



Martirio
Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose
Ciclo di lezioni 2004/05

ENZO PACE
Università di Padova

Il potere della perdita*
Autonomia e riconoscimento del martirio

19 ottobre 2004

L'intento di questo saggio è di mettere in fila tre parole per trovare un nesso sociologico che le lega. Due di esse sono già evocate nel titolo di questo volume, ossia martirio e sacrificio di sé. Ne aggiungiamo una terza che permette di afferrare il filo rosso che tiene assieme le prime due.

Così facendo, cercheremo di mostrare l'attualità di un pensiero sviluppatosi in Francia tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento e che è stato vitale sino agli anni Trenta del secolo appena trascorso. Un pensiero, sia detto sin da subito, nato e circolante in un ambiente pluridisciplinare, che includeva sociologia, psicologia e antropologia. La parola in questione, che funga da filo rosso, è suicidio. Non nell'accezione più comune, dell'atto di togliersi la vita, ma in quella più complessa e ambivalente, di suicidio altruistico. Questa espressione indica chi consapevolmente si pone di fronte alla scelta di darsi in sacrificio, di offrire la propria vita in vista di un bene superiore, sia esso la patria, un ideale religioso o politico, come la lotta per l'indipendenza della propria nazione o il trionfo di un modello di società sacrale di contro alla corruzione dilagante nel mondo.

In tutti questi casi, l'elemento decisivo e inquietante è la capacità dell'individuo di *scegliere* di darsi volontariamente la morte, sacrificando la propria vita per un bene collettivo, superiore e trascendente.

* Testo pubblicato in: *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Modena, 2005, pp. 17-41. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

Tale scelta di togliersi la vita in nome di un valore superiore costituisce oggi uno dei temi più inquietanti del nostro tempo, nel senso che la figura dei martiri, così come si viene a delineare davanti ai nostri occhi, presenta sostanzialmente un soggetto bruciato dalla passione per la morte e per la comunità. Il nesso fra morte e comunità è, infatti, il nucleo centrale del ragionamento che stiamo per fare, ricostruendo le linee di pensiero della sociologia e dell'antropologia francese fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento.

È risaputo che il martirio ha una morfologia molto ampia. Sostanzialmente dire martirio, in senso tecnico, significa riferirsi a una persona disposta a testimoniare la propria coerenza verso un valore superiore al prezzo della propria vita. Tuttavia si devono evocare almeno due tipologie di martirio per renderci un po' più facile il cammino che stiamo per percorrere. C'è una forma passiva di martirio e ce n'è una attiva. La forma passiva in fondo implica la scelta di sacrificare la propria vita andando incontro consapevolmente alla morte in modo inerme, cioè accettando la violenza su di sé senza reagire con violenza e senza provocare violenza. C'è però evidentemente un altro tipo di martirio, in cui la scelta consapevole di darsi la morte è viceversa funzionale a dare la morte anche ad altri.

Nel primo caso si ha il corpo della vittima che passivamente subisce la violenza e che si offre come esempio, come testimonianza che deve essere ricordata, di cui bisogna fare memoria. Nel secondo caso si ha invece un altro processo, ossia un corpo che si offre come arma. Il sangue e il corpo di questo martire si caricano pertanto di un doppio valore simbolico. È come se quel sangue venisse a purificare la terra con il sangue versato dal nemico che la occupa: mi do la morte perché so che provocherà la morte del mio nemico che usurpa la mia terra.

È un atto di doppia purificazione, perciò: il mio sangue versato è, simbolicamente, un atto di espiazione compiuto a nome della comunità che mi sacrifica, mentre il sangue del nemico lava il male che egli stesso incarna, calpestando la mia terra. Il corpo del martire in tal caso assume significato potente. Esso si configura come l'aspetto più tremendo della logica del martirio: il corpo come unica arma disponibile. Darsi la morte, accettare consapevolmente la morte per offendere quante più vittime possibile, è l'arma suprema impropria ed inerme per definizione, cui si ricorre quando il rapporto di forze è asimmetrico. Consiste in ciò la dimensione tragica delle figure di martiri contemporanei, che abbiamo conosciuto nel conflitto palestinese, ceceno, iracheno, iraniano (durante la guerra fra Iraq e Iran del 1980-88) e, prima ancora, libanese.

In entrambi i casi, tuttavia, tanto nel martirio passivo che in quello attivo, si è chiaramente di fronte a un eccesso nel sentimento di solidarietà non comune a tutti i mortali. Infatti non tutti gli esseri umani sono disposti a varcare il limite della morte, il darsi la morte, l'accettare consapevolmente la morte. Che cosa dunque spinge queste figure fuori dal comune, eccezionali, a uscire dalla massa e ad accettare sia la forma passiva che la forma attiva del martirio, cioè del sacrificio di sé?

La risposta che la sociologia francese della fine dell'Ottocento comincia a dare a tale problematica è che il darsi consapevolmente la morte per raggiungere un ideale più alto è una forma di *suicidio altruistico*. A prima vista, una strana formula. Si tenga conto che quando Émile Durkheim (1858-1917), uno dei padri della sociologia europea, introduce questa nozione, egli entra in chiaro conflitto con un'intera corrente di pensiero che, tra la seconda metà dell'Ottocento e la fine del Novecento, si era interrogata sul perché del suicidio in generale.

Le interpretazioni che avevano, alla fine, fatto scuola – dagli statisti sociali agli antropologi e agli psichiatri dell'epoca – si fondavano tutte sull'idea secondo cui il suicidio era sintomo di una patologia. Il suicida era, insomma, una persona malata.

In altri termini, ancora, il suicidio andava ricondotto a problemi di disordine psicologico, di disordine mentale, frutto spesso di tare ereditarie. In ogni caso si trattava di un fenomeno individuale.

Il tentativo di Durkheim e di altri è, invece, di provare a indagare l'eventuale dimensione sociale del suicidio. Di conseguenza il suicidio non viene più spiegato nei termini egoistici di un io che non riesce a reggere più la pressione della vita e trova nel suicidio una via di fuga finale. Viceversa, al suicidio viene attribuita una valenza sociale, espressione di un alto sentimento di solidarietà sociale. Il suicidio, allora, può darsi anche quando una persona, deliberatamente, accetta di sacrificare la propria vita per attestare sì un valore assoluto, ma soprattutto, in prima istanza, la solidarietà con il gruppo cui appartiene e che lo sostiene. Il gruppo funziona così da istanza ultima di legittimazione del gesto supremo che egli sta per compiere. La promessa del gruppo è che il gesto di quella persona non sarà mai dimenticato, anzi il gruppo farà di lui una figura eccezionale, straordinaria, fuori dal comune, assegnandogli quindi un rango speciale nella gerarchia degli eroi collettivi. L'intuizione fondamentale di Durkheim è nell'evidenziare come, alla base del suicidio altruistico, non ci sia tanto un problema patologico, né ancor meno un deficit genetico che sottilmente affiora nelle pieghe oscure del cuore di una persona, che predisporrebbe un individuo all'atto suicidario, quanto piuttosto e fondamentalmente un atto di amore verso il gruppo, una *passione* nei confronti di una comunità che sostiene l'individuo e, senza la quale, gesti di tal fatta sarebbero inspiegabili.

Si prenda il primo esempio durkheimiano di suicidio altruistico, come si evince dalla lettura del testo *Il suicidio* (1897): il consapevole sacrificio della propria vita da parte di un soldato di un esercito. È la classica figura del martire-eroe che, in nome di una disciplina di gruppo, mette in conto di poter e dover sacrificare la propria vita nell'obbedire ai suoi doveri, in difesa della propria patria.

Il gruppo – l'esercito con la sua interna solidarietà autoritaria – lo integra, lo sostiene e lo legittima nel pensare e nel commettere eventualmente un gesto (eroico?) di tipo suicidario, nel corso di un'azione di guerra. Dal punto di vista di Durkheim l'esercito coincide con un'organizzazione sociale e vale come metafora di un tipo di società fondata sul principio da lui definito di solidarietà meccanica. Ciò significa che il grado di appartenenza al gruppo conta molto di più dell'affermazione individuale. Il sentimento inculcato agli individui è l'importanza suprema del gruppo. Così, se il gruppo è in pericolo e un individuo mette a rischio la propria vita, sa che questo non è un gesto negativo, ma qualcosa di buono e giusto per sé e per il gruppo stesso.

Da questo punto di vista, nelle pagine di Durkheim, si può già rintracciare la figura moderna che impropriamente viene oggi evocata, a ogni piè sospinto, quando si parla dei giovani musulmani che si fanno saltare con le bombe, ossia il *kamikaze*.

In realtà, la figura del *kamikaze* non ha alcun rapporto con la religione islamica, dal momento che essa è nata nell'ambiente culturale giapponese. I *kamikaze* erano, infatti, non a caso, soldati dell'esercito giapponese, i quali esprimevano, con il loro gesto, il massimo della disciplina di gruppo, andandosi a schiantare consapevolmente con i loro aerei su bersagli nemici, durante la seconda guerra mondiale.

Prendendo le mosse dall'idea di Durkheim, si comprende come si possa parlare del martirio come di una forma di suicidio altruistico.

La sua dimensione altruistica, infatti, riscatta il valore negativo sotteso alla pulsione di morte che il suicidio comporta, lo riscatta dal suo lato oscuro e inquietante dandole un significato elevato. Il passaggio per capire in che modo l'altruismo contenuto nel suicidio

divenga effettivamente la chiave di accesso per riscattare un atto che noi giudichiamo egoisticamente sconsiderato, fuori dalla grazia di Dio o contro la legge di natura, è individuato già da Durkheim e approfondito da altri autori in riferimento al tema del sacrificio.

Sacrificio letteralmente vuol dire produrre cose sacre. L'altruismo del suicidio sta quindi nel fatto che questo gesto si configura come sacro.

Senza addentrarci nelle interpretazioni del sacrificio, basti qui richiamare un'idea molto semplice, ma molto efficace, su cui Durkheim ha impostato il suo ragionamento e che è stata ripresa successivamente da altri autori in vario modo. Il cuore del sacrificio non è tanto la vittima, lo spargimento del sangue, l'offerta di un animale agli dèi, oppure il cibarsi di essa. Il sacrificio è in realtà un *dispositivo* sociale capace di spostare *cose comuni ed ordinarie* dal mondo profano ad un livello extra-ordinario, dal dominio dell'utile al regno dei significati o dei simboli trascendenti la dimensione dell'utile stesso, dal regno dello scambio che funziona in base al calcolo costi-benefici al dominio dell'eccezionale che mal sopporta la logica razionale del dare ed avere. Un animale che viene sacrificato, per esempio un gallo o un agnello, è pur sempre un animale, e finché resta in questa condizione naturale ha un valore legato al suo *status* biologico: nutrito a dovere, si muta in cibo per alimentare gli esseri umani. Ma nel momento in cui questo stesso animale, che ordinariamente è di scarso valore simbolico, diventa vittima sacrificale, acquisisce una dimensione extra-ordinaria, eccezionale, non comune, non riducibile al suo valore commerciale. È la dimensione sacra che travalica i confini del profano e fa sì che gli oggetti che ricadono sotto il suo dominio cambino di segno.

Per Durkheim questo meccanismo di trasposizione dal profano al sacro è importante perché egli vi intravede non tanto il modo in cui si struttura un rito sacrificale, quanto la fondazione stessa delle regole sociali e del legame comunitario, che stringe gli individui fra loro e li fa sentire appartenenti ad una stessa *communitas*.

Qualche breve annotazione biografica contribuirà a chiarire questo aspetto della ricerca di Durkheim. Il suo nome completo era Émile David Durkheim. Era figlio di un rabbino ed egli era destinato, per una regola atavica, a diventare rabbino. In gioventù entrò in conflitto profondo con il padre, quando egli decise di non seguire la strada che già gli era stata prefissata. Nella sua vita, attraverso questo conflitto paterno, si verificò uno iato profondo, per il quale dall'adolescenza fino all'età di 40-45 anni egli non si interessò più, almeno apertamente, di religione, o perlomeno non scrisse nemmeno una riga al riguardo. Sennonché da un certo momento in avanti si trovò quasi costretto a tornare su tale oggetto familiare (del desiderio?). La vita in una famiglia di ebrei osservanti l'aveva segnato, aveva profondamente plasmato la sua coscienza. La religione era rimasta sul fondo della sua mente e, ad un certo punto del suo cammino intellettuale, il rapporto biograficamente conflittuale che egli aveva intrattenuto con essa riemergeva.

Durkheim torna a riflettere sulla religione perché ritiene di aver trovato in essa l'arcano della società umana, la fonte del legame sociale: il sacro diventa per lui la grammatica generatrice delle norme sociali.

Il legame sociale è visto da Durkheim come proiezione del legame sacro, perché solo attraverso la vita della comunità credente, che si raduna ritualmente attorno al sacrificio, gli uomini celebrano la superiore istanza chiamata società. Credono di adorare i loro dèi, credono che i loro dèi abbiano creato gli uomini, ma in realtà gli dèi non sono altro che la proiezione della società stessa.

È opportuno soffermarsi su Durkheim perché nella descrizione dei rituali di sacrificio egli non osserva le procedure, ma lo stato di effervescenza collettiva che vi si produce, uno stato

orgiastico di ebbrezza in cui non prevale la razionalità fredda e lucida, ma il sentimento, la pulsione, la passione. In qualche modo, in un simile momento, si soffre assieme e attraverso questa sofferenza collettiva si scopre di essere accomunati da una forza che chiamiamo società.

Ecco perché il suicidio altruistico diventa per Durkheim un elemento di non secondaria importanza nell'economia delle passioni sociali, spinte sino alle estreme conseguenze. Il suicidio altruistico è, dunque, la forma più sublime di estremismo religioso.

Di solito, quando si parla del suicidio in Durkheim, si ricorda sempre la classica figura del suicidio cosiddetto anomico, tipico prodotto dell'industrializzazione. L'anomia, cioè il venir meno nella società moderna del potere sociale di imporre norme (sociali) agli individui, favorisce il suicidio perché l'individuo non sente più le legature che lo costringono, a vari livelli, a *stare in società*.

Le poche ricerche esistenti sui cosiddetti moderni martiri dimostrano tre cose. In primo luogo la maggioranza di queste persone ha un buon livello di istruzione; in secondo luogo, esse non versano affatto in condizioni di povertà estrema; e, infine, esse non hanno mai manifestato sintomi di malattia mentale. I martiri odierni sono sani di mente, ben istruiti, non in condizioni di deprivazione materiale. Questa è l'aspetto apparentemente sconvolgente di un tale fenomeno. Eppure non risulta più di tanto incomprensibile se si pensa che questi gesti di estrema violenza su se stessi e sugli altri hanno effettivamente una motivazione religiosa. Non solo nel senso che, quando vengono compiuti, il gruppo esalta questi gesti, e chiama quella persona martire o testimone. Ma anche perché chi, prima di farsi saltare in aria, si fa riprendere con una videocamera e offre il proprio testamento spirituale, fornisce motivazioni che suonano familiari al linguaggio religioso. In prima battuta, dunque, ci può essere, come nel caso dei giovani e delle giovani martiri di Palestina e di Cecenia la convinzione di compiere un gesto per l'indipendenza del proprio paese. Ma il mezzo di comunicazione da loro scelto riflette la forza socio-linguistica del messaggio religioso. Queste persone affermano che il loro legame di solidarietà con il gruppo è talmente forte che il sacrificio che stanno per compiere appare loro come un *gesto sacro*. Esse si propongono come *vittime sacrificali*, che danno la morte per affermare la *vita* del gruppo. Viene dunque celebrata sacralmente l'appartenenza alla comunità.

Per riassumere quanto detto finora, il martirio, attraverso il sacrificio, ha sempre a che fare con il sacro. Evidentemente se si definisce il sacro in questo modo, cioè come uno spazio dove è possibile che la violenza venga sublimata, oltre che praticata fisicamente, le vittime sacrificali e l'effusione di sangue acquistano una funzione. Si tratta del lato visibile del sacrificio. Ve n'è un altro invisibile, un lato nascosto: il sacro immola sull'altare della comunità un simbolo, una vittima, per immaginare un'unione sino alla morte, appunto sino al sacrificio supremo della vita. Pertanto la violenza sacrificale è il mezzo attraverso cui la comunità si libera della violenza stessa, cementa la sua solidarietà, e può quindi tornare nel mondo profano cercando di far tesoro di tale esperienza intensa, prodotta dal sacrificio stesso.

La relazione violenza-sacro è alla base di una delle teorie oggi più note in sociologia e antropologia, elaborata da un altro francese: René Girard.

Dunque il martirio ha a che fare con il sacro, ma il sacro ha a che fare con la violenza. Siamo evidentemente in presenza di un circolo che stringe questi tre termini, per cui darsi la morte consapevolmente o andare incontro alla morte lucidamente – ossia compiere un atto di violenza – non appare appunto, contrariamente a quanto siamo abituati a pensare, un atto blasfemo (contro natura o contro gli dèi); esso invece si configura come un atto sacro. E il martire è, allo stesso tempo, il sacerdote che officia e la vittima sacrificale. L'aspetto più sconvolgente dei nostri tempi è, appunto, che l'azione terroristica, un metodo particolarmente

acuminato e odioso per fare la guerra, diventa un atto religioso di guerra.

Nel 1933, su una strana rivista dal titolo *La critique sociale* (strana perché era una rivista di intellettuali francesi che si dicevano comunisti, ma erano contro il marxismo ortodosso e contro il partito comunista francese, quindi erano dissidenti, comunisti radicali *ante litteram*) appare un articoletto di cui esistono almeno sette versioni.

Si trattava di uno scritto breve ma sul quale l'autore aveva lavorato a lungo. Il titolo, difficile da capire, era *Il dispendio* (in francese *La dépense*). L'autore era Georges Bataille (1897-1962). Quest'articolo dette seguito ad un intenso dibattito, da cui prese forma un'élite di intellettuali che cominciarono a frequentarsi, condividendo idee e stili di vita. Essi fondarono quello che venne successivamente chiamato il *Collège de Sociologie sacrée* (Collegio di sociologia sacra), un esperimento breve, che si esaurirà nel giro di appena tre anni.

Il *Collège de Sociologie sacrée* avrà – per dirla con George Bataille, una delle menti pensanti del gruppo – una vita diurna fatta di conferenze, articoli e dibattiti, ma anche una vita notturna. Infatti questa strana accolita di intellettuali – filosofi, sociologi, antropologi – pensava che non bastasse diffondere le idee, che ci accingiamo a riassumere per sommi capi, ma che bisognasse effettivamente sperimentare le idee in cui si diceva di credere. Una di queste idee era legata alla nozione di sacrificio. I protagonisti del Collège credevano alla potenza del sacrificio. Non si limitarono a credervi, bensì cercarono di metterlo in pratica, di farne esperienza diretta. Essi crearono, perciò, una sorta di società segreta, la cosiddetta *Acéphale*, la *senza testa*, perché l'atto sacrificale per eccellenza sarebbe stato proprio l'automutilazione della propria testa. Probabilmente uno dei motivi per cui, dopo tre anni di esistenza, questa accolita di strani personaggi si sciolse è perché, appunto, di fronte a tale assurda vita notturna della società segreta, qualcuno sollevò dubbi sull'intenzione di mettere in pratica quel che veniva affermato sul piano metaforico e sulla necessità di cercare una vera vittima sacrificale. Stando ad alcune fonti, difficili da controllare, Bataille ad un certo punto dichiarò di aver trovato la vittima e anche chi fosse in grado di fare da boia, da sacrificante. Di fronte a tanta lucida follia qualcuno del gruppo si ribellò e il gruppo stesso finì per sciogliersi.

Bataille pone dunque al centro della sua riflessione il tema del sacrificio, con tutte le implicazioni che abbiamo già visto poco sopra: sacro, sacrificio di sé, suicidio altruistico, dono della propria vita e così via. Per il nostro autore nel sacrificio di sé, in ogni caso, non è indispensabile un ideale supremo, perché tale atto è considerato un valore in sé. Dare la propria vita *per nulla* significa disperdere la propria vita – ecco il dispendio – e disperdere la propria vita fa acquistare qualcosa. Ma che cosa? Esaminiamo il filo tenue che lega il ragionamento di Durkheim a quello di Bataille.

Riprendendo alcune idee di Durkheim e di Marcel Mauss (1872-1950), uno degli allievi più brillanti del primo, Bataille sviluppa la tesi secondo la quale l'esperienza del sacro è un'esperienza-limite attraverso cui gli esseri umani percepiscono il sentimento collettivo di appartenenza ad una comunità. Ciò che Durkheim chiama società, Bataille lo evoca come comunità. La differenza non è di poco conto. Ancor più che in Durkheim, infatti, la nozione di comunità rinvia all'idea di uno stato orgiastico del sentirsi assieme ad altri, l'ebbrezza e il sentimento passionale di avvertire legami profondi con gli altri, sentimento che, secondo Bataille, la nostra società moderna, razionale, capitalistica, fondata sulla logica dell'utile, ha praticamente rimosso. Questa pulsione passionale per il senso della comunità, secondo Bataille, sarebbe stata progressivamente ricacciata in fondo alla nostra coscienza individuale e collettiva, sacrificata sull'altare dell'economia, del calcolo utilitaristico e dell'esaltazione dell'individualismo.

La società infatti si fonda sull'utile, l'utile presuppone il lavoro, il lavoro presuppone la disciplina, la quale, a sua volta, presuppone tempi e metodi che razionalizzano i comportamenti degli individui. L'economia moderna non ama il dispendio, la dissipazione, il fare cose che non abbiano alcuna utilità, che non perseguano il profitto. Solo con questi brevi cenni si capisce come siamo in presenza con la teoria di Bataille di una critica radicale e paradossale al modello economico capitalistico, impostoci dalla società moderna. La via di uscita non è la rivoluzione di Marx, ma è la riscoperta della dimensione del sacro. Perché nel sacro l'individuo, o meglio il soggetto, esperisce la profondità intima della passione comunitaria; in particolare nel sacrificio, con tutte le varianti che esso può assumere – compreso il sacrificio di sé e il martirio – dove l'individuo apparentemente *perde* la sua vita, ma in realtà *guadagna* la comunità. Attraverso il suo gesto sacrificale, egli fa generare in sé il senso della legatura alla comunità; la pulsione che è stata rimossa riaffiora come una forza vitale che disperde energia, non la risparmia più.

C'è, in tal senso, un filo rosso che lega Girard a Bataille: il riconoscimento che la società moderna tenda ad occultare la parte oscura che l'arcano del sacro racchiude in sé. Essa resta latente, cellula dormiente del nostro tessuto inconscio. Quanto più essa viene rimossa e compressa, tanto più produce esplosioni disastrose, nel momento in cui si celebrano sublimi o supremi gesti, come il sacrificio, o portata sino al limite dell'impensabile e dell'indicibile, come avviene nel caso della teoria e della prassi del martirio, prodotti degli estremismi religiosi contemporanei.

Da questo punto di vista il sacro è la sfera della trasgressione assoluta, mentre il sacrificio è la via per accedere a questa sfera, in cui il soggetto rompe con le regole della società, che lo vuole disciplinato, rispettoso dell'utile, dei tempi e dei ritmi che scandiscono le sue azioni nella *routine* quotidiana. Il sacro, in prima istanza, ama la violenza. Come dice Bataille, il sacro è strutturalmente violento, nel senso che solo attraverso la violenza esso riesce a restituire legittimità a quelle pulsioni e a quelle passioni che la vita normale, la vita ordinata, ha cacciato via dall'esperienza degli individui.

La violenza evoca la coppia freudiana di *eros* e morte. Nel suo saggio sull'erotismo, infatti, Bataille mostra come anche l'erotismo, nella sua pulsione estrema, abbia un profilo violento.

La morte eroica, come quella del martire che si sacrifica volontariamente, è dunque una scelta consapevole, ma destinata ad essere compiuta da pochi eletti. Un atto eroico che provoca perdita della vita; solo pochi sanno apprezzarne il valore. Un percorso difficile, vertiginoso dunque, come quando si cammina su una sporgenza della roccia, su una cengia a strapiombo. Bataille ricorda che la società moderna ci insegna a disciplinare le nostre pulsioni, a contenerle e soprattutto ad avere paura delle soglie estreme che si possono varcare, intendendo ovviamente la morte. Dunque chi si dà volontariamente la morte, superando tale limite estremo, apparentemente perde qualcosa, ma in realtà sta celebrando il trionfo della sua sovranità come soggetto. È un ragionamento delirante, ma veramente impressionante.

In controtuce, si vede dunque come ci possano essere motivazioni di tipo sacro alla base degli atti di martirio contemporanei. In alcuni contesti, per alcuni individui, la scelta estrema di uccidersi per uccidere il nemico che si vuole combattere può essere letta come un modo delirante di fuoriuscire da una situazione percepita di crisi. Staccarsi dalla rassegnazione e dal senso di sconfitta che può assalire altri, costituisce per il martire, suicida e omicida allo stesso tempo, un'esibizione del proprio corpo come capro espiatorio per la disperazione che serpeggia, per la percezione che i più avvertono della catastrofe imminente. In casi del genere può darsi che l'unica cosa che appare degna di essere vissuta sia la morte. Il "mi piace morire" rilanciato dai messaggi dei giovani terroristi è una sfida in una situazione disperata nella quale essi finalmente celebrano la loro soggettività, come ha ricordato Khosrokhavar, un

sociologo francese di origini iraniane. Evidentemente si tratta di un paradosso, ma in quel momento è come se l'io del martire, attraverso il sacrificio di sé, salvasse se stesso e riaffermasse la sua passione verso la comunità cui appartiene.

In sostanza ecco perché le figure dei martiri, soprattutto dei martiri che compiono atti violenti perpetrando odiose stragi di innocenti, hanno sempre posto un problema alle comunità religiose. La figura del cosiddetto martire in ambiente musulmano, ad esempio, è espressa dalla parola *shahid*, che non significa tanto martire, quanto piuttosto testimone; la parola, infatti, ha la stessa radice di *shahada*, che appunto rinvia alla nozione di *professione della fede*, quindi di testimonianza.

Come si vede, il calco di questo concetto è simile a quello che si trova alla base del martirio cristiano. Il martire cristiano non è, infatti, un martire violento, ma qualcuno che subisce la violenza perché testimonia la sua fede.

Il problema dell'Islam delle origini (dei tempi in cui agiva il profeta Muhammad) è che questo profeta, dovendo trasformare un gruppo di pii fedeli, seguaci che seguivano le sue idee di riformatore religioso, in disciplinati combattenti, ha bisogno di dare loro una motivazione in più. Lo scopo per cui si va a battersi e a morire non è tanto e non solo che trionfi il Dio unico, ma la promessa di Muhammad per cui ogni volta che in battaglia si cade e si muore si va direttamente in paradiso.

Si entra così in una gerarchia di santità, concretizzata in un calendario dei martiri che la collettività ricorderà per sempre. E attraverso questo calendario la collettività, in qualche modo, rafforzerà se stessa.

Perché potrà dire: come è bello morire per Allah!

Tale concetto del rango è sottolineato non solo da Bataille, ma anche da altri personaggi come Caillois e Leiris. Il rango indica la costruzione sociale della sovranità del martire. In tale prospettiva, il martire è un sovrano perché esercita un potere straordinario, che nessun uomo comunemente può esercitare, a meno che non entri in una dimensione sacra. Si tratta del *potere della perdita*, in questo caso la perdita della propria vita, sacrificata per avere qualcosa di più. Il qualcosa in più che si ottiene ovviamente non è un'altra vita. Bataille non credeva nell'altra vita. Credeva invece nel fatto che nell'orgia di sangue della vittima sacrificale, che si dà la morte, venisse ad esaltarsi il supremo diritto e potere, posseduto dal soggetto, di superare il limite della morte stessa. È ciò che egli chiama senza esitazioni la parte maledetta del sacrificio.

La vittima sacrificale è dunque qualcosa o qualcuno che viene sottratto all'uniformità e ordinarietà della vita quotidiana (di nuovo il tema durkheimiano) per essere elevato ad un'altra dimensione. La diversità rispetto a Durkheim sta nel fatto che questa vittima deve venire consumata collettivamente, senza profitto da distribuire e da spartire. Bataille è dunque continuamente in polemica contro la società dell'utile, del profitto e del calcolo, dalla quale, a suo giudizio, si esce solo seguendo la legge del dispendio, della dispersione dell'energia, del darsi volontariamente la morte: un paradosso assoluto.

La vittima consumata collettivamente senza profitto è quella che Bataille chiama la parte maledetta, l'elemento sinistro del sacro. Evidentemente c'è anche una parte benedetta. C'è, per così dire, una parte destra nel senso classico delle religioni, in cui la destra è sovente simbolicamente il polo positivo rispetto alla sinistra, polo negativo. La maledizione si manifesta per il grado di violenza che il sacrificio comporta. In altri termini essa evoca l'idea che solo attraverso la violenza si produce qualcosa di positivo.

Solo attraverso la maledizione gli esseri umani scoprono il potere di valicare il confine della morte e scoprono il piacere *erotico* della comunità. Comunità che la società atomistica, individualistica – qui c'è tutta la polemica contro l'individualismo moderno – ha praticamente reso un'immagine sfocata.

Bataille non ha debiti solo con Durkheim. Molto egli deve anche a Marcel Mauss. Durkheim muore nel 1917, praticamente verso la fine della prima guerra mondiale. Il conflitto bellico lo segna personalmente e intimamente, perché gli porta via un figlio, caduto al fronte. Durkheim appartiene ad una generazione di intellettuali europei che aveva creduto ottimisticamente nelle magnifiche sorti progressive della scienza e della modernità. Questa generazione post-illuministica continuava a pensare che la ragione, la scienza, il progresso, la tecnologia e l'industria avrebbero reso più umana la società e garantito la pace. E invece essi si trovarono tragicamente a fare la contabilità dell'ecatombe enorme della guerra.

Il fatto che la generazione immediatamente successiva a quella di Durkheim evochi temi inquietanti – il sacrificio, la morte, il suicidio, il martirio, la violenza – rende chiaro come essi siano testimoni di drammi immensi, che non si limitano alla prima guerra mondiale. Si noti che il saggio di Bataille *La dépense (Il dispendio)* è del 1933. *La part maudite (La parte maledetta)* invece è di vent'anni dopo. Tra questi due poli cronologici questa generazione ha assistito al sorgere del fascismo e del nazismo, alla seconda guerra mondiale e all'affermarsi dello stalinismo.

Non a caso Bataille assume posizioni politiche estremamente eccentriche: egli si proclama comunista, ma spara a zero sullo stalinismo; si dice antifascista, ma è affascinato proprio dagli aspetti orgiastici e mitici del fascismo della prima ora. Non è il fascismo al potere che lo avvince, ma il fascismo come movimento comunitario.

Gli interessa il modo con cui il fascismo pone al primo posto il bisogno di scoprire il patto di sangue che lega gli uomini fra di loro, ossia il mito della nazione, la retorica della razza. Dunque Bataille è il pensatore dei mille paradossi e delle mille contraddizioni, interprete di una generazione disillusa nei confronti sia della modernizzazione industriale (di tipo capitalistico) che aveva promesso un progresso lineare ed espansivo, sia delle sorti progressive dell'utopia comunista.

Che queste persone studino fenomeni così inquietanti non deve sorprenderci, perché si tratta di una generazione turbata dalle grandi catastrofi vissute dall'Europa fra le due guerre mondiali. Il nostro tempo tende in parte a rimuovere quanto è accaduto sul nostro continente fra il 1915 e il 1945. Anche se non siamo digiuni di ricordi, siamo portati a pensare che le pagine oscure della nostra storia contemporanea siano ormai vicende lontane.

In realtà, se riflettiamo, nel respiro corto della storia eventi come la Shoah e le guerre mondiali sono accaduti l'altro ieri. La generazione di intellettuali francesi di cui stiamo parlando si è come infilata dentro un tunnel senza luce. I lumi del progresso si sono spenti. Non crede più nell'avvenire economico garantito dal capitalismo, e comincia a non credere più a nessuna delle grandi ideologie liberatrici del proletariato che si sono affacciate sulla scena europea.

La relazione fra Bataille e Mauss va vista sullo sfondo di questo panorama intellettuale che abbiamo sommariamente ricordato.

Nello suo scritto fondamentale, il *Saggio sul dono*, un testo del 1923 che ha conosciuto una nuova fortuna in tempi recenti, Marcel Mauss si occupa di alcune pratiche rituali delle tribù indiane del Nord America, allargando poi il quadro agli aztechi. Ciò che egli analizza è una cerimonia pubblica nella quale i capi tribù si scambiano ciclicamente dei doni che poi sistematicamente distruggono. Quanto più un capo dona all'altro, tanto più questi si sente in

dovere di restituire il doppio di quanto gli è stato donato, distruggendo ogni volta ciò che ha ricevuto. Talvolta l'atto di dispersione (di dispendio, nei termini di Bataille, perché qui non trionfa la logica dell'utile) riguarda anche schiavi, esseri umani, e non solo animali o cose. Il punto cruciale della teoria di Mauss può essere, allora, così sintetizzato.

Il dono nel senso comune si riferisce ad una dimensione dell'agire umano caratterizzato dallo spirito di altruismo, perché donare indica appunto prodigalità senza calcolo, ma questo meccanismo presenta elementi di novità.

Si fanno doni a una persona perché si sa che essa avverte poi il dovere di ricambiare. Attraverso il dono, perciò, si crea un legame sociale che non si trova più nel contratto sociale, dove gli individui, in un ipotetico stato di natura, si siederebbero attorno ad un tavolo per siglare un accordo.

Non è importante la dimensione dello scambio – il contratto – ma il dono che può anche essere distrutto immediatamente, perché ciò che conta va al di là dell'utile.

La figura del martirio è dunque un'inquietante icona del nostro tempo. Essa ha a che fare con la passione della morte, con la passione per la solidarietà in situazioni di catastrofe sociale.

Se si facesse l'analisi comparata di tutti i casi di martirio conosciuti, si vedrebbe che tutti gli sfondi sociali in cui si profilano queste figure sono, mi si passi il gioco di parole, "sfondati", in altre parole, scenari in cui non c'è parvenza di società, in cui la catastrofe è avvenuta e l'unica possibilità di fuoriuscirne è affermare il martirio come gesto riparatore della società stessa.

Il martirio si configura quindi come una possibilità su cui la società investe per cercare di riparare tragicamente le falle che si sono aperte al suo interno.

Riferimenti bibliografici

G. Bataille, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970 (in italiano si veda, fra gli altri: *L'eroticismo*, Mondadori, Milano 1969; *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978; *Teoria della religione*, Cappelli, Bologna 1978; *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; *Il dispendio*, Armando, Roma 1997).

R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1996.

É. Durkheim, *Il suicidio*, Utet, Torino 1998.

R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992 (dello stesso autore si veda anche: *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

H. Hubert, M. Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2002.

F. Khosrokhavar, *I nuovi martiri d'Allah*, Mondadori, Milano 2003.

M. Mauss, *Oeuvres*, Editions de Minuit, Paris 1968-1974 (in italiano, si veda, fra gli altri: *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002).