

Violenza: una lettura sistemica Verso un'antropologia relazionale

Gianluca Bocchi, Arianna Barazzetti

Violence: a systemic reading. Towards a relational anthropology

Abstract

This paper analyses the topic of violence considered from a twofold point of view: the epistemological stance of complex thought and the scientific stance of change in dynamic systems. Our basic presupposition is that the definitions of violence and of violent practices are always historical and context-dependent and that each social system acts to fight or to strengthen these definitions and this practices: the social environment, where many human actors interact, always informs us about the limits within which the violent phenomena may and must be considered. Interdisciplinarity and transdisciplinarity are necessary conditions to profitably approach this field of investigation. Cultural anthropology is situated in a strategic position within the broader field of complex system sciences. It is an open discipline placed in ongoing dialogue with many other branches of knowledge. It is also a field able to challenge many presuppositions in our traditional cognitive practices, that were taken for granted until now, in order to seek more effective practices and conceptual landscapes for the understanding of our world.

Keywords: violence, attractors, epistemology, complexity, complex systems, dynamical systems

1. Introduzione

In questo nostro intervento vorremmo discutere il tema della violenza dal punto di vista del pensiero complesso e dello studio dei sistemi dinamici in rapido mutamento. Questo riferimento introduce una delle nostre premesse fondamentali: ogni sistema sociale è sempre e comunque in diretta relazione non solo alle pratiche violente, ma anche alla definizione di che cosa sia o che cosa non sia violenza entro un tale contesto. In altri termini: è l'ambiente sociale nel quale l'individuo interagisce che ci informa entro quali limiti far rientrare i fenomeni considerati violenti. Inoltre il pensiero complesso ci ricorda come, per cercare di comprendere e studiare un determinato fenomeno, l'interdisciplinarietà sia la condizione necessaria per accostarsi con profitto a questo o a quel campo d'indagine. Ciò implica che, nel nostro pensiero, l'antropologia culturale ben si situi all'interno del campo più generale delle scienze dei sistemi complessi come disciplina aperta e in continuo dialogo con altri campi del sapere, al fine di mettere in discussione tanti presupposti fino a oggi dati per scontati nelle nostre pratiche cognitive e, insieme, di cercarne di più efficaci per la comprensione del nostro mondo.

La contemporaneità, da un lato, viene riconosciuta come il culmine del «processo di civilizzazione» teorizzato dal sociologo tedesco Norbert Elias, ma dall'altro è la sede di eventi terribili come il fenomeno ISIS, stragi efferate all'interno di college americani, delitti familiari in contesti borghesi e proletari e, ripercorrendo la storia dell'ultimo secolo, come non citare i genocidi e gli stermini di massa, i casi dei Balcani o del Vietnam e altri contesti dove l'uso sistematico della violenza sembra aver travalicato quasi i limiti della stessa pensabilità. Ciò che più appare paradossale è come la violenza, in questi casi, sia esercitata da “persone comuni”, persone che, a una prima osservazione, paiono poco connessi o poco affini alle strategie più studiate di violenza organizzata.

Come connettere allora tali fenomeni all'idea comune degli esseri umani contemporanei, quali esseri civilizzati e razionali come suggerito da Elias? Come spiegare queste situazioni, senza ricadere nella semplicistica ricerca di un *locus* del conflitto e della violenza, sia esso interno all'individuo o a una data cultura?

Lo studio del fenomeno ISIS, per esempio, sembra suggerirci la presenza di dinamiche assai più complesse e di con-cause profonde, irriducibili alla semplice variabile religiosa o culturale, ma che interessano aspetti storici, sociali, antropologici, psicologici ed etologici relativi a tanti tempi e a tanti spazi della storia umana. Gli attacchi dell'ISIS, proprio per la loro configurazione e suggestione, ricordano aspetti arcaici, forse troppo velocemente estromessi dal nostro presente, e in parte eliminati ma non elaborati, dai sistemi di controllo della società prima e dall'autocoercizione poi.

Ovviamente questi “fenomeni eccezionali” fanno riemergere ciò che René Girard ha identificato nel tema del sacrificio, che segna, in modo sincronico e diacronico, tutta la storia dell'umanità. Ciò non significa che presupponiamo una regressione dell'essere umano. Il nostro tentativo è quello di sottolineare come, taluni fenomeni non possano essere compresi se non riferendoci a configurazioni storiche, culturali e politiche più ampie. In quasi tutti i fenomeni legati alla violenza, nel contesto contemporaneo, i contorni spazio-temporali sembrano dilatarsi a dismisura, fino a riportarci a dimensioni generali dell'essere umano nel suo radicamento nella natura e, insieme, nel suo tentativo di staccarsi dalla natura.

Le teorie basate sulle affermazioni di una violenza, più o meno giustificata, all'interno delle differenti religioni, sulla natura bestiale dell'essere umano o sulla follia, per quanto possano risultare affascinanti e in alcuni casi quasi inattaccabili, rischiano di risultare fuorvianti. Proprio perché paradigmatiche, non riescono a spiegare nulla, se non per via generale. Sarà possibile avvicinarsi criticamente al fenomeno solo a patto di non sottrarsi alla sua irriducibile complessità e di non cadere nella suggestione del vano tentativo di ricerca di leggi universali che regolerebbero la condizione umana.

Ovviamente non vogliamo cancellare quanto gli studi biologici ed etologici hanno fatto emergere rispetto alle basi istintuali dell'aggressività. Vogliamo invece sottolineare che ciò non è sufficiente per spiegare un fenomeno così complesso.

Cercheremo di dimostrare che la violenza non è *solo* interna a un individuo o a una cultura, ma è un fenomeno emergente, costruito e appreso, o in linea più specifica una risposta adattativa del sistema a un determinato cambiamento. La violenza può essere vista come un atteggiamento in stretto rapporto con forze e attrattori (potere, desiderio, fratellanza, differenza, somiglianza ecc.) che regolano o entrano a far parte di un sistema umano (o culturale) per definizione dinamico.

Dopo aver chiarito le basi teoriche e i concetti chiave dai quali abbiamo mutuato lo studio dei fenomeni complessi, passeremo in rassegna alcuni autori che ci sembra doveroso citare nel tentativo di fornire – lungi dall’essere la nostra una trattazione sistematica – un canovaccio per ulteriori riflessioni e approfondimenti.

2. La teoria dei sistemi dinamici

Questa teoria¹ si sviluppa nei decenni centrali del Novecento, come reazione alle teorie positiviste delle cosiddette scienze dure, ritenute, dai promotori del movimento sistemico, inutilmente deterministiche e meccanicistiche. Proprio il periodo post-positivista getterà le basi per le scienze dei sistemi complessi, ispirate dalle rivoluzioni delle scienze fisiche nella prima metà del Novecento, dalla nascita della cibernetica quale disciplina trasversale, dall’accresciuta importanza delle scienze del vivente e delle loro particolarità epistemologiche.

Molto importanti, per lo sviluppo delle teorie sistemiche e del pensiero della complessità, le *Macy Conferences* a New York, che, dal 1941 al 1960, hanno offerto decisivi sviluppi ai temi citati, avendo come protagonisti autori seminali come Gregory Bateson, Heinz von Foerster, Erving Goffman, e impostando un circolo virtuoso e prolifico, basato sull’integrazione di saperi quali antropologia, filosofia della scienza, fisica, biologia, cibernetica, psicologia, sociologia.

In particolare, la teoria dei sistemi, identifica i vari livelli in cui è stratificato il mondo (atomico, biologico, umano, sociale, ecc.), organizzati in sistemi, cioè insieme di elementi reciprocamente interconnessi in maniera circolare, secondo una caratteristica modalità di auto-organizzazione. Questi sistemi sono altresì caratterizzati dalla proprietà dell’emergenza: esibiscono proprietà globali non riducibili alle proprietà delle parti né riconducibili a essi in maniera additiva. La ricchezza delle interrelazioni e la presenza di circuiti di causalità circolare sono dunque in grado di produrre cambiamenti qualitativi e innovativi.

Le caratteristiche dei sistemi dinamici, chiamati anche sistemi adattativi complessi, riguardano naturalmente anche le organizzazioni umane, a partire dalle loro radici biologiche per arrivare a tutte le variazioni sociali, antropologiche, psicologiche. I cibernetici chiamano questo tipo di sistemi «macchine non-banali»² e

¹ Il termine “teoria” non è da intendersi in senso stretto. Può essere facilmente parafrasato in epistemologia o cornice di riferimento.

² Una delle caratteristiche principali di tali macchine è la loro dipendenza dalla storia e sono perciò imprevedibili.

l'idea di non-banalità è di fondamentale importanza per aiutarci a comprendere i fenomeni complessi legati alla violenza. Prendiamo una rete (un sistema), costituito da macchine non banali:

«Ciascuna di esse è una macchina non banale, e tutte interagiscono reciprocamente. E questo significa che l'output di una macchina diventa l'input di un'altra, e che tutte insieme formano una rete chiusa. Immaginiamo ora di essere un osservatore di questa rete [...] Egli vede così, ad esempio, dei segnali che passano da 5 a 4, e altri segnali che passano da 3 a 1. L'osservatore può allora considerare l'intera rete come una grande macchina non banale, composta da sottoparti non banali che interagiscono in maniera non banale. Questa grande macchina può essere definita l'operatore [...]. L'operatore è un sistema chiuso, che opera sui risultati delle operazioni precedenti. Questa è una concentrazione infinita di operatori su operatori nella quale non si trova mai l'inizio, il punto da cui tutto è partito. Da qualunque punto si voglia partire, è sempre una catena di operazioni.»³

È quindi evidente che i sistemi umani, e quindi le società, siano paragonabili a sistemi termodinamicamente aperti, che scambiano in maniera continua informazioni con l'ambiente (e svolgono operazioni su di esse). Ciononostante, sono da considerarsi anche sistemi organizzativamente chiusi, ovvero capaci di produrre autonomamente informazione e risposte adattative, risultando quindi lontani dall'equilibrio e in grado di operare dinamicamente per il mantenimento della propria stessa organizzazione. Le operazioni di cui parla von Foerster, sono possibili grazie alla capacità di ogni sistema di generare informazioni a partire dalla perturbazioni esterne e di produrre comportamenti emergenti e complessi, riferibili sia a vincoli preesistenti interni sia a vincoli storicamente acquisiti, ma sempre strettamente dipendenti dall'organizzazione stessa del sistema. È proprio questa capacità che viene chiamata auto-organizzazione e che si basa sul processo per il quale i singoli elementi di un sistema a un livello sottordinato costruiscono una struttura ben integrata a un livello sovraordinato (un esempio sono gli individui di un determinato territorio che, interagendo in maniera funzionale, generano una società, una cultura, una forma di cittadinanza, una mentalità, uno stile, e così via).

I sistemi dinamici sono in grado di generare comportamenti emergenti, che rappresentano modalità di comportamento a livello sovraordinato dovuti alla sincronizzazione delle parti a livello sottordinato. Questi tipi di emergenze sono discontinue e non lineari.

Tornando al nostro tema specifico, il fatto è che non possiamo conoscere in anticipo dove e come emergerà la risposta, il cambiamento o il fenomeno violento. Possiamo però fare ipotesi probabilistiche, descrivendo il comportamento collettivo del sistema secondo alcuni parametri d'ordine.

³ Von Foerster 1985, pp. 108-109.

Per chiarire questi concetti, Gregory Bateson utilizza una semplice metafora:

«Se scaldiamo un liquido trasparente (ad esempio acqua distillata) in un matraccio pulito e ben liscio, in che punto comparirà la prima bolla di vapore? A che temperatura? E in quale istante? Sono domande cui non si può rispondere, a meno che non vi sia una lieve rugosità sulla superficie interna del matraccio o un granello di polvere nel liquido. In assenza di un così manifesto nucleo per l'inizio del cambiamento di stato, nessuna previsione è possibile; e siccome non possiamo dire dove comincerà il cambiamento, non possiamo dire neppure "quando". Perciò non possiamo dire a quale temperatura avrà inizio l'ebollizione. [...] Alla fine vi sarà sempre una "differenza" che fungerà da nucleo per il cambiamento. Alla fine il liquido surriscaldato troverà questo punto differenziato e bollirà in modo esplosivo per alcuni istanti finché, la temperatura non si ridurrà al punto di ebollizione normale corrispondente alla pressione barometrica dell'ambiente. [...] Quanto sopra è per molti versi pertinente alla teoria della storia, alla filosofia su cui si fonda la teoria evuzionistica e, in generale, alla nostra comprensione del mondo in cui viviamo.»⁴

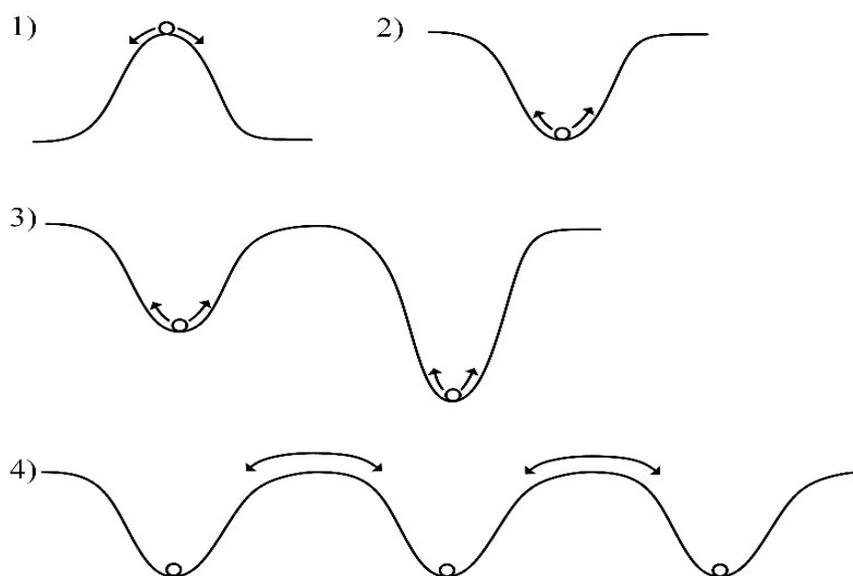
Nello specifico, quindi, i parametri d'ordine possono aiutarci a descrivere come un particolare sistema tenda a integrare alcune informazioni e modifichi il suo assetto attorno a un funzionamento tendente alla stabilità. Tale assetto viene denominato attrattore⁵. Anche se, in linea generale, il sistema perturbato tenderà a tornare alla configurazione di comportamento rappresentato dall'attrattore preesistente (fig. 2 e 3), esistono alcune perturbazioni in grado di spingere il sistema all'emergenza di nuove forme di funzionamento (fig. 4), in tutti quei casi cioè dove vi sia la presenza di nuovi attrattori al momento più efficaci o dove il ritorno alla configurazione precedente implicherebbe il collasso del sistema.

La stabilità di un certo tipo di attrattore viene descritta in termini di valli potenziali. Nella fig. 1, l'elemento in cima alla curva possiede molta energia potenziale e anche una piccola perturbazione tenderà a farlo spostare dal punto di equilibrio: essendo equidistante da due attrattori differenti, qui appunto visualizzati in termini di valli, la situazione è quasi caotica e basta un piccolissimo intervento, in genere casuale, per incamminarlo verso l'una o l'altra valle, che in definitiva rappresentano scelte completamente differenti. Nella fig. 2, l'elemento sul fondo della curva richiede molta energia per subire un cambiamento: se perturbato, tornerà rapidamente alla configurazione iniziale. La valle è quindi un attrattore stabile. Nella fig. 3, la sfera, al di là di una certa soglia energetica (ancora elevata, ma minore della precedente), potrà incamminarsi verso un nuovo attrattore più stabile del precedente (rappresentato dalla valle più profonda). Infine, nella fig. 4, viene rappresentato un

⁴ Bateson 1984, pp. 32-33.

⁵ Esistono tipi diversi di attrattori, denominati fissi, periodici e caotici. Il lettore interessato può approfondire queste tematiche in Prigogine, *L'esplorazione della complessità*, pp. 155-169

sistema con più attrattori equipollenti: anche in questo caso, però, piccole perturbazioni manterranno la sfera nella valle antecedente mentre al di là di una certa soglia si può assistere a una transizione da valle a valle.



Possiamo a questo punto affermare che la storia di ogni sistema (sia esso biologico o sociale) è data da un'alternanza di momenti di stabilità e momenti di discontinuità. I sistemi posseggono il bisogno di mantenere una propria coerenza interna, un'identità nel tempo e nello spazio volta a garantire la loro sopravvivenza, ma proprio per garantire questa stessa sopravvivenza devono anche sapersi adattare alle perturbazioni ambientali di una certa intensità, generando nuovi comportamenti che evitino il collasso del sistema.

Dobbiamo però ricordare che, come tutti i modelli, anche la teoria dei sistemi dinamici è da intendersi come un'astrazione della realtà. Qualunque modello, matematico, psicologico, sociale o fisico non può spiegare e non deve spiegare nulla. I modelli, per come li intendiamo noi, sono semplificazioni del reale, utili a osservare un determinato fenomeno. Utilizzeremo la mappa, come punto di partenza per indagare il territorio, tenendo sempre ben a mente la differenza sostanziale tra i due.

Da questa breve premessa epistemologica possiamo trarre alcune conclusioni, che per noi risultano essere la base di osservazione dalla quale partire per osservare i fenomeni legati alla violenza.

1. Ogni individuo, famiglia, società può essere considerato un sistema e come tale ha proprietà emergenti e risposte adattative a un certo contesto.
2. Ogni elemento del sistema, considerato come sistema a sua volta, è in continua relazione sia a livello superiore (cellula-tessuto), sia a livello inferiore (tessuto-cellula): la violenza rientra in una dinamica sistemica come feedback o come risposta.
3. Le risposte del sistema, tra le quali la violenza, non possono essere considerate come proprietà intrinseche di un determinato sistema, ma sono prodotti storici del sistema stesso.
4. La violenza non può essere quindi considerata un'azione: è una categoria o un contesto di azioni. Quindi la pena, la soppressione e il controllo non saranno efficaci. Ciò che è categoria di azioni non segue le regole del rinforzo nel modo in cui vi ottempera l'azione.
5. Ogni sistema possiede determinati attrattori e determinati repulsori: questi, seppur variabili nel tempo e nello spazio, intercorrono a mantenere un determinato equilibrio. Nel nostro caso, pensando alla violenza, alcuni attrattori possono essere la religione, lo Stato, la cui funzione è evidentemente ambivalente: possono contribuire a transizioni dalla violenza, ma anche a transizioni verso la violenza.

3. La violenza è relazionale

Da quanto fino a ora esposto si può intuire che il nostro pensiero sulla violenza si allontani dal pensiero di considerarla come un frutto della dotazione biologica umana o come un residuo istintuale non ancora domato. Il discorso sulla violenza nasce dalla percezione di una *differenza*. La violenza, essendo relazionale e legata a un contesto, può essere osservata e discussa solo da chi può percepirla come qualcosa di *disturbante* rispetto a una determinata cultura⁶ di appartenenza dell'osservatore.

Dobbiamo a questo punto ricordare che l'evoluzione umana e la storia delle diverse culture hanno avuto tempi e modi differenti. In particolare, lo storico britannico Ian Morris divide l'evoluzione delle società umane in tre fasi, quella della caccia-raccolta, quella dell'agricoltura e quella dei combustibili fossili, a seconda della modalità di recupero dell'energia per il proprio fabbisogno. L'autore mette in evidenza come l'utilizzo della violenza sia andato sempre più diminuendo con l'aumento della tecnologia e dell'evoluzione delle differenti comunità, sempre rispetto al recupero dell'energia per la propria sopravvivenza.

Molto di ciò che veniva ammesso, in termini di violenza, nelle società dei cacciatori-raccoglitori, quale indispensabile per la difesa delle proprie risorse, in Agraria e Industria (le società della fase agricola e dei combustibili-fossili) viene ostacolato. Visti come sistemi dinamici, questi ultimi due tipi di società hanno trovato equilibri interni sempre più stabili e *valli sempre più profonde*, nelle quali possiamo

⁶ Con il termine cultura, intendiamo l'insieme di idee, strumenti, dispositivi, pratiche, ecc. attraverso le quali una certa comunità si relaziona e vive nel mondo.

riconoscere come attrattori, per esempio, la religione e lo Stato. Pensiamo solo, per quanto riguarda la storia europea recente, alla svolta connessa all'ascesa dell'assolutismo regio nei primi secoli dell'età moderna, che rivendicava solo allo Stato la prerogativa di fare l'uso opportuno della violenza (virtuale o reale che fosse), disarmando tutti quegli eserciti privati che fino ad allora dilagavano sui territori e rendevano costantemente insicure le popolazioni.

Sembrerebbe allora che l'aggressività e la violenza, nell'età contemporanea, siano solo un retaggio di un'antica conformazione strutturale che lo sviluppo delle società non è ancora riuscito a controllare, e che riemerge nelle faglie di Industria.

Ciò però è semplicistico. Prima di tutto perché, contrariamente a quanto possiamo pensare, gran parte dell'umanità è ancora cristallizzata in un tipo di pensiero tipico di Agraria in contrasto con la vita di Industria. Completando Morris, dobbiamo anche dire che la nostra è un'età in cui si delinea la necessità di una nuova fase delle società umane, che non può essere che una fase in cui queste ultime definiscono l'orizzonte di una società planetaria. Questa fase è l'età delle energie rinnovabili, in cui si impone un nuovo rapporto tra uomo e natura e la comprensione del circolo coevolutivo fra di essi: la natura è tutta dentro l'uomo e l'uomo è tutto dentro la natura.

Questa transizione è indispensabile forse per la stessa sopravvivenza umana, sicuramente per la sopravvivenza del benessere umano. Ciò acuisce la condizione liminale dell'essere umano che, in certo senso, è spaccato e proiettato tra il passato e il futuro. Come potrebbe una mente per molti versi arcaica generare valori inediti e in buona parte contrastanti con le fasi recenti della storia umana? Il rischio dei nostri giorni è che questo conflitto interno alle possibilità umane porti alla paralisi. E, di fatto, nell'ultimo secolo gli esseri umani si sono rivelati impotenti dinanzi agli sviluppi di una tecnica lasciata a se stessa, quasi che la questione finisse con l'essere quella di adattarsi col tempo a valori trainanti esterni all'uomo invece di umanizzare la tecnica per aprire una nuova fase, che vada oltre Agraria e oltre Industria.

Il risultato degli ultimi decenni è stato l'asservimento a un'idea di razionalità tecnica che ha bonificato la multidimensionalità dei soggetti umani riducendoli a quantificazione, a separazione, a isolamenti. Peggio ancora, le relazioni umane si sono modellate su questa esasperata razionalizzazione. Le macchine non sono più semplici protesi per il lavoro degli esseri umani e il rischio di diventare protesi delle macchine è molto concreto. Non abbiamo bisogno dell'incubo di una "rivolta delle macchine" tipo *Terminator* perché si realizzi uno scenario in cui vengano compresse le grandi risorse evolutive della specie umana: il tempo e la diversità. La fretta indebita, l'eccessiva standardizzazione, la burocrazia onnipervasiva che oggi in Industria avanzata sembrano essere le uniche modalità di lavoro capaci di mettere in relazione macchine e individui, sono tutti fattori anti-evolutivi, che rischiano di diminuire notevolmente il potenziale innovativo degli individui e delle collettività e che soprattutto si scontrano continuamente con l'esigenza di qualità, un indispensabile complemento delle produzioni umane, sin dai tempi più antichi.

Allo stesso tempo risulta impossibile un ritorno al “mondo naturale”, come viene prospettato da alcune visioni che si autodefiniscono ambientaliste. Il concetto stesso di natura che noi utilizziamo sia nei discorsi scientifici che nei discorsi politici è un concetto di secondo ordine, giacché sono le stesse culture umane a definire di volta in volta ciò che è naturale e ciò che è culturale. La cultura è il tramite con il quale noi dialoghiamo con il mondo: è un sistema che poggia su un determinato contesto spazio-temporale, il che esclude l’ambizione di un’oggettività assoluta. Nello stesso tempo è chiaro che i contesti ambientali hanno lasciato da sempre la loro impronta sulle culture umane, anche perché per poter sopravvivere una popolazione umana doveva ben conoscere i dettagli dell’ambiente in cui viveva. E tuttavia dalle caratteristiche di un contesto ambientale non è possibile inferire univocamente le caratteristiche di una cultura, giacché la costruzione di una cultura dipende da vincoli storici preesistenti, dalla creatività apportata costantemente dagli individui e dalle relazioni fra individui, e anche dalla contingenza di singoli eventi. In ogni caso, il fatto più importante è che, trovandoci all’interno del sistema-cultura, non possiamo sottrarci a esso, appellandoci direttamente a un contesto che sarebbe indipendente da tale sistema. E sin dai tempi più antichi le culture umane hanno mostrato una grande capacità di saper influenzare i loro contesti, sia interni (simbolici) che esterni (ambientali).

Ciò che quindi di volta in volta viene considerata violenza è sempre il frutto di processi storici e delle incessanti alternanze fra equilibri e squilibri nell’ambito dei sistemi umani. In particolare, la violenza moderna, l’egoismo predatorio e la distruttività hanno molto a che fare con l’incapacità di comprendere la natura stratificata dei cambiamenti in atto, composti sia da ciò che viene meno, sia da ciò che emerge, sia da ciò che rimane invariante, in un complesso intreccio che lo scienziato sistemico Eric Jantsch aveva chiamato a suo tempo *gliding evolution*, cioè l’evoluzione che slitta. I molteplici ed eterogenei sistemi materiali e simbolici di cui si compone la nostra e le altrui società non solo hanno origini diverse e spesso eterogenee, non solo sono collocate in tempi storici diversi, ma si modernizzano e si arcaicizzano vicendevolmente in una complessa danza spazio-temporale che non ha termine ultimo, se non le armonie provvisorie che l’osservatore umano può dar loro, nella sua ricerca di senso. Parallelamente dobbiamo comprendere che noi stessi, dal *bios* alla *psiche*, siamo un sistema eterogeneo e policronico (o, meglio ancora, un sistema di sistemi).

Il punto non è di regredire a un solo tempo storico, ma di creare interazioni feconde tra tutti i tempi e gli spazi che ci costituiscono come individui, quali altrettanti microcosmi che riflettono il macrocosmo della policronia sociale e umana. La fine dell’idea di progresso naturale e garantito non deve trasformarsi nel suo opposto, e fare invece come gli esseri umani, nei confronti degli sviluppi tecnologici, abbiano sempre delle possibilità di scelta: aprire delle linee coevolutive invece che altre.

4. La storia della violenza

È essenziale a questo punto riferirsi ai lavori di Steven Pinker, psicologo americano che pubblica nel 2013 un'importante opera sul declino della violenza. Dobbiamo premettere che il testo dell'autore si riferisce al già citato processo di civilizzazione di Norbert Elias, supportando con dati statistici i livelli di aggressione e violenza nelle varie epoche storiche. Leggendo l'opera di Pinker (e di Elias), possiamo notare come, almeno per quanto riguarda la storia dell'Occidente, il processo di civilizzazione ha visto operare al suo interno differenti attrattori, soprattutto per quanto riguarda il controllo sociale, le barriere istituzionali e la religione.

Attraverso le varie epoche, i contatti fisici, da quelli pulsionali a quelli di carattere strettamente violento, si sono via via ridotti e sono stati relegati a sfere molto precise, come quelle della sessualità, dello sport o di particolari riti sociali. Si basti pensare banalmente all'evoluzione degli scontri bellici: da incursioni dove l'uomo era la principale arma d'attacco oggi la tecnologia permette alle differenti fazioni di colpire territori molto distanti senza muoversi da una sedia. Per l'Occidente questo ha molto a che fare col fatto che l'opinione pubblica sopporta sempre di meno la perdita di vite umane per motivi militari, o meglio la circoscrive a un'inevitabile conseguenza del mestiere di pochi professionisti che si sono dedicati consapevolmente all'arte della guerra. Pensiamo a quanto lo *shock* della guerra del Vietnam abbia influito sul sorgere di questo atteggiamento, e non solo negli Stati Uniti.

Elias scrive a proposito dell'uomo medievale:

«Gli impulsi, le emozioni si manifestavano in modo più libero, più scoperto e più diretto di quanto sarebbe avvenuto in seguito. Siamo soltanto noi, divenuti più moderati, più misurati e più calcolatori, noi che nella nostra economia pulsionale abbiamo interiorizzato in misura assai maggiore come auto-costrizioni i tabù sociali, a considerare contraddittoria – per esempio – la grande devozione religiosa e le manifestazioni di aggressività e di assoluta crudeltà. Nella società medioevale, chi non sapeva amare o odiare con tutte le sue forze era destinato all'emarginazione sociale: così come, in società successive (p. es. nella vita di corte delle grandi monarchie), vi sarà destinato chi non sarà in grado di dominare le sue passioni e celare i suoi affetti, dimostrandosi così civile»⁷

Questi mutamenti sono dovuti all'affermarsi in maniera sempre più pervasiva di un potere centrale, un attrattore che assume il controllo della violenza, prima in mano ai singoli (pre-Agraria), salvo poche persone delegate a tale scopo: il boia, il soldato, le forze dell'ordine, i tribunali stessi.

⁷ Elias 1988, p. 358

Rileggendo le prime opere di antropologia culturale e di etnopsichiatria, notiamo come queste discipline si siano inizialmente concentrate sull'istituzione di attrattori in grado di controllare la violenza all'interno di un sistema. Ricordiamo infatti, i primi scritti coloniali, basati sul presupposto hobbesiano *homo homini lupus*. In virtù di una dotazione biologica violenta, l'essere umano doveva essere incardinato in società capaci di controllare l'aggressività e il potenziale violento presenti in ogni persona. La creazione di attrattori in grado di *equilibrare il sistema* avrebbe dovuto canalizzare le spinte aggressive verso direzioni comportamentali o rituali precisi, garantendo la stabilità del tutto.

A nostro avviso, per le premesse sistemiche precedentemente esposte, questa ricerca implicita in tanti aspetti della cultura moderna ha certo avuto e ha a tutt'oggi molti successi locali, ma è ben lungi da garantire la sicurezza dei suoi esiti. Il fatto è che tutte le società umane sono *macchine-non-banali*, e quindi ogni forma di controllo sociale difficilmente porterà ai risultati sperati: ciò presupporrebbe una conoscenza esatta e precisa di tutte le possibili reazioni del sistema, eliminando il ruolo del caos e delle emergenze prodotte dalle interazioni degli innumerevoli elementi del sistema stesso.

A ogni modo, gli attrattori in gioco nella modernità e nel controllo sociale possono essere classificati a seconda della loro vicinanza alla violenza fisica o meno. Anche se, nel nostro immaginario che oggi sembra confermato da lavori come quello di Pinker, tutte le società tradizionali risultano più violente di quelle moderne, esistono dei casi in cui ciò non sembrerebbe confermare la regola.

Sappiamo che una delle più classiche forme di risoluzione dei conflitti, in società al cui interno manca un potere centrale forte, è la faida. La faida consiste nel vendicare un'uccisione attraverso un'altra uccisione di un membro del lignaggio dell'assassino. In questo modo verrebbe ristabilito l'ordine infranto dalla prima morte. Nella realtà, però, ciò potrebbe anche portare, a vendette *ad infinitum*. Alcuni sistemi tradizionali trovano allora delle possibilità di trattativa per evitare che ciò accada.

Una descrizione di questo tipo di sistema è contenuta in un testo di Jared Diamond, a proposito del *processo di composizione della Nuova Guinea* (2012). Dopo l'uccisione accidentale di un bambino i due gruppi di appartenenza, quello della vittima e quello dell'omicida, cercarono di ripristinare l'equilibrio non attraverso la vendetta, e nemmeno attraverso la giustizia legale, ma tramite azioni volte al riconoscimento e contenimento dell'ordine relazionale precedente all'accaduto grazie a rituali e risarcimenti simbolici.

«L'obiettivo principale della composizione tradizionale guineana è quello di ripristinare le relazioni preesistenti, anche se queste ultime consistevano semplicemente in una non-relazione in cui le parti si limitavano a non darsi fastidio, nonostante il potenziale per farlo. [...] Per i guineani l'elemento chiave è la

considerazione e il rispetto per i sentimenti reciproci, affinché le due parti abbiano la possibilità di sgomberare quanto più possibile il campo dalla rabbia.»⁸

Questo sistema sembra ben conoscere i rischi di una faida e allo stesso tempo l'impossibilità di ripristino delle relazioni attraverso una causa in tribunale per stabilire colpe, negligenze e punizioni. Agli occhi di un occidentale moderno, ciò può apparire strano, abituati come siamo alla gestione della violenza da parte dei poteri centrali, ma per molte società tradizionali il danno che potrebbe essere inferto all'intera comunità se venisse mantenuto il rancore è ben più elevato della possibilità di non vendicare o di non essere risarciti.

Questo è solo un esempio dei modi in cui, anche all'interno di società tradizionali, il sistema possa equilibrarsi senza ricorrere alla violenza o all'attrattore Stato.

5. Sacrifici, rituali e pulsioni

Vorremmo ora discutere alcuni autori, molto noti, per i quali la violenza non è intrinseca al singolo essere umano, ma è intrinseca al sistema. O meglio, per questi autori, la stessa nascita della società si basa sull'esercizio della violenza. Il loro pensiero si contrappone quindi a quello hobbesiano, che tende a scaricare il problema sull'individuo.

Sigmund Freud è stato spesso citato in relazione ai genocidi nazisti e ai massacri del XX secolo. Freud ipotizza un mito basato su di una violenza ancestrale e dell'uccisione del padre archetipico. Questo mito è per Freud, l'origine della religione e delle civiltà.

«Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abatterono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso della civiltà, il maneggio di un'arma nuova, aveva conferito loro un senso di superiorità). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto essi realizzarono, divorandolo, l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione.»⁹

⁸ Diamond 2012, pp. 87-88.

⁹ Freud 1913, pp. 193-194.

Dopo l'assassinio i fratelli vengono presi dal rimorso e dal senso di colpa. Ognuno di loro impedisce all'altro di prendere il posto del padre e il potere di quest'ultimo si fa più forte: cibandosi di lui, i figli interiorizzano le sue leggi come coscienza morale. Sono le basi per la nascita della società e della religione:

«Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo: tutto si svolse nel modo che possiamo misurare ancora oggi sul destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'«obbedienza retrospettiva», che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicensi le donne che erano diventate disponibili. In questo modo, prendendo le mosse dalla *coscienza di colpa del figlio*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico.»¹⁰

La *coscienza di colpa del figlio* diviene quindi il nucleo fondante di tutte le religioni così come il padre ancestrale, attraverso la figura totemica, diviene la concezione archetipica di Dio. Da questa violenza primordiale, l'uccisione del padre, Freud ricava l'intelaiatura stessa della società: la struttura, le leggi, l'etica, l'interiorizzazione delle regole. Ciò ci ricorda ancora il *processo di civilizzazione* di Elias, ma vuole anche esprimere come la nascita delle società possa basarsi, almeno secondo questo mito, sull'atto violento e sulla detenzione della violenza da parte di un gruppo che funge da controllo, sia esso religioso o politico.

Lettore di Freud (e Frazer) è l'antropologo e filosofo René Girard. Girard pone la pratica del sacrificio come atto fondatore della società, rifiutando però la logica edipica di Freud. Il sacrificio è per lui l'attrattore che equilibra il sistema, catturandone l'energia potenziale violenta e incanalandola in un univoco rituale. Il *capro espiatorio* conferisce una stabilità al sistema e spezza la circolarità *mimetica* (vedi *vendette e faide*). La mimesi è per Girard il processo di imitazione reciproca. È una nozione fondamentale per l'autore che, letta in chiave sistemica, può significare le continue dinamiche di disequilibrio e di riequilibrio proprie di tutte le società.

Il desiderio mimetico lega gli individui, li pone in relazione. L'essere è sempre un essere in relazione all'altro. Il desiderio non può essere concepito come un fatto soggettivo, ma deve essere immerso nella relazione e in particolar modo nel contesto delle dinamiche di regolazione dei sistemi in maniera almeno triadica: soggetto-mediatore-soggetto. Il mediatore, sia esso culturale, politico o religioso, sancisce cosa e come può essere desiderato. Risulta quindi chiaro come dinamiche di questo tipo conducano il sistema a una configurazione altamente instabile: non potendo stabilire a priori chi sia il mediatore o quali siano le regole fisse di imitazione, il soggetto desiderante si trova in continua tensione verso il soggetto desiderato (o invidiato):

¹⁰ Freud 1913, p. 195.

«Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto. »¹¹

Il rischio è quello che l'elemento desiderato diventi oggetto di rivalità: non è la paura dell'altro e del diverso ma è la similitudine che scatena la violenza. Queste forze opposte, la tensione verso l'oggetto desiderato e la distruzione dello stesso per prenderne il posto, pongono l'essere umano all'interno di un *doppio vincolo* batesoniano. Il rituale sacrificale scioglie il doppio vincolo e interrompe l'*escalation* simmetrica della mimesi.

Il cerimoniale sacro possiede un forte potere gerarchizzante e stabilizzatore: unisce la comunità e promuove sentimenti di *uguaglianza* nella *differenza* con la vittima.

Anche Gregory Bateson chiarisce il ruolo stabilizzatore del sacrificio: la vittima è qui lo schizofrenico che si sacrifica per disvelare le incongruenze comunicative del sistema familiare. Il capro espiatorio, in questo caso, si fa portavoce di paradossi comunicativi e crea il sintomo schizofrenico, si sacrifica come unica via d'uscita rispetto un'indecidibilità posta nelle interazioni familiari.

Per entrambi gli autori è il rito sacrificale che *crea il sacro*, quel sentimento appartenente a un livello di significato e simbolico superiore rispetto a quello del doppio vincolo. Il sacro interviene sulle instabilità del sistema, sulle crisi che possono portare al collasso, ristabilendo l'ordine, la gerarchia, il giusto e lo sbagliato. A ogni crisi del sistema, la mimesi avanza, la simmetria del doppio vincolo incalza, le differenze si riducono e la violenza imitativa minaccia il sistema. È ciò che Girard chiama processo di *indifferenziazione* e che Bateson chiama *escalation simmetrica*.

«Quando la gerarchia è scossa, che è la scala ad ogni grande impresa, l'azione volge a male. La comunità, i ranghi nelle scuole, le corporazioni, il pacifico commercio tra terra e terra, la primogenitura e il diritto di nascita, le prerogative dell'età, della corona, degli scettri, degli allori, come potrebbero, senza gerarchia, conservare il timbro legittimo? Si spezzi la gerarchia, si porti a dissonare quella corda, e sentirete quale discordia seguirà! Tutto litigherà con tutto, l'acqua dell'alveo strariperà oltre la riva e il solido globo ridurrà a fanghiglia. »¹²

La crisi, in realtà, altro non è che afferente alla dinamica temporale, in un divenire infinito, fatto di interazioni casuali e stocastiche, attraverso le quali il sistema cerca l'equilibrio. Per dirlo con le parole di Bateson:

« [...] un flusso di eventi che è per certi aspetti casuale e un processo selettivo non casuale che fa sì che alcune componenti casuali 'sopravvivano' più a lungo di altre. »¹³

¹¹ Girard 1973, p. 194.

¹² Shakespeare, *Troilo e Cressida*, atto I, scena III.

¹³ Bateson 1979, p. 197.

Il sistema si auto-organizza anche attraverso le crisi; la sua esistenza stessa dipende dalla combinazione di caso e necessità, ordine e disordine. Talvolta il processo può essere allora governato da variabili convergenti (che mantengono lo stato del sistema), e talvolta da variabili divergenti (che portano inizialmente il sistema in uno stato di squilibrio anche se poi, in seconda battuta, possono generare nuovi stati di stabilità creativi e innovativi). Le crisi sono collegabili alle situazioni di prevalenza di queste ultime variabili. Le crisi hanno a che fare anche con l'esperienza del *limite*¹⁴. Le sfide che ci pone il limite ci spingono a concepire, a creare, a essere nel tempo, a sopravvivere, a divenire, a essere nel tempo, a concepire, a creare: tutta la nostra creatività è collegabile al senso che noi cerchiamo di dare a un'esistenza umana condizionata e incarnata. Solo esseri divini perfetti e invulnerabili potrebbero fare a meno della creatività. Noi umani siamo costantemente immersi nel processo e non possiamo sottrarci agli effetti delle nostre concrete collocazioni spazio-temporali (dove per spazio-temporali, ovviamente, intendiamo non solo gli spazi e i tempi della realtà fisica, ma anche agli spazi e ai tempi dei nostri immaginari).

6. Obbedienza, ordine e paradossi

Con l'avvento di Agraria, si svilupparono fenomeni di conquista e sottomissione dei popoli sconfitti. Possiamo supporre che da questo momento in poi il concetto di obbedienza sia diventato strategico. L'obbedienza interiorizzata è diventato lo strumento con cui i potenti di Agraria (e, successivamente, di Industria) si sono assicurati le posizioni di dominio, presentandosi come coloro che sono in grado di salvare i sudditi identificandosi con chi, detenendo dalla sofferenza e dall'impotenza. Obbedienza all'autorità è divenuto così il massimo strumento di controllo per intere società. Quanto sia profondamente radicato questo valore può essere dimostrato dal paradossale fatto che ribellioni avviate in nome della libertà si sono spesso concluse con l'assunzione del potere autoritario da parte dei ribelli, secondo i processi di mimesi esposti in precedenza: basti naturalmente pensare agli esempi drammaticamente evidenti della Rivoluzione Russa, e anche della Rivoluzione Francese. La paura e l'incertezza che abitano ogni essere umano vengono in questo caso lenite dal potere delle autorità garanti della salvezza dei sudditi o cittadini, in cambio di un'obbedienza più o meno oppressiva. L'obbedienza diventa l'unica via per resistere al terrore: obbedienza a un sovrano, a uno Stato, a un padre o a un testo sacro. Ma questa configurazione apparentemente stabile contiene un rischio: nel momento in cui i livelli e le gerarchizzazioni vengono annullate e la mimesi si fa imperante, le cosmogonie vengono distrutte, il soggetto e il potere si identificano: la legge e il potere sono dentro di me e io sono la legge e il potere. L'individuo compie

¹⁴ Morin 1951.

un gesto psicotico in nome del potere, dello Stato o della legge: in quel momento lui e la legge sono la persona, l'individuo è sia potere che organo di potere. La parte alienata di sé, la parte che vede i propri limiti e ne è terrificata, è stata celata, nascosta al mondo e ripetutamente negata.

La paura dell'insuccesso è sempre presente, ma viene tenuta sotto controllo dalla società stessa e dalla rete di istituzioni, di simboli, di obbligazioni che essa instaura. Naturalmente, per ogni individuo, le occasioni che più rafforzano i suoi sentimenti di paura e di adeguatezza sono, per esempio, le condizioni di disoccupazione o di perdita di status e di importanza personale, condizioni a dire il vero assai frequenti ai nostri giorni, in una società basata sulla concorrenza esasperata che mortifica e isola le persone.

Al giorno d'oggi molte persone spesso sublimano la propria insicurezza identitaria grazie alle molteplici possibilità offerte da una società consumistica. Il possesso di una vasta gamma di beni dà loro un senso di benessere e quindi, almeno mediamente, una sorta di identità collettiva e un senso di appartenenza. Ma non appena i beni e il consumo vengono minacciati, questa falsa identità si sgretola e le ansie tornano a minacciare le persone coinvolte in questo processo di sublimazione.

L'inseguimento del possesso e del potere porta a un maggiore egoismo, che impedisce o distrugge ogni attaccamento ai valori sociali. Il fallimento morale è una possibilità concreta. Ciò che resta sono l'odio e la necessità di trovare i nemici contro cui l'odio può essere diretto.

Questo processo è stato esacerbato dalla vittoria di Agraria sulle società di cacciatori-raccoglitori, e poi di Industria su Agraria, e trova oggi dei nuovi picchi nella società post-industriale che ha mantenuto alcune risposte cristallizzate ed ereditate dai tipi di società che l'hanno preceduta. Sono tutte vittorie, purtroppo, esattamente contrarie alle idee di uguaglianza e di equità, impedendo che questi concetti incidano realmente sulla realtà politica concreta. Nel momento in cui i governi democratici non riescono ad affrontare con successo la situazione di pericolo creata dal mantenimento e spesso dall'esasperazione di disuguaglianze di ogni genere (siano esse economiche, politiche o sociali) e dal permanere di antiche e rigide visioni inappropriate per l'età della globalizzazione, la violenza e l'odio rischiano di rinascere dalle loro ceneri, aprendo la strada a quei leader politici o religiosi che evocano immagini di riscatto individuale e collettivo nei confronti di un nemico oppressore esterno, un Altro straniero il cui sacrificio può ridare nuova dignità a coloro che sentono svanire la propria identità e il proprio percorso di vita.

Ciò è accaduto sia in Europa che nel mondo islamico tra XI e XVI secolo dove, in gravi situazioni di disorientamento di massa, presunti profeti e sedicenti salvatori divulgavano credenze di ordine apocalittico, prospettando una futura era della salvezza ma in realtà spargendo il terrore nel momento presente. Questa vena apocalittica è pienamente presente nei totalitarismi del XX secolo e contribuisce a chiarire alcuni aspetti del terrorismo dei nostri giorni.

Alcune regioni dell'Europa, per esempio, fino ad allora sufficientemente pacifiche e commercialmente sviluppate, iniziarono a soffrire di alcune criticità riguardanti il sovraffollamento e la scarsità di risorse, venendo così coinvolte nei movimenti pauperistici con a capo presunti messia. Sino ad allora la vita dei contadini era regolata e sostenuta dai costumi della vita di Agraria. Le norme sociali erano sancite dalla tradizione e considerate inviolabili. La rete di relazioni sociali in cui un contadino era nato era così forte e considerata così salda che il disorientamento risultava quasi impossibile. Ma la crisi delle campagne portò diversi contadini a rifugiarsi nelle città. Qui le condizioni materiali non era certo migliori e a ciò si aggiungeva un forte senso di disorientamento sociale non riscontrato nei territori di origine. Non esisteva più un corpo di usi e costumi consolidati a cui aggrapparsi, né una fitta rete di relazioni a sostenerli. Le persone coinvolte in questo spaesamento iniziarono a generare un leader carismatico come sorta di modalità auto-organizzatrice, che si imponeva come salvezza dal presunto degrado delle società e come una via di uscita per recuperare un'identità collettiva e anche un'identità individuale, ma rigidamente subordinata all'identità collettiva. I sedicenti salvatori usavano la forza di presunte ispirazione di ordine superiore, reclamavano un'origine divina o comunque afferente al divino, promettendo ai propri seguaci una missione di portata decisiva nella lotta del bene contro il male, il cui esito avrebbe scosso il mondo intero. Una tale missione, l'incarico divino di portare a termine un compito prodigioso, esaltava e forniva nuova speranza agli oppressi e ai disorientati. Dava loro un ruolo nel mondo, in un nuovo mondo, migliore e splendido. Questi movimenti creavano un senso di fraternità elitaria infinitamente forte. L'esperienza dell'umiliazione e del disorientamento personale divenne già nel Medioevo un fattore politico molto importante.

Ribellioni iniziate su questo genere di basi non mirano alla liberazione ma, come precedentemente sottolineato, alla sottomissione a una forte autorità.

Nel momento in cui l'autorità presenta la distruzione come azione santa o santifica, la rivolta libera l'odio. La violenza e l'assassinio diventano una protesta cosmologica in cui la vittima non ha alcun significato personale.

I terroristi progettano minuziosamente l'atto, protocollano le azioni e, come negli ultimi casi dei terrificanti attacchi di *Al-Qaeda* e dell'*ISIS*, dedicano tutta la loro attenzione alla meccanica della divulgazione scenografica. In questo modo l'atto omicida perde completamente il contatto con il sentimento e con la sfera delle emozioni in genere. Ogni consapevolezza della natura violenta e omicida nei gesti dell'esecutore viene soffocata perché il fine escatologico assorbe qualunque particolarità umana. Le pose di teatrale grandiosità di Hitler, di Stalin e dei loro accoliti costituiscono una ritualità a facilitare questo assorbimento, che significa totale deresponsabilizzazione degli individui, fino a svuotare il loro stesso senso di individualità.

Il senso di vuoto che accompagna la massima parte dei percorsi pregressi degli jihadisti li rende adatti per essere oggetti passivi di spettacoli di massa, che danno loro il senso di essere tutt'uno con la forza e con il potere.

Convinti di poter recuperare la presa sulle proprie vite per il fatto di poter disporre della vita degli altri, umiliandoli e uccidendoli, i terroristi di oggi e di sempre non si accorgono di essere schiavi a loro volta dell'autorità, che anzi si è infiltrata nelle pieghe più intime delle loro vite.

In un periodo di continue catastrofi, dove per molti diventa impossibile trovare significato alle proprie vite, quando il significato si radica nel *ciò che si è* in un ambiente sociale umiliante, si produce un senso di impotenza che velocemente si tramuta in aggressività e autocommiserazione.

7. Conclusioni

Nel Medioevo la perdita di contatti sociali per i contadini che si rifugiavano nelle città in crescita, a causa del collasso dei loro mezzi economici, provocò la distruzione del loro senso di sicurezza sociale e di significato personale. Oggi un movimento dello stesso tipo che coinvolge gran parte delle culture del mondo ha creato uno svuotamento simile del significato personale, dando luogo a disperazione omicida. E così, come in precedenti epoche storiche, alcuni diventano preda di autorità che promettono di risollevarle dalla loro impotenza attraverso l'azione violenta. Elias Canetti ricorda che il nostro sopravvivere ha luogo *grazie* al fatto che ci sono degli altri che soccombono per la precisa ragione che li trasformiamo in vittime, e ammoniva riguardo alle spinte interiori rispetto al desiderio di potere nei confronti degli altri.

Seppure i sistemi non si nutrono di solo ordine, ma anche di disordine, seppure le crisi fanno parte del processo dinamico del sistema, ciò che noi stiamo attraversando è una crisi nella crisi, dovuta alla desacralizzazione della gerarchia e del sacrificio. La caduta dei poteri statali e religiosi ha evidenziato quanto il sacrificio sia di per sé un atto di violenza che non basta più a riequilibrare drammatici processi di sgretolamento di ordini costituiti.

Inoltre, anche il potere abbagliante del sacro può essere insidioso e si intreccia in un circolo infernale nell'iper-razionalizzazione del mondo, apparentemente considerato suo nemico mortale ma che in realtà – ai nostri giorni – arriva a esistere simili nell'allontanamento perverso dalla concretezza degli individui e delle loro relazioni, che rischiano di diventare solo tipi, categorie, ruoli. Siamo nell'era in cui le vittime sacrificali diventano intere popolazioni e in cui la follia sacralizzata si sposa con la Tecnoscienza in un connubio inquietante: guerre tecnologiche, stermini di massa, terrorismo, ambiente ridotto a capro espiatorio per compensare i conflitti umani.

Serve un'altra via che passi dal riconoscimento del proprio ruolo nell'*escalation simmetrica*, la nascita necessaria di un nuovo sacro, fondato sulla comune appartenenza alla Terra-patria. È un sacro in grado di celebrare il nostro esser parte di relazioni interpersonali, ecologiche, sociali, ecologiche, un sacro in grado di realizzare un ordine simbolico e sociale che sappia rinunciare al capro espiatorio.

«[...] soltanto noi, individui umani, nonostante le nostre spaventose carenze e i nostri deliri, siamo in grado di confrontare conoscenza e coscienza, soltanto noi cerchiamo di accedere alla coscienza riflessiva di sé mantenendo una referenza alla coscienza del tutto. Soltanto noi conosciamo la pietà e l'amore»¹⁵.

Riferimenti bibliografici

Bateson, Gregory

- *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano, 1979

- *Mente e natura*, tr. it. Adelphi, Milano, 1984

- *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, tr.it. Adelphi, Milano, 1989

Bocchi, Gianluca; Ceruti, Mauro (a cura di)

- *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano, 2007

Brighi, Elisabetta; Cerella, Antonio (edited by)

- *Explorations on mimesis, Violence and religion*, Bloomsbury, London, 2016

Canetti, Elias

- *Massa e potere*, tr. it. Bompiani, Milano, 1980

Diamond, Jared

- *Armi, acciaio e malattie*, tr. it. Einaudi, Torino, 1998

- *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, tr. it. Einaudi, Torino, 2005

- *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?*, tr. it. Einaudi, Torino, 2013

¹⁵ Morin 1980, p. 357.

Girard, René

- *La violenza e il sacro*, tr. it. Adelphi, Milano, 1980
- *Il capro espiatorio*, tr. it. Adelphi, Milano, 1999
- *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, tr. it. Adelphi, Milano, 1998

Gruen, Arno

- *The insanity of normality*, Human development books, Berkeley, 2007

Elias, Norbert

- *La civiltà delle buone maniere*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1988

Freud, Sigmund

- *Totem e tabù*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1969

Keeney, Bradford P.

- *L'estetica del cambiamento*, tr. it. Astrolabio, Roma, 1985

Morin, Edgar

- *L'uomo e la morte*, tr. it. Newton Compton, Roma, 1980
- *Il Metodo 2. La vita della vita*, tr. it. Cortina, Milano, 2004
- *Terra Patria*, in collaborazione con Anne-Brigitte Kern, Cortina, Milano, 1994

Morris, Ian

- *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*, Princeton University Press, Princeton, 2015

Pinker, Steven

- *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, tr. it. Bruno Mondadori, Milano, 2013

Von Foerster, Heinz

- *Sistemi che osservano*, tr. it. Astrolabio, Roma, 1987