritarismo: Grillo e Trump, 130
  - 4.4 Quando il comico diviene “serio”  
e il tragico diviene “vero”, 134
  - 4.5 Lo stile para-religioso del grillismo, 137
  - 4.6 Trump tra spettacolo e terrore, 140

BIBLIOGRAFIA, 145

## Introduzione

Il titolo di questa riflessione potrebbe sembrare a prima vista di facile lettura. Se pensiamo a fenomeni politici e mediatici come l'italiano Beppe Grillo e l'americano di origini tedesche Donald Trump, l'impressione che ci sovrviene quasi istantaneamente è quella di una commedia che, all'improvviso, per imperscrutabili ragioni storiche o antropologiche, si trasforma in una tragedia su scala planetaria. Il riso spensierato dello spettatore, liberatorio quanto protettivo, si traduce d'incanto nell'espressione truce di un uomo adirato, rancoroso, destinato ad un futuro incerto e dai contorni foschi. Ma com'è potuto avvenire questo passaggio? Per quali ragioni intrinseche alla nostra società contemporanea si è passati, quasi con naturalezza, dallo "spettacolo" e dalla messa in scena teatrale, alla realtà concreta, all'osceno realizzarsi di un incubo? E com'è possibile che gli artefici di questo esiziale decorso siano proprio un personaggio comico come Grillo ed uno tragicomico come Trump? Le risposte ricorrenti, oggi, per questi interrogativi non ci possono certo soddisfare. Le sintetizziamo intanto per punti:

1) *Grillo e Trump costituiscono l'apice di una deriva autoritaria diffusa in tutti i paesi occidentali*: probabilmente a causa della globalizzazione – ormai concetto *passé-partout* utilizzabile in ogni occasione – e dei conseguenti flussi migratori, solo in parte dovuti alle "guerre del golfo", agli effetti della "primavera araba", all'ISIS, etc., il mondo occidentale che, dall'immediato dopoguer-

ra, si era imposto un modello di *governance* prevalentemente democratico, si sta lentamente rinchiudendo in se stesso e, in preda ad angosce e paure, sta ricercando la sicurezza di leader “forti”. Si tratta in fondo di una ciclicità che possiamo riscontrare già nell’antica Grecia, ma ancora meglio nella rivoluzione francese o in quella bolscevica: dopo ogni sbornia rivoluzionaria e più o meno democratica, si reinstalla un potere sovrano e tendenzialmente autoritario, una specie di fisiologico “ritorno all’ordine”. In questo quadro internazionale anche un attore (il primo fu Ronald Reagan, a dire il vero), un comico, un divo della TV e del web, possono assurgere al ruolo di leader.

2) *Grillo e Trump sono il frutto di un declino economico che riguarda l’Europa, il Giappone e gli Stati Uniti*: invero già Immanuel Wallerstein aveva prefigurato il tramonto del “sistema-mondo” americano antecedente la seconda guerra mondiale. Ma ora le crisi economico-finanziarie successive al 2001 e al 2008 hanno creato evidenti disuguaglianze tra gli strati sociali, incrementando risentimenti e rancori. Che cosa c’è di meglio, in tali casi, che inventare dei capri espiatori più o meno reali, come l’immigrato messicano o il sistema monetario dell’euro? E chi può guidare questo accumulo d’ira e d’insofferenza se non un professionista demagogo, capace tanto di far ridere, quanto di infiammare gli animi? Sono meccanismi ancestrali, ma da sempre presenti nella natura umana: basta alimentarli a forza di post-verità e di fantasmi che inducono paura ed insicurezza, per creare nuove ed inedite aggregazioni e meccanismi autoritari di tipo quasi religioso.

3) *Il fenomeno-Grillo è l’effetto della crisi politica italiana*: il tramonto della cosiddetta “prima repubblica” ha comportato una crisi di *governance* e di afflato ideal-politico. Si è formata in altre parole una “casta” privilegiata e autoreferenziale, con annessi elementi di corruzione, di interesse privato e di clientelismo. Inoltre, essendo venu-

ta meno ogni contrapposizione ideologica con la scomparsa definitiva dei partiti tradizionali che fornirono la spina dorsale della Resistenza italiana, lo sconcerto dell'elettore è tale da orientarsi in virtù di suggestioni estemporanee, per lo più motivate dall'emotività momentanea e da un anelito di rivalse e riscatto. Proprio per tali ragioni, Grillo avrebbe operato la sua "conversione" messianica dalla commedia ad un populismo che, anziché allietare e stemperare gli animi, tende ad accenderli e ad enfatizzarli.

4) *Il fenomeno-Trump è l'effetto della crisi politica americana*: pur con una vita privata tendente all'eccesso e al neo-barocco, il conduttore di *The Apprentice* costituisce la risposta vincente, in termini di leadership, rispetto ad un'assenza generale di contrapposizione politica che trova in Hillary Clinton il suo paradigma. Come è successo in Italia per Silvio Berlusconi, viene effettuata una semplice trasposizione da un campo immaginario molto ricco e stimolante incarnato da Trump ed esemplificabile nel sogno americano del *self made man*, al piano reale e concreto dell'azione politica. Questo passaggio non è interpretato dall'elettore come la ricerca pura e schietta dell'autorità, bensì come la possibilità di identificarsi con un uomo vincente, come se magicamente egli potesse trarre giovamento emulandone le fortune e il successo. L'autoritarismo sfuma quasi, per uno strano paradosso, in una specie di egualitarismo sociale, in virtù del quale tutti sono uguali ed hanno le medesime possibilità di arricchimento ed emancipazione; gli elettori tradizionalmente di "sinistra" finiscono così, con sorpresa dei politologi, ad orientarsi più o meno inconsapevolmente verso leader che promuovono palesemente istanze di tipo "fascista" e "razzista" o, come nel caso del renzismo italiano, verso leader che governano in maniera decisionista ed autoritaria, in una specie di pantomima rivoluzionaria per la quale l'atto in sé prevale sulle idee che lo hanno motivato.



5) *Grillo e Trump vincono perché sanno utilizzare meglio degli altri il web*: costituisce ormai una *vulgata*, l'idea che oggi il sapiente utilizzo del web possa rafforzare meglio di qualsiasi mezzo di comunicazione il gradimento degli elettori. Ciò avviene perché in una società iper-urbanizzata e farraginosa come l'attuale, attraverso i social si creano nuovi luoghi di aggregazione e di comunità: grazie ad essi è possibile parlare a ciascuno, quasi in un rapporto faccia-a-faccia ed intimo, con la differenza rispetto al passato che questo rapporto "privato" è moltiplicabile potenzialmente all'infinito. Il leader può essere pertanto "con" te, vicino ai tuoi problemi e alle tue ansie, mentre tu, anziché il numero in una statistica o la crocetta in una scheda elettorale, divieni finalmente una "persona" degna di un rapporto esclusivo e privilegiato. Il "We can", dunque, si trasforma paradossalmente nel prodromo del neo-nazionalismo trumpiano "America first", come se si trattasse di un passaggio naturale e necessario.

6) *La paura dell'Altro*: sia Grillo che Trump si caratterizzano per l'*invenzione* – la chiamiamo provocatoriamente così ma vi ritorneremo più in dettaglio nelle prossime pagine – di numerose forme di alterità, rispetto alle quali è necessaria l'unione delle forze, la competizione se non la guerra e la dirigenza di un condottiero autoritario ed adeguato. Il razzismo viscerale di Trump in questo senso non costituisce che una delle forme di queste proiezioni, che possono anche essere costituite da entità astratte e in sé inafferrabili come il mondo islamico generalizzato, il comunismo, l'economia cinese ed europea, i cosiddetti *southerners*, etc. Le alterità inventate da Grillo sono ovviamente l'UE e l'euro, il "grande Altro" della finanza, delle multinazionali e delle banche, il politico in genere, se *non* opportunamente affiliato a M5S. Tutte queste paure, enfatizzate ad arte, sovente da *fake-news* circolanti nel web, posseggono il vantaggio quasi vizioso di rafforzare la posizione di chi le ha ingenerate: insomma, io invento un "altro" per indurre angoscia e paura, e

nello stesso tempo traggo da ciò consenso ed autorità, grazie alla mia capacità rassicurante.

7) *Grillo e Trump sono il prodotto del ritorno populistico dilagante in questo scorcio di secolo*: il concetto di “populismo” è quantomai viscido ed ambiguo, eppure viene utilizzato – assieme al termine “globalizzazione” – quale griglia interpretativa per gran parte dei fenomeni politico-sociali del nostro tempo. Da un lato esso diviene una sorta di “stigma” che i leader cercano ad ogni modo di eludere; dall’altro lato assume le fattezze di un vero e proprio progetto che idealizza un ritorno sistematico alla sovranità popolare e, quindi, nuovamente, a una nuova forma di egualitarismo sociale che dovrebbe rendere giustizia ai torti subiti dai singoli e alle disuguaglianze provocate da “alterità” più o meno fittizie come il mercato e la finanza internazionale. Il populismo, d’altronde, in una foggia quasi istituzionalizzata, è già presente nell’antica Grecia sotto il nome di *demagogia*, una sorta di “arte” nel condurre (ἀγειν) il popolo anche ricorrendo alla falsità e suscitando paure e timori inesistenti. Bisogna osservare tuttavia come proprio alle origini la demagogia non sia propriamente anti-democratica, ma ne costituisca quasi un effetto collaterale da controllare, equilibrare e immunizzare: non c’è politica né tanto meno democrazia senza una retorica, ma non esiste una retorica che non sia, almeno in parte, demagogica e che miri in fondo ad una *captatio benevolentiae* diffusa. Il populismo moderno, quindi, si pone ad un crocevia decisivo, e da tecnica comunicativa nell’ambito della discussione democratica (una sorta di *problem solving* di facile “beva”, disponibile per tutti), rischia di trasformarsi in quel cavallo di Troia capace di sovvertire la medesima democrazia dalla quale deriva. Il web non farebbe che portare all’estrema efficacia questa tecnica, grazie alla sua sintesi, all’uso prevalente di immagini e alla “sloganizzazione” sincopata (o “twittering”) dei pensieri anche più complessi. L’attore comico allo stesso modo in cui possiede le tecniche dell’indurre il

riso, così è abile nell'eccitare gli animi attraverso la semplicità di una comunicazione quasi "tautologica", che procede per immagini più o meno paradigmatiche, poiché di fatto esprime con enfasi emotiva ciò che ognuno desidera, anche perversamente, sentirsi dire. Medesimamente, l'attore tragico che conosce l'arte dello suscitare il pianto e la paura, che riesce ad inventare il nemico e lo straniero persino "tra" i famigliari e i fratelli, ha gioco facile nell'inventare dei nuovi "altri" e dei nuovi mostri, cause e capri espiatori, untori ed eminenze grige del male: nel populismo quale tecnica comunicativa e purtroppo, talora, esecutiva, privilegiata della politica odierna, Grillo e Trump prevalgono per le loro pregresse capacità drammaturgiche e perché da ex "uomini di spettacolo", ex attori ed ex protagonisti del *jet set* economico mondiale, posseggono il bagaglio di conoscenza sufficiente per *persuadere* e convincere.

Orbene, in tutte queste tesi risuona indubbiamente qualcosa di vero: la globalizzazione ha creato i presupposti di un'indifferenza diffusa che coinvolge sia i costumi, sia le conoscenze; ha rimescolato i rapporti tra gli stati per quanto riguarda il benessere economico ed ha creato spazi di disuguaglianza e di scontento; ha depoliticizzato una vita individuale non più schierata ideologicamente; ha creato nuovi spazi comunicativi cui possono accedere fasce ampie della popolazione e attraverso i quali è possibile un'inedita potenzialità espressiva. Ma nel medesimo tempo ha inaugurato, almeno in alcune parti del mondo, una serie di crisi economiche drammatiche che in pochi anni hanno cambiato la struttura produttiva di molte nazioni; ha iniziato a suscitare la sensazione di un progressivo depauperamento, portando ad una diminuzione della fiducia, della speranza e dell'entusiasmo; ha conseguentemente iniziato un processo su larga scala di "chiusure" preventive e protettive (la Brexit, ad esempio), sia di tipo sociale che economico, sia di tipo "fisico"

(il muro trumpiano sul confine del Messico) che “cognitivo” (l’idea del profugo islamico che minaccia la mia prosperità e la mia sicurezza) reintroducendo forme di protezionismo e nuove, inedite barriere economiche e militari; ha inaugurato forme di immigrazione di massa e di spostamenti ignoti in tempi recenti, creando nuove espressioni di ostilità e di risentimento razzista da parte di paesi ospitanti sull’orlo del default demografico.

In questo quadro, dunque, in cui le figure di Grillo e Trump sembrano rappresentare la “ciliegina sulla torta” – rara sintesi di tutti quei tropismi che abbiamo sin qui descritto – la nostra ipotesi è che determinate risposte psicosociali e psicopolitiche siano consequenziali a strutture più profonde, che hanno a che fare con un’innata disposizione “rituale” e “religiosa” dell’uomo e con tutto un incastonarsi di strategie immunologiche evolutesi nel tempo, ma ridondanti per quanto riguarda il loro funzionamento. La cartina al tornasole di questi dispositivi li possiamo riscontrare proprio nel *milieu* in cui sono cresciuti il grillismo e il trumpismo, ossia quel mondo dei social che si è sviluppato consentaneamente ai processi della globalizzazione, offrendo il collagene necessario a realizzarla e soprattutto una fonte aggiuntiva, probabilmente insuperata, di business economico.

In effetti la fisionomia del social appare prettamente rituale, con la sua periodicità partecipativa, la costruzione di uno spazio comunitario per lo più “chiuso” nonostante i proclami e i suoi propositi libertari, il rafforzamento della medesima *communitas* attraverso meccanismi quasi algoritmici di filiazione, fidelizzazione e omogeneizzazione, il supporto ai processi di soggettivazione, quantomai indispensabile nel *climax* di indifferenza che predomina nel mondo globale, attraverso l’identificazione a idee e sentimenti condivisi da un determinato gruppo, il momento della trasfigurazione simbolica nei quali l’aggressività collettiva viene depotenziata dalla comunicazione “a distanza”, un “ritorno alla realtà” tutto da definire e da caratte-

rizzare. In effetti il rito nella sua generalità e nelle credenze degli “indigeni” che vi partecipano (siano essi gli Ianomami dell’Orinoco o i leghisti della “Padania”) dovrebbe agire efficacemente nel mondo esterno, inducendo ad esempio guarigioni più o meno verosimili, mutamenti dell’andamento micro-climatico locale (pioggia, maggiore insolazione, caldo), riorganizzazioni o rafforzamenti delle gerarchie sociali, acquietamento degli spiriti maligni, vaticini bene auguranti, espiazioni, etc. Ma che cosa avviene invece nella ritualità dei social, se così può essere legittimamente definita? Quale tipo di “fattura” o “controfattura” essa mette in gioco? Oppure, esattamente all’opposto, risiede proprio nell’illusione che i social siano inerti, innocui e inefficaci, tutto il loro appeal comunicativo, la loro capacità di convincere e di entrare nella mente dei “naviganti”, supponendo una purezza e un’integrità quasi sacrale, se non propriamente utopica?

L’estensione della nozione di “rito” dai suoi confini prettamente antropologici ed etnografici costituisce senza dubbio un rischio metodologico, ma può suscitare anche un progetto di tipo “descrittivo” interessante, tentando di caratterizzare meglio un fenomeno sociale per la spiegazione del quale sembrano mancare sempre dei tasselli essenziali e sul quale pare sin troppo automatico e semplice “banalizzare”. Soprattutto il caso del grillismo – non solo movimento politico, ma stile di pensiero, insieme di convinzioni e verità, ideale soteriologico ed escatologico con annessa la prefigurazione di una democrazia diretta assoluta nella quale ciascuno può governare il mondo attraverso il suo pc – mette in gioco un impianto di tipo esoterico ed elitario che è proprio di una struttura rituale e nel quale prevale la credenza in una immacolatezza originaria degli affiliati a fronte dell’impurità generalizzata del mondo esterno. Il leader, poi, piuttosto che una figura carismatica ed autoritaria, sembra incarnare la funzione dello stregone o dello sciamano, presente ed assente nello stesso tempo, che officia il rito comunitario come se fosse ispi-

rato da un'istanza divina e trascendente, con la quale solo lui può essere, in modo esclusivo, in comunicazione. Il blog diviene in questo caso un nuovo spazio comunitario il quale, ancorché virtuale, innesca i medesimi meccanismi di una *communitas* tradizionale, implicando processi di famigliarizzazione diffusa (avere più amici possibili su FB, ad esempio), ma anche processi di chiusura ed esclusione con annessa la "costruzione" di un nemico che, a mo' di capro espiatorio, presenta sempre di più i caratteri frater-ni del simile o dell'amico (i fuoriusciti-espulsi sullo stile di Pizzarotti-Cassimatis, "mamma-Rai" e i media tradiziona-li, il sistema della giustizia italiana, etc.).

Il ricorso emblematico alla tragedia e alla commedia non è pertanto casuale: riti prettamente occidentali, almeno nella configurazione in cui ci sono stati trasmessi e tradizionalizzati, sorti nella Grecia arcaica ma assur-ti al ruolo centrale della vita politica sociale dell'Atene del V° secolo, essi si caratterizzano soprattutto per essere dei riti del "senso" o del *lógos* (a differenza della poesia epica omerica, ad esempio) e per essere degli "spettacoli" minuziosamente incorniciati rispetto allo spazio sociale circostante (il teatro). È palese come in siffatta organiz-zazione, alla tragedia ed alla commedia, al di là del con-tenuto estetico che ci è stato tramandato, sia soggiacente una serie di precise funzioni finalizzate ad esteriorizzare e trasfigurare conflitti specifici di una *pólis* in frenetico sviluppo: i conflitti molteplici tra il soggetto e le istituzio-ni comunitarie, tra l'individuo e le sue pulsioni irraziona-li, tra le leggi dell'uomo e le leggi divine, tra i doveri del genitore e quelli del cittadino. Ma il punto nodale per le nostre argomentazioni si condensa sulla natura *spettaco-lare* di questi riti (trattandosi effettivamente di vere e proprie performance pubbliche) e sulla necessità di un "incorniciamento" o *framing*, cioè su un netto distacco formalizzato, istituzionalizzato e normato tra vita norma-le e momento rituale. Ebbene, la nostra ipotesi è che nel mondo moderno questo incorniciamento sia venuto

meno, così che lo spettacolo all'improvviso si sia diffuso, abbia rotto gli argini rituali e sia divenuto un tutt'uno con il quotidiano. Nelle *Baccanti* di Euripide ad esempio assistiamo alla messa in scena della lotta tra Penteo e Dioniso, ossia tra la volontà di mantenere la sobrietà sociale e l'incursione del dio-straniero che invece porta scompiglio ovunque, scardinando ogni confine tra realtà e follia. Il problema che si pone la tragedia euripidea è proprio quello della delimitazione spazio-temporale del rito dionisiaco e del rischio che esso debordi e copra l'intera superficie sociale della città, sconvolgendone il *kósmos*: l'esito è scontato e vince ovviamente il dio, alla cui saggezza tuttavia viene affidata la certezza che la parentesi bacchica avrà un giorno una fine.

Nel mondo moderno assistiamo al medesimo rischio di sovrapposizione, con la differenza che tale istanza non è più propriamente divina, ma può essere suffragata da un guru dei social, appunto, oppure da un re dei gossip o da un "grande Altro" astratto, come il motore di ricerca Google. Però, l'elemento sul quale dobbiamo focalizzare l'attenzione e che non è assolutamente legato ai precedenti, è quello *economico*: l'ultima istanza cui ci si può affidare per salvaguardare un minimo di *ordo rerum* nell'ambito sociale è costituita paradossalmente da un altro rito, assolutamente globale ed onni-esteso. Il circolo economico, attraverso lo scambio delle merci, la trasfigurazione simbolico-monetaria di ogni evento, la destorificazione (cioè l'astrazione dalla contingenza storica per raggiungere temporaneamente uno spazio avulso dalla realtà concreta), la performatività (la creazione della ricchezza e lo sviluppo della tecnica) e i suoi stregoni officianti (manager, speculatori, economisti, etc.) manifesta infatti chiaramente un profilo di tipo rituale, ma nello stesso tempo è la norma di riferimento, cioè costituisce il "mondo normale", quello che Dioniso voleva sovvertire. In altre parole, *il rito può essere immunizzato soltanto da un altro rito o all'interno di un ulteriore rito*, in un gioco di incassamenti che

non consente alcuna gerarchia, né una precisa definizione di causa-effetto: ecco allora che anche in aree socio-culturali più “ieratiche” come la pratica della giustizia, o in apparenza più futili come lo sport, vengono inscenati *mutatis mutandis* i medesimi meccanismi, con il rischio costante di uno sconfinamento di tipo dionisiaco per cui certi “stili” del mondo del calcio, ad esempio – dal linguaggio a certe pratiche contrattuali, per finire con la tifoseria – divengono pratiche condivise e “normali” della vita quotidiana, non fosse altro che per l’utilizzo di un determinato gergo (“scendere in campo”, “squadra vincente”, “coaching”, etc.). Per non parlare d’altronde della “medicalizzazione” sistematica della nostra società, per cui un certo rituale, che possiamo ascrivere alla “scienza” e tecnicamente delimitabile nell’ambito dello spazio ospedaliero, diviene all’improvviso così infestante da fare del soggetto pubblico un “soggetto patologico”, determinandone quindi la posizione gerarchica, se non propriamente assiologica nell’ambito dell’asset valoriale e politico di un determinato momento storico: il depresso, l’obeso, il cardiopatico, l’alcolista, il fumatore, etc. Nel mondo greco il rischio dello sconfinamento era tenuto ben presente: per tale ragione un rito pubblico strategico come la tragedia attica trovava una precisa collocazione spazio-temporale e, soprattutto, aveva quale oggetto mitografico e narrativo, per lo più altre forme rituali: essa, dunque, rappresentava già in sé un *meta*-rito che trovava proprio nel *lógos* e nella capacità “plastica” del “senso” la modalità espressiva privilegiata.

In effetti i rischi dell’estensione inflazionistica e dello sconfinamento del modello rituale, anche a fronte di una diffusa convinzione, abbastanza risibile, di una società occidentale evoluta ormai completamente secolarizzata, sono: a) un *deficit* immunitario per cui il rito classico non è più in grado di contenere gli eccessi d’ira endogeni, né è capace di offrire al soggetto una prospettiva unitaria e coerente del cosmo in cui collocarsi e consolidare un proprio Sè altrimenti disgregato; b) il “divenire-reale” del



piano simbolico-rituale, con l'effetto pernicioso e traumatico che uno spettacolo teatrale, con tutti i suoi processi finalizzati ad una distanziamento dalla realtà e alla catarsi aristotelica (la comicità, l'eccesso drammatico e violento, l'ironia, la caricatura, etc.), si trasforma in uno scenario oltremodo realistico, trasformando lo spettatore, suo malgrado, in attore. Questa declinazione "negativa" si compie proprio a partire dalla tragedia e dalla commedia classica, in cui la partecipazione diretta al rito, viene sostituita dallo *spectaculum*, ossia dall'osservazione passiva, distanziata anche se "empatica", dei processi di trasfigurazione simbolica della realtà. Le *Baccanti* spettacolarizzano in maniera traumatica lo sconfinamento del rito e la sua estensione alla vita sociale, con tutti i deragliamenti e i *runaway* che ne conseguono; ma più diffusamente e genericamente ciò che si pone al centro del rito greco dell'Atene del V° secolo è proprio il meccanismo dell'immunizzazione simbolica, con tutti i rischi che ne possono derivare: tra questi rischi, prefigurati però ancora a livello rappresentativo, c'è anche quella reificazione che porta ad esempio al dramma di Edipo, così assetato di conoscenza, da attraversare ignaro lo schermo simbolico che differenzia la vita sociale dalla nuda realtà, scoprendo inesorabilmente l'oscenità della propria esistenza e della propria origine.

La struttura del saggio, sulla base di queste premesse, si articola attraverso una lunga parte preliminare e propeudeutica in cui vengono analizzati la struttura della *communitas*, soprattutto nel suo rapporto conflittuale con il soggetto, e, attraverso di essa, anche quei meccanismi rituali piuttosto variegati che vi svolgono una continua funzione immunologica e protettiva. Dopo una breve digressione sul rito dal punto di vista etnologico, dunque, e l'interpretazione di certe ricorrenze del mondo contemporaneo che ricordano invero un impianto rituale di tipo classico, vengono focalizzate alcune specificità del web e,

in particolare, quelle costruzioni rituali di *communitas* che sono i social. Non si tratta di un'assoluta liberazione ed emancipazione dal quotidiano, come forse i cybernauti vorrebbero, bensì della medesima e pedissequa riproposizione dei meccanismi comunitari che si volevano rifuggire. C'è insomma un problema di "soggettivazione", cioè di stabilizzare una propria identità nel mondo globale, ma questa implica alla fine il carattere ipertrofico e fittizio di spazi comunitari costruiti artificialmente con i conseguenti *acting out* o "fughe" nello spazio reale, le quali si manifestano talora nella violenza interna al web – dal cyber-bullismo sistematico e collettivo ad una tracotanza verbale in taluni agoni dialettici che non solo sfocia nell'aiscurologia (anch'essa probabilmente rituale) ma che pare sovente dissonante per lo statuto sociale o politico degli interlocutori –, talora in una violenza esterna, ancora più estremizzata, della quale i social divengono il viatico e il principale sostegno.

In questo quadro, i fenomeni del grillismo e del trumpismo si sono alimentati e sono concresciuti: il rito del social, ossia la partecipazione periodica e ossessiva ad un evento comunitario trasfigurato simbolicamente e destoricato, fornisce lo strumento essenziale per istituire nuove gerarchie di governance (lo sciamano o lo stregone del blog), nonché la necessità di inverarsi e confermarsi sul piano della realtà concreta. Quest'ultimo passaggio viene favorito dal fatto che, soprattutto grazie alla diffusione planetaria del rito economico, spettacolo e realtà, finzione teatrale e verità, comunità virtuale e comunità concreta risultano assolutamente equivalenti. In particolare, il debordamento tra piano virtuale e piano reale (li delimitiamo così per semplificazione descrittiva) si è compiuto grazie ad una radicalizzazione del *consumo*, quale esito obbligato ed essenziale dell'economia tardo-capitalistica: nell'ambiguità del termine italiano che in effetti deriva da una doppia etimologia, il concetto del "consumare" sembra assumere paradossalmente due

significati ed indicare un “portare a termine” che si sovrappone ad un fattore distruttivo, il “consumare” nel senso del sacrificare e del *sacer esto*, ben presente nel diritto latino e che corrisponde ad una paradossale, quanto religiosa “messa a morte”. Il consumismo, in altre parole, ha fatto sì che il rito, anche quello più recente ed atipico come il social, possa divenire una merce, qualcosa da riprodurre indefinitamente saturando giocoforza il mercato; ma che sia anche qualcosa che si “compie” e si realizza nella vita sociale, attraverso l’azione violenta, terroristica, rivoluzionaria o semplicemente “politica” come la “cattura” indiscriminata del “consenso”.

L’ultima parte del saggio è così dedicata alla descrizione dei passaggi attraverso i quali il comico-Grillo è divenuto realmente serio ed il tragicomico imprenditore-anchorman Trump, che ha fatto di sé, della propria identità uno *spectaculum* quantomeno oggetto di sarcasmo, ha trasformato i propri deliri narcisistici in realtà su scala planetaria. Non sono fenomeni “anomali”, esotici od irregolari, ma, esattamente all’opposto, risultano consenziali nell’ambito di uno stile “ritualistico” coniugato all’economia che cerca continue forme di “inveramento” e di azione effettiva nella realtà.

## CAPITOLO I

## La doppia faccia della comunità

1.1 *Communitas e immunitas*

Una certa tradizione occidentale, influenzata dal *cogito ergo sum* di Cartesio – mito storiografico della modernità, peraltro –, ci conduce a pensare, quasi con naturalezza, ad un individuo originariamente isolato che soltanto in una seconda fase del suo sviluppo si apre alla socializzazione ed alla vita di gruppo. Eppure già Martin Heidegger in *Essere e tempo* (1927), quasi lateralmente, suggerisce invece l'originarietà del con-esserci (*Mit-dasein*) rispetto ad un soggetto irrelato e chiuso in se stesso. Questo pensiero viene ripreso più recentemente dal filosofo francese Jean-Luc Nancy, il quale propone di sostituire il pronome "Io", così dominante nel nostro tempo, con il pronome "Noi". In breve "veniamo al mondo" nell'ambito di una molteplicità: sin da quello strano rapporto "biunitario" che si instaura tra il bambino e la sua mamma, non possiamo parlare di individuo come punto di partenza evolutivo, ma esattamente all'opposto l'individuo costituisce semmai il termine di un lungo e complicato processo. "L'altro non può essere avvicinato, assorbito, incorporato dall'uno – o viceversa – perché è già con l'uno visto che non c'è l'uno senza l'altro. In questo senso non può neanche dirsi un 'noi' che non sia sempre un 'noi-altri'. Questo significa per Heidegger partire non dal 'me' o dal 'non-me', ma dal *cum*

che noi siamo insieme agli altri non come elementi puntiformi che ad un certo punto si aggregano, e neanche nel modo di un insieme indiviso, ma in quello di essere da sempre gli-uni-con-gli-altri e gli-uni-degli-altri” (Esposito, 1998, p. 92).

Appare difficile un pensiero del puro “con”, di un “essere-con-l’altro” che antecede qualsiasi forma di soggettività, di egoità, di autobiografia: eppure se riflettiamo sul senso latino di concetti come *communitas*, comunità ed *immunitas*, immunità, scopriamo delle tensioni dialettiche inaspettate il cui centro diviene paradossalmente il termine *munus*, che deriva dalla radice \**mei-* e dal suffisso *-nes* e che indica usualmente una tonalità “sociale” o collettiva. Si tratta dunque di qualcosa che non è “proprio” di un individuo, ma si riferisce a più individui; e ciò nei tre significati della parola *munus*: *onus*, *officium* e *donum*, il “dovere”, la “carica” e il “dono”. Assistiamo in altre parole al dispiegarsi dell’intero spettro semantico che caratterizza una comunità in generale: una componente che ha a che fare con l’obbligazione e che quindi implica un sistema legislativo e sanzionatorio; una componente gerarchica e pubblica che ordina il “cosmo” sociale, istituendo dei centri di sovranità e di potere; infine il dono – elemento invero inatteso – il quale tuttavia ci introduce in quel tipo di economia arcaica basato sullo “scambio”, molto bene analizzato dall’antropologo Marcel Mauss e sul quale torneremo.

Entrando più nel dettaglio della questione, la parola latina *munus* non corrisponde puntualmente al “dono”, ma allude semmai specificamente alla relazione messa in gioco, cioè allo scambio vicendevole e istituzionalizzato, con annessa l’obbligazione sociale che ne consegue. Calando questa situazione in quella “dipendenza dal debito” che caratterizza l’epoca moderna, ci accorgiamo come questo tipo di relazione sia ancora funzionante oggi, nei rapporti economici tra le nazioni e nell’ambito dell’economia finanziaria e speculativa.

Nello scambio dei *munera*, quale fondamento della *communitas*, si cela tuttavia un contromovimento o un'istanza negativa: se il dono può divenire un *proprium*, ossia si manifesta come un possesso e un'appropriazione, esso deve venir controbilanciato da una perdita conseguente, da una vera e propria "espropriazione" (*ivi*, p. XIII). La *communitas* assume così necessariamente i connotati di una nozione "limite" che implica una mancanza originaria, uno squilibrio fondante: "nella comunità, i soggetti non trovano un principio di identificazione - e neanche un recinto asettico entro cui stabilire una comunicazione trasparente o, magari, il contenuto da comunicare. Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità che li costituisce mancanti a se stessi: 'donanti a', in quanto essi stessi 'donati da' un circuito di donazione reciproca che trova la propria peculiarità appunto nella sua obliquità rispetto alla frontalità del rapporto soggetto-oggetto, o alla pienezza ontologica della persona" (*ivi*, p. XIV).

Il "con" originario del vivere sociale costituisce in tal modo un soggetto zoppicante, in qualche maniera mancante a se stesso: esso non rappresenta un'entità monolitica primitiva, una pienezza via via messa in pericolo ed erosa dalla presenza dell'Altro, ma esattamente all'opposto esiste in quanto soggetto "as-soggettato", ossia sottomesso (*sub-jectum*) alle istanze della collettività. Jacques Lacan ha descritto questa condizione come "alienata" di fronte a un "grande Altro" che condensa in sé tutti i caratteri della comunità, e costituisce l'insieme dei linguaggi, delle burocrazie, dei saperi, delle leggi e delle regole che la sostengono anche a discapito del singolo individuo. Ecco allora come Roberto Esposito, che chiaramente ha spiegato questa condizione, osserva come sia necessario "tenere sempre presente questo doppio volto della *communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo', ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva" (*ivi*,

p. XV). La comunità svolge una funzione immunologica di protezione che differenzia un “interno” sicuro e familiare da un “esterno” extra-comunitario pericoloso, straniero e quasi inumano (i “barbari”); essa crea un involucro protettivo che non fa che riprodurre l’utero materno, creando uno spazio di acclimatazione e di fraternità diffusa in cui prevale il miraggio dell’identità e della somiglianza. In breve la comunità, proprio nel gesto che tende ad alienare e a sottomettere al suo *nomos*, tende a supportare l’identità personale degli individui attraverso il sentimento di appartenenza al gruppo (quello che significativamente Lacan chiama “tratto unario”). Questa ambivalenza si riverbera però anche ad un altro livello: le esigenze e le obbligazioni comunitarie sono sempre in bilico sul divenire eccessivamente pretenziose e disumanizzanti, cosicché si profila la necessità di approntare una serie di contromisure che potremmo definire “autoimmunitarie”, cioè di controffensiva. L’eccesso di comunità, insomma, abbisogna di una serie di strategie, già istituzionalizzate e ritualizzate, di emancipazione e di liberazione, in vista della costruzione di un soggetto che non sia più assoggettato.

Per queste ragioni Esposito associa all’istituto romano della *communitas* quello dell’*immunitas*, la quale, anche dal punto di vista etimologico, significa esattamente l’opposto: “l’*immunitas* non è solo la dispensa da un ufficio o l’esenzione da un tributo, ma è qualcosa che interrompe il circuito sociale della donazione reciproca cui rimanda invece il significato più originario ed impegnativo della *communitas*” (Esposito, 2002, p. 9). S’instaura una tensione tra una dimensione comunitaria onniglobante e la ricerca di spazi di esenzione e di emancipazione: questa tensione non appartiene soltanto alla cultura occidentale, ma costituisce per così dire una matrice esistenziale ricorrente in quasi tutte le civiltà, con varie modalità di ritualizzazione, istituzionalizzazione e trasfigurazione simbolica. Se vogliamo allargare il discorso, forse indebi-

tamente dal punto di vista etnologico, potremmo comunque assimilare a questo meccanismo anche le recenti leggi internazionali sulla *privacy* che trasversalmente hanno assunto una gravidanza globale, quasi in concomitanza con il diffondersi della comunicazione via-web e lo sviluppo degli spazi social. In che cosa consiste il limite che separa il pubblico e il privato, se non in quel medesimo limite che mette in tensione antagonisticamente la *communitas* e l'*immunitas*? Nella *privacy*, parola questa in cui risuona eloquentemente l'idea di una privazione, di un "essere-scevro", non è forse in gioco la posta di un soggetto moderno che messo a rischio su più fronti da una collettività diffusa, cerca spazi di affrancamento e di sicurezza, quasi agognasse una vita solipsistica ed autistica, quanto più possibile esente da relazioni imbarazzanti con l'Altro?

## 1.2 Il circolo economico e l'amicizia

In uno scritto del 1991 – *Donare il tempo* – osserva Jacques Derrida: "che cos'è l'economia? Tra i suoi predicati e valori semantici irriducibili, l'economia comporta senza dubbio i valori di legge (*nomos*) e di casa (*oikos* è la casa, la proprietà, la famiglia, il focolare, il fuoco all'interno). *Nomos* non significa solo la legge in generale, ma anche la legge di distribuzione (*nemein*), la legge come spartizione (*moira*), la parte donata o assegnata, la partecipazione. Un altro tipo di tautologia implica già l'economico del nomico come tale. Dal momento in cui c'è legge, c'è spartizione: dal momento in cui c'è *nomia*, c'è economia. Oltre ai valori di legge e di casa, di distribuzione e di spartizione, l'economia implica l'idea di scambio, di circolazione, di ritorno" (Derrida, 1991, p. 7). L'occasione è una rivisitazione del pensiero di Marcel Mauss e, in particolare, dell'idea che certune economie arcaiche siano fondate sul meccanismo del *potlatch*, cioè sul dono e sul contro-dono. L'orizzonte è sempre quello



del *munus* e della comunità, con la conseguenza quasi naturale tuttavia che tale pratica si pone anche all'origine di un'economia caratterizzata dalla circolarità. Come nel caso dell'*immunitas*, allora, se noi vogliamo raggiungere l'essenza del "dono", dobbiamo pensare ad una rottura di questo circolo, ossia a un'interruzione del meccanismo automatico dello scambio. "Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *anaeconomico*. Non che esso rimanga estraneo al circolo, ma deve *mantenere* nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile" (*ivi*, pp. 8-9). Se noi pensiamo ad una mera contabilità del dono, non riusciamo a pensare al "dono" in se stesso che, alla stessa stregua del "per-dono", implica un elemento di estraneità nell'ambito della circolarità famigliare del contraccambio, un'eccezione più o meno regolamentata. Certamente la circolazione svolge una funzione immunitaria importante poiché rinsalda i rapporti fra i vari gruppi antagonisti, diviene un canale comunicativo con il "fuori" eludendo così il rischio di un conflitto cruento, produce effettivamente ricchezza grazie alla ridistribuzione delle eccedenze produttive e quindi all'ottimizzazione del lavoro collettivo. In senso allargato e metaforico, potremmo dire che anche la "co-municazione" in se stessa rappresenta una forma smaterializzata di *potlatch*, ove un'informazione implica il "dovere" della risposta e innesca quindi uno scambio simbolico. Anche nelle forme comunicative più evolute degli smartphone o delle web-community assistiamo al medesimo processo, ovvero ad un'obbligazione sociale della risposta e alla costruzione di un'economia simbolica altrettanto cogente dell'economia reale.

Derrida nota come in tutto ciò svolga un ruolo nodale la dimensione temporale; e non soltanto perché proprio il tempo è la cosa di cui per antonomasia non disponiamo e che, pertanto, non possiamo per buona creanza donare (dove il titolo paradossale del saggio: "donare il

tempo”). C’è anche in gioco un “temporeggiamento” che opera un ritardo sistematico nella restituzione del *munus*. Se l’economia del dono assolve un compito sociale eminente di immunizzazione delle tensioni interne ed esterne, altrettanto possiamo dire di un “prendere tempo” che tiene in sospeso il processo, lo mantiene aperto per il lasso di tempo più lungo possibile. “La trasformazione della temporalizzazione in temporeggiamento sarebbe il movimento di questo desiderio del dono/contro-dono. Esso sarebbe iscritto in, sarebbe anzi la cosa *stessa* donata-scambiata” (*ivi*, p. 43).

Lo scenario che ci si dispiega innanzi è quello di una distanziamento protettiva: la circolazione dei doni assolve una funzione prettamente immunologica e serve soprattutto a “sedare” le tensioni sociali interne alla comunità, rinsaldando i rapporti reciproci e rafforzando quanto più possibile l’amicizia e la similarità. Nella sua interpretazione strutturalista del matrimonio, l’antropologo Claude Lévi-Strauss vi intravede ad esempio quella componente co-municativa che, attraverso la distribuzione e lo scambio del *ghénos* (da intendersi anche letteralmente come “patrimonio genetico”), garantisce la pace tra gruppi sociali contrapposti, attraverso la commistione e l’intreccio tra diverse generazioni.

Emerge pertanto, sullo sfondo, il rischio continuo di un dissidio interno, come se il pericolo maggiore non consistesse nel “fuori” selvaggio e caotico della foresta, bensì esso allignasse laddove non ce lo aspetteremmo, ovvero nella cerchia degli amici e dei consanguinei. Ancora Derrida radicalizza questa condizione ambivalente notando il carattere paradossale di quel sentimento dell’amicizia che, almeno a livello intuitivo, dovrebbe sostenere ogni “essere-in-comune”. Il punto di partenza della sua riflessione è rappresentato dalla radicalità di alcune posizioni di Karl Schmitt, secondo il quale la violenza e la guerra si produrrebbero soprattutto nella ristretta cerchia dei “simili” e di coloro che sono mutuamente legati da un

rapporto di fraternità: “1. si può simmetricamente inferirne che non c’è amico senza quella possibilità della messa a morte che instaura una comunità non naturale. (...) 2. Ma a questa logica si può *opporre* appunto l’*opposizione*: ciò che è vero del nemico (io posso o devo ucciderti, e viceversa) è anche ciò che sospende, annulla, inverte o come minimo reprime, rimuove, trasfigura o sublima l’amicizia, che è quindi allo stesso tempo la stessa cosa (rimossa) e *tutt’altra cosa*. (...) 3. Quel che *lega* o *oppone* senza fine la coppia amico/nemico nella pulsione o nella decisione di morte, nella messa a morte o nella messa in gioco della morte, sarebbe appunto, non dimentichiamolo, il politico” (Derrida, 1994, pp. 148-149). L’amicizia presuppone la possibilità di un antagonismo che culmina con l’uccisione dell’Altro; l’amicizia e l’inimicizia costituiscono dei concetti opposti, ma nello stesso tempo equivalenti e coincidenti, come se si trattassero di categorie fittizie, provvisorie o appunto “politiche”, ossia funzionali ad un certo ordinamento transeunte quanto labile della *pólis*. Questa sorprendente coesistenzialità fa deflagrare pertanto ogni presunta assunzione di identità, tanto che quest’ultima non differirebbe per nulla dal concetto di alterità, apparentemente imprescindibile per definire qualsiasi forma di conflitto nella sua idealità.

Ecco allora la voragine attorno alla quale sembra ruotare oscillatoriamente la comunità: “come potrebbe un fratello essere *soggetto* all’ostilità assoluta? Bisognerà invertire l’ipotesi. Non c’è ostilità assoluta che *per* un fratello. E la storia dell’amicizia non è che l’esperienza di ciò che somiglia, da questo punto di vista, a una sinonimia inconfessabile, a una tautologia micidiale. La guerra assoluta di cui parla Schmitt, la guerra rivoluzionaria che porta la teoria del partigiano all’estremo, la guerra che viola tutte le leggi della guerra, può essere una guerra *fratricida*. Facendo così ritornare la figura fraterna dell’amico. Come fratello nemico. Tradizione immensa. Biblica e greca. (...) E se il fratello è anche figura del

nemico assoluto, che cosa significa la fraternizzazione?” (ivi, pp. 176-177). La “famigliarizzazione”, ossia l’allargamento progressivo della *gens* e della *familia*, tende a rendere simile, ad as-similare il diverso per scopi di prevenzione e di riduzione del conflitto sociale. Lo stesso concetto “multiculturalista” di *integrazione* non costituisce che la faccia perbenista e politicamente corretta di un processo che ha quale fine invece la riduzione e la soppressione dell’Altro, la sua trasformazione in un “simile” che come un “fratello” parla la medesima lingua, si veste e mangia allo stesso modo.

Ma se l’integrazione assimilante e identificante rappresenta la migliore strategia immunologica in un’epoca di grandi tensioni migratorie, dobbiamo parimenti subire una sorta di contralto, laddove l’Altro cerca affannosamente nuovi spazi di soggettività e mira, all’opposto delle intenzioni della maggioranza, a dis-identificarsi. Dopo aver allargato smisuratamente la schiera delle amicizie, un po’ come avviene su Facebook, s’innestano focolai rivoluzionari di violenza e reazione che portano al paradosso, descritto da Derrida, del fratello-nemico. Le guerre balcaniche che, pure in un’ottica sloganistica di pacifica unificazione e identità europea, hanno afflitto il nostro continente nell’ultimo trentennio, dimostrano come tutti i processi di assimilazione e identificazione sistematica in vista della costruzione di un *ghénos* potenzialmente illimitato scaturiscono nel proprio opposto e conducono a quella guerra fratricida, assoluta e partigiana paventata anche da teorici della guerra come von Clausewitz e Schmitt.

### 1.3 Ira, risentimento e violenza

Potremmo partire da un assunto “metafisico” ed affermare aprioristicamente che la violenza fa parte della natura umana e che ciò che definiamo genericamente “civiltà” non rappresenta che il tentativo fallimentare di

porre un rimedio ad essa. Come abbiamo osservato, la costruzione della *communitas* sembra finalizzata a contenere l'aggressività intra-gruppo veicolandola verso l'esterno mediante la costruzione di un "nemico", il quale tuttavia, paradossalmente, molto spesso coincide con il proprio simile o con il proprio fratello. D'altronde la medesima comunità produce tensione nella misura in cui tende a comprimere gli spazi di soggettivazione, portando ad una sottomissione così pervasiva da indurre comportamenti reattivi di tipo rivoluzionario.

Da una prospettiva lievemente diversa Peter Sloterdijk, filosofo tedesco di formazione heideggeriana, rilegge la violenza o, più genericamente, il θυμός immanente in una società come una sorta di risorsa o propellente socio-poietico, in grado di produrre quei grandi cambiamenti culturali che caratterizzano tutte le civiltà umane. Il termine θυμός ha origine greca e descrive quella parte dell'animo umano, non sempre da interpretarsi negativamente, che si oppone dialetticamente al νόος, ovvero alla componente razionale e intellettuale: "c'è una forza che suscita le emozioni e spinge ad agire – in genere chiamata *thymós* ma talvolta identificata con un organo concreto, come il cuore (*kér, kardía*), mentre il cervello poco ha a che fare con la nascita e la gestione degli stati emotivi –, un'altra che fa sorgere le rappresentazioni mentali in modo chiaro e lucido ed è grazie ad essa che l'individuo può coerentemente progettare le proprie azioni e che viene chiamata *nóos*" (Guidorizzi, 2010, pp. 121-122). Nella Grecia arcaica e soprattutto nel mondo omerico, queste due componenti non sono affatto divise e antagoniste, ma interagiscono continuamente e danno luogo a tutta una serie di ritualità in cui l'uomo vive il "tra" della sua condizione mediana, sempre in precario equilibrio tra gli eccessi del *thymós* che portano alla follia (più o meno eroica, come nel caso di Achille), oppure al volersapere-troppo come avviene paradigmaticamente ad Ulisse.

Tuttavia, se in epoca omerica l'ira diviene una sorta di *medium* per comunicare con il mondo divino, grazie allo sviluppo della *pólis* e di una forma di comunità in cui la razionalizzazione economica dell'azione collettiva inizia ad abbisognare di uno stemperamento degli eccessi aggressivi, essa viene lateralizzata ed espulsa, sempre di più sostituita dalla logica filosofica e dal pensiero astratto: "dopo il passaggio della psiche greca da virtù eroico-guerriera a privilegio cittadino, l'ira scompare gradualmente dalla lista dei carismi. Rimangono solo gli entusiasmi spirituali, come vengono enumerati nel *Fedro* di Platone, in un compendio sulle ossessioni benefiche, soprattutto la scienza medica illuminata, il dono della profezia e il canto appassionante concesso alle Muse. Platone introduce inoltre un nuovo tipo di entusiasmo paradossale: l'imparziale *mania* di guardare le idee, su cui poggia la nuova scienza da lui fondata, la 'filosofia'. (...) Ha inizio così l'espulsione della cultura della grande ira" (Sloterdijk, 2006, pp. 18-19).

Prende avvio secondo una genealogia un po' mitizzata da Sloterdijk, un periodo di domesticazione della violenza che avrebbe comportato degli effetti collaterali non indifferenti, come gli scatenamenti d'ira delle imprese rivoluzionarie, delle guerre civili e delle guerre mondiali. Forse, da un altro punto di osservazione, potremmo rileggere questo movimento di svalutazione e di controllo culturale del *thymós* alla stregua di un deficit nella ritualizzazione, dal momento che la violenza non viene più incorporata nelle trasfigurazioni simboliche come parte integrante e più o meno negativa della natura umana, ma tende a subire una vera e propria esclusione, oppure ad un'edificazione quasi sublime e sacra. "La concezione socratico-platonica del *thymós* costituisce una pietra miliare sulla via verso la domesticazione morale dell'ira. Si piazza a metà strada fra la venerazione omerica della *menis* semi-divina e la condanna stoica di ogni impulso violento e d'ira. Grazie alla dottrina del *thymós*

di Platone, i moti civil-bellicosi ottennero il permesso di soggiorno nella città dei filosofi” (*ivi*, p. 32). Il percorso che viene inaugurato è quello di un vero e proprio sfruttamento della violenza, la quale diviene così – come osserva Hannah Arendt – un “mezzo” ed uno strumento applicativo del potere (Arendt, 1969, p. 7). La costituzione dei grandi monoteismi, così come la formazione dei grandi stati nazionali, segnano lo strutturarsi di mastodontici sistemi di gestione dell’ira, secondo uno stile e una modalità non dissimile da quello economico. Allo stesso modo di un capitale, il *thymós* viene “bancarizzato”, ossia gestito come un fondo di investimento, con momenti di tesaurizzazione difensiva e di speculazione azzardata: il risentimento prende così il posto della riflessione razionale e questa nuova forza diviene un agente inestimabile nell’ambito di una psico-politica in cui prevalgono le ragioni umorali su quelle prettamente etniche od economiche. “Si ha a che fare così con eccessi di dimensione sconosciuta, che alla fine andrebbero compresi per ciò che era la loro qualità psico-politica: una catena di catastrofi timotiche, condizionata non solo dal fallimento del tradizionale *management* religioso e civilizzatore, ma provocata dall’organizzazione di una politica dell’ira di tipo nuovo, o meglio – come si vedrà presto – da un’esplicita economia dell’ira. Si deve insistere sul fatto che nel XX° secolo la violenza non è ‘scoppiata’ in un istante. È stata pianificata dai suoi agenti secondo criteri imprenditoriali ed è stata guidata da manager con un’ampia visione d’insieme sull’oggetto del quale si occupavano. A un primo sguardo, ciò che appariva come un folle omicida (*Amok*) al più alto livello, nella prassi era soprattutto burocrazia, lavoro di partito, routine e risultato di riflessione organizzativa” (*ivi*, p. 35). Quello che Sloterdijk tratteggia è uno scenario abbastanza allarmante in cui *λόγος* e *πόλεμος* non costituiscono due istanze antitetiche e incommensurabili, ma sono così innervate e imbricate da dare luogo ad un’economia unitaria in cui

l'oggetto della circolazione e della transazione non è tanto il denaro, quanto il *thymós*.

In questa dramma di cui il Novecento ha vissuto gli esiti più tragici e nefasti, ci sono in effetti due elementi rilevanti che legano tra di loro in maniera sorprendente e sconvolgente l'economia monetaria con l'economia timotica: 1) la gestione dell'aggressività psico-politica si basa su un meccanismo del *debito* in cui prevale il passato sul presente, prefigurando così un momento risolutivo che non potrà differire da un *reset* violento in cui si arriva ad un azzeramento della situazione debitoria. Il debito contratto nei trattati di pace della prima guerra mondiale, diviene così la ragione di un incremento del rancore nei paesi sconfitti e, necessariamente, il prodromo di quel drastico *default* che è stato il secondo conflitto mondiale: "Nietzsche scopre nel cuore dei modi abituali dell'economia la trasformazione della colpa morale in debiti monetari. È inutile dire che il mondo capitalistico poteva iniziare la propria corsa vittoriosa solo in forza di questo spostamento pragmatico.(...) Mentre la colpa deprime, i debiti risvegliano, finché si producono in alleanza con le energie imprenditoriali. Colpa e debiti presentano una caratteristica che li unisce: entrambi fanno sì che la vita di chi è gravato resti legata a un nodo che è intrecciato al passato. Insieme essi creano un obbligo relazionale volto all'indietro, attraverso il quale quello che è già stato mantiene la supremazia su ciò che verrà" (*ivi*, p. 40). La monetarizzazione, così come il "ritardo" nel contraccambio del dono, dovrebbe assolvere una funzione lenitiva ed ansiolitica nei confronti del rancore accumulato; eppure, nel caso dell'ira, il temporeggiamento tende a sortire l'effetto contrario, esacerbandone drasticamente il profilo e predisponendo un *acting out* sociale difficilmente circoscrivibile. 2) Questo doppio volto della presa di tempo rappresenta dal punto di vista fenomenologico un'altra modalità dell'ambivalenza comunitaria. La monetarizzazione e il meccanismo del debito, ritardano certamente lo



scatenamento irrazionale della violenza, ma nel medesimo tempo innescano un processo di bancarizzazione capitalistica in cui essa viene via via accumulata, organizzata e artatamente veicolata con l'invenzione di "alterità" fittizie che diverranno i primi luoghi della sua applicazione. "Se si riconosce la realtà e l'efficacia di una funzione di banca o di cassa di risparmio per il patrimonio d'ira del singolo possessore, si comprende anche come l'ira, da una sua forma iniziale diffusa, si possa sviluppare a livelli di organizzazione più elevati. Attraverso questa progressione non viene solo percorsa la strada che va dall'emozione intima e locale ai programmi politici e pubblici. Anche la struttura temporale del potenziale d'ira conosce un'estesa modificazione. Le masse d'ira subiscono la metamorfosi del cieco dispendio del qui e ora, fino al progetto pianificato con perspicacia, e di portata mondiale, di una rivoluzione a favore degli umiliati e degli offesi" (*ivi*, p. 74).

Secondo Sloterdijk, seguendo un'originale parafrasi del pensiero heideggeriano, l'esserci, il *Dasein* costituisce un progetto esistenziale fondato sull'ira e sul disegno vendicativo proiettato verso un risarcimento violento del torto subito. La gettatezza heideggeriana (*Geworfenheit*) descrive in tal modo la riserva di rancore e risentimento individuale che viene successivamente incanalata in sacche collettive di violenza orientate ad uno scopo: l'economia bancaria assume una valenza esistenziale grazie alla capitalizzazione dell'ira che diviene così l'elemento germinale della storia. Non ci sarebbe storia senza un'economia della violenza e senza un progetto intersoggettivo che dilatando il tempo esistenziale dell'individuo lo estende a dismisura proiettandolo in un futuro sempre a venire: "come già la vendetta, in quanto forma progettuale dell'ira, dà a questa un'estensione temporale più ampia e concede una pianificazione pragmatica, la forma bancaria dell'ira richiede dai singoli moti vendicativi l'adattamento a una prospettiva superiore. Con orgoglio,

questa reclama per sé il concetto di ‘storia’ – ovviamente al singolare. Con la creazione di una banca dell’ira (intesa come deposito per esplosivi morali e per progetti vendicativi) i singoli vettori vengono sottoposti a una regia centrale, le loro necessità non sempre corrispondono ai ritmi degli attori e delle azioni locali. Tuttavia un assoggettamento è ora irrinunciabile. Le numerose storie di vendetta devono alla fine essere unite in una storia congiunta” (*ivi*, p. 77).

#### 1.4 La mimesi e il capro espiatorio

Abbiamo sinora evidenziato almeno tre focolai di ambiguità propri della *communitas*: 1) una tensione immamente tra l’istanza immunologica comunitaria e l’istanza soggettiva, ossia tra l’obbligazione del contraccambio dei doni e la libertà del differimento del medesimo contraccambio, se non proprio del suo puntuale diniego; 2) la tendenza ad estendere la “famigliarizzazione” e l’“assimilazione” a tutti i membri del gruppo e, nel medesimo tempo, la netta distinzione tra uno spazio interno – sicuro, protettivo, materno – e un indistinto spazio “esterno” che coincide con l’inumano, il selvaggio, l’indifferenziato assoluto; 3) l’accumulazione progressiva entro la comunità di un’aggressività che preferenzialmente – e inaspettatamente – non è etero-diretta, ma si rivolge proprio ai suoi simili, tanto che il peggior nemico diviene paradossalmente il proprio fratello. Questa aggressività tuttavia subisce dei processi di accumulazione e bancarizzazione, poiché diviene il vero motore della storia, fornendo il propellente energetico per tutti i rivolgimenti sociali e, quindi, divenendo un fattore dinamico in grado di “scandire” il tempo.

I tasselli di questo mosaico, in apparenza scomposti ed irrelati, trovano un’ipotesi di coerente commessura in una teoria, ad un tempo antropologica e sociologica, elaborata da René Girard negli anni Settanta. L’ipotesi si

profila abbastanza linearmente: c'è un tendenza innata del gruppo all'assimilazione e alla mimesi reciproca; questa medesima assimilazione e famigliarizzazione però crea i presupposti di una violenza reciproca e talvolta incontenibile; l'aggressività accumulata dev'essere veicolata più o meno ritualmente verso un unico obiettivo – il capro espiatorio – che deve possedere quale caratteristica precipua quella d'essere un appartenente alla medesima comunità: in questo senso, tutti i processi di civilizzazione che conosciamo non sarebbero che forme di sublimazione e di trasfigurazione di questo sacrificio originario (la derridiana uccisione del fratello), del quale l'eucaristia sembra rappresentare oggi l'esempio più diffuso e misconosciuto: “se c'è un'origine reale, se i miti, a loro modo, non cessano di rammentarsela, se i rituali, a loro modo, non cessano di commemorarla, deve trattarsi di un evento che ha fatto sugli uomini un'impressione non incancellabile, dato che finiscono per dimenticarla, ma nondimeno fortissima. Tale impressione si perpetua per il tramite del religioso e forse di tutte le forme culturali” (Girard, 1972, p. 134).

Alla base di tutto il processo ci sarebbe quel meccanismo mimetico che oggi ha trovato pure dei riscontri scientifici con la scoperta dei cosiddetti “neuroni specchio”. Essenzialmente, costituendo una forma molto raffinata di adattamento evolutivo, la mimesi può tuttavia avere degli effetti collaterali laddove innesca una pulsione appropriativa rivolta ai medesimi oggetti. In un contesto di penuria (o di *rareté*, come diceva Jean Paul Sartre) dobbiamo pensare ad una corsa all'accaparramento che ha quale naturale effetto un incremento incontrollato della violenza intra-comunitaria. Si tratta di un meccanismo così intrinseco alla natura umana, che esso trova anche un riscontro nella teoria lacaniana del “desiderio dell'Altro”, secondo la quale appunto noi desideriamo sempre ciò che desiderano gli altri e il nostro desiderio non è frutto di un nostro sup-

posto “Io” consapevole di sé, ma è veicolato anch’esso dagli altri e da convenzioni sociali vissute come realtà inemendabili. Lo possiamo osservare soprattutto nei bambini per i quali il giochino dell’amichetto è sempre il più bello e preferibile; ma ancora più diffusamente nel mondo dei consumi di massa, ove gli oggetti del desiderio sono alimentati dalla pubblicità e dalla necessità di conformarsi alla maggioranza.

La competizione causata dal comportamento mimetico fa sì che le società umane debbano continuamente fronteggiare degli eccessi nell’espressione dell’aggressività, laddove le norme, le leggi e le procedure sanzionatorie non sempre risultano efficaci, ma divengono talora esse stesse vettori di aggressività. “La mia ipotesi è mimetica: è per il loro imitarsi in misura maggiore rispetto agli animali che gli uomini hanno dovuto trovare un rimedio a una somiglianza contagiosa che poteva portare alla pure e semplice scomparsa della loro società. Il meccanismo capace di reintrodurre una differenza, là dove ciascuno veniva a somigliare sempre più all’altro, è il sacrificio. L’uomo è generato dal sacrificio, vale a dire che è figlio del religioso” (Girard, 2007, p. 11). Ci troviamo insomma ad affrontare il paradosso di un fattore che, attraverso i processi di apprendimento intensivo e iper-mimetico, consente tutti i processi di civilizzazione e di evoluzione simbolica propri della specie umana, ma nel medesimo tempo conduce a momenti di criticità risolvibili soltanto attraverso una violenza più o meno ritualizzata: “la *mimesis* è così a un tempo la causa della crisi e il motore della risoluzione. La vittima, dopo essere stata sacrificata, viene sempre divinizzata: il mito è perciò la *menzogna* che occulta il linciaggio fondatore, la *menzogna* che ci parla degli dèi, ma *mai delle vittime che questi dèi sono stati*. Il rito poi ripete questo primo sacrificio (alla prima vittima seguono delle vittime sostitutive: bambini, uomini, animali, altri tipi di offerte...), e dalla ripetizione dei riti nascono le istituzioni, che sono gli unici mezzi trova-

ti dagli esseri umani per ritardare l'apocalisse" (*ivi*, p. 56).

Per Girard, dunque, non solo la violenza è connaturata all'uomo, ma la medesima "guerra", all'apparenza così insensata e inumana, diviene l'esito necessario di un processo di civilizzazione in cui il senso e il non-senso della follia bellica tendono sorprendentemente a sovrapporsi. Non è casuale perciò il suo interesse per l'opera di von Clausewitz, nella quale traspare un'inusitata fascinazione per la guerra come gesto politico estremo nel dirimere qualsiasi forma di conflitto. È vero che egli distingue una "guerra assoluta", tanto astratta quanto cruenta, in cui vengono meno le regole d'ingaggio e il modello diviene il duello fratricida "all'ultimo sangue", da una guerra che è la naturale e fisiologica prosecuzione del *commercium*, ossia dei rapporti anche "economici" che gli individui intrattengono all'interno della *communitas*. "La 'tendenza all'estremo' viene adesso definita come una 'fantasia logica', un puro concetto senza corrispondenze con la realtà della storia. Noti fra l'altro che Clausewitz sembra dispiacersene! Egli pertanto separa il concetto dalla sua realtà, e questo per ragioni teoriche che permettono alla 'guerra assoluta' di comprendere tutti i tipi di conflitto, dai più bellicosi ai più politici: il concetto della guerra come duello si trasforma allora in un 'punto di riferimento'. L'ambivalenza del pensiero clausewitziano è tutta qui. Clausewitz non afferma infatti che la realtà sia separata dal suo concetto, ma che le guerre reali *tendono verso questo punto*" (*ivi*, p. 32). C'è una separazione tra la guerra effettiva e il suo concetto, ma secondo un capovolgimento che sembra quello operato da Marx a proposito del capitale astratto. Il concetto possiede infatti dei caratteri orripilanti e folli, e non rappresenta affatto hegelianamente un elevamento verso lo spirito. La comunità stessa si costituisce nel tradire il concetto di guerra, ossia grazie alla messa in atto di regole, norme, etiche e strategie rituali per cui il rischio annientante dell'*homo*

*hominum lupus* di Hobbes viene reiteratamente eluso. In questo senso la transazione economica basata sulla quantificazione monetaria e il commercio in quanto scambio generalizzato, costituiscono delle tecniche immunitarie finalizzate a scongiurare il conflitto intracomunitario o, quantomeno, a differirlo: “il commercio non sarebbe una metafora della guerra, ma riguarderebbe *la stessa realtà*” (*ivi*, p. 101), cioè si tratta di una lotta differita o traslata su d’un altro piano. Ecco perché “non è mai una buona cosa raggiungere troppo rapidamente l’accordo sull’acquisto di una vacca o di una casa. È il senso nascosto anche della lentezza della giustizia, che ‘si trascina’ nei casi di divorzio come in quelli di crimini efferati. Questa lentezza, apparentemente ingiustificata, lo è pienamente a livello antropologico: essa costituisce un freno alle rappresaglie, un ‘attrito’ decisivo che dilaziona i rapporti, evitando una loro degenerazione in reciprocità” (*ivi*, pp. 105-106). Il “con” può scadere progressivamente in una cieca reciprocità mimetica, se l’ “incontro” non viene opportunamente differito, ove per differimento intendiamo sia un prendere le distanze – temporali o spaziali – sia l’istituzione di una “differenza” e, quindi, l’istituzione vera e propria dell’ “Altro” in quanto tale. Laddove l’economia della circolazione dei *media* monetari non è più sufficiente a “mediare” e “schermare” attraverso una sorta di ottundimento e di spostamento, ecco che la costruzione di un’alterità più o meno fittizia, anche all’interno di un contesto di fraternità amicale, funge da polo di uno scatenamento aggressivo che non costituisce null’altro che la radicalizzazione estrema dello scambio economico. “In un certo modo, il commercio è una guerra continua ma di intensità attenuata; mentre la guerra, pur essendo arginata più o meno bene dalla politica, il più delle volte tende ad essere discontinua. Quando è il suo turno di diventare continua, allora la tendenza all’estremo emerge. Il commercio, dunque, ha tutte le caratteristiche della guerra: se il corretto funzio-

namento degli scambi degenera in competitività furibonda, la guerra commerciale può trasformarsi in una guerra *tout court*. Quando una nazione non riesce ad affermarsi in una competizione, essa tende subito a dare la colpa dello scacco alla concorrenza sleale. Il protezionismo segnala il momento in cui la competizione può degenerare in conflitto militare” (*ivi*, p. 103). Noteremo in seguito come questo meccanismo non si situi casualmente al centro della politica di Donald Trump: da una parte s’è prodotto un eccesso accumulativo di tensione aggressiva all’interno della comunità americana, un risentimento generalizzato che forse trova proprio nella genesi immigratoria e colonizzatrice degli Stati Uniti il suo momento germinale; dall’altra parte si profila la necessità di uno scatenamento di questa tensione non più contenibile dall’intensificazione progressiva del *commerce* e dall’apertura dei mercati.

### 1.5 Genesi cognitiva delle categorie sociali

In questo attraversamento dell’ambivalenza costitutiva della *communitas* o, ancora meglio, del “noi” o del “con” che caratterizza la nostra esistenza sociale, abbiamo introdotto vari punti di vista, sovente eterogenei e non compatibili dal punto di vista metodologico. Si tratta di un dubbio di fondo che sovente viene imputato ai cosiddetti *Cultural Studies*, termine questo molto equivoco ancorché lievemente spregiativo, diffuso in ambiente anglosassone, che ha il difetto di non tener conto o letteralmente ignorare la natura dell’approccio filosofico, a partire probabilmente dal carattere variegato e multidisciplinare dell’aristotelismo. Ma al di là delle etichette, così come avviene ad esempio nell’ambito delle recenti neuroscienze, riteniamo che solo coordinando tra di loro varie discipline sia possibile penetrare quella complessità che caratterizza un fenomeno in apparenza familiare come il nostro essere animali sociali; all’orizzonte dell’i-

potesi, da corroborare e verificare, che tutti i dispositivi di senso che costruiamo attorno di noi e che eleviamo al rango di verità ideali, universali ed assolute, non rappresentino che delle specifiche tecniche di immunizzazione ed autoimmunizzazione attraverso le quali ci rapportiamo ai nostri simili o all'ambiente esterno, anch'esso più o meno idealizzato e stereotipizzato. Anche quello che ad esempio viene ritenuto il linguaggio più astratto, autonomo, assimilabile quasi ad una realtà oggettiva inemendabile – la matematica – non può celare le proprie origini rituali, economiche e soprattutto fenomenologiche, costituendo un modo specifico del nostro essere-nel-mondo, probabilmente dovuto ad una particolare strutturazione del nostro sistema neuronale (Bazzanella, 2016).

Espresso così – cautelativamente – il tipo di approccio che sin qui abbiamo intrapreso, può essere d'una qualche utilità un ulteriore punto di vista, ossia quello della psicologia sociale così come si è sviluppata, anche dal punto di vista metodologico, a partire dall'immediato dopoguerra. Il razzismo insensato, i campi di sterminio, la bomba atomica e la guerra fredda ponevano allora dei problemi ingombranti quanto inquietanti, che né la psicanalisi, né l'antropologia, né tanto meno un approccio psicologico tradizionale potevano in qualche maniera spiegare. In effetti, "i processi psicologici del cambiamento sociale *che sono condivisi*, possono costituire l'oggetto di una teoria sociopsicologica appropriata, solo se si ritiene che il tradimento dei valori, o le discrepanze tra valori e norme emergenti, o fra norme e valori emergenti, ripetuti per un certo periodo di tempo, portino alla creazione di nuove forme di comportamento accettabili, che a loro volta conducono ad un riadattamento dei valori e del loro ordine di priorità. In tal modo forse è possibile capire come mai, in certi momenti, molte persone possano essere pronte a morire perché 'bene o male, si tratta del mio paese', e all'estremo opposto, a decidere di creare dei campi di concentramento, o di gettare la prima



bomba atomica, di incendiare Dresda o il ghetto di Varsavia o di uccidere donne e bambini ‘sospetti’ nei villaggi vietnamiti” (Tajfel, 1981, p. 87). In queste righe emblematiche di Henri Tajfel, che raccolgono i lavori di un gruppo di lavoro dal 1957 al 1980, traspaiono almeno due elementi sui quali dovremo tornare: 1) c’è una ripetizione che comporta necessariamente il consolidamento di una nuova realtà sociale, indipendentemente dalle nostre valutazioni morali, etiche, filosofiche, umanitarie, etc.: ciò significa che la preponderanza del fattore iterativo e collettivo è tale da istituire esso stesso i confini tra ciò che è giusto e normale, e ciò che contraddice le norme comunitarie e che pertanto dev’essere oggetto di persecuzione. La forza di questo agente sociale è tale che può dar corpo anche a valori assolutamente inauditi, irrazionali e inumani, poiché ciò che conta – osserva Tajfel in corsivo – è la “condivisione”; 2) quest’ultima si pone a sua volta alla base del cambiamento sociale, sicché dal “con” comunitario potranno fiorire sia le più alte costruzioni della civiltà umana, sia – attraverso il medesimo perverso meccanismo – le più bieche e biasimevoli aberrazioni, come i campi di sterminio o i genocidi sistematici, più o meno motivati religiosamente, antropologicamente, etc. L’accento dev’essere quindi spostato sulle modalità in cui socialmente si articola proprio la condivisione, modalità che forse non sono soltanto ispirate al mimetismo di Girard o a forme di opportunismo comportamentale, ma che hanno una radice più profonda di tipo cognitivo.

L’idea sottotraccia che muove Tajfel e la sua sperimentazione è che la molteplicità in se stessa non costituisce un aggregato o una sommatoria di più individui, ma è nella sua essenza un’entità assolutamente nuova e che, soprattutto, agisce a livello cognitivo. Si tratta d’altra parte di qualcosa che aveva già pensato Husserl quando si era posto il problema fenomenologico dell’alterità e dell’intersoggettività: anche quando osserviamo un

oggetto in apparenza asettico, anaffettivo e neutro come un cubo, non possiamo pensare ad un semplice e lineare rapporto tra un soggetto percipiente, chiuso nel suo isolamento ideale e nel suo “solipsismo”, e un oggetto percepito inerte e indifferente al contesto in cui viene collocato. Quando io guardo qualcosa, necessariamente *con*-vedo, ovvero disegno un tracciato virtuale di prospettive attraverso le quali io osservo quell’oggetto *come se* fossi un Altro. Già per Husserl, insomma, ogni vedere è necessariamente un *con*-vedere e l’Ego è già alienato e contaminato dall’Altro, inaugurando così una catena infinita di alter-ego.

Ora, Tajfel precipita queste intuizioni in una precisa pratica sperimentale, per dimostrare come ogni nostra percezione sia per natura socializzata e conduca a processi di condivisione sempre più allargati. Egli parte così dalla valutazione oggettiva della lunghezza di alcune linee disegnate alla lavagna da parte di due gruppi di soggetti: nel gruppo di controllo non viene effettuato nessun intervento esterno, mentre nel caso dell’altro gruppo le linee vengono divise arbitrariamente in due sottogruppi. In una seconda fase dell’esperimento, poi, anche il gruppo dei soggetti viene diviso arbitrariamente in due sottogruppi, onde valutare eventuali differenze tra la percezione delle lunghezze in ambiente sociale neutro, e in un ambiente che invece ha subito delle differenziazioni interne, anche se non motivate da alcun fattore fisico, religioso, biologico, etc. Il risultato, in entrambi i casi messi a confronto con i gruppi campione, è una significativa accentuazione delle differenze inter-gruppo rispetto a quelle intra-gruppo: in breve, si tendono a valutare più omogeneamente le linee appartenenti allo stesso gruppo arbitrario riducendo o incrementando le prime valutazioni percettive della lunghezza; e analogamente si accentuano le differenze quantitative tra i gruppi arbitrariamente differenziati. Questo risultato è ancora più significativo, laddove si registrano le medesime oscilla-

zioni nel caso della divisione arbitraria dei soggetti: non solo c'è un incremento delle differenze inter-gruppo e una diminuzione di quelle intra-gruppo a livello "oggettivo", ovvero si percepiscono come più lunghe o più brevi quelle linee che vengono aggregate in gruppi differenziati; lo stesso fenomeno avviene anche a livello "soggettivo" laddove la suddivisione arbitraria riguarda gli stessi attori dell'esperimento: in quest'ultimo caso il giudizio individuale subirà l'influenza "sociale" del gruppo di appartenenza e risulterà pertanto più omogeneo e condizionale dai membri intra-gruppo.

“È perciò possibile trarre le seguenti conclusioni in base ai risultati sperimentali: a) Una classificazione imposta a una serie di stimoli, in modo che vi sia un rapporto sistematico e diretto tra le grandezze degli stimoli e la divisione degli stimoli in due classi, determina un aumento significativo delle differenze stimate tra gli stimoli in corrispondenza del punto di transizione tra le due classi (...). b) Non vi sono prove dirette del fatto che questa relazione tra la classificazione e la dimensione fisica da stimare determini delle somiglianze tra le stime espresse sugli stimoli appartenenti alla stessa classe. c) Non vi sono prove del fatto che la ripetizione dell'esperienza della stessa classificazione, dopo un intervallo di una settimana, aumenti il suo effetto nei confronti della stima” (*ivi*, pp. 178-179), mentre all'interno della medesima seduta si nota una sensibile efficacia dell'iterazione, come se essa agisse precipuamente nel rapporto immediato sia nei confronti dell'oggetto da valutare, sia nei confronti degli altri soggetti.

Quello che vuole dimostrare Tajfel è che il processo di stereotipizzazione e di categorizzazione sociale costituisce uno strumento cognitivo molto efficace nel differenziare ed ordinare gli stimoli esterni, nonché uno strumento di coesione comunitaria per raggiungere un "consenso" che rafforza il senso di appartenenza e, nello stesso tempo, consolida la propria identità e la propria collo-

cazione all'interno del gruppo. Questo processo è primario, cioè riguarda ogni forma di percezione sociale ed assume pertanto un paradossale valore oggettivo: io vedo tendenzialmente *come* vedono gli altri miei simili e ciò che vedo è a sua volta suddiviso in classi riconoscibili, nominabili ed enumerabili, anche se tutte le mie valutazioni e le mie suddivisioni, perlomeno per quanto riguarda l'aspetto quali-quantitativo, non corrispondono necessariamente ad una realtà fisico-oggettiva. "Un tratto essenziale della stereotipizzazione è quello di esagerare *alcune* differenze tra gruppi classificati in un certo modo, e di minimizzare le stesse differenze all'interno dei gruppi medesimi" (*ivi*, p. 179). Questa esagerazione che distorce giocoforza la realtà, si pone a sua volta alla base della costituzione di un'identità sociale con la formazione di un *ingroup* connotato positivamente e di un conseguente *outgroup* che assume così, sorprendentemente, dei tratti immaginari e finzionali. In breve, possiamo dire che anche l'alterità, il diverso, più che costituire un'emergenza ineludibile, il nemico o lo straniero che incombe su di noi assillandoci, assume il ruolo strutturale di un' "invenzione" finalizzata a corroborare la nostra supposta identità: in epoca nazista, l'ebreo non svolge solo il ruolo di capro espiatorio sul quale scaricare la violenza sociale accumulata nella Repubblica di Weimar, ma diviene anche quell'Altro stereotipizzato, falsamente differenziato e caricaturalizzato che è indispensabile per la ricostituzione di un'identità germanica dispersa e frastagliata dalla crisi economica.

In questo senso, non appare del tutto bizzarro che questa realtà allotria "inventata", non sia propriamente "altra" (come il "totalmente-Altro" di Lévinas, ad esempio, oppure come il "gatto" di Derrida), ma sia razionalizzata e quasi mitizzata come se rappresentasse il mondo "proprio" capovolto alla stregua dell'inferno dantesco. Per una popolazione del sud-est asiatico – i *bela* – "il mondo della foresta non è quindi uno spazio informe al

quale l'uomo non è riuscito a imporre il proprio ordine, bensì un mondo rovesciato in cui ogni norma costituisce l'inversione della norma corrispondente che vige nel mondo degli uomini" (Scarduelli, 2000, p. 185). Ciò non vale soltanto nell'universo esotico del mondo magico: laddove il cambiamento sociale si articola attraverso la formazione di gruppi (la cerchia di amici su FB, ad esempio), più o meno arbitrari, si innesca un meccanismo ambivalente di stereotipizzazione dell'*outgroup* e di mitizzazione di un *ingroup* connotato positivamente e in grado di offrire un'efficace identità sociale e immagine del sé. Gli attori sociali "hanno bisogno' di un *outgroup* chiaro, separato e distinto che sia nettamente separabile dal 'gruppo' che essi stessi, dal proprio punto di vista, rappresentano. Questo *ingroup* costituisce un *sine qua non* cognitivo per l'esistenza cognitiva dell'*outgroup*, ed uno od entrambi possono essere, in diverse condizioni, o reali o mitici, o una via di mezzo" (Tajfel, 1981, p. 306).

## CAPITOLO II

## Rito e magia nel mondo moderno

## 2.1 Il “mondo magico”

Enunciamo in anticipo la traettoria di pensiero che abbiamo appena intrapreso e che vorremmo mettere alla prova in un confronto serrato con certi aspetti, soprattutto comunicativi, del mondo moderno. L'idea è che i dispositivi di senso contemporanei, anche quelli supportati da una solida ed inedita base tecnologica, siano molto simili non soltanto a quelli della nostra tradizione classica (il mondo greco, ad esempio), ma anche a quelle civiltà cosiddette arcaiche e primitive. In particolare vorremmo evidenziare come una certa propensione per una ritualità diffusa, trasversale e non inserita necessariamente in un orizzonte religioso, costituisca una tonalità costante e ricorrente della specie umana, indipendentemente dal momento storico e dalla latitudine.

Ora, per introdurci a questo genere di riflessioni ci viene in soccorso il lavoro di Ernesto de Martino nel campo dell'antropologia e dell'etnografia, a partire da quel saggio *Il mondo magico* del 1944, apprezzato al tempo, ma anche criticato, da Benedetto Croce. L'impostazione demartiniana è figlia non soltanto dello storicismo di quest'ultimo, ma soprattutto dell'esistenzialismo heideggeriano; inoltre vi intravediamo *ante litteram* un'idea di immunologia sociale che soltanto di

recente è stata sviluppata, soprattutto nell'ambito della filosofia politica. In estrema sintesi, per de Martino il dispositivo di senso "magico" articolato perlopiù su una ritualità diffusa poggia su tre elementi costitutivi: 1) una crisi della "presenza" individuale, ossia dell'esserci heideggeriano che teme di perdersi, la quale crisi può dipendere sia da ragioni endogene al gruppo sociale di appartenenza, sia da ragioni esogene come taluni andamenti climatici non favorevoli alla coltivazione, il pericolo proveniente da qualche animale feroce e pericoloso, la stessa malattia (come avveniva, sino agli anni Cinquanta, nei rituali della "taranta" del Salento); 2) un processo collettivo di immunizzazione in cui si articola una "destorificazione", ossia l'evento critico viene trasposto in un mondo trascendente e finzionale, per poi essere ricomposto simbolicamente. Questo processo si dipana attraverso un meccanismo di sostituzione (un qualcosa "sta" per qualcos'altro) e di ripetizione imitativa, cosicché questa sostituzione non farebbe che ripetere l'elemento allotrio nell'ambito di una cornice scenografica più famigliare. Viene in altri termini messa in scena una tragedia collettiva alla quale tutti partecipano e che riporta da un piano di mera passività ad un piano di attività, in cui divengono attori tutti coloro che causano e nello stesso tempo risolvono la crisi; 3) c'è alla fine del rito una sorta di efficacia, per cui, quantomeno a livello simbolico, il processo di trasposizione e di immunizzazione pare avere qualche effetto: la "tarantata" (ossia la contadina morsa dalla malmignatta o "vedova nera mediterranea" durante il suo usuale lavoro di raccolta nei campi), in qualche modo imperscrutabile, supera la propria crisi comiziale o neuro-convulsiva e si avvia ad una lenta guarigione. Che dal punto di vista tecnico-medico il morso di questo aracnide non sia sempre letale, poco importa; il rito mantiene, almeno nella credenza collettiva di una determinata comunità (talvolta supportata da chierici cattolici, che, in una strana contaminazione, almeno negli anni