

Pierpaolo Antonello\*

## Archeologie della sovranità e politiche del sacro

A distanza di 50 anni dalla sua formulazione, l'ipotesi mimetico-vittimaria di Girard come origine del sacro e dell'intero apparato culturale e istituzionale dell'uomo, continua a rimanere da una parte un impianto teorico particolarmente fecondo rispetto alla sua capacità storico-ermeneutica e in senso lato "diagnostica", d'altra rimane soggetto di una evidente rimozione o di vistose forme di resistenza e di critica in vari contesti disciplinari. Le obiezioni portate alla prospettiva girardiana sono varie e ampiamente discusse, e l'esposizione teorica in libri fondamentali come *Delle cose nascoste* e *Il capro espiatorio* soffre in fatti della vena polemica con cui Girard ha risposto alle critiche portate a *La violenza e il sacro*, e alla smisurata ambizione teorica della prospettiva mimetica. Esempio a proposito la recensione di Hayden White all'edizione inglese di *La violence et le sacré*:

Like Freud and Levi-Strauss, Girard explains too much. [...] There is nothing about culture and society that Girard's theories cannot predict. In this respect, they are exactly like any religious system or any metaphysical one. This does not make them useless, but it is fatal to the claim of scientificity.<sup>1</sup>

Pur nella ovvia considerazione che diversi punti della cosiddetta "cattedrale mimetica" rimangano altamente speculativi e richiederebbero un corposo apparato integrativo, non solo in senso generale ma anche rispetto a specifici paradigmi e linguaggi disciplinari, la teoria mimetica viene o derubricata, o volutamente ignorata, non solo o non tanto sulla base di contro-argomentazioni puntuali, ma soprattutto sulla base di presupposti ideologici di partenza, su forme di resistenza, più o meno esplicitate criticamente, che hanno sostanzialmente a che fare con la preminenza accordata da Girard al sacro e al religioso nella costituzione simbolica e nell'organizzazione istituzionale dell'umano, e che lo rendono per molti

\* Italian Literature, University of Cambridge

<sup>1</sup> H. White, *Ethnological "Lie" and Mythical "Truth"*, in "Diacritics", 8.1, 1978, p. 7.

uno dei “great apologists of Reaction”<sup>2</sup>. Ribaltando il procedimento di sospetto che tipicamente viene avanzato nei confronti di Girard, si può allo stesso modo asserire che questa sorta di “political unconscious” (in realtà pienamente esplicitato) crea delle ovvie strettoie concettuali nella potenziale ricezione dei presupposti della teoria mimetica, basate su una serie di ipostatizzazioni che condizionano necessariamente le procedure ermeneutiche e le conclusioni teoriche relative. A distanza di mezzo secolo, le obiezioni avanzate da Girard in *La violenza e il sacro* rimangono pertanto ancora valide, nel senso di una continua e protratta resistenza nei confronti del religioso e del sacro e del loro statuto fondativo originario, spesso nella non curanza illuministica rispetto all’oggetto in esame: “Di tutte le istituzioni sociali, il religioso è la sola cui la scienza non sia mai riuscita ad attribuire un oggetto reale, un’ autentica funzione”<sup>3</sup>.

### **On Kings**

Un esempio, fra i molti e esposto per la prima volta in *La violenza e il sacro*, riguarda la discussione sull’emergere e sulle caratteristiche proprie dell’istituto della regalità, ovvero uno dei punti cruciali nel processo di strutturazione politico-istituzionale delle società arcaiche – che nel caso della teorizzazione girardiana mantiene una riverberazione storica che giunge fin dentro alla modernità, con quei tipici gesti di compressione storica che rimangono tanto fecondi quanto cursori<sup>4</sup>. Ribaltando con un solo gesto secoli di teorizzazione a riguardo, Girard asserisce nel suo tipico tono perentorio e apodittico: “Né la più atroce tirannia né l’astratta buona volontà del ‘contratto sociale’ possono spiegare l’istituzione della regalità. Solo la religione, evidentemente, ne è capace ed è il paradosso rituale che il paradosso del potere centrale riproduce”<sup>5</sup>. Girard si pone

<sup>2</sup> Ivi, p. 3.

<sup>3</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 134-35.

<sup>4</sup> Si veda ad esempio R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, p. 60. Paul Dumouchel a riguardo sottolinea: “mimetic theory has always seemed to be marked by what one could describe as a void or a missing central piece. Indeed, the mimetic explanation “jumps”, so to speak, from segmented and stateless societies of the ancient world to the present. The whole history between these points of departure and arrival gains meaning through, as you said, the progressive loss of efficacy of sacrificial mechanisms. But this history is never analysed in detail. This “emptiness” or missing piece is not only a chronological, but also a theoretical matter”; P. Dumouchel, A. Wilmes, *René Girard and Philosophy: An Interview with Paul Dumouchel*, in “The Philosophical Journal of Conflict and Violence”, I.1, 2017: [https://trivent-publishing.eu/journals/pjcv2/1.%20Interview\\_ENG.pdf](https://trivent-publishing.eu/journals/pjcv2/1.%20Interview_ENG.pdf).

<sup>5</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it., Adelphi, Milano 1983, p. 76.

contro la propensione platonizzante di considerare gli istituti statuali come perenni, esistenti da sempre, e per i quali apparentemente non serve una spiegazione sulle loro origini. L'istituto della regalità, secondo Girard, è basato sulla sacralizzazione della vittima espiatoria che per circostanze storiche riesce a procrastinare indefinitamente il momento del suo sacrificio e della sua morte.

In tutte le istituzioni umane, si tratta innanzitutto e sempre di riprodurre, per il tramite di nuove vittime, un linciaggio riconciliatore. Nella sua qualità di fonte apparente di ogni discordia e di ogni concordia, la vittima originaria gode di un prestigio sovrumano e terrificante. Le vittime che la sostituiscono ereditano questo prestigio. È in tale prestigio che bisogna ricercare il principio di ogni sovranità politica e religiosa.

Perché il rituale produca una istituzione politica, un potere monarchico, e non forme sacrificali ordinarie [...], che cosa deve accadere? È necessario e sufficiente che la vittima approfitti di un eventuale rinvio dell'immolazione per trasformare in potere effettivo la venerazione atterrita che le portano i suoi fedeli.<sup>6</sup>

In maniera particolare, lo statuto scientifico della teoria mimetica viene testato nella maniera più "spettacolare", come asserisce Girard stesso,<sup>7</sup> attraverso l'analisi dei riti di intronizzazione dei re africani. Constatandone la somiglianza con i rituali di immolazione sacrificale, Girard sostiene che l'istituto regale è emerso come prodotto secondario del linciaggio fondatore e della logica mimetico-sacrificale nella sua evoluzione proto-storica. Girard fa riferimento a studi antropologici storici come quelli di J. G. Frazer o di Luc de Heusch sull'incesto sacro in Africa<sup>8</sup>, sottolineando come parecchi etnologi, "riconoscono candidamente che il re è in effetti un capro espiatorio, ma non si soffermano su questa strana unione della più esaltata sovranità e della più estrema oppressione"<sup>9</sup>.

Rispetto a questa ipotesi, si possono verificare, a distanza di 50 anni, delle ulteriori congruenze significative rispetto a discussioni di repertori etnografici e antropologici che hanno tentato di sistematizzare l'argomento. Se sfogliamo uno degli studi più recenti e autorevoli sulla regalità in epoca e in culture premoderne, *On Kings* di David Graeber e Marshall Sahlins, ritroviamo uno schema antropologico che si avvicina molto a

<sup>6</sup> Ivi, p. 74.

<sup>7</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 63.

<sup>8</sup> L. de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles 1958; L. de Heusch, *Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique*, in *Le Pouvoir et le Sacré*, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie, Bruxelles 1962.

<sup>9</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 78.

quello espresso in *La violenza e il sacro*, ma che nel suo impianto teorico complessivo non si discosta da quelle riserve e critiche che Girard contestava mezzo secolo prima.

Analizzando comparativamente l'istituto della regalità come si è definito in Congo, nel Madagascar centrale, nelle società Chichimeca e Tolteca in Meso-America, tra gli Indiani Natchez in Mississippi, tra i Shilluk nel Sudan del Sud, nel Sulawesi o in Sri Lanka –, Graeber e Sahlins pongono dei quesiti che si muovono in una direzione congruente con quella esposta da Girard. Perché il re ha accesso al divino, o è esso stesso divinità o semi-divinità? Come possiamo spiegare la diffusione mondiale dei cosiddetti “Stranger-kingdoms”, i regni dello straniero, definiti come “the dominant form of premodern state the world around, perhaps the original form” e dove i re “are foreign by ancestry and identity. The dynasty typically originates with a heroic prince from a greater outside realm: near or distant, legendary or contemporary, celestial or terrestrial”<sup>10</sup>.

I rituali di intronizzazione del re straniero seguono uno schema mitico chiaramente riconoscibile rispetto all'eziologia del processo vittimario descritto da Girard. Tipicamente infatti, secondo la descrizione di Graeber:

[they] recreate the domestication of the unruly stranger: he dies, is reborn, and nurtured and brought to maturity at the hands of native leaders. His wild or violent nature is not so much eliminated as it is sublimated and in principle used for the general benefit: internally as the sanction of justice and order, and externally in the defense of the realm against natural and human enemies.<sup>11</sup>

Nello schema di Girard, la vittima viene solitamente designata attraverso meccanismi arbitrari, ovvero attraverso il riconoscimento di tratti differenziali superficiali, che distinguono la vittima dal contesto sociale: deformità fisiche o l'essere uno straniero, uno esterno al gruppo dominato da strutture di parentela, in questo caso scelta che viene dettata dalla necessità di evitare potenziali escalation di vendetta se il re/vittima viene scelta all'interno di gruppi famigliari parte del gruppo sociale proprio:

Se si osserva la gamma formata dalle vittime, in un panorama generale del sacrificio umano, ci si trova [...] di fronte ad una lista eterogenea. Ci sono i prigionieri di guerra, ci sono gli schiavi, ci sono i fanciulli e gli adolescenti non sposati, ci sono gli individui minorati, e i rifiuti della società come il *pharmakos* greco.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> D. Graeber, M. Sahlins, *On Kings*, Hau Books, Chicago 2017, p. 5.

<sup>11</sup> Ivi, p. 6.

<sup>12</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 25.

Un altro indice significativo nella definizione del regnante come *pharmakos* e *outcast*, riguarda la sua natura di *ex-lege*: “on his way to the kingdom, the dynastic founder is notorious for exploits of incest, fratricide, patricide, or other crimes against kinship and common morality”<sup>13</sup>.

In any number of African kingdoms, at least, this meant that at their installations, kings were expected to make some kind of dramatic gesture that marked a fundamental break with “the domestic order” and domestic morality. Usually this consisted of performing acts – murder, cannibalism, incest, the desecration of corpses – that would, had anyone else performed them, have been considered the most outrageous of crimes.<sup>14</sup>

Riguardo a *On Kings*, si potrebbe estendere quanto asserito da Girard rispetto a *Totem e tabù* di Freud: “dappertutto, nel nostro testo, Edipo brilla per la sua assenza”<sup>15</sup>. Nei suoi testi, da *La violenza e il sacro* a *Il capro espiatorio*, Girard torna più volte sul mito di Edipo Re come paradigmatico di questa dimensione farmacologica della sovranità. Proprio come nelle descrizioni etnografiche di Graeber e Sahlins, Edipo è un re straniero che si macchia di crimini atroci, crimini di indifferenziazione sociale e famigliare (regicidio e incesto), e che viene espulso perché ritenuto responsabile del disordine sociale, la peste, che ha colpito Tebe, proprio a causa delle sue trasgressioni. “Ogni re africano è un nuovo Edipo, che deve rappresentare di nuovo il suo stesso mito, dall’inizio alla fine, perché il pensiero rituale vede in questa rappresentazione il modo di perpetuare e rinnovare un ordine culturale sempre minacciato di disgregazione”<sup>16</sup>. Girard sottolinea la dimensione ad un tempo mitica e referenziale di questo racconto, uno dei vari ostacoli che la ricezione di Girard ha incontrato in ambito teorico e antropologico. Girard tratta il mito come un reperto e resoconto *storico*, dove l’accusa è mitica, ma la crisi è reale, come reale è la soluzione espiatoria a cui il gruppo sociale fa ricorso per porre fine alla crisi. Ogni società in un momento di crisi strutturale, deve trovare un colpevole, un responsabile, la cui punizione, immolazione, espulsione, possa porre termine alla crisi. La selezione vittimaria si basa sulla costruzione di un principio di responsabilità che è del tutto arbitrario e quindi mitico: “Non comprendiamo la monarchia sacra perché non notiamo che l’efficacia del meccanismo fondatore implica strutturalmente un malinteso a proposito della vittima, una convinzione incrollabile che questa vittima sia colpevole, con-

<sup>13</sup> D. Graeber, M. Sahlins, *op. cit.*, p. 5.

<sup>14</sup> Ivi, p. 70.

<sup>15</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 287.

<sup>16</sup> Ivi, p. 153.

vinzione che si traduce nell'esigenza rituale di commettere l'incesto e altre trasgressioni"<sup>17</sup>. *La violenza e il sacro* inaugura una forma di inedita ermeneutica antropologica che si rivolge ai testi (tragedie classiche, repertori litografici, resoconti rituali etnografici) alla ricerca di un suo contenuto referenziale. Propone lo stesso movimento che aveva informato *Menzogna romantica e verità romanzesca*, dove la pluralità delle vicende romanzesche e dei personaggi della tradizione novellistica europea veniva ridotta ad una unità interpretativa generale di carattere psico-sociale: il desiderio mimetico. Lo stesso impianto ermeneutico si trova *La violenza e il sacro* dove la lettura indiziaria dei testi restituiscono un quadro unitario pur nella diversità apparentemente irrelata delle fonti. Questa generalizzazione è uno dei maggiori ostacoli nella comprensione del pensiero di Girard, rubricato come riduzionistico, o infondato, fantasioso o assurdo<sup>18</sup>.

L'impossibilità di considerare qualsiasi elemento di referenzialità del mito (the "ethnological lie" di Girard, nella dizione di White) impedisce a Graeber e Sahlins di associare la figura del re-straniero al paradigma edipico, che non viene mai citato dai due antropologi, nemmeno in termini traslati o metaforici. La somiglianza strutturale fra i resoconti etnografici sulla ritualità del re straniero e il mito di Edipo viene per tanto ignorata da Graeber e Sahlins che ovviamente non possono assecondare una tale vistosa trasgressione di precisi protocolli scientifici, per cui un tema mitico o una tragedia classica hanno uno statuto finzionale che appartiene al campo della pura arbitrarietà rappresentativa, e che riguarda l'analisi delle forme linguistico-simboliche di una determinata cultura (la "verità mitica" di White). I capitoli di *La violenza e il sacro* considerati posteriormente da Girard stesso come digressivi, quelli su Lévi-Strauss e lo strutturalismo e su Freud, possono avere indotto Graeber a derubricare la prospettiva girardiana nei termini di una teoria "quasi-psychoanalytic"<sup>19</sup>. Questo nonostante studi sulla regalità premoderna in ambito antropologico, come quello di Simon Simonse reattivamente alle popolazioni del Sudan meridionale, abbiano trovato particolare attenzione nelle discussioni di *On Kings*<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 72.

<sup>18</sup> "Girard's is one of those arguments that, even if so overstated it might seem self-evidently absurd, nonetheless never fails to find an audience because it managed to find a way of framing something we are taught to already suspect is true – that is, that society is always, everywhere founded on some kind of fundamental violence"; D. Graeber, M. Sahlins, *op. cit.*, p. 71.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> S. Simonse, *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in the Southeastern Sudan*, Leiden/New York/Copenhagen/Cologne, E.J Brill 1992.

Ciò nonostante, è possibile riscontrare una particolare e significativa convergenza, e allo stesso tempo inversione di carattere ermeneutico, per cui le ricerche di Graeber e Sahlins si pongono paradossalmente come prospettive corroboranti, perché volte a descrivere e a spiegare fenomeni coerentemente convergenti con le considerazioni girardiane, fenomeni che appaiono strutturati da ambivalenze o paradossi (come nel caso dell'origine della sovranità) e che trovano nella prospettiva mimetica una quanto mai efficace risoluzione interpretativa e teorica, a dispetto della presunta carica riduzionistica che questa offre. D'altro canto, come detto, modellizzano un protratto rifiuto di un paradigma durkehimiano riguardo alla preminenza del religioso rispetto al sociale, attraverso un ostentato tentativo di ricomporre le tessere interpretative e probatorie risultanti da una precisa gerarchizzazione eziologica dove il politico risulta matrice prioritaria e formativa del sociale. Vi è una divergenza nell'attribuzione causale ed evolutiva rispetto alle forme di *agency* umana, che per Girard il religioso scavalca, essendo esso stesso il principio antropogenetico che costruisce l'umanità stessa, la sua matrice di affrancazione dalle esigenze del *bios*, e del confinamento dell'uomo in una nicchia ecologica, verso una apertura creativa legata a una co-evoluzione del naturale e del culturale. La razionalità pragmatica del politico viene anticipata dalla razionalità rituale del religioso che è la vera matrice di costituzione della cultura umana. In questo senso va compreso l'elemento creativo che Graeber e Sahlins individuano proprio nei rituali legati all'intronizzazione del re:

The advent of the stranger-king is often said to raise the native people from a rudimentary state by bringing them such things as agriculture, cattle, tools and weapons, metals – even fire and cooking, thus a transformation from nature to culture.<sup>21</sup>

Allo stesso tempo, è l'apparato rituale che, paradossalmente, produce un continuo processo di desacralizzazione, attraverso tutti quei meccanismi di distanziamento dal sacro istituiti dallo spazio rituale e che progressivamente si liberano dalle determinazioni sacrali, verso forme d'uso comune, "profano":

Il rito fa uscire a poco a poco gli uomini dal sacro; permette loro di sfuggire alla propria violenza, li allontana da questa, conferendo loro tutte le istituzioni e tutti i pensieri che definiscono la loro umanità.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> D. Graeber, M. Sahlins, *op. cit.*, p. 6.

<sup>22</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 426.

Per tanto, “noi diciamo monarchia sacra, come se la monarchia venisse prima e il sacro dopo, come se il sacro andasse ad aggiungersi (come un elemento posticcio) a una monarchia pre-esistente e che non avrebbe bisogno di essere inventata”<sup>23</sup>.

Animato da questo sospetto ideologico, Graeber rimane incapace di concettualizzare ad esempio il ritorno dell’ordine sociale a forme primigenie di indifferenziazione mimetica. Ne dà un esempio discutendo le forme della regalità nel Congo del XIX secolo, definito attraverso una dissociazione esplicita tra la dimensione sacrale e divina del sovrano (“a divine king of the classic stranger-king type, if not an especially sacred one”). Investito, per ragioni storiche, da lotte intestine, e da processi sociali degenerativamente violenti, “divine kingship underwent a process of ‘involution’”:

Nineteenth-century sources unveil a veritable Victorian wonder-cabinet of strange and exotic political forms: kings executed on the first day in office who then reigned as ghosts; kings exiled to forests like the Priest of Nemi; kings regularly beaten and mutilated by their guards and companions; kings who actually were regularly put to death at the end of their four- or seven-year terms.<sup>24</sup>

Queste forme così “strane e esotiche” trovano ovviamente una logica esplicativa ricorrendo all’ipotesi espiatoria di Girard, come origine dello statuto del re come vittima ritualmente designata, come *homo sacer* perpetuamente sospeso in uno stato di anomia espulsiva. Anche Graeber, soprattutto attraverso la mediazione di Simonse, concede ai girardiani l’onore delle armi in questa disputa esplicativa, pur non comprendendone a pieno l’articolazione descrittiva: “All this is, perhaps, what a Girardian would predict, except that, far from being the solemn sacrificial rituals with willing victims that Girard imagines, king-killings more resembled lynch mobs”<sup>25</sup>. È infatti esattamente da questi fenomeni di crisi mimetica indifferenziata, di “lynch mobs”, che paradossalmente l’ordine sociale trova origine.

La figura del capro espiatorio e della vittima sacra ha una fluidità extra-giuridica assumendo forme diverse nel momento in cui fluttua in termini latenti e potenziali sul limite di un sistema giuridico-legale particolare, e che recupera una serie di vestigia rituali quando circostanze contestuali portano a un collasso istituzionale e a un propagarsi della violenza senza forme di regolazione (se non nella forma di vittimizazioni più o meno arbitrarie).

<sup>23</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 75.

<sup>24</sup> D. Graeber, M. Sahlins, *op. cit.*, p. 413.

<sup>25</sup> Ivi, p. 79.

Il processo involutivo, descritto da Graeber, è una sorta di riavvolgimento del nastro mitico-rituale che ritorna alle radici stesse dei meccanismi violenti di intronizzazione.

genuine “sovereignty” does always carry with it the potential for arbitrary violence. This is true even in contemporary welfare states: apparently this is the one aspect that, despite liberal hopes, can never be completely reformed away. It is precisely in this that sovereigns resemble gods and that kingship can properly be called “divine”.<sup>26</sup>

Da un punto di vista di un antropologo che non nasconde le proprie posizioni politiche di carattere “anarchico”<sup>27</sup>, la lettura dei dati etnografici si piega a una resistenza illuministica che portano a dissociare la società dalla sua violenza strutturale, di vederla sempre come un eccesso, un epifenomeno, un’occorrenza occasionale, ovvero come una legittima strategia di resistenza politica alle derive dispotiche dei regnanti:

I think this perspective allows us to see that the mechanics of sacred kingship – turning the king into a fetish or a scapegoat – often operate (whatever their immediate intentions) as a means of controlling the obvious dangers of rulers who feel they can act like arbitrary, petulant gods. Sahlins’ emphasis on the way stranger-kings must be domesticated.<sup>28</sup>

Il dispositivo sacrificale è quindi il meccanismo attraverso cui il re viene mantenuto sotto scacco e controllato dai sudditi. Da questo ne discende una comprensione del religioso o del sacro essenzialmente come elemento “parassitario” rispetto alle dinamiche istituzionali e politiche. Ovvero come un mero epifenomeno di istituzioni che sono presenti già come pienamente secolarizzate:

The Ganda kingship, for example, was almost entirely secular. Not only are we not dealing with a “divine king”, in the sense of one identified with supernatural beings, we are not even dealing with a particularly sacred one – except insofar as any king is, simply by virtue of hierarchical position, by definition sacred.<sup>29</sup>

Nel protratto tentativo ermeneutico di spogliare queste vestigia istituzionali di qualsiasi forma sacrale, vengono descritte anche nelle loro forme performative e teatrali, travestimenti autocelebrativi del potere:

<sup>26</sup> Ivi, p. 75.

<sup>27</sup> Cfr. D. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004.

<sup>28</sup> D. Graeber, M. Sahlins, *op. cit.*, p. 75.

<sup>29</sup> Ivi, p. 74.

Creatures like Mutesa transcend all ordinary limitations. Whether they were said to embody a god is not the issue. The point is that they act like gods – or even God – and get away with it.<sup>30</sup>

L'eternità assunta dal re è sistemica e funzionale, indotta dal meccanismo stesso della totalizzazione (il re è l'architrave che rende stabile il sistema attraverso questa stessa eternità), mentre i caratteri della divinità e della trascendenza sono, per così dire, illusori, apparenti, sono dei trasferimenti di similitudine, per cui elementi regali "assomigliano" ad aspetti del divino, senza esserlo in maniera attuale e sostanziale.

In termini metodologici e paradigmatici, i resoconti antropologici registrano in maniera puntiforme occorrenze etnografiche che forniscono un campo descrittivo che non si presta a nessuna possibile unificazione, presentando sostanzialmente una costellazione di differenze che rimangono ipostatizzate come tali, e che per tanto continuano a risultare "paradossali", quando per Girard possono essere riconducibili a forme di possibile "degradazione" o evoluzione del sistema rituale originario, senza poterle però riposizionare in una stretta prospettiva storica di carattere evolutivo, anche per la loro dispersione temporale e geografica. Ritornando proprio ai lavori di de Heusch, già commentati da Girard in *La violenza e il sacro*, Graeber sottolinea come de Heusch rifiuti l'espressione "divine kingship":

kings actually taken to be living gods are in fact surprisingly rare: the Egyptian Pharaoh may well have been the only entirely unambiguous example [...]. Better, he argued, to speak of "sacred kingship". Sacred kings are legion. But de Heusch also emphasizes that sacred kings are not necessarily temporal rulers. They might be. But they might equally be utterly powerless. Different functions – the king as fetish, the king as scapegoat, the king as military commander or secular leader – can either be combined in the same figure or be distributed across many; in any one community, any given one of them may or may not exist.<sup>31</sup>

Girard aveva del resto già individuato la dimensione proiettiva o retrospettiva che informa lo sguardo antropologico che pensa la regalità e il politico.

Le sopravvivenze rituali sono come i pezzetti di crisalide che si attaccano ancora a esso ma di cui l'insetto perfetto si sbarazza a poco a poco. La regalità sacra si è metamorfosata in regalità pura e semplice, in un potere esclusivamente politico. Quando osserviamo la monarchia dell'Ancien Régime in

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 72

Francia, o qualsiasi altra veramente tradizionale, siamo costretti a chiederci se non risulterebbe più proficuo pensare tutto alla luce delle monarchie sacre del mondo primitivo piuttosto che proiettare la nostra immagine moderna dell'istituzione regia sul mondo primitivo.<sup>32</sup>

Del resto, tutte queste forme evolutive o involutive, le eccedenze rispetto a un calco preciso di una formulazione ristretta dell'ipotesi vittimaria, si prestano ad essere usate come "eccezioni" falsificanti per la teoria di Girard, da cui la necessità di pensare e comprendere la teoria mimetica in termini paradigmatici e non di "scienza normale", come sottolineato da più parti.<sup>33</sup> Non abbiamo nessun *experimentum crucis*, ovviamente, ma frammenti storici di varia natura e delle genealogie simboliche, di pensiero, di pratiche rituali, attraverso cui leggere contro luce una progressione storico-antropologica, caratterizzata da un percorso di progressive "secolarizzazioni", per così dire, a partire da una matrice che per Girard è religiosa e sacrale.

### ***Homo sacer***

Questa forma di derubricazione del religioso e del sacro a epifenomeno delle dinamiche politiche intrinseche all'organizzazione istituzionale umana e alle forme assunte storicamente della regalità, è riscontrabile non solo in campo antropologico ma anche in quello filosofico, che presuppone spesso l'elemento politico come istitutivo dell'organizzazione umana propriamente detta<sup>34</sup>.

Un esempio è l'impianto teorico orchestrato da Giorgio Agamben nel suo monumentale e paradigmatico *Homo sacer*. Anche in questo caso, la convergenza fra le prospettive di Agamben e il sistema vittimario

<sup>32</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 422-23.

<sup>33</sup> Si veda la nostra discussione in R. Girard, with P. Antonello & J.C. de Castro Rocha, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, Continuum, London 2007, capitolo 5; nonché Dumouchel: "It is possible to argue for the simplicity and explanatory power of an approach, not by trying to measure it from the outside, as we do when we compare it with a different theory, but by demonstrating it at work so to speak – that is to say, by making visible the explanatory power and simplicity of the theory by applying it to phenomena that are different from the ones that it was originally designed to explain"; P. Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, Michigan State University Press, East Lansing 2014, p. xxi.

<sup>34</sup> Come ha specificato chiaramente, ad esempio, Roberto Esposito in *Due*, "L'origine della violenza è sempre politica – riguarda e coinvolge innanzitutto i rapporti di potere che vincolano gli uomini secondo forme determinate di comando e obbedienza, di oppressione e resistenza"; Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 81.

mario prospettato da Girard è talmente eclatante che esiste ormai una nutrita letteratura critico-filosofica che ha computato le forme attraverso cui l'istituto della *sacertus* può venir ricondotto a pratiche rituali di carattere sacrificale, e in generale come la prospettiva girardiana collimi con molti dei postulati espressi da Agamben nelle sue discussioni teologico-politiche<sup>35</sup>. La figura concettuale cardine dell'architettura concettuale di Agamben, l'*homo sacer*, è anch'essa legata a un meccanismo di esclusione, di espulsione violenta, ma ipostatizzata storicamente all'interno di una costruzione giuridico-istituzionale già evoluta e complessa come quella del diritto romano. L'arbitrarietà con cui Agamben sigilla questa figura come paradigmatica dell'imperio politico, e della riduzione biopolitica alla nuda vita del soggetto umano, ovviamente più che costituire un punto *post quem*, agisce come metafora concettuale, estendibile attraverso ampie traslazioni storiche spesso abituarie (di cui Girard stesso del resto non è immune).

A differenza di Graeber, Agamben non fa mai menzione di Girard nei suoi scritti, né lo considera un interlocutore legittimo per ragioni che possono essere varie<sup>36</sup>. Ciò nonostante, come nel caso di Graeber e Sahlins, il lavoro di Agamben esplora strutture concettuali e questioni storiche e teoriche che sono profondamente rilevanti per l'impianto probatorio della teoria mimetica, e che risuonano con il sostrato antropogenetico dei processi vittimari discussi da Girard a partire da *La violenza e il sacro*. L'ipotesi di Girard illumina varie zone grigie nella teorizzazione di Agamben, mentre le analisi archeologiche del filosofo italiano possono essere incluse nella struttura probatoria dell'edificio teorico girardiano.

Rispetto al nostro discorso, la struttura antinomica del sacro come articolata da Girard può chiarire proprio "il paradosso della sovranità", una delle questioni affrontate da Agamben in *Homo sacer* e mutuata da Carl Schmitt<sup>37</sup>. Agamben sottolinea come sia stato costantemente osservato

<sup>35</sup> Ne discuto in P. Antonello, *Sacrificing Homo Sacer: René Girard reads Giorgio Agamben*, in "Forum Philosophicum", 24.1, 2019, pp. 145–182. Si veda inoltre a proposito: Christopher A. Fox, *Sacrificial Past and Messianic Futures: Religion as a Political Prospect in René Girard and Giorgio Agamben*, in "Philosophy and Social Criticism", 33.5, 2007; Antonio Cerella, "The Myth of Origin: Archaeology and History in the Work of Agamben and Girard", in E. Brighi e A. Cerella (a cura di), *The Sacred and the Political: Explorations on Mimesis, Violence and Religion*, Bloomsbury, London, 2016; L. Enright, "Divine but Not Sacred": A Girardian Answer to Agamben's *The Kingdom and the Glory*, in "Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture", 26, 2019, pp. 237-249.

<sup>36</sup> Avanzo qualche ipotesi in P. Antonello, *Sacrificing Homo Sacer*, cit.

<sup>37</sup> Agamben si sbarazza con un semplice gesto retorico di tutta la questione relativa al sacrificio, postulando semplicemente che la ritualità sacrificale non ha nulla a che vedere con il bando regale e il sovrapporsi dei termini sono semplicemente dovuti alla confusione occorsa nella letteratura antropologica moderna.

come l'ordinamento giuridico-politico abbia la struttura di una inclusione di ciò che è, allo stesso tempo, "spinto fuori"<sup>38</sup>, espulso: "il sovrano è, allo stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico"<sup>39</sup>.

Confrontandosi con Schmitt, Agamben postula che sia l'eccezione la struttura di questa particolare ed enigmatica "esclusione inclusiva" che caratterizza la sovranità. Non si tratta però di una categoria giuridica, né una potenza esterna al diritto, come predicata Schmitt, ma di una "struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. Riprendendo un suggerimento di J.-L. Nancy, – scrive Agamben – chiamiamo *bando* (dall'antico termine germanico che designa tanto l'esclusione dalla comunità che il comando e l'insegna del sovrano) questa potenza"<sup>40</sup>.

Questa struttura paradossale di inclusione/esclusione, della regalità come bando, è immediatamente interpretabile, in termini archeologici e storici, alla luce della spiegazione che Girard dà all'emergere dell'istituto della regalità. In *Homo Sacer*, Agamben nota la simmetria tra corpo del sovrano e dell'*homo sacer*, assieme al moltiplicarsi di figure reali o totemiche di carattere sostitutivo che presiedono la ritualità del potere, senza trarne però elementi conclusivi a proposito<sup>41</sup>. Si tratta anche in questo caso di vestigia dell'esercizio rituale e sacrificale che assumono in epoca storica una serie di conformazioni sostitutive e di allontanamento progressivo dalla matrice sacrale e violenta da cui prendono origine.

La regalità si situa in una zona di eccezione. Come l'*homo sacer*, il re vive in uno spazio di potenziale anomia. La presunta "insacrificabilità" del sovrano come *homo sacer* risiede proprio nel fatto che il sovrano abita uno stato di eccezione, cioè uno stato di sospensione permanente o semi-permanente, è sfuggito per così dire al controllo della liturgia rituale e sacrificale.

La vittima sacrificale è "bandita", "abbandonata" dalla comunità, ma ad essa si lega perché prodotto dall'atto di esclusione differenziale a cui la società si sottopone per esternalizzare la propria violenza, e per conferirle la potenza che questa violenza stessa è capace. Per Girard, alla vittima emissaria è stato conferito lo stato di sovrano, perché è lui che ha accesso alla violenza più pura e indiscriminata che ha dato origine all'ordine e alla pace della comunità. Nello stato di eccezione, la violenza ha lo stesso ruolo della legge ha in uno stato normale delle cose, e appare come arbitro supremo delle azioni umane. Il re è come il custode della porta che fa

<sup>38</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 22.

<sup>39</sup> Ivi, p. 19.

<sup>40</sup> Ivi, p. 34.

<sup>41</sup> Ivi, p. 115.

accedere la comunità alla sua violenza indiscriminata. “Un re sacrificato; non vi è in ciò un’idea del potere stesso che cerca di ingannare gli uomini sull’arbitrio della tirannia che si fa pesare su di loro?”<sup>42</sup>.

Come nel caso delle descrizioni antropologiche di Graeber e Sahlins, il gruppo sociale può sempre precipitare nello “stato di eccezione” primordiale, uno spazio *ex-lege*, una zona di anomia, dove la struttura delle differenziazioni sociali vengono a cadere e ogni tipo di norma perde di efficacia. “Uno degli elementi che rendono lo stato di eccezione così difficile da definire, scrive Agamben, è certamente la sua relazione intima con la guerra civile, le insurrezioni, e la resistenza”<sup>43</sup>. Lo “stato di eccezione”, in termini mimetico-vittimari, come processo di degradazione violenta dell’ordine sociale mette in atto usi farmacologici della violenza stessa a fini restaurativi dell’ordine sociale e politico. Lo stato di eccezione si accompagna infatti a evidenti forme persecutorie, amministrare da un potere centrale, da un sovrano che però a sua volta può essere investito dalla violenza indifferenziata e indifferenziante dell’organismo sociale, dove il re stesso può assumere il ruolo di vittima emissaria, come le rivoluzioni sociali moderne hanno ampiamente dimostrato. Lo stato di eccezione è un apparato vittimario.

Usando la terminologia di Agamben, possiamo comprendere come il sovrano sia pertanto il primo “bandito”, come criminale e come espulso, ovvero il punto di intersezione fra esterno e esterno, che dal margine viene posto al centro, “nel cuore stesso”, del sistema sociale.<sup>44</sup> Se il costituirsi dell’ordine sociale avviene attraverso dei meccanismi di esclusione ovvero di persecuzione, il centro non si distingue se non di grado da ciò che è marginale, da ciò che rimane sul limite, e per tanto è più facilmente passibile di esclusione, il diverso, lo straniero o l’*homo sacer*<sup>45</sup>. Tutto questo predica della consustanziale interdipendenza fra esterno e interno nell’equilibrio sistemico sociale. Nella teoria sistemica di Luhmann è ciò che garantisce la chiusura del sistema stesso e la sua stabilità (temporanea). C’è una solidarietà tra ciò che esterno e ciò che si situa al centro dell’ordine sociale, proprio per l’eccezionalità delle loro posizioni. Chi è ai margini e chi è al centro sono coloro che detengono quelle caratteristiche differenziali, quei tipici segni vittimari che li distinguono dalla massa.

<sup>42</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 52.

<sup>43</sup> G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II. 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 168.

<sup>44</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 54.

<sup>45</sup> *Kentron* in greco, scrive Michel Serres, designa “il pungolo con cui il contadino stimolava [...] la coppia di buoi aggiogati all’aratro”, il pungiglione di api o scorpioni, “ma anche uno staffile chiodato, strumento di tortura. Ora, la stessa parola designa lo strumento di punizione e colui che la subisce e la merita, la vittima”; M. Serres, *L’origine della geometria*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1994, p. 119.

Il re è un “vero e proprio fuoricasta. Egli sfugge alla società ‘dall’alto’, così come il *pharmakos* le sfugge dal basso”<sup>46</sup>. Il punto più alto della gerarchia sociale è il più potente ma anche il più pericoloso ed esposto, perché il re può ritornare a diventare quello che l’apparato istituzionale ha progressivamente nascosto, la sua origine vittimaria, e le involuzioni descritte anche da Graeber, forniscono materiale probante rispetto a queste manifestazioni storiche e antropologiche.

Comparativamente, potremmo dire che se dal punto di vista di un discorso filosofico come quello di Agamben, le evidenze storico-testuali vengono piegate a un disegno di spiegazione complessiva che presuppone una determinata dialettica storica (il politico come base di ogni attività reale e simbolica, incluso il religioso), il tentativo di decifrazione del rapporto fra rito e sovranità di Graeber si misura su dati ed evidenze antropologiche e etnografiche più precise consentendo una maggiore plasticità argomentativa (al di là del pregiudizio negativo nei confronti di Girard), che porta materiale corroborante alla prospettiva mimetica, ampliando la casistica delle occorrenze mitiche e rituali che possono essere interpretate in maniera cogente e più completa all’interno del paradigma proposto da Girard. In questo senso l’antropologia si libera man mano degli orpelli pregiudiziali che la tengono legata a cornici interpretative ideologicamente orientate lasciando spazio a una rilettura della tradizione antropologica e degli studi più recenti in chiave più apertamente capace di intercettare i suggerimenti della teoria mimetica (e Graeber, seppur a malincuore, può anche essere costretto a dar ragione a Girard...).

## Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.  
Id., *Stato di eccezione. Homo sacer II. 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 168.  
Antonello P., *Sacrificing Homo Sacer: René Girard reads Giorgio Agamben*, in “Forum Philosophicum”, 24.1, 2019, pp. 145–182.  
Cerella A., “The Myth of Origin: Archaeology and History in the Work of Agamben and Girard”, in E. Brighi e A. Cerella (a cura di), *The Sacred and the Political: Explorations on Mimesis, Violence and Religion*, Bloomsbury, London 2016.  
Dumouchel P., Wilmes A., *René Girard and Philosophy: An Interview with Paul Dumouchel*, in “The Philosophical Journal of Conflict and Violence”, I.1, 2017: [https://trivent-publishing.eu/journals/pjcv2/1.%20Interview\\_ENG.pdf](https://trivent-publishing.eu/journals/pjcv2/1.%20Interview_ENG.pdf).  
Dumouchel P., *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, Michigan State University Press, East Lansing 2014.

<sup>46</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 28.

- Fox C. A., *Sacrificial Pasts and Messianic Futures: Religion as a Political Prospect in René Girard and Giorgio Agamben*, in "Philosophy and Social Criticism", 33.5, 2007, pp. 563–595.
- Girard R., *La violenza e il sacro*, tr. it., Adelphi, Milano 1980.
- Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it., Adelphi, Milano 1983.
- Id., *Il capro espiatorio*, tr. it., Adelphi, Milano 1987.
- Id., with P. Antonello & J.C. de Castro Rocha, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, Continuum, London 2007.
- Graeber D., *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004.
- Id., M. Sahlins, *On Kings*, Hau Books, Chicago 2017.
- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- Serres M., *L'origine della geometria*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1994.
- Simonse S., *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in the Southeastern Sudan*, Leiden/New York/Copenhagen/Cologne, E.J Brill 1992.
- White H., *Ethnological "Lie" and Mythical "Truth"*, "Diacritics", 8.1, 1978, pp. 2-9.