

ADRIANO VINALE

EPIDEMIOLOGIA POLITICA:
FOUCAULT, GIRARD E LA PANDEMIA DA COVID-19

1. *Introduzione*

Il 24 febbraio 2020, all'inizio della pandemia da SARS-CoV-2, l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha redatto una guida – *A guide to preventing and addressing social stigma associated with CoViD-19* – diretta a istituzioni governative, media e organizzazioni locali, in cui tra l'altro si legge:

Social stigma in the context of health is the negative association between a person or group of people who share certain characteristics and a specific disease. In an outbreak, this may mean people are labelled, stereotyped, discriminated against, treated separately, and/or experience loss of status because of a perceived link with a disease. [...] The current COVID-19 outbreak has provoked social stigma and discriminatory behaviours against people of certain ethnic backgrounds as well as anyone perceived to have been in contact with the virus. ¹

L'OMS offre una serie di indicazioni per arginare il fenomeno, che vanno dall'ambito morale – con un invito all'empatia – a quello linguistico – con la raccomandazione a non razzializzare o iperbolizzare il vocabolario. Più in generale, queste linee guida dell'OMS riconoscono e cercano di anticipare il principale effetto di quello che in sociologia è il *labeling*, nella consapevolezza che lo stigma, in particolare in momenti di crisi, può compromettere la coesione sociale.

In un articolo apparso su *Science* il 18 settembre 2020, Vaishnavi Chandrashekhara ragiona sul peso, individuale e sociale, dello stigma nelle epidemie. Richiamando quello che la

¹ <https://www.who.int/publications/m/item/a-guide-to-preventing-and-addressing-social-stigma-associated-with-covid-19>.

stessa OMS definisce il «fardello nascosto» delle malattie (Chandrashekhhar 2020: 1419), Chandrashekhhar fa riferimento alle passate epidemie di lebbra, colera e AIDS, mostrando come lo stigma non solo incida in maniera violenta sul vissuto dei singoli contagiati, ma abbia una pesante ricaduta sanitaria nella misura in cui ostacola anziché promuovere la rilevazione della malattia. Uno dei più importanti riferimenti scientifici sul cosiddetto *health-related stigma* è il lavoro di Wim van Brakel, che a proposito della lebbra così scrive: «Leprosy-related stigma is perhaps the oldest form of disease-related stigma known to man and, along with stigma against persons with mental illness, epilepsy, and, more recently, tuberculosis and HIV, is also the most widespread around the globe» (van Brakel 2019: 2).

Dal punto di vista storico, l'autore che torna più utile a spostare la riflessione sullo stigma dal piano strettamente sociologico a quello filosofico e politico è probabilmente René Girard, che ha fatto del capro espiatorio una delle figure centrali della propria riflessione teorica. D'altro canto, giova ricordare come Michel Foucault abbia preso le mosse proprio dalla gestione politica e sociale della lebbra – considerata come pratica di stigmatizzazione escludente – per analizzare i dispositivi di potere moderni e contemporanei. È da questi due autori, tra loro molto diversi – e il cui profilo intellettuale risulta in questa sede impossibile restituire nel dettaglio –, che prende l'abbrivio il nostro percorso storico-ricostruttivo, nella convinzione che un minimo comun denominatore tra le loro proposte teoriche possa essere rinvenuto in quella che si propone di definire qui epidemiologia politica.

2. Foucault: la medicalizzazione della società

La lunga riflessione proposta da Foucault nella *Storia della follia nell'età classica* inizia con un'articolata analisi del trattamento sociale e politico della lebbra durante il Medioevo, evidenziando come sul lebbroso si sia per secoli applicato un meccanismo di irremovibile e violenta esclusione, a forte valenza morale e redentiva: «Se il lebbroso viene ritirato dal

mondo e dalla comunità della Chiesa visibile, la sua esistenza manifesta pur sempre Dio, poiché al tempo stesso indica la sua collera e mostra la sua bontà» (Foucault 2006: 13). Il paradossale è che le pratiche di espulsione e di confinamento resistono alla scomparsa, in Occidente, della lebbra. La modernità politica sembra anzi assumere, secondo Foucault, proprio dall'espulsione stigmatizzante del lebbroso la meccanica elementare del dispositivo di sovranità. Il lebbrosario, come luogo fisico di esclusione, viene progressivamente riempito di altri malati, e la logica del bando che vi sottende resta ancora a lungo in vigore.

Lavoro e ozio – conclude quindi Foucault – hanno tracciato nel mondo classico una linea di separazione interna che ha sostituito la grande esclusione della lebbra. L'asilo ha preso rigorosamente il posto del lebbrosario nella geografia dei luoghi maledetti come nei paesaggi dell'universo morale (Foucault 2006: 76).

Conviene ricordare che i passaggi di *Sorvegliare e punire* dedicati al panoptismo, che hanno conosciuto una grande fortuna divulgativa oltre che teorica, sono introdotti da un'analisi che Foucault vi fa della peste. Lo schema concettuale è piuttosto elementare. Se la *pratique du rejet* è la forma politica dei processi di esclusione suscitati dalla lebbra, la gestione della peste passa invece per quella che Foucault definisce una *répartition différentielle*. La dettagliata esposizione foucaultiana dei regolamenti sanitari che entrano in vigore in caso di pestilenza restituisce con grande efficacia il *quadrillage disciplinaire* che il potere mette in atto. Sono misure che, nostro malgrado, stiamo sperando nella decretazione d'urgenza di questi mesi: stringenti prescrizioni igieniche, segmentazione del territorio, blocco degli spostamenti, controlli di polizia, ispezioni sanitarie... L'ossessione per il contagio – l'attualissimo *homo homini virus* – innesca ciò che Foucault chiama «il sogno politico della peste», ovvero la «penetrazione, fin dentro ai più sottili dettagli dell'esistenza, del regolamento», con le sue «separazioni multiple, distribuzioni individualizzanti, un'organizzazione in profondità di sorveglianze e di controlli, un'intensificazione ed una ramificazione del potere» (Foucault

1993: 216). In questo senso, per Foucault la quarantena può intendersi come una delle forme originarie della disciplina.

Anche in questo studio Foucault mostra come la grande reclusione dell'età moderna si attivi sulla falsariga della demarcazione binaria scattata ai tempi della lebbra. La cesura medica che tagliava la popolazione in funzione della dicotomia sanità/malattia, espellendone la parte infetta per recluderla ai propri bordi, progressivamente slitta su altre partizioni, investendo nuove figure (il povero, il folle, il deviante, il bambino). D'altro canto, la messa a regime delle nuove istituzioni di controllo – «l'asilo psichiatrico, il penitenziario, la casa di correzione, lo stabilimento di educazione sorvegliata» (Foucault 1993: 217) – si rende possibile solo grazie all'innesto del dispositivo di disciplinamento dell'appestato sul meccanismo di esclusione del lebbroso, ossia solo quando al regime di sovranità si sovrappone quello di sorveglianza. È in questo senso e da questa prospettiva analitica che Foucault ritorna su questo plesso teorico nei corsi tenuti al Collège de France dal 1975 al 1978².

2.1 Ne *Gli anormali* Foucault richiama a grandi linee la storia delle pratiche di esclusione dei lebbrosi, dai capitolari di Carlo Magno agli statuti sinodali altomedievali, fino ai riti quattrocenteschi – che prevedevano, tra l'altro, un funerale simbolico per il lebbroso, con tanto di messa cantata e di inumazione simulata. Questo *modèle de contrôle politique*, che è un *modèle de l'exclusion*, si basa su «meccanismi ed effetti di allontanamento, di squalificazione, di proscrizione, di rigetto, di privazione, di rifiuto, di disconoscimento» (Foucault 2009: 47). Un modello che, come detto, protrae la propria vigenza ben oltre la scomparsa, in Europa, della lebbra, riattivando le proprie meccaniche di espulsione contro vagabondi, mendicanti, libertini, bambini.

Tra Sei e Settecento – le linee del tempo foucaultiane sono soggette a qualche oscillazione – inizia invece ad affermarsi l'altro modello di controllo politico, che è appunto il *modèle de l'inclusion* dell'appestato. Un modello regolamentare, fatto di

² Su questo argomento si possono vedere: AA.Vv. (2006); Chignola (2006); Vinale (2006); Bazzicalupo (2010).

differenziazione individualizzante, di sorveglianza permanente, di registrazione capillare – *omnes et singulatim*, secondo il noto adagio di quel potere pastorale analizzato negli anni immediatamente successivi. Questo dispositivo è all'origine dell'emergenza di ciò che Foucault definisce il *pouvoir de normalisation*. Lo iato concettuale è significativo. Il modello d'esclusione, che è poi il modello del potere sovrano, conferisce assoluta centralità alla legge, che attraversa il corpo politico esercitando una funzione negativa, di divieto. Il modello d'inclusione, al contrario, si esercita in positivo, attraverso la norma (sociale). Protezione *versus* correzione. Obbedienza *versus* disciplina. Amministrazione *versus* normalizzazione (anche se successivamente Foucault preferirà parlare di normalizzazione).

2.2 In *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault può così ribadire che le partizioni binarie su cui si fonda il sistema giuridico-legale di sovranità – lecito/illecito, interno/esterno, amico/nemico – abbiano la loro origine proprio nel meccanismo di esclusione extracomunitaria dei lebbrosi. Così come può ribadire che il meccanismo disciplinare che inizia a prendere forma tra XVII e XVIII secolo – in cui la politica assume progressivamente i connotati della *police* – abbia nella peste il proprio modello medico-sociale.

I regolamenti sulla peste [...] devono letteralmente suddividere il territorio di una regione o di una città colpite dalla peste e sottometterlo a una regolamentazione che indichi agli abitanti come e quando possono uscire, i comportamenti da seguire a casa, l'alimentazione da osservare, il divieto di contatti, l'obbligo di presentarsi davanti agli ispettori e di far ispezionare la propria dimora (Foucault 2017: 20).

Qui non si applica quindi più l'espulsione come bando, ma l'internamento, l'auto-confinamento, come forma di disciplinamento sociale. Da un lato si ha quindi la lebbra come primordiale forma simbolica dello stigma, dall'altro la peste come modello archetipico del controllo.

Proseguendo su questa linea di ragionamento, Foucault estende la propria analisi ad altre malattie epidemiche. Il vaiolo, in particolare, è assunto quale malattia-simbolo dei dispo-

sitivi di sicurezza che caratterizzano la gestione politica delle società occidentali tra Sette e Ottocento. In questo caso si tratta

di sapere quante persone sono affette dal vaiolo, a che età, con quali effetti, con quale mortalità, con quali lesioni o postumi, con quali rischi derivanti dall'inoculazione, con quale probabilità di morte o di infezione malgrado l'inoculazione, con quali effetti statistici sulla popolazione in generale (Foucault 2017: 20).

I dispositivi di sicurezza, spiega Foucault, si distinguono innanzitutto per la loro differente modalità di trattare gli eventi, gestiti all'interno di un quadro non più semplicemente territoriale ma ambientale. L'idea di fondo che si fa strada in questo giro di secoli è quella di una *physique du pouvoir* tale per cui l'azione indiretta, mediata, abbia una presa e un'efficacia maggiori di ogni forma di legge sovrana o norma disciplinare. Non si tratta più di vietare azioni o produrre comportamenti, ma di regolare flussi. «Insomma – conclude Foucault – la legge vieta, la disciplina prescrive e la sicurezza [...] ha la funzione essenziale di rispondere a una realtà in maniera tale da annullarla o limitarla o frenarla o regolarla» (Foucault 2017: 47). E l'oggetto di questa inedita sequenza di dispositivi di potere non è il popolo come corpo omogeneo di sudditi/cittadini, né la moltitudine dei corpi individuali, ma la popolazione come soggetto collettivo responsivo, come serie misurabile e prevedibile. È in questo senso che Foucault preferisce, a questo livello di sviluppo della propria analisi, distinguere tra normazione e normalizzazione. La *normation* disciplinare è un inquadramento del caso individuale all'interno di una griglia di normalità precostituita. La *normalisation* securitaria si muove invece su un criterio di normalità fluido e dinamico, quale risulta dai reali processi in corso – si calcolano, ad esempio, i normali tassi di trasmissibilità, di letalità e di mortalità di una determinata malattia in una determinata popolazione, magari divisa per fasce d'età, e su questa base si

definiscono le oscillazioni anormali che necessitano di interventi mirati³.

Naturalmente Foucault non immagina una scansione temporale in cui all'epoca della sovranità e della legge succeda quella della norma e della disciplina, cui a sua volta succeda un'epoca della sicurezza. I dispositivi si accumulano e integrano tra loro, ognuno continuando a funzionare con intensità e gradi diversi all'interno di nuove impalcature sociali. Si prenda il caso del CoViD-19 da cui siamo partiti. È del tutto evidente che prescrizioni e divieti continuano a funzionare, sia pure nella forma-limite della decretazione d'urgenza. Alcuni nostri comportamenti sono semplicemente vietati e le forze di polizia sono chiamate a sanzionare le infrazioni. Allo stesso modo, il *quadrillage* in cui Foucault rinveniva la pratica fondamentale della norma disciplinare è limpidamente visibile nella zonizzazione epidemica disposta in Italia con il DPCM del 3 novembre 2020. Ad ogni area di criticità – gialla, arancione, rossa – corrisponde uno specifico set di divieti, con specifiche misure inibitorie e relative prescrizioni di confinamento – all'interno della propria Regione, del proprio Comune o della propria abitazione. La meccanica dei dispositivi di sicurezza, infine, è agevolmente riconoscibile nell'uso della statistica medica per calcolare letalità e mortalità del virus, determinare la curva dei contagi e decidere di conseguenza l'iscrizione in una delle tre aree di rischio predisposte. In questo senso, i 21 indicatori di rischio individuati dal DPCM – tra cui, numero di casi (settimanale e mensile), percentuale di casi sul numero di tamponi, numero di accessi al pronto soccorso, numero di ricoverati in area medica, numero di ricoverati in terapia intensiva, numero di nuovi focolai, tempo tra comparsa dei sintomi e diagnosi, capacità di *contact tracing*, tasso di occupazione dei posti, indice R_t – rispondono perfettamente alla logica dell'algoritmo tipica del dispositivo di sicurezza funzionante durante le epidemie di vaiolo.

2.3 In Italia, le posizioni foucaultiane sono state riprese e rielaborate, tra gli altri, da Giorgio Agamben. Le tesi di Agamben

³ Su questo tema si possono vedere: Petersen-Button (1997); Vandewalle (2006); Mori (2009).

sono state molto discusse sia in ambito filosofico-politico che in ambito storico-dottrinario⁴. Conviene ripercorrere alcuni suoi assunti teorici provando a mostrare se e come essi estendano la vigenza e la tenuta delle categorie foucaultiane qui ricostruite. In particolare, la concezione agambeniana del bando come forma primigenia della sovranità sembra offrire importanti spunti di riflessione.

Nel diritto romano – si legge nel primo volume di *Homo sacer* – la vita insacrificabile e uccidibile di quello che Festo definisce *l'homo malus atque improbus* si colloca sulla soglia dell'umano, occupa uno spazio anomico, si muove sul bordo tra animalità e civiltà. Per Agamben, questa vita sacra costituisce l'oggetto originario del potere sovrano inteso come *vitae necisque potestas*: «Sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri*» (Agamben 1995: 93-94).

Esaminando poi la figura del *wargus*, del fuorilegge concepito come uomo-lupo dall'antico diritto germanico, Agamben mostra come il bando medievale abbia ampi margini di sovrapposibilità con *l'homo sacer* del diritto romano. Ad accomunare *l'homo sacer* romano e il *wargus* germanico sarebbe appunto il bando dalla comunità.

Questa contiguità concettuale conduce Agamben a proporre un'inversione della sequenza logica del contrattualismo hobbesiano. Non si esce dallo stato di natura per *entrare* nello stato di diritto. È piuttosto vero l'inverso: attraverso il sovrano, nell'esercizio in atto o in potenza della sua violenza legittima, è lo stato di natura a stabilire la propria presenza all'interno dello Stato. Questo stato di natura, inscritto nello stato di diritto, mostra la propria conformazione nello stato di eccezione, in quell'*Ausnahmezustand* su cui, secondo la nota formula di Carl Schmitt, il sovrano decide. «Lo stato di natura è, in verità, uno stato di eccezione, in cui la città appare per un istante [...] *tanquam dissoluta*» (Agamben 1995: 121). Detto in altri termini, il bando è la funzione originaria del potere, la crisi è la verità originaria della società, l'eccezione è lo schema di funzionamento di entrambi.

⁴ Su Giorgio Agamben si possono vedere: De la Durantaye (2009); Murray-Whyte (2011); McLoughlin (2016).

Riportando allora gli avanzamenti di Agamben sull'impalcatura teorica foucaultiana, si può notare come per entrambi la modernità politica si definisca a partire da una progressiva introversione del bando. Il lebbroso viene bandito dalla città, dopo di lui il folle, il vagabondo, il mendicante, il violento. Ma a segnare la transizione del regime di sovranità verso la società disciplinare è la ridefinizione del bando come internamento – sullo schema, lo si è visto, del trattamento politico-sanitario della peste. Ciò che in epoca medievale veniva escluso, viene, con la modernità, recluso, per essere, tra Sette e Ottocento, governato. Ciò che veniva sottomesso, viene prima normato, poi normalizzato. In questo modo il bando, inteso – come fa Agamben – come massima esposizione alla violenza sovrana, mostra limpidamente la propria vigenza in tutte le istituzioni disciplinari, dal carcere al manicomio, per trovare il proprio acme biopolitico nel campo di sterminio. È in questa prospettiva che Agamben legge, infine, le strategie di gestione politica della pandemia da CoViD-19 – e lo stato di eccezione sanitaria permanente che ne è conseguito – come la più avanzata riconfigurazione della presa in carico della (nuda) vita da parte del potere (cfr. Agamben 2020).

3. *Girard: la viralità della violenza*

Tra gli autori che hanno analizzato la peste dal punto di vista teorico-politico spicca il nome di René Girard. Nel 1982, Girard inizia *Il capro espiatorio* – che è a tutti gli effetti un lavoro di ricapitolazione generale dei risultati della sua ricerca – con una lunga citazione tratta dal *Jugement dou Roy de Navarre* di Guillaume de Machaut. Il brano riportato da Girard consiste di una brutale invettiva contro gli Ebrei, considerati untori e propagatori della innominabile peste nera. Nell'interpretare questo testo di persecuzione, Girard invita a trattare il brano di Machaut con lo stesso approccio "giudiziaro" che si avrebbe nei confronti di qualsiasi altra testimonianza storica. Bisogna cioè prenderlo per vero anche quando per il lettore contemporaneo rappresenta l'inverosimile, persino dove recita: «Tutti gli Ebrei furono distrutti, impiccati gli

uni, cotti gli altri, chi affogato, chi decapitato con ascia o con spada» (Girard 1987: 14). Per Girard, questo testo non può essere derubricato come invenzione poetica, come trasposizione metaforica. Il testo significa esattamente quello che racconta: un eccidio di Ebrei ha avuto luogo in Francia a metà del Trecento, una deliberata persecuzione verso un'innocente minoranza religiosa considerata la causa dell'epidemia e assunta a capro espiatorio.

Credo che una parte fondamentale dell'insegnamento girardiano risieda in questa preziosa indicazione di metodo: prendere sul serio l'inverosimile, per rinvenire la verità dietro la mistificazione (mistificazione che, in questo caso, non riguarda la realtà del massacro, ma della causa che lo ha scatenato). Dal batterio trecentesco al virus di quest'inizio secolo, la macchina espiatoria sembra funzionare secondo le stesse regole. Il punto da cui prende le mosse Girard è strettamente antropologico: qual è la ragione della diffusione dei riti sacrificali tra le comunità umane primitive? Contrariamente all'interpretazione antropologica allora corrente – il riferimento è in particolare a Marcel Mauss e a Claude Lévi-Strauss –, Girard non considera il sacrificio come un tentativo di comunicazione mistica con il divino. Il sacrificio (umano) ha assolto invece nella storia ad una funzione specifica, e se ha avuto tanto riscontro è esattamente perché si è dimostrato efficace in questa funzione specifica: dare un ordine alla comunità attraverso un linciaggio espiatorio.

Per certi versi, l'intera riflessione di Girard può essere interpretata come una rivisitazione analitica del canone dottrinario della modernità politica. Nei suoi lavori sono chiaramente rintracciabili eco hobbesiane. Come nasce l'ordine politico? Che rapporto esiste tra politico e religioso? E sebbene le risposte siano radicalmente differenti, in entrambi i casi alla violenza è conferito un ruolo di assoluta centralità (cfr. Antonello 2015). Potremmo dire che al sacrificio sia assegnato lo stesso ruolo che era assegnato al *pactum* nell'algoritmo contrattualista. È lo scatto costituente dell'umano che prelude alla *translatio* della violenza originaria – Girard parla non a caso di *déclanchement* e di *transfert*. Qui però le similitudini si fermano, perché se questo movimento di *reductio ad unum* della violen-

za in Hobbes è la sua traduzione sovrana, Girard ricostruisce invece uno spostamento espiatorio, un *glissement métonymique* del tutto (la comunità) per la parte (la vittima sacrificale). La vittima sacrificale «è sostituita e offerta a tutti i membri della società da tutti i membri della società. È l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla *sua* stessa violenza, è l'intera comunità che esso volge verso vittime a lei esterne» (Girard 1980: 22). Si può agevolmente riconoscere in questo passaggio un riferimento piuttosto ironico a Rousseau, al *corps moral et collectif* del VI capitolo del *Contratto sociale*. La differenza è che qui la comunità (si) fa dono della propria violenza⁵. La domanda diviene allora: perché gli esseri umani hanno un'ontologica tendenza alla violenza? Perché sono mossi da una *violence essentielle*?

3.1 È probabilmente a questo livello della riflessione girardiana che si incontra la sua più rilevante proposta teorica. Girard rivisita la dinamica del *double bind*, analizzata da Gregory Bateson, estendendone l'applicazione euristica oltre la patogenesi della schizofrenia. Cos'è il *double bind*? Per comprendere il doppio vincolo contraddittorio bisogna partire da quello che Girard definisce il *désir mimétique* (cfr. Palaver 2004). Girard suppone infatti che il desiderio umano si configuri intorno ad un vuoto, che sia cioè ontologicamente senza oggetto e che determini la propria direzione in funzione di un modello⁶.

⁵ In questo senso, mi paiono più condivisibili le considerazioni fatte da Roberto Esposito in *Immunitas* (Esposito 2002) – in particolare quelle del primo capitolo, dedicato a Girard – che le proposte di *Communitas* (Esposito 1998) – nel capitolo dedicato a Rousseau. Più che quella di un dono impossibile, la storia dell'aggregazione umana sembra effettivamente essere quella di un dispositivo autoimmunitario. E con questo va dato poi merito ad Esposito di essere stato tra i pochi filosofi politici ad aver apertamente discusso le tesi girardiane, per lo più snobbate o rimosse dal dibattito teorico – *Homo sacer* di Agamben ne è solo l'esempio più eclatante. Sulla ricezione italiana di Girard si può vedere Casini-Antonello (2010).

⁶ L'esempio girardiano con maggiore potenza icastica resta probabilmente quello di Salomè, nell'episodio neo-testamentario della decollazione di Giovanni Battista. Dopo aver danzato al cospetto di Erode viene chiesto a Salomè di esprimere un desiderio. Lei resta muta, e interpella la madre affinché le dica cosa desiderare. Erodiade formula il proprio desiderio, che diventa immediatamente il desiderio della figlia: la testa di Giovanni Battista. «Salomè – conclude Girard – non ha alcun desiderio da esprimere. L'essere

È in questo senso che Girard parla di un *mimétisme primaire* ovvero *d'apprentissage*. Tutto si muove secondo una dinamica imitativa, seguendo lo schema modello-discepolo. Il desiderio infantile si forma per imitazione del desiderio adulto, il desiderio del discepolo si forma per imitazione del desiderio del maestro: «Il desiderio umano è essenzialmente *mimetico*» (Girard 1980: 205). Ovvero: «Il desiderio umano è la mimesi che si innesta sui montaggi istintuali per attivarli il più possibile, eccitarli e disorganizzarli» (Girard 1983: 123).

Il punto di rottura di questa dinamica mimetica risiede al suo interno. Il modello – l'adulto, il maestro – chiede contemporaneamente al discepolo – al bambino, all'allievo – di essere come lui e di *non* essere come lui. È precisamente attraverso questo doppio imperativo contraddittorio – il *double bind* in cui è irretito il desiderio umano – che il mimetismo d'apprendimento si traduce per Girard in *mimétisme de rivalité*: «In quanto modello – imitati – in quanto rivale – non imitarmi» (Girard 1983: 360). Se l'oggetto del desiderio è valorizzato dalla convergenza su di esso, il mimetismo del discepolo non può allora che raddoppiare, in una triangolazione perversa, il desiderio del modello. È in questa spirale che alla polarità verticale discepolo/modello si sostituisce quella orizzontale discepolo-rivale/modello-rivale: «*Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso*» (Girard 1980: 204).

Da questa prospettiva, per Girard bisogna rifiutare ogni scorciatoia concettuale che offuschi la visione diretta della strutturale conflittualità del desiderio mimetico, ad iniziare dall'ossessione freudiana per la legge del padre. Allo stesso modo, bisogna sbarazzarsi dell'idea, conseguente, che la rimozione dell'interdetto e la liberazione dal divieto possano far emergere il desiderio umano nella propria autenticità. Tecnicamente, non esiste un desiderio autentico. Il desiderio è imitazione, e per questo è per natura conflittuale, perché è l'esito dell'azione accumulata di interferenze mimetiche e di innumerevoli rimaneggiamenti simbolici» (Girard 1983: 352). Il desiderio è virale, è l'effetto di un contagio nel rapporto discepolo-rivale/modello-rivale.

umano non ha desideri che siano propriamente suoi; gli uomini sono estranei ai loro desideri» (Girard 1987: 207).

3.2 Tuttavia, nonostante le critiche a Freud e alla psicanalisi – alla riconduzione cioè di ogni apparato psichico e sociale ai rapporti sessuali – Girard non misconosce l'intuizione fondamentale di *Totem e tabù*: «Far risalire l'umanità a un assassinio collettivo» (Girard 1983: 125). Il *processo di ominizzazione* non va però letto, secondo Girard, all'univoca luce del rapporto padre-figli e della *Brüderhorde*, ma si dà nel passaggio dalla mimesi di rivalità alla *mimésis de l'antagoniste*. L'ordine umano nasce cioè dal tentativo (riuscito) di indirizzare l'originaria reciprocità violenta degli esseri umani verso una vittima espiatoria, che sia in grado di catalizzarla e darle uno sfogo controllato. La nostra tradizione culturale – e non solo la nostra – è costellata di vittime espiatorie, da Isacco a Ifigenia, da Giuseppe a Edipo, da Giovanni Battista a Medea. Su di loro la ciclicità interminabile della vendetta riesce miracolosamente ad interrompersi attraverso un *transfert d'aggressivité*, ed è in questo modo che il capro espiatorio umano riesce a canalizzare, addomesticare e regolare la violenza.

L'efficacia sedativa della traduzione unanime della violenza reciproca verso la vittima espiatoria produce quello che Girard chiama un *transfert de réconciliation*, che riesce a fare della violenza indifferenziata una violenza differenziale. Se al capro espiatorio umano – l'Edipo dell'*Edipo re* – è riconosciuto retrospettivamente un potere di pacificazione, che conferisce alla vittima espiatoria uno statuto sacrale – l'Edipo dell'*Edipo a Colono* – è perché esso riesce a dare un ordine alla violenza. Un ordine materiale che deve tradursi in un ordine culturale. Da qui l'origine del pensiero simbolico come processo metonimico: quel tutto che ha trovato conciliazione nella parte cerca ora nella parte la propria traduzione simbolica. Da qui i riti – la ripetizione codificata dell'omicidio fondatore – e i miti – i racconti autoassolutori della violenza originaria (cfr. Golsan 2002). «Il comportamento degli uomini è determinato non da ciò che è realmente accaduto ma dall'interpretazione di quello che è accaduto» (Girard 1983: 103). L'interpretazione che muove la simbolizzazione vittimaria «decentra ed esteriorizza la vittima rispetto alla comunità» (Girard 1983: 103). Miti e riti hanno cioè la funzione di riprodurre, senza rivelarlo, l'atto di

fondazione dell'ordine politico. Da un lato, quindi, una riproduzione guidata di quell'innesco conciliatore che ha saputo interrompere la reciprocità violenta. Dall'altro, invece, il misconoscimento del linciaggio fondatore e la conseguente «adozione da parte della comunità di una versione degli eventi» (Girard 1980: 109).

L'ordine simbolico nasce quindi per Girard proprio dalla ripetizione ritualizzata del linciaggio fondatore. La violenza che ha trovato unanime convergenza sul capro espiatorio si dissipa in forma controllata. L'ordine della violenza trova nel capro espiatorio il proprio segno, intorno al quale costruire un ordine culturale, che è in prima istanza un ordine rituale. Bisogna ripetere l'omicidio fondatore per riprodurne gli effetti benefici, inibendo così qualsiasi ricaduta nella reciprocità violenta della vendetta interminabile. In questo senso, Girard immagina un significante trascendentale: «Il significante è la vittima. Il significante è tutto il senso attuale e potenziale attribuito dalla comunità a questa vittima e, per suo tramite, a ogni cosa. Il segno è la vittima riconciliatrice» (Girard 1983: 132). È solo il capro espiatorio a dare origine all'ordine simbolico, così come è solo il linciaggio fondatore a comporre la narrazione mitologica⁷. Ma se è dalla vittima espiatoria che sorge il simbolico, è alla rimozione dell'omicidio fondatore che lavora sistematicamente il religioso. Per Girard, il religioso è difatti un *mécanisme de méconnaissance*. Miti e riti raccontano nascondendo, raccontano *per* nascondere. L'ordine culturale nel suo insieme è un sistema di rimozione. Detto altrimenti, il passaggio di ominizzazione è uno slittamento che dà accesso al simbolico nell'esatta misura in cui il simbolico si rende capace di nascondere l'innesco della propria fondazione. Il simbolico è l'invenzione (autoassolutoria) dell'umano. «Il pensiero occidentale continua a funzionare come cancellazione delle tracce» (Girard 1983: 87).

⁷ Lo dice molto bene Guy Lefort (interlocutore di Girard in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* assieme a Jean-Michel Oughourlian): «Secondo Lévi-Strauss, insomma, il mito non è altro che la rappresentazione fittizia della genesi culturale, mentre secondo lei è il resoconto trasfigurato di una genesi reale» (Girard 1983: 139).

Da tutto questo, due considerazioni immediate. La prima: la violenza è fondatrice. La seconda: l'ordine culturale è un ordine di misconoscimento. Per Girard esiste una connessione costitutiva tra simbolico e violenza. Da un lato, non esiste verità che non sia culturalmente mediata, dall'altro, l'ordine culturale nasce come rimozione sistematica e sistemica della verità su cui si fonda. Da un lato, il pensiero simbolico nasce dal meccanismo della vittima espiatoria, dall'altro, la funzione essenziale della violenza fondatrice è la rimozione della verità originaria. Espellere la violenza ed espellere la verità sono due aspetti dello stesso momento genetico.

Provando quindi ad attualizzare la riflessione girardiana, credo si possa vedere come la pandemia da CoViD-19 stia comportando il rischio di una riattivazione diffusa del meccanismo espiatorio. Se ne è del resto avuta ampia testimonianza nel discorso pubblico italiano, con la stigmatizzazione di ogni comportamento considerato deviante o anche solo critico nei confronti dei dispositivi di sicurezza introdotti in questi mesi. Si è di fatto attivata una vera e propria caccia mediatica agli untori – dal corridore allo studente, migrante –, tutti in qualche modo colpevolizzati e immediatamente tacciati di negazionismo in quanto refrattari ad un'incondizionata sottomissione della propria nuda vita al regime d'emergenza sanitaria (cfr. Agamben 2020). A seguito di questo collasso politico, che, seguendo Girard, è sempre anche collasso della narrazione dominante, mi sembra si possano intravedere in tutto l'emisfero occidentale disparati tentativi di composizione di un nuovo ordine del discorso mitico (cfr. Lawtoo 2020).

4. *Conclusioni*

Quale delle due griglie ermeneutiche analizzate sopra mostra maggiore forza euristica per la pandemia da CoViD-19? Conviene alla fine di questo percorso ricostruttivo provare a fare alcune considerazioni di massima sul pensiero dei due autori presi in esame, a partire dalla centralità che assume in entrambi il desiderio.

Di Girard si è detto che concepisce il desiderio umano come un desiderio senza oggetto, che cerca e rinviene nel proprio modello lo statuto della propria soggettività. Ma se si è il desiderio dell'altro, se il desiderio è essenzialmente desiderio mimetico, è auto-evidente come risieda qui l'innescò di ogni rivalità. Dal vuoto del desiderio alla reciprocità violenta non c'è soluzione di continuità. L'ordine politico, di conseguenza, che è un meccanismo di inibizione della violenza interminabile, va pensato come messa in ordine (simbolica) del desiderio. Per Girard lo schema è elementare. Posto che il desiderio umano è innestato su una rivalità mimetica, ha bisogno di essere bloccato. L'alternativa è quindi netta: desiderio endemico *versus* desiderio epidemico. O si costituisce un «ostacolo inerte, passivo, benevolo e identico per tutti» – quello rappresentato dall'interdetto religioso – o si dà un ostacolo «attivo, mobile e feroce» (Girard 1983: 354) – che è quello incarnato dal modello-rivale. Detto altrimenti, il desiderio lasciato libero – un desiderio senza convergenza vittimaria, senza canalizzazione, senza capacità accumulo-dissipativa, un desiderio non irretito in un ordine culturale, con i suoi riti e le sue mitologie – è per Girard un desiderio votato alla ciclicità interminabile della violenza.

La meccanica del dispositivo liberale analizzato da Foucault sembra invece funzionare in maniera differente.

Il desiderio è ciò in base a cui ogni individuo agisce. Desiderio contro il quale non si può nulla. [...] Ma c'è un momento in cui la naturalità di questo desiderio incide sulla popolazione e si lascia penetrare dalla tecnica di governo: abbandonato infatti al suo stesso gioco, entro certi limiti e in virtù di alcune correlazioni [...] questo desiderio produrrà l'interesse generale della popolazione (Foucault 2017: 63).

Nella sua ricostruzione, Foucault sottolinea come nelle tecniche di governo delle popolazioni il desiderio sia considerato il movente di ogni azione individuale, della ricerca di quello che ognuno presume essere il proprio interesse. Nella prospettiva analizzata nel corso del 1978, nelle pratiche governamentali il desiderio viene lasciato circolare – secondo la massima liberale del *laisser-passer* – nella convinzione che l'interesse

collettivo si componga spontaneamente nel gioco dei desideri individuali. La regolamentazione del desiderio, nel liberalismo, parte dall'assunzione dell'insieme dei desideri individuali all'interno dei movimenti materiali e immateriali di una popolazione, ne recepisce le variabili statisticamente prevedibili e le regolarità fenomeniche, per fabbricare da qui la libertà. «La libertà del comportamento nel regime liberale [...] è suscitata e richiesta perché se ne ha bisogno, serve come elemento di regolazione, a condizione tuttavia di averla prodotta e organizzata» (Foucault 2012: 67). Da un lato, quindi, si ha un desiderio che deve essere canalizzato per poter produrre e riprodurre un ordine sociale, dall'altro, invece, un desiderio che nell'organizzazione liberale e neo-liberale della società viene lasciato fluire senza restrizioni apparenti.

4.1 Un secondo punto di divergente prossimità tra Foucault e Girard è intorno alla concezione della crisi.

Crisi sacrificale, crisi delle differenze, ritorno del rimosso, peste. Questo è lo scenario cui, secondo Girard, si assiste ogni volta che l'ordine culturale, per qualche ragione, perde vigenza. Come nel caso del *loimós* che infesta la Tebe di Edipo, della *mors nigra* trecentesca o del CoViD-19, ad essere rilevante non è solo il dato epidemiologico, ma principalmente i suoi effetti. E il primo effetto che un'epidemia produce è la sospensione dell'ordine sociale, l'erosione di quei dispositivi politici di contenimento della violenza interminabile. Quando un evento catastrofico impatta su una determinata formazione umana è fatale che il suo ordine simbolico cessi di funzionare. Ma quando le rappresentazioni comunitarie e i riti religiosi perdono tenuta, quando la narrazione costituente si incrina, si rende necessaria per Girard una nuova deviazione sacrificale. Scatta così la ricerca di un nuovo capro espiatorio, di un nuovo catalizzatore della violenza. «La violenza (reciproca) distrugge tutto quello che la violenza (unanime) aveva edificato. Mentre muoiono le istituzioni e i divieti che poggiavano sull'unanimità fondatrice, la violenza sovrana vaga tra gli uomini» (Girard 1980: 201).

All'inverso, la crisi è concepita da Foucault come dinamica strutturale del dispositivo liberale. Proprio in relazione ai fe-

nomeni epidemici, Foucault definisce la crisi come momento di picco della malattia – le ondate con cui così drammaticamente abbiamo familiarizzato in questo 2020 – che hanno delle regolarità statisticamente rilevabili. «La crisi è un fenomeno acuto circolare, che può essere arrestato solo da un meccanismo superiore naturale oppure da un intervento artificiale» (Foucault 2017: 54). Se si vuole, si può pensare che Girard assuma un modello della crisi che ha andamenti simili alla teoria delle catastrofi di Cuvier: le crisi si succedono in forma repentina e impreveduta, l'ordine politico e culturale collassa senza preavviso, la violenza riprende a circolare e la macchina espiatoria deve rimettersi in moto. Nell'analizzare il liberalismo, invece, Foucault sembra avere in mente un modello evolucionistico, fatto di dinamiche stimolo-responsive, in un processo di continuo adattamento critico dell'ambiente sociale ai desideri individuali e dei desideri individuali all'ambiente sociale. Da un lato, quindi, l'imprevedibile necessità di nuove verticalizzazioni simboliche, dall'altra, al contrario, un piano continuo di immanenza. Una metafisica del politico contro una fisica del potere.

4.2 A restituire una effettiva possibile continuità concettuale tra violenza virale girardiana e la medicalizzazione politica foucaultiana mi pare torni utile la proposta teorica di Roberto Esposito. L'attuale insorgenza pandemica ha fatto emergere sia una circolarità violenta, con la conseguente necessità di nuove verticalizzazioni simboliche e di inedite convergenze espiatorie, sia una dinamica tipicamente biopolitica, intesa come presa in carico della vita della specie da parte del potere e come ipertrofia securitaria. Da un lato, il «perpetuare la vita mediante il sacrificio del vivente» (Esposito 2002: 39), dall'altro la vita che «per divenire oggetto di 'cura' politica [...] deve essere separata e chiusa in spazi di progressiva desocializzazione» (Esposito 2002: 168). Da un lato, una società in crisi disgregativa che si difende da sé stessa – si pensi, in questa fase di emergenza sanitaria, al continuo rimpallo di responsabilità centrali e locali nella Germania dei *Länder* o nell'Italia del titolo V. Dall'altro, una normalizzazione della società che si esercita come potere di far vivere e lasciar morire –

chi confinare e chi no, chi intubare e chi no, chi vaccinare e chi no. In entrambi i casi, ad essere in atto è un dispositivo immunitario, che salva la vita (della specie, del gruppo) anche a costo della vita (dell'individuo, del singolo). In entrambi i casi, mi pare che l'impostazione epidemiologico-politica di Foucault e Girard restituisca intellegibilità al presente pandemico.

Bibliografia

- AA. VV., 2006, *Lessico di biopolitica*, Roma: manifestolibri.
- AGAMBEN GIORGIO, 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- AGAMBEN GIORGIO, 2020, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata: Quodlibet
- ANTONELLO PIERPAOLO, 2015, *Liminal Crises: The Origins of Cultural Order, the Default Mechanisms of Survival, and the Pedagogy of the Sacrificial Victim*, in P. Antonello - P. Gifford (eds.), *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, East Lansing: Michigan University Press, pp. 25-47.
- BAZZICALUPO LAURA, 2010, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma: Carocci.
- CASINI FEDERICA - ANTONELLO PIERPAOLO, 2010, *The Reception or René Girard's Thought in Italy: 1965-Present*, in *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 17, pp. 139-174.
- CHANDRASHEKHAR VAISHNAVI, 2020, *The Burden of Stigma*, in *Science*, vol. 369, n. 6510, pp. 1419-1423.
- CHIGNOLA SANDRO (a cura di), 2006, *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona: ombre corte.
- DE LA DURANTAYE LELAND, 2009, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford: Stanford University Press.
- ESPOSITO ROBERTO, 1998, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- ESPOSITO ROBERTO, 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- FOUCAULT MICHEL, 1993, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino: Einaudi.
- FOUCAULT MICHEL, 2006, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano: BUR.

- FOUCAULT MICHEL, 2009, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* (1999), trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano: Feltrinelli.
- FOUCAULT MICHEL, 2012, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979* (2004), trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano: Feltrinelli.
- FOUCAULT MICHEL, 2017, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (2004), trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano: Feltrinelli.
- GIRARD RENÉ, 1980, *La Violence et le sacré* (1972), trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi.
- GIRARD RENÉ, 1983, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano: Adelphi.
- GIRARD RENÉ, 1987, *Le bouc émissaire* (1982), trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano: Adelphi.
- GOLSAN RICHARD J., 2002, *René Girard and Myth. An Introduction*, New York - London: Routledge.
- LAWTOO NIDESH, 2020, *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth*, trad. it. *(Neo) fascismo: contagio, comunità, mito*, Milano-Udine: Mimesis.
- McLOUGHLIN DANIEL (ed.), 2016, *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MORI LUCA, 2009, *La medicalizzazione della vita*, Milano: Franco Angeli
- MURRAY ALEX - WHYTE JESSICA (eds.), 2011, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PALAUER WOLFGANG, 2004, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Wien: Lit Verlag.
- PETERSEN ALAN - BUNTON ROBIN (eds.), 1997, *Foucault Health and Medicine*, London - New York: Routledge
- VAN BRAKEL WIM H. ET ALII, 2019, *Stigma Related to Leprosy: A Scientific View*, in D.M. Scollard - T.P. Gillis (eds.), *International Textbook of Leprosy*, chapter 4.5, pp. 1-32: <https://www.internationaltextbookofleprosy.org>.
- VANDEWALLE BERNARD, 2006, *Savoir et pouvoir de la médecine*, Paris: L'Harmattan
- VINALE ADRIANO (a cura di), 2006, *Biopolitica e democrazia*, Milano: Mimesis.

Abstract

EPIDEMIOLOGIA POLITICA: FOUCAULT, GIRARD E LA PANDEMIA DA COVID-19

(POLITICAL EPIDEMIOLOGY: FOUCAULT, GIRARD AND THE COVID-19 PANDEMIC)

Keywords: Pandemic, social medicalization, scapegoat theory, immunization, political epidemiology.

The main aim of this essay is to find useful historical-political grids in order to interpret governmental strategies and dispositives that have been activated during the CoViD-19 pandemic outbreak. From this perspective, Michel Foucault's concept of social medicalization and René Girard's scapegoat theory seem to be extremely fertile. As a matter of fact, both Foucault and Girard's approaches to social phenomena and political systems could be read on an immunitarian background. I suggest here to call *political epidemiology* the common standpoint of these two otherwise very different authors.

ADRIANO VINALE

Università di Salerno

Dipartimento di Studi Politici e Sociali/DISPS

avinale@unisa.it

EISSN 2037-0520