

SOVRANITÀ E DEMOCRAZIA SENZA STATO: PROSPETTIVE ANTROPOLOGICHE DAL PENSIERO DI DAVID GRAEBER

SOVEREIGNTY AND DEMOCRACY WITHOUT A STATE: DAVID GRAEBER'S ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES

Fiammetta Campana
Università di Genova

Abstract English: The classic definition of sovereignty, as a monopoly of legitimate violence within a territory delimited by borders, is intimately linked to the structure and history of the modern state, to the point that the crisis of the state, due to the processes of globalization, concerns the role of sovereignty on the international scene. Political anthropology, from Evans-Pritchard, seems unable to elaborate a paradigm of sovereignty capable of adapting to the transformations of other cultures after decolonization and the strong westernization of political structures. While sovereignty within the state makes the political leader the *summa potestas* and the holder of decision-making powers over the territory, Pierre Clastres has highlighted that some chiefs in other cultures are politically powerless, unable to exercise governmental powers and to impose their will.

David Graeber's anthropological perspective tries to bridge the gap between state sovereignty and kingship present in other cultures, arguing that sovereignty is a transcultural political structure, originally pertaining to the religious sphere. Starting from the analysis of the Shilluk, made famous by the studies of Sir James Frazer, Graeber searches for the characteristics of sovereignty common in all societies and identifies them in the transcendence of the sovereign with respect to the social fabric and in the intimate connection with violence. State sovereignty is not extraneous to these characteristics, and, on the contrary, the state order itself is seen as the development of the deepest aspirations of sovereignty: in fact, the States attempt the realization of a utopian project of social peace implemented through the use of the violence of its apparatuses.

The space of legitimation for the exercise of the sovereign's powers is defined with the clash between the people, intent on limiting the exercise of sovereign powers within the ritual and within a limited geographical space, and the sovereign, aiming to extend his own powers. According to Graeber, this process would result in "the sacralization of the king", that is, the attempt to contain the royal power within the religious sphere. The affirmation of modern sovereignty over the feudal regime can be seen as the product of a failed sacralization, in which the king triumphed.

Sovereignty represents for Graeber a political archetype present in every human community. This means that it remains in its fundamental core, even where society undergoes significant changes. Although, in fact, sovereignty has mainly manifested itself in the form of the monarchy, it retains its characteristics even when several individuals share the role of political leadership. Kings never die, writes Graeber, their

❖ Italian Review of Legal History, 8 (2022), n. 10, pagg. 369-400

❖ <https://riviste.unimi.it/index.php/irlh/index>

❖ ISSN 2464-8914 – DOI 10.54103/2464-8914/19257. Articolo pubblicato sotto Licenza CC-BY.

ghosts continue to inhabit the political community. Today the most widespread form of sovereignty is popular sovereignty, which represents the foundation and legitimacy of democratic regimes; however, for Graeber, popular sovereignty is incompatible with the state order and is paradoxical in itself.

The state is incompatible with popular sovereignty firstly because it tends to the preservation of the established order, where the popular will could be fully manifested in the form of constant exercise of constituent power, and because it forces obedience through a coercive apparatus. In light of this, popular sovereignty is a paradoxical concept both from the logical point of view, since the sovereign, according to Graeber, cannot force himself into obedience, and from the historical point of view. Emblematic cases in this latter sense are the United States Constitution, which was born as deeply undemocratic, and the repression of the Occupy Wall Street movement, whose adherents demanded and stressed the need for a radical change in the political and economic system. The reference to popular sovereignty, as happened with the appeal to democracy, is the result of political rhetoric, conditioned by the advent of mass society, but which is still in the hands of deeply undemocratic oligarchies.

Graeber hypothesizes that the genesis of the concept of popular sovereignty originates in empires. In fact, within empires unity is not constituted so much on the basis of the reference to a single political leader, but from the fact that the different populations converge to the within a single army, that of the imperial nation. It is from these military formations that the idea of a nation and then of a sovereign people would come to life.

While democracy appears unattainable within states, its origins and its best versions occurred within the frontier communities of the colonies subject to strong migratory flows and on pirate ships: these communities, in fact, brought together people from very different cultures, ethnic groups and traditions, which found themselves having to find inclusive decision-making methods capable of ignoring the reference to the political institutions of origin. The pirate ship becomes the paradigm of democratic space, a place where authentic democratic sovereignty is expressed, in opposition to the state structure. Graeber's contribution, although not conclusive, is a perspective on sovereignty worthy of interest, since, on the one hand, it manages to mend the separation that the question of sovereignty opens between Western societies and other cultures, and, on the other hand, side, it subverts the narrative of Western exclusivism on democracy and popular sovereignty.

Keywords: Sovereignty; Anthropology; Graeber; State; Democracy.

Abstract Italiano: Il tema della sovranità sembra aprire una scissione molto profonda tra l'occidente e le altre culture: i paradigmi della sovranità elaborati all'interno dello Stato sembrano inapplicabili all'organizzazione politica di altre culture e viceversa. La prospettiva antropologica di David Graeber mira a studiare la sovranità, concepita come struttura politica transculturale, in modo da elaborare un concetto che si possa adattare sia alle società occidentali sia alle società non statali. L'autore si concentra anche sul concetto di sovranità popolare e al suo nesso con la democrazia.

Parole chiave: Sovranità; Antropologia; Graeber; Stato; Democrazia.

Sommario: 1. L'antropologia della sovranità e la sovranità moderna. – 2. La sovranità e lo

Stato nel pensiero politico occidentale. – 3. David Graeber: la sovranità come struttura transculturale. – 4. La regalità divina degli Shilluk. – 5. Sacralizzazione nel tempo e sacralizzazione nello spazio. – 6. La sovranità e lo Stato. – 7. Il paradosso della sovranità popolare. – 8. Conclusioni.

1. *L'antropologia della sovranità e la sovranità moderna*

Quella sulla sovranità è una domanda fondamentale per l'antropologia politica, poiché la risposta gioca un ruolo essenziale nella comprensione della politicità e delle sue declinazioni nelle diverse società umane. È stato identificato un nesso molto stretto tra l'individuazione del *locus* dell'autorità e la comprensione delle relazioni politiche: diverse teorie sostengono infatti che la sintesi politica di vari individui passi necessariamente attraverso un soggetto terzo – il *leader* – in cui si identifica il gruppo e che solo laddove vi è un capo esista un'aggregazione politica. Così è per Jean Bodin, il quale ritiene che la presenza di un capo dotato di poteri decisori sia il carattere fondamentale della politica¹. L'idea di sovranità si afferma con il giusnaturalismo, nel quale lo stato civile si distingue dallo stato di natura in virtù della costituzione dello Stato e della presenza del sovrano che si pone al di sopra degli individui atomizzati e che li aggrega².

L'antropologia e gli studi giuridici e politologici concordano sull'importanza della discussione sul concetto di sovranità, ma le discipline antropologiche, sottolineando la necessità di ridefinire alcune nozioni di partenza per poter includere anche i fenomeni politici delle società non statali, chiedono di ripensare le nozioni di potere e di capo politico, problematizzando il nesso tra questi e la sovranità. La nozione classica di sovranità, affermata dal Cinquecento in avanti, descrive

In tutta la sua pienezza il potere statale, unico ed esclusivo soggetto della politica [...] secondo un'esigenza di unificazione e concentrazione del potere per realizzare in una sola istanza il monopolio della forza in un determinato territorio e sopra una determinata popolazione³.

Il tipo di potere politico presupposto in questo caso è un potere decisorio e legittimato al ricorso all'uso della forza; questa definizione è finalizzata a descrivere il potere all'interno dello Stato.

Gli studi antropologici fanno tuttavia emergere che il potere si dice in molti modi e non si presenta solo nella forma del monopolio della violenza legittima o dello *ius dicere*. Scrive significativamente Ted Lewellen:

A Maori shaman cures meningitis through an infusion of mana, an invisible force into the body of his patient. A Cree Indian chief plans a wedding. A United States

¹ Miglio, 2011, p. 51.

² Ferrajoli, 1995, p. 8; cfr. Bobbio, 2004.

³ Quaglion, 2004, p. 8.

president unleashes a bombing of unprecedented scope on an impoverished Asian country. A Lugbara sorcerer invokes ghosts to inflict sickness upon a neighbor. An Aztec priest tears the living heart from a human sacrifice. What these disparate actions have in common is that they all exemplify the use of power. In the first case, the shaman's power is impersonal and supernatural. The United States's war with Afghanistan was a case of the direct application of massive force by an advanced technological society. Among the egalitarian Cree Indians, planning a wedding is one of the few areas in which the chief is permitted to exercise authority and demonstrate his leadership. For the Lugbara, actual sorcery, as well as making accusations of sorcery and witchcraft, is a common means of manipulating public opinion to gain political support. Finally, for the Aztec, the priest became the servant of the enormous power of religious tradition⁴.

Se la fenomenologia del potere è così varia, allora anche il detentore del potere può presentarsi sotto molte vesti, talvolta apparentemente incompatibili con la nozione classica di sovranità.

La parola *capo* indica un individuo che detiene una funzione di comando. Le modalità con cui un capo esercita le proprie funzioni possono però essere molto diverse, soprattutto per quanto riguarda l'estensione della loro attività politica. I capi anuak, una popolazione del Sudan, risolvono le dispute ma non esercitano alcuna forma di governo; presso gli shilluk, che vivono nella stessa area, il *reth* regna, ma non governa. [...] In alcune società un capo esercita l'autorità senza però avere la forza necessaria per imporla [...] In casi simili il capo è un regolatore di dispute all'interno di un contesto sociale limitato. La sua funzione principale è di mantenere l'ordine attraverso la risoluzione delle controversie⁵.

Secondo Pierre Clastres⁶, il tardivo interesse per l'antropologia politica è dovuto proprio alla difficoltà dell'osservatore occidentale di comprendere dove risieda il potere politico all'interno delle società non statali, nelle quali il capo non detiene necessariamente un potere di governo inteso come facoltà di creare legge e farla rispettare o di amministrare un territorio. Si pensava infatti che, in assenza di capi dotati di poteri di governo, le società non statali fossero delle società apolitiche, viventi nello stato di natura.

Secondo l'antropologo francese, la ragione di ciò è che la scienza occidentale tende ad estendere le proprie categorie concettuali alle altre culture e valutarle sulla base di queste. All'interno degli Stati il potere politico viene concepito come una forma di potere coercitivo esercitato da un superiore su un subordinato: l'assenza di capi dotati di tale potere e la mancanza di gerarchizzazione sociale ha portato a credere che alcune società mancassero di dimensione politica. Invero, secondo Clastres, le società non statali sono politiche, in quanto la politicità è una necessità culturale dell'uomo, e hanno dei sovrani: costoro non

⁴ Lewellen, 2003, p. 88.

⁵ Aime, 2008, p. 170.

⁶ Clastres, 1974, pp. 7-24.

sono però dotati né di poteri coercitivi né di poteri di governo poiché la loro funzione è di tipo simbolico. Ciò non determina l'assenza di politicità, ma solo una diversa declinazione del potere politico. Alla luce di queste considerazioni si comprende perché agli esploratori XVI secolo, sudditi delle monarchie assolute di Portogallo, Francia e Spagna, risultarono incomprensibili i capi privi di autorità dei Tupinanbà del Brasile, mentre apparvero più familiari – e di conseguenza furono considerati maggiormente civilizzati – l'impero di Montezuma o gli Inca del Perù. Dall'estensione delle proprie categorie culturali alle altre società nasce il pregiudizio che i Tupinanbà, come molti altri popoli, fossero «*Gens sans foi, sans loi, sans roi*»⁷. Secondo Clastres, usare la politica occidentale come criterio per valutare la politicità di un aggregato umano è un pregiudizio etnocentrico, «*Ancrage Ethnocentrisme*»⁸, inaccettabile all'interno di un discorso che voglia dirsi scientifico.

La difficoltà nel cogliere la variegata fenomenologia del potere politico determina l'interesse tardivo per l'antropologia politica, la cui nascita si colloca nel 1940, anno in cui vengono pubblicati i volumi *The Nuer* e *African Political Systems*.

Oltre a fugare una volta per tutte il dubbio se le società primitive avessero o meno un'organizzazione politica, le due opere hanno segnato l'inizio di una lunga serie di studi incentrati sulle strutture di governo che i veri popoli si sono dati⁹.

Edward Evans-Pritchard e Meyer Fortes, con chiara impronta strutturalista, ritengono che le popolazioni dell'Africa presentassero due tipi di organizzazione politica: le società segmentarie, le cui relazioni politiche erano definite in base all'appartenenza a un lignaggio, e le società centralizzate, che sono caratterizzate da alcune forme di amministrazione e di istituzioni giudiziarie, «*in short, a government*»¹⁰. La "scoperta" della dimensione politica delle società africane apre agli studi sulla sovranità all'interno di esse, i quali hanno identificato due paradigmi della regalità¹¹. Nel primo caso, la sovranità è considerata un fenomeno *embedded* all'interno di più ampie strutture sociali: nelle società segmentarie non c'è separazione tra la legge e l'*ethos* quotidiano allo stesso modo in cui non sembra esserci separazione tra la dimensione della *polis* e l'*oikos*. Studiando i Nuer, Evans-Pritchard nota che, diversamente dalle società statali, la sfera della politica e della famiglia non sono separate e contrapposte e che le relazioni politiche si strutturano sulla base delle appartenenze familiari. Il capo africano non è tale in quanto autorità esercente poteri di governo ma in quanto portatore di uno statuto morale rafforzato, la sua funzione è di incarnare significati e valori

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁹ Aime, 2008, p. 163.

¹⁰ Evans-Pritchard, Fortes, 1950, p. 5.

¹¹ Hansen, Stepputat, 2006, p. 4.

della società. La sovranità è quindi considerata immanente e indistinguibile dal tessuto morale della comunità.

Il secondo paradigma ritiene che la sovranità sia un'istituzione centralizzata e distinta dal resto della società: l'autorità politica non è sottoposta alle regole di costume e alla morale, la posizione del sovrano è «esser-fuori e tuttavia appartenere»¹², o, nelle parole di Evans-Pritchard: «He [The king] must be in the society and yet stand outside it»¹³. In questa concezione, il rituale ha un ruolo fondamentale nella traslazione dell'individuo investito della regalità al di fuori della morale e del costume. Secondo Evans-Pritchard, l'individuo che assume la carica regale deve compiere un rituale per poter ridurre la tensione tra la sovranità come carica rituale al di sopra di tutta la società – il *corpus mysticum* del re – e la singolarità dell'individuo che assume su di sé la regalità: «It is the kingship and not the king who is divine»¹⁴. La concezione estrinseca della sovranità è ben esplicita dalla tesi di Maurice Hocart, per il quale la carica regia afferisce originariamente alla sfera rituale e non all'ambito politico e sociale¹⁵.

Esistono diverse teorie a proposito di quale sia la funzione della sovranità trascendente. La posizione esterna del re rispetto alla società viene ritualizzata nelle cerimonie di investitura reale, durante le quali è prevista la violazione, simbolica o effettiva, di alcuni tabù, come scavalcare il corpo del padre per salire al trono o giacere con la sorella, divorare le carni di albini o cospargersi del loro sangue o altri fluidi corporei una volta uccisi. Attraverso il rituale, per Luc de Heusch, il sovrano si colloca in posizione esterna rispetto alla società, per poterla rappresentare di fronte alla natura e poter garantire l'equilibrio cosmico tra società e ambiente, il quale si sostanzia in abbondanti piogge e buoni raccolti¹⁶. Clastres ritiene invece che il sovrano non rappresenti la società davanti alla natura, ma che incarni la forza sovversiva della natura stessa di fronte alla società umana: la sua esclusione dalla società è necessaria per impedire alla volontà cieca della natura di sovvertire le regole culturali¹⁷.

Benché la produzione scientifica sia stata ampia, Thomas Blom Hansen e Finn Stepputat notano che gli studi antropologici classici non sembrano aver avuto una particolare influenza sugli studi legati alla sovranità post-coloniale, inserita all'interno di ordinamenti statali di matrice occidentale. Il risultato è che la sovranità nelle società tradizionali e la sovranità statale appaiono come due fenomeni incommensurabili, ennesimo sintomo del *baratro* apparentemente incolmabile tra «the West and the Rest»¹⁸. Al limite si è discusso sull'opportunità

¹² Agamben, 2003, p. 51.

¹³ Evans-Pritchard, 2011, p. 420.

¹⁴ *Ibid.*, p. 420.

¹⁵ Hocart, 1927, pp. 7-27.

¹⁶ de Heusch, 2005, p. 26.

¹⁷ Clastres, 1974, pp. 161-186.

¹⁸ Sahlins, 1993, p. 16.

o meno di includere le autorità tradizionali nei nuovi ordinamenti al fine di favorire il radicamento delle istituzioni democratiche¹⁹.

Le principali cause dell'insuccesso dello studio antropologico sulla sovranità, secondo Hansen e Stepputat, sarebbero tre: l'astoricità delle trattazioni, dovuta all'incapacità di pensare le società tradizionali come formazioni storiche, alla quale si oppone l'attenta ricostruzione storica degli studi post-coloniali; l'eccessiva enfasi sulle forme simboliche a discapito di uno sguardo attento alla percezione dei membri della comunità; l'incapacità di comprendere la specificità della sovranità moderna, cioè il desiderio di governare in modo totalizzante, dettagliato ed effettivo un territorio e la popolazione stanziata su di esso. Quest'ultima concezione sarebbe alla base della grande attenzione alla protezione dei confini e della centralità dell'autorità statale che hanno caratterizzato la sovranità occidentale nel passato come nel presente: la protezione dei confini è la protezione del *locus* della sovranità²⁰.

2. La sovranità e lo Stato nel pensiero politico occidentale

Gli studi antropologici considerati concordano a livello generale nel ritenere che la sovranità non implichi necessariamente poteri di governo. Al contrario essi sottolineano che esistono sovrani del tutto privi di poteri decisori e di autorità politica, il cui ruolo principale è garantire simbolicamente l'equilibrio tra la società e la natura circostante. L'antropologia parla esplicitamente di re che, nella loro funzione originaria, regnano ma non governano. Si tende quindi a dare molto rilievo ai caratteri dell'autorità morale e della supremazia, determinate dalla trascendenza del re rispetto alla morale e alla società, e una minore attenzione alla funzione del governo inteso come amministrazione di un territorio ricompreso all'interno di confini.

Marco Aime nota che l'elemento territoriale, in particolare nelle società segmentarie e nelle società nomadi, non è sempre determinante: il gruppo politico non coincide necessariamente con il gruppo locale, in quanto esso si struttura su base parentale, e più che territorio, suddiviso da confini netti, spesso è meglio parlare di «aree di ingerenza»²¹ aperte al transito di altri soggetti.

Occorre, a tal proposito, tenere presenti alcune distinzioni: Marc Abèles, studiando la sovranità sacra degli Shilluk e degli Swazi, afferma: «kingship is clearly a matter of space»²². Nel rituale di insediamento al trono del sovrano shilluk un elemento fondamentale è la ritualizzazione dello scontro tra nord e sud del paese; presso gli Swazi il primo atto dell'erede al trono, al momento della

¹⁹ Cfr. Mamdani, 1996; Owusu, 1995; West, Kloeck-Jerson, 1999; Pailey, 2002; Williams, 2004.

²⁰ Hansen, Stepputat, 2006, pp. 5-8.

²¹ Aime, 2008, p. 166.

²² Abélès, 1981, p. 26.

morte del re, è ricollocare la nuova capitale. Tuttavia, la posizione di Abélès non è incompatibile con la tesi di Aime: la sovranità ha sempre uno stretto legame con il territorio – infatti il compito del re è garantire che la terra sia generosa –, ma non si declina necessariamente, come avviene nello Stato, nella forma dell'amministrazione e del governo, il quale talora è affidato al controllo dei capi locali o di alcuni individui connessi al sovrano, come le sue mogli o i suoi figli. I capi locali hanno assunto funzioni di controllo territoriale solo quando gli europei cercarono di rafforzare l'istituzione coloniale mediante referenti locali: la colonizzazione avrebbe in questo modo alterato e frainteso la funzione delle autorità tradizionali²³.

La sovranità statale moderna occidentale, essendo strettamente legata al concetto di *governance*, intrattiene invece un legame giuridico essenziale con la territorialità: il territorio è «A physical precondition for the very existence of the State»²⁴. Esso può essere concepito ora come sostrato fisico dello Stato, ora come elemento legale dello Stato, in quanto spazio in cui si esercitano i diritti e i corrispettivi doveri dello Stato sovrano²⁵.

La sovranità statale moderna è infatti definita «*supreme authority within a territory*»²⁶: il sovrano è un'autorità legittima, fondata sul diritto, che esercita poteri di governo su un territorio, sulla base della cui appartenenza viene definito il popolo. Il sovrano detiene la *summa potestas*, il supremo potere di comando «connesso all'esercizio di funzioni fondamentali di un ordinamento autonomo e autocefalo»²⁷, delimitato da confini territoriali. Il potere sovrano *superiorem non recognoscens*: non vi sono autorità né all'interno né all'esterno del territorio dello Stato che gli siano superiori o che siano legittimate a interferire con le sue decisioni. La centralizzazione del potere in mano ad un unico sovrano che esercita poteri di governo su tutto il territorio senza il *medium* dei vassalli è infatti la condizione per cui si inizia a parlare di sovranità moderna.

Il nesso è così serrato che la possibilità di una scissione tra la sovranità e il governo è una tesi che si manifesta sporadicamente all'interno del pensiero moderno, almeno fino al XVII e XVIII secolo. Scrive Giorgio La Rosa:

Per tutto l'Ottocento e per i primi decenni del secolo successivo, la celebre frase di Adolphe Thiers «il re regna ma non governa» assume contenuto di verità solo con questa essenziale correzione: «il re regna e governa». La formula del Thiers, infatti, rimane una mera aspirazione teorica dell'uomo politico, e non è per nulla una verità di fatto.²⁸

²³ Evans-Pritchard, Fortes, 1950, pp. 15-22.

²⁴ Bernardez, 1987, p. 487.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Philipott, 2003.

²⁷ Portinaro, 1999, p. 51.

²⁸ La Rosa, 2011, p. 71.

Richard Tuck scrive che la distinzione tra sovranità e poteri di governo è sostenuta da Bodin e da Rousseau, ma che entrambi ritengono in proposito di essere degli innovatori che vanno contro il senso comune²⁹. L'esercizio di poteri di governo è così importante che Thomas Hobbes descrive la sovranità democratica solo come un «sleeping sovereign», poiché il popolo si limiterebbe a determinare i soggetti incaricati di fare le regole, ritirandosi nell'ombra, come un sovrano che nomini un visir per governare al suo posto prima di andare a dormire³⁰.

La sovranità è stata vista a lungo come una caratteristica esclusiva degli Stati occidentali. Il nesso tra sovranità e Stato è stato ritenuto biunivoco sia dal punto di vista concettuale che dal punto di vista storico: i due concetti sembrerebbero indistinguibili nella definizione e inseparabili nello sviluppo storico. Come nota Andrea Morrone, la sovranità non è solo uno dei tre *essentialia*, insieme al popolo e al territorio, che definiscono lo Stato, ma ne è l'elemento qualificante: essa è infatti «una parte che qualifica il tutto»³¹ perché quando si parla di Stati si parla sempre di Stati sovrani: uno Stato non sovrano è uno Stato fallito. In tal senso, Nikola Ilievski scrive che la sovranità, con le sue caratteristiche di potere decisivo e coercitivo, rappresenta la concettualizzazione estrema dello Stato e che, a sua volta, lo Stato è una manifestazione della sovranità, in quanto entità che detiene il monopolio della violenza legittima su un territorio³².

Dal punto di vista storico assistiamo ad una profonda vicinanza tra lo Stato e la sovranità. Morrone scrive che la storia della sovranità moderna è la storia dell'affermazione dello Stato e che la parabola della sovranità è la storia delle trasformazioni vissute dallo Stato: «La sovranità segue necessariamente la traiettoria storica dello Stato moderno»³³. Stato e sovranità vengono riconosciuti contemporaneamente e, con la globalizzazione, la messa in crisi dell'uno implica l'inattualità dell'altra.

La pace di Vestfalia rappresenta formalmente l'atto di nascita della sovranità moderna e lo spartiacque tra gli assetti politici medievali, caratterizzati da relazioni feudali all'interno della comunità cristiana, e l'affermazione del sistema moderno degli Stati, entità localizzate entro limiti territoriali, dotate di un'unica autorità centralizzata. Benché Vestfalia non abbia creato l'ordinamento statale, poiché esistevano delle forme di Stato già dal Trecento, né abbia rappresentato una cesura netta con l'ordinamento precedente, poiché il principio di non intervento si cristallizzerà solo nei cento anni successivi, il suo ruolo fondamentale è comunque sancire l'esistenza di un sistema di Stati che si riconoscono reciprocamente come autorità sovrane e stabilire il principio di non intervento nelle questioni interne

²⁹ Tuck, 2016, e-book version.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Morrone, 2017, p. 8.

³² Ilievsky, 2015, p. 3.

³³ Morrone, 2017, p. 9.

ad un altro Stato³⁴.

La crisi del concetto di sovranità coincide con la messa in discussione del ruolo degli Stati, prima sul piano interno, con la problematizzazione del ruolo dell'autorità degli Stati rispetto agli individui che ne fanno parte, e successivamente in ambito internazionale, con l'affermazione dei processi di globalizzazione e la proliferazione di istituzioni, norme e reti internazionali³⁵.

Come nota Luigi Ferrajoli, a partire dalle teorie liberali sulla limitazione del potere sovrano fino ad arrivare al costituzionalismo contemporaneo, la storia della sovranità interna è una storia di progressiva dissoluzione: la *summa potestas* è progressivamente limitata dal diritto. Esisterebbe quindi un'antinomia irriducibile tra il concetto di sovranità e di diritto,

Un'antinomia non solo sul piano del diritto interno degli ordinamenti avanzati, ove la sovranità è in contrasto con il paradigma dello stato di diritto e della soggezione alla legge di qualunque potere, ma anche sul piano del diritto internazionale, ove essa è ormai contraddetta dalle odierne carte costituzionali internazionali e, in particolare, dalla Carta dell'Onu del 1945 e dalla Dichiarazione universale dei diritti del 1948.³⁶

Nel 1951 Jacques Maritain mise l'accento sulle difficoltà insuperabili del pensare la nozione di sovranità nel diritto internazionale, perché essa non avrebbe permesso di concepire uno Stato mondiale e sarebbe stata incompatibile sia con l'idea di pluralismo che con la nozione democratica di responsabilità³⁷. Questa diagnosi appare corretta all'interno di un contesto in cui le relazioni internazionali acquisiscono un maggior peso e i soggetti coinvolti non sono più solo gli Stati.

In tempi più recenti, la globalizzazione economica ha comportato l'ipertrofia del diritto privato a discapito del diritto pubblico³⁸ e la concezione classica della sovranità risulta incompatibile con alcune nuove istanze del diritto internazionale pubblico, tra le quali spiccano i processi di integrazione europea e la dottrina della responsabilità di proteggere. A proposito di quest'ultima occorre ricordare che nel 1999 Kofi Annan, Segretario Generale dell'ONU, ha invitato al ripensamento della nozione di sovranità per garantire la tutela dei diritti umani³⁹. La dottrina sulla responsabilità di proteggere, nel report della Commissione Internazionale sull'Intervento e sulla Sovranità Statale, esprime quanto segue: «there is a necessary re-characterization involved: from sovereignty as control to sovereignty as responsibility in both internal functions and external duties»⁴⁰.

³⁴ Paris, 2020, p. 457.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ferrajoli, 1995, p. 9.

³⁷ Maritain, 2009, p. 198.

³⁸ Cfr. Grossi, 2007.

³⁹ Paris, 2020, p. 455.

⁴⁰ ICISS, 2001, p. 13.

La dottrina sulla responsabilità di proteggere elabora una nozione funzionale della sovranità, secondo la quale:

La sovranità non sarebbe oggetto di un diritto assoluto dello Stato ma costituirebbe piuttosto un insieme di prerogative e poteri concessi dal diritto internazionale al fine di assicurare il governo della comunità territoriale. Nell'ambito di tale concezione, le autorità avrebbero la competenza primaria, ma non esclusiva, di assicurare il rispetto dei diritti fondamentali della popolazione. Qualora esse venissero meno ai propri doveri di protezione, la comunità internazionale avrebbe quindi la competenza di agire in via sussidiaria⁴¹.

Benché alcuni autori non concordino con la tesi che il ruolo dello Stato sia in crisi⁴², la tendenza generale è di ammettere che, se non fosse la statalità *tout court* ad essere in crisi, starebbero subendo un mutamento almeno la concezione classica di Stato sovrano e di sovranità. Ci si chiede se il modello vestfaliano stia definitivamente scomparendo⁴³ in favore di concezioni della sovranità che ridimensionano il ruolo dello Stato in favore di altri soggetti internazionali⁴⁴. Secondo Saskia Sassen è in corso un fenomeno di «*Unbundling of sovereignty*»⁴⁵: la sovranità non è più una prerogativa esclusiva dello Stato, ma si distacca da esso per ricomparire a un livello di organizzazioni sovranazionali e non governamentali. Analogamente Aradhana Sharma e Akhil Gupta ritengono che con la globalizzazione emerga la problematicità della consolidata identificazione di Stato e Nazione⁴⁶. L'ambito in cui si esercita il potere di governo degli stati sono i confini nazionali, ma attualmente lo Stato nazione si relaziona con un'economia post-fordista sempre più articolata a livello globale: gli autori propongono di superare l'identificazione di Stato e nazione in favore di una concezione transnazionale dello Stato⁴⁷. Il concetto di Stato-nazione non quindi è del tutto superato, ma il nesso tra sovranità e territorio ha bisogno di essere riarticolato.

All'opposto, altri autori ritengono che, dopo un suo abbandono, l'affermazione dei sovranismi stia determinando un prepotente ritorno al modello vestfaliano della sovranità, oppure si sostiene che si stiano affermando delle concezioni non-vestfaliane della sovranità ma non incompatibili con il suo modello⁴⁸.

⁴¹ Cannizzaro, 2018, p. 33.

⁴² Cfr. Dei, 2017.

⁴³ Hurrell, 2013, p. 22.

⁴⁴ Held, 2002, p. 33.

⁴⁵ Sassen, 1998, p. 92.

⁴⁶ Sharma, Gupta, 2006, pp. 20-42.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Paris, 2020.

3. David Graeber: la sovranità come struttura transculturale

Il tema della sovranità è quindi ampiamente dibattuto sia nell'antropologia che nella scienza politica e giuridica, a nord e a sud dell'equatore, quale che sia l'organizzazione politica considerata. Quello che emerge con chiarezza dal dibattito attuale è che la sovranità risulta un concetto problematico, il quale, una volta definito per un determinato contesto, risulta poco adattabile ai cambiamenti storici e geografici. Ad esempio, il concetto classico di sovranità non sembra capace di includere i rinnovamenti determinati dal pensiero liberale e ai mutamenti socio-economici della globalizzazione; allo stesso modo, il paradigma elaborato per le società africane nel periodo coloniale sembra inutilizzabile per lo studio dell'epoca post-coloniale.

È in quest'ottica, di fronte a tale problematicità, che proponiamo di considerare gli studi di David Graeber sulla sovranità e sulle sue implicazioni politiche. Il tentativo dell'autore consiste nel cercare di identificare i tratti che accomunano le organizzazioni statali e non statali, sostenendo che la sovranità è un archetipo politico transculturale. Tale modo di impostare la ricerca, porta Graeber a problematizzare il concetto di sovranità popolare, che risulta un paradosso rispecchiante le incongruenze della democrazia rappresentativa, e a proporre modelli politici provenienti da altri modelli culturali.

David Graeber ha presentato la sua concezione della sovranità all'interno di tre saggi raccolti nell'opera *On Kings*, la quale annovera anche il contributo di Marshall Sahlins.

I due autori condividono uno sfondo di riferimento teorico basato su due assunti⁴⁹. Il primo di essi è marcatamente strutturalista: la sovranità è una struttura politica transculturale che accomuna la maggior parte delle società umane e non è una prerogativa esclusiva delle società statali. Invero, lo studio delle società c.d. tradizionali permette di ricostruire un archetipo della regalità applicabile anche allo Stato. Pur essendo una struttura politica in continua trasformazione in base alle contingenze storiche e istituzionali, la sovranità mantiene un nucleo immutato, il quale è identificabile nella trascendenza rispetto alla società e nell'intimità con il fenomeno della violenza.

Il secondo presupposto delle teorie di Graeber e Sahlins è la teologia politica: la tesi, avente un riferimento fondamentale in Carl Schmitt, che la sovranità è una carica avente matrice religiosa e che solo successivamente il concetto è entrato nell'ambito politico. Il respiro della teoria dei due antropologi vuole avere una portata più ampia di quella del giurista di Plettenberg. Non solo «tutti i concetti politici più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici politicizzati»⁵⁰, ma tutti i concetti politici hanno origine nella sfera religiosa,

⁴⁹ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 1-22; cfr. Vereni, 2019, pp. VII-XIV.

⁵⁰ Schmitt, 2013, p. 61.

quali che siano la cultura e l'organizzazione politica di riferimento.⁵¹ Graeber e Sahlins riprendono la posizione di Maurice Hocart di *Re e cortigiani*, secondo la quale il re originariamente non ha alcuna funzione di governo – questa sarebbe un'attribuzione derivante dall'evoluzione istituzionale della sovranità – ma una funzione eminentemente religiosa e simbolica: garantire il benessere e la salvaguardia della società⁵².

Le teorie di Graeber si inscrivono pienamente nel secondo paradigma antropologico della sovranità [§1]: l'analisi dell'istituto della regalità deve partire dalla nozione di trascendenza, poiché solo un re trascendente e svincolato dalla morale, dalla legge e dalla giustizia può esserne il fondamento. Di conseguenza le funzioni di governo, che producono effetti immanenti alla società, sono attribuiti non originari della sovranità, ma frutto di uno sviluppo successivo, in cui il sovrano si è appropriato della sfera politica⁵³.

La trattazione di Graeber evidenzia gli stessi problemi metodologici sollevati in relazione a Evans-Pritchard, de Heusch, Hocart: una forte tendenza all'astoricità nella trattazione e una tendenza a privilegiare gli aspetti simbolici e i significati latenti a discapito del significato attribuito all'evento da parte degli autori sociali stessi – un modo di leggere le culture che per Lewellen realizza un'«*aerial photograph*»⁵⁴, proprio dello strutturalismo metodologico. La trattazione di Graeber invero non è totalmente destoricizzante, nel saggio gli Shilluk è anzi presentata una breve ricostruzione storica delle fasi di costituzione della figura del *reth* shilluk e le fasi di affermazione del mito del dio-eroe Nyikang, del quale il sovrano sarebbe incarnazione⁵⁵. Tuttavia, Graeber ritiene che, quando il fine della ricerca è la comprensione di una cultura, gli effetti culturali di un evento o di un racconto mitico siano più impattanti di ciò che è effettivamente avvenuto sul piano storico. Graeber e Sahlins affermano che le loro ricerche mirano ad accertare il significato paradigmatico di un mito e di alcune strutture sociali piuttosto che verificarne l'effettività storica.

Nell'*Introduzione* i due autori scrivono:

Historical causes in the mode of traditions have no temporal or physical proximity to their effects: they are inserted into the situation, but they are not of it. Embedding the present in terms of a remembered past, this kind of culturally instituted temporality is a fundamental mode of history-making, from the omnipresent Dreamtime of Australian Aboriginals to the state politics of Kongo kings. But then, what actually happens in a given situation is always constituted by cultural significations that transcend the parameters of the happening itself: Bobby Thomson didn't simply hit the ball over the left-field fence, he won the

⁵¹ *Ibid.*, 32.

⁵² Hocart, 1936, pp. 3-4; Graeber, Sahlins, 2017, p. 23.

⁵³ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 65-138.

⁵⁴ Lewellen, 2003, p. 51.

⁵⁵ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 82-89.

pennant. The better part of history is atemporal and cultural: not “what actually happened,” but what it is that happened. This does not mean that just because Nuer now insist they are all descended from a man named “Nuer” who lived ten generations ago, we must ignore documentary evidence of the existence of Nuer before 1750. It does mean that if we do not care what being Nuer means to Nuer, then or now, we have no business speaking about “Nuer” at all⁵⁶.

Questo approccio è suggestivo ma si espone a molte obiezioni, tra le quali una visione unilaterale di alcune realtà: Graeber stesso risente della mitologia dello Stato come apparato di violenza e saccheggio nella sua analisi di questa realtà politica, ignorando lo sviluppo del suo ruolo nell’offerta di servizi o nella tutela dei diritti. La mancanza di un’accurata ricostruzione storica comporta spesso quelle che Pavanello definisce delle «acrobazie argomentative»⁵⁷. L’antropologo, ad esempio, per descrivere il fenomeno della limitazione del potere sovrano da parte del popolo – che definisce sacralizzazione del potere sovrano –, utilizza come esempi rituali che si svolgono all’interno di quattro popolazioni differenti del Nord America, rispettivamente gli indigeni del nord della California, i Kwaiutl, gli abitanti delle Grandi Pianure, i Natchez. L’autore afferma che con questa casistica non vuole elaborare una ricostruzione storica del fenomeno della limitazione della sovranità, ma solo ipotizzare una successione logica delle fasi di evoluzione della società⁵⁸; il lettore, tuttavia, difficilmente potrà liberarsi dall’impressione che quello di Graeber sia un tentativo di archeologia della sovranità basato su tre epifanie della sovranità in contesti culturali e in tempi differenti messi poi in sequenza.

Queste sono alcune delle criticità della trattazione graeberiana; tenutone conto, gli studi sulla sovranità di questo autore aprono delle prospettive che cercano di superare taluni assunti del dibattito della tradizione politica occidentale per problematizzare altri aspetti.

In primo luogo, la teoria di Graeber cerca di colmare la lacuna tra trattazioni sulla sovranità nelle società tradizionali e le concezioni della sovranità statale, ipotizzando che la sovranità sia un concetto di portata transculturale, e che lo studio delle società c.d. tradizionali possa fornire del materiale utile per lo studio della sovranità statale: si tenta quindi di elaborare un concetto di sovranità che, nei suoi aspetti fondamentali, sia applicabile a ogni società umana, superando la scissione tra sovranità non statale e sovranità statale. Graeber scrive infatti che il fenomeno della sovranità non può essere circoscritto solo alle società statali, ma che essa è presente in tutte le società, poiché la parola rimanda etimologicamente al re⁵⁹. Il detentore del potere sovrano può assumere varie forme: la storia umana presenta una preponderanza della forma monarchica,

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁵⁷ Pavanello, 2017, p. 57.

⁵⁸ Graeber, Sahlins, 2017, p. 380.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

ma le epifanie della sovranità sono state molteplici. Se i re, nella loro persona, vengono eliminati e rifiutati dalla comunità politica, l'archetipo del sovrano non può scomparire e si limita a mutare la propria forma: si ha il passaggio dalla sovranità del monarca alla sovranità della Nazione e alla sovranità del Popolo. Sarebbe, quindi, possibile tentare un'applicazione di questa teoria anche alle dinamiche politiche della globalizzazione, che sembrano segnate da una vera e propria volatilizzazione della sovranità.

In secondo luogo, Graeber mette in discussione il nesso tra sovranità e democrazia. Benché questa rappresenti l'ultima e la più diffusa manifestazione della sovranità, la sovranità popolare sarebbe un paradosso⁶⁰. Da tale constatazione emerge il secondo motivo di interesse per la trattazione Graeber. L'archetipo della sovranità sarebbe il sovrano come autorità trascendente rispetto alla società e dotata della capacità di agire al di fuori della legge per fondare, in quanto principio politico, il proprio ordine legale. La sovranità come concetto risulta compatibile sia con le società non statali che con le società statali, ma non risulta applicabile alle istituzioni democratiche all'interno dello Stato: se il popolo è l'autorità suprema detentrica della sovranità, non può essere limitato e assoggettato nemmeno a sé stesso. Non avrebbe senso, scrive Graeber, pensare che il popolo possa punire sé stesso e fermare, in nome dello *status quo* e in particolare della conservazione dell'ordine economico, rivendicazioni popolari. L'appello alla sovranità del popolo, tuttavia, non sfocia nel populismo: la democrazia è strutturalmente acefala e non vi è posto per alcun capo.

4. La regalità divina degli Shilluk

Nel saggio *The divine kingship of the Shilluk*, David Graeber ricostruisce i caratteri della sovranità divina e del suo correlato, la sovranità sacra, basandosi sull'analisi dei *reth* [re] degli Shilluk, un gruppo nilotico stanziato tra il Sudan e il Sudan del Sud⁶¹. È stato James Frazer con il *Ramo d'oro* a rendere celebre questo popolo, ritenendolo un caso paradigmatico della tesi sui re divini che vengono sacrificati al termine del loro mandato. Secondo Graeber, l'organizzazione politica degli Shilluk permette di comprendere in modo particolarmente chiaro la natura del potere politico e di porre le basi per uno studio della sovranità all'interno degli Stati.

Il regno shilluk «*was clearly not a State*»⁶², ma

They share an intuition that these apparently minimal, stripped-down versions of sovereign power can tell us something profound about the nature of power more generally, and hence, ultimately, states.⁶³

⁶⁰ Graeber, 2013, e-book version.

⁶¹ Graeber, Shalins, 2017, pp. 65-138.

⁶² *Ibid.*, p. 65.

⁶³ *Ibid.*, p. 66.

Ciò permette di isolare al meglio alcune caratteristiche che sono comuni a tutte le organizzazioni politiche e che saranno poi ritrovate all'interno del contesto dello Stato. Gli Shilluk non possono essere considerati un vero e proprio Stato perché il loro regno manca sia di un sistema di amministrazione sia di un sistema tributario, il livello di complessità sociale è però tale che Fortes ed Evans-Pritchard li annoveravano tra le società centralizzate. I contatti tra il re e il territorio sono debolmente mantenuti attraverso le mogli del *reth* con i rispettivi villaggi, e, in ogni caso, non si tratta di una vera e propria forma di amministrazione centralizzata, perché sono i capi villaggio, indipendenti dal re, a gestire direttamente il territorio.

Per quel che riguarda il sistema tributario, il *reth* mantenne un potere sostanzialmente predatorio fino alla dominazione coloniale, dalla quale venne ridotto a esattore delle tasse e amministratore della giustizia britannica. Fino ad allora, egli si limitava a organizzare solo delle razzie che venivano esercitate mediante un gruppo servitori personali del re (il *Bang reth*), che erano orfani, criminali, pazzi, prigionieri di guerra: quindi solo persone ai margini della società, non un esercito vero e proprio⁶⁴. Quando tentò, mediante l'alleanza con alcuni mercanti arabi, a istituzionalizzare un apparato di riscossione dei tributi, molti Shilluk iniziarono a mettere in dubbio l'istituzione della regalità.⁶⁵

In particolare, secondo Graeber, analizzando i caratteri del *reth* shilluk possono essere chiariti meglio i due caratteri fondamentali della sovranità: egli detiene il potere di dare vita ad un ordine nuovo e utopico mediante il ricorso alla violenza ma è contemporaneamente soggetto a processi di limitazione del suo potere da parte del popolo.

La sovranità shilluk è un caso emblematico di sovranità divina, la quale può essere definita «a belief in the divinity of king»⁶⁶. Secondo la teoria dei sovrani divini, quella del re non sarebbe originariamente una carica politica ma sacerdotale: la persona del re è necessaria per collegare la società umana alla sfera celeste e garantire la prosperità della società. Secondo Hocart il sovrano divino è considerato la fonte della giustizia, non intesa come buon governo, ma traducibile con «*law and order*»⁶⁷, equilibrio cosmico, corrispondente alla *Dike* greca o al *Dharma* indù. Il sovrano, quindi, non realizza e non garantisce il benessere della società mediante l'armonica organizzazione del lavoro del popolo ma come effetto diretto della sua natura e della sua presenza. Il benessere della società si ottiene non mediante l'esercizio di governo, ma attraverso la conservazione della buona salute del *reth* stesso. Il corpo del re è il tramite con il quale viene garantito l'equilibrio cosmico, ed è la ragione per cui i sovrani divini vengono eliminati appena manifestano dei segni di sofferenza fisica, psichica o

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Hocart, 1927, p. 7.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 67.

impotenza sessuale. Un corpo non perfetto rischierebbe infatti di determinare la rottura dell'equilibrio tra società e ambiente.

Tra gli Shilluk il *reth* è considerato l'incarnazione del dio-eroe Nyikang ma non detiene alcuna autorità nel governare i propri sudditi. Il suo potere si manifesta nella forma di una violenza meramente arbitraria, ma priva di relazioni con quella che può essere definita l'attività di *governance*⁶⁸. Non essendoci regole di successione al trono, il sovrano è un individuo che emerge in virtù della sua spietatezza e astuzia, poiché è stato capace di eliminare tutti i suoi rivali. Egli è ritratto spesso nell'atto di scatenare la violenza o uccidere impunemente i rivali e il popolo – gli altri Shilluk tendono a tenere grande distanza dal *reth* – ma, ad esempio, non può imporre il proprio parere nelle controversie giudiziarie né nominare i capi villaggi, né può fare alcunché per limitare il potere di un capo che sta diventando troppo potente; non può nemmeno dichiarare guerra a meno che non abbia l'assenso del popolo. In tal senso, come nota Abélès, la sovranità divina è un fenomeno profondamente contraddittorio, in cui «The opposite terms belong to the same symbolic axis, and one may pass from one to the opposite without breaking the continuity»⁶⁹: la divinità del re, che si manifesta attraverso atti di estrema crudeltà e di sovversione dell'ordine, si rovescia nell'incapacità di governare e nell'essere in balia del popolo al primo cenno di debolezza.

La spietatezza del sovrano è una sua singolare prerogativa. «Ruthlessness of this sort was to be limited to the royal sphere, and the royal sphere carefully contained and delimited from ordinary life»⁷⁰. Nessun cittadino comune avrebbe potuto far altrettanto per risolvere delle liti in cui fosse coinvolto. Solo il *reth* poteva essere ammirato per aver compiuto atti di violenza contro i propri fratelli, assassini e tradimenti, perché questi erano previsti nella logica della lotta per il potere. Esercitare una violenza che nessun altro essere umano può esercitare impunemente all'interno della società è ciò che definisce la posizione trascendente e divina del *reth*: scatenare la violenza arbitraria significa comportarsi *come* un dio; ciò è il segnale della sua eternità rispetto alla società e lo pone all'origine dell'ordine sociale. Godfrey Lienhardt scrive infatti:

Kings, and all others inspired by juok [divinity], are sacred because they manifest divine energy and knowledge, and they do so by being strong, cunning, and successful, as well as appearing to be in closer touch with the superhuman than ordinary men⁷¹.

Secondo Graeber, solo un re che non è tenuto all'obbedienza di alcuna regola, sociale o morale, può porsi come il fondatore della giustizia o dell'ordine cosmico. Il popolo si tiene lontano dal *reth* a causa della sua violenza e del suo statuto

⁶⁸ Graeber, Sahlins, 2017, p. 73.

⁶⁹ Abélès, 1981, p. 6.

⁷⁰ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 102-103.

⁷¹ Lienhardt, 1952, p. 160 citato in Graeber, Sahlins, 2017, p. 102.

sacrale, situazione che impedisce al sovrano di amministrare il proprio territorio. Il *reth* Shilluk dimorava a Fashoda, «a kind of paradise [...] a frail and diminutive sort of paradise»⁷², nella quale le persone non potevano né morire, né soffrire; il re veniva portato via prima di essere ucciso e le mogli del re andavano a partorire nei villaggi di origine, portando con sé i propri figli. A Fashoda non si poteva accedere dopo il tramonto e pochissime persone sapevano che cosa accadesse al suo interno, perché tutto quanto riguardasse la sovranità era avvolto nel mistero. Queste dinamiche erano favorite dai capi locali, in modo che tutto quanto riguardava la sovranità fosse tenuto nel mistero ed evitato dai cittadini comuni. Il risultato era che quando il re partiva per un viaggio gran parte del popolo si nascondeva ed evitava di farsi trovare per strada⁷³.

Per comprendere la natura della sovranità divina, è utile la storia del malvagio sovrano Nyadwai:

One day a man named Ogam was fishing with a member of the royal family named Nyadwai. He caught a choice fish and the prince demanded he turn it over, but he refused. Later, when his fellow villagers suggested this was unwise, he pointed out there were dozens of princes, and belittled Nyadwai: "who would ever elect him king?" Some years later, he learned Nyadwai had indeed been elected king. Sure enough he was summoned to court but the king's behavior appeared entirely forgiving. "The king gave him cattle; built him a village; he married a woman, and his village became large; he had many children." Then one day, many years later, the King destroyed the village and killed them all⁷⁴.

Malgrado la carica violenta di Nyadwai, è possibile fare due considerazioni. In primo luogo, il *reth* ha distrutto il villaggio di Ogam, ma questo era stato costruito con le sue stesse risorse e distrutto mediante i propri uomini. Il *reth* non avrebbe potuto fare altrettanto e impunemente con il villaggio di un altro capo: egli è una divinità, ma è fondamentalmente impotente. In secondo luogo, in politica, il *reth* non aveva nemmeno il potere di nominare o rimuovere i capi villaggio⁷⁵. Sugli altri poteri del re, Graeber afferma:

As divine king, reths were expected to make displays of absolute, arbitrary violence, but the means they had at their disposal were extremely limited. Above all, they found themselves checked and stymied whenever they tried to transform those displays into anything more systematic. True, as elsewhere, these displays of arbitrariness were, however paradoxically, seen as closely tied to the reth's ability to dispense justice: nineteenth century reths could spend days on end hearing legal cases, even if, under ordinary circumstances, they were lacking in the means to enforce decisions and appear to have acted primarily as mediators⁷⁶.

⁷² Graeber, Sahlins, 2017, p. 390.

⁷³ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 77.

Il potere dei *reth* era interamente personale e strettamente vincolato alla loro presenza fisica; il popolo è sottomesso ad essi, ma gli si oppone costantemente, nel tentativo di limitare l'esercizio della violenza arbitraria.

Benché il sovrano non abbia poteri di governo e sia evitato dal popolo, la sua figura attiene profondamente all'identità politica del gruppo: in primo luogo, gli Shilluk chiamano sé stessi Chollo, che significa "sottomessi al re"⁷⁷; in secondo luogo, il periodo di interregno tra un sovrano e l'altro è considerato l'«year of fear»⁷⁸, e di esso si dice: «There is no land—the Shilluk country has ceased to be»⁷⁹, a causa della mancanza del rappresentante della sua unità.

La principale caratteristica della sovranità, dalla quale, secondo Graeber, dovrebbe muovere un'analisi sul tema è quindi la trascendenza del sovrano rispetto alla società: la trascendenza rende possibile al re l'essere un principio costitutivo della società e anche della giustizia. I poteri di governo, invece, come ricorda Clastres, renderebbero la sovranità una figura immanente alla società, capace di agire all'interno delle regole e produrre effetti all'interno dell'ordine costituito. Emerge la prima ragione per cui il re non detiene poteri di governo: semplicemente governare non è il suo compito, egli ha piuttosto la funzione di rappresentare. La violenza stessa del *reth* non è strumentale né all'amministrazione della giustizia né finalizzata ad ottenere determinati comportamenti da parte dei sudditi: è fine a sé stessa, puro simbolo afferente alla sfera della religiosità, non della politica⁸⁰.

5. Sacralizzazione nel tempo e sacralizzazione nello spazio

Il sovrano divino tende a comportarsi come se fosse un dio, esercitando una violenza assolutamente arbitraria e cercando di espandere continuamente il proprio potere. In questo modo il re si pone come il fondatore di un ordine di giustizia sempre nuovo, svincolato da ogni codice di comportamento morale o sociale preesistente. L'adozione di questa condotta, scrive Graeber, prescinde da una teologia della sovranità⁸¹, nel senso che non è necessario che vi sia un credo diffuso tra la popolazione della divinità del re, ma è sufficiente che il re si comporti come un dio. I re ganda, infatti, non sono considerati degli dèi ma esercitano comunque gli stessi poteri terrificanti del re shilluk.

La natura divina della sovranità è all'origine della guerra tra il re, intenzionato ad espandere sempre di più il proprio potere divino, e il popolo, che tenta di limitarne le prerogative e di isolare il sovrano all'interno della sua corte o di limitare l'uso del suo potere alla sfera del rituale. Nel saggio *Notes on the politics*

⁷⁷ Westermann, 1912, pp. 127-134 in Graeber, Sahlins, 2017, p. 92.

⁷⁸ Graeber, Sahlins, 2017, p. 108.

⁷⁹ Howell, Thomson, 1946, p. 18 in Graeber, Sahlins, 2017, pp. 107-108.

⁸⁰ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 81-82.

⁸¹ *Ibid.*, p. 400.

of divine kingship, Graeber scrive che lo scontro tra il re e il popolo sfocia nel meccanismo di sacralizzazione, con la quale il secondo si oppone all'espansione del potere del primo. Con tale processo si compie l'atto di rendere il re *sacer*, cioè separato dal resto della società, isolato nella sfera rituale, nella quale, da un lato, può dispiegare tutto il suo potere senza recare danni eccessivi ed imprevisti alla società. Anche l'opposizione tra il *rex* e la *lex* negli Stati moderni, secondo Graeber, è una forma di sacralizzazione del potere sovrano⁸².

Secondo Graeber, che mutua la posizione di Sahlins nel saggio *The atemporal dimensions of history*⁸³, la guerra tra il re e il popolo è ciò che fonda l'identità del gruppo politico⁸⁴. La sintesi politica non avverrebbe tramite l'opposizione di un gruppo ad un nemico esterno, ma mediante la polarizzazione del gruppo "popolo" nei confronti del sovrano. Scontrandosi, il re e il popolo definiscono reciprocamente la propria identità, il re non può eliminare il proprio popolo se non al prezzo della fine della sovranità, mentre il popolo ha bisogno del re quale principio di unità del gruppo e di stabilità cosmica. Persino l'omicidio rituale del re, al termine del suo mandato, serve a prosperare, a riaffermare il principio della sovranità⁸⁵. L'identità del gruppo si consolida attorno a due poli costituiti in una relazione dialettica.

Lo scontro tra il sovrano e il popolo caratterizzerebbe tutte le società umane. Lo Stato costituzionale è solo il punto estremo di questo processo, in cui la sacralizzazione del sovrano ha costretto il potere politico ad agire nel rispetto dei principi costituzionali e, ancor prima, della legge. Per questo Graeber afferma: «kings are always sacred, even when they are not in any sense divine»⁸⁶.

La sacralizzazione della sovranità originariamente può avvenire in due modi: circoscrivendo i poteri del sovrano ad un limitato periodo di tempo o all'interno di uno spazio geografico ristretto.

Con la sacralizzazione nel tempo il popolo limita la possibilità di esercizio dei poteri sovrani ad un ristretto periodo rituale. Un importante esempio di sacralizzazione nel tempo è la festa del grande Kuksu, tenuta tra i popoli indigeni della California centrosettentrionale e nella Cerimonia del Grande Inverno tra i Kwaikiutl. Durante la festa del grande Kuksu sono presenti i buffoni, delle persone che si comportano come ghiottoni, libertini e pagliacci, che prendono in giro gli officianti, i musicisti e persino gli dèi. La peculiarità dei buffoni è la legittimazione a dare ordini: le società in oggetto sono fortemente egualitarie e nessun soggetto detiene il potere di dare ordini e di costringere all'obbedienza mediante il ricorso a sanzioni, se non con questa eccezione rituale. «The main authorities among the Pomo, Wintun, Maidu, and their neighbors, whether chiefs, shamans, or heads

⁸² *Ibid.*, p. 377-464.

⁸³ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 139-221.

⁸⁴ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 398-464.

⁸⁵ Feeley-Harnik, 1985, pp. 300-307.

⁸⁶ Graeber, Sahlins, 2017, p. 398.

of initiation societies, did not have the power to command others»⁸⁷. Lo stesso avviene nelle società delle pianure in cui poteri di polizia sono affidati a clan o a società guerriere solo durante i tre mesi della caccia o per la stagione rituale.

La sacralizzazione del sovrano nello spazio è ben descritta da Frazer con l'espressione «not to touch the earth, not to see the sun»⁸⁸: per conservare la propria natura, il re divino aveva una sfera di movimento molto limitata, era un prigioniero del proprio palazzo ed era soggetto a limitazioni rituali molto severe, quali non poter toccare il pavimento con la propria pelle e aver bisogno sempre di appoggiare i piedi su dei tappeti o non esporsi alla luce del sole. Di conseguenza, come nel caso della capitale Fashoda, il re poteva dispiegare tutto il proprio potere all'interno della capitale, ma sortiva pochi effetti al di fuori. Il potere sovrano, infatti, secondo Graeber, è differente dal potere politico vero e proprio, in quanto il primo si dispiega solo quando il sovrano è presente fisicamente, mentre il secondo si estende anche laddove il re non è presente con il proprio corpo.

Secondo Graeber, la sovranità statale è il prodotto di un processo di sacralizzazione nello spazio⁸⁹. Appare chiaro che la tesi di Graeber non è adatta a spiegare la sovranità classica perché il meccanismo di sacralizzazione nello spazio del potere sovrano non si adatta alle dinamiche della sovranità di Età Moderna, che sono caratterizzate dall'estensione della sovranità a tutto il territorio. Gli Stati si sono invece affermati con il superamento del sistema feudale: il re, da *primus inter pares* tra i signori locali, estende il proprio potere su tutto il territorio e diventa il centro della politica. La formazione della sovranità statale moderna, nella dialettica tra il re e il popolo, sembra piuttosto un caso di vittoria del sovrano sui tentativi di sacralizzazione da parte del popolo e soprattutto da parte dei signori locali.

6. La sovranità e lo Stato

Nell'opera *On Kings*, Graeber non tratta direttamente dello sviluppo della regalità all'interno dello Stato moderno e occidentale, ma accenna ad alcune ipotesi di lavoro sul tema. A causa della precoce morte dell'autore, non sappiamo se tali teorie, delineate all'interno dell'ultimo saggio della raccolta *Notes on the politics of divine kingship*, avrebbero avuto un ulteriore sviluppo. Le ipotesi proposte presentano delle lacune evidenti, che, per essere risolte, avrebbero avuto certamente bisogno di una maggiore esplicazione, ma non per questo risulteranno inutili dal punto di vista euristico. Le ipotesi proposte da Graeber sul nesso tra sovranità e Stato sono quattro:

a. La sovranità, trascendente e intimamente connessa alla violenza, è un proget-

⁸⁷ *Ibid.*, p- 384.

⁸⁸ Frazer, 1915, 60,1-2.

⁸⁹ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 380-398.

to utopico di cui lo Stato rappresenta il compimento⁹⁰;

b. Lo Stato, avendo uno stretto rapporto con il territorio, è un caso di sacralizzazione nello spazio del potere sovrano⁹¹;

c. Il concetto di sovranità popolare è un prodotto degli imperi, caratterizzati dalle conquiste territoriali e dalla militarizzazione della popolazione più che dei regni come quello degli Shilluk⁹²;

d. La sovranità popolare è un concetto incompatibile con le istituzioni statali e il monopolio della violenza. Di conseguenza la democrazia non è compatibile con lo Stato⁹³.

Si è già fatto accenno all'ipotesi *b)*, si analizzano di seguito le altre.

1). *La sovranità, trascendente e intimamente connessa alla violenza, è un progetto utopico di cui lo Stato rappresenta il compimento.* – In relazione a tale ipotesi è utile fare alcune precisazioni lessicali. In senso proprio, per Graeber, la sovranità è la regalità che si è sviluppata all'interno dello Stato. Sovranità e regalità, tuttavia, non sono realmente differenti se non per il contesto: la regalità, sviluppata all'interno dello Stato, conserva le caratteristiche di trascendenza rispetto alla società e alle leggi morali e civili e il suo rapporto di intimità con la violenza⁹⁴. L'autore descrive infatti lo Stato come il compimento, mediante istituzioni peculiari, delle ambizioni della regalità: gli Stati «are always at the same time “forms of institutionalized raiding or extortion, and utopian projects”»⁹⁵.

Lo Stato è un progetto utopico perché rappresenta un'ideale di pace sociale: esso si prefigge lo scopo ultimo di garantire la convivenza pacifica tra gli individui e organizza, alla luce di ciò, le proprie istituzioni. Il termine utopia ha una connotazione negativa per Graeber, perché implica la tensione al raggiungimento di un fine futuro e astratto, in nome del quale sacrificare il presente concreto: lo Stato, mirando a realizzare compiutamente una pace sociale impossibile, legittima l'uso della coercizione e della violenza al proprio interno.

Il prototipo dell'utopia statale sono le capitali dei sovrani divini come Fashoda o il villaggio dei sovrani natchez⁹⁶: tali luoghi cercano di realizzare il paradiso in terra, ma il raggiungimento di tale perfezione è conseguito al prezzo di indicibile violenza nei confronti di tutti coloro che violano le regole del protocollo. L'elemento utopico è naturalmente presente nella carica sovrana, la quale mira a rendersi divina mediante l'attuazione di comportamenti contrassegnati dalla violenza.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁹¹ *Ibid.*, p. 398.

⁹² *Ibid.*, p. 463-464.

⁹³ *Ibid.*, p. 12; una trattazione più ampia si ha in Graeber, 2013.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 1-2.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 65; Graeber, 2004, p. 65.

⁹⁶ Graeber, Sahlins, 2017, pp. 390-398.

Mentre nelle società dei sovrani divini la violenza attiene alla sfera rituale, nello Stato, in cui le cariche politiche sono secolarizzate, la violenza si sposta nella sfera di governo. Secondo Graeber, lo Stato legittima il proprio monopolio della violenza al fine di garantire una pace sociale impossibile in quanto fondata sulla gerarchia e sulla disuguaglianza. Per tali scopi viene istituzionalizzato un sistema di saccheggio per garantire il mantenimento del suo imponente apparato di violenza.

2). *Il concetto di sovranità popolare è un prodotto degli imperi, caratterizzati dalle conquiste territoriali e dalla militarizzazione della popolazione, più che dei regni come quello degli Shilluk* – In conclusione delle *Note sul concetto di regalità divina*, Graeber ipotizza che la sovranità popolare non nasca nell'ambito dei regni dei sovrani divini, ma abbia origine negli imperi, nei quali l'idea di popolo nascerebbe dalla conquista armata e, a seguito di questa, dall'unione di più popoli differenti. Il popolo sovrano è quindi frutto di un altro assetto di poteri, ha una genesi diversa e pensa il potere diversamente rispetto ai gruppi assoggettati alla sovranità divina. All'interno degli imperi, infatti, l'unità non si costituisce tanto sulla base del riferimento ad un unico capo politico, ma dal fatto che le diverse popolazioni confluiscono all'interno di un unico esercito, quello della nazione imperiale. È da tali formazioni militari che prenderebbero vita prima l'idea di nazione e dopo di popolo sovrano.

The “people” being referred to in the notion of “popular sovereignty” is a rather different creature than the kind that face off against Shilluk or Malagasy kings. I suspect it is a product more of empires than of kingdoms. [...] What I am speaking of here are empires that are not, like so many kingdoms, essentially voluntary arrangements dressed up in antagonistic terms, but arrangements genuinely rooted in military conquest, or converting voluntary arrangements into those ultimately founded in force. [...] the key structural feature of any true empire is not the emperor, but the existence of a core population that provides the heart of its military, whether Akkadians, Han, Mexica, Romans, Persians, Franks, Tatars, Russians, Athenians, Amhara-Tigre, or French. As a result—and this is crucial I think—a degree of sovereignty is, effectively, vested in the imperial nation itself⁹⁷.

Il concetto di popolo sovrano si costituirebbe sul sostrato del popolo in armi, il quale ha particolare peso all'interno degli imperi. Graeber chiude con questa considerazione l'opera *On Kings*. Tracce di questa teoria possono essere desunte nella *Politica* di Aristotele, il quale mette in luce il nesso tra forma di governo democratica, basata sulla sovranità popolare, e organizzazione militare del popolo. Nel libro III, lo Stagirita sottolinea che la democrazia è, più che il governo della maggioranza, il governo del popolo armato, il quale ambisce, più che all'esercizio del potere politico, al suo controllo.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 463-464.

Quando poi la massa regge lo stato badando all'interesse comune, tale forma di governo è detta con il nome comune a tutte le forme di costituzione *politia*. (E questo riesce ragionevole: che uno o pochi si distinguano per virtù è ammissibile, ma è già difficile che molti siano dotati come alla perfezione in ogni virtù, tutt'al più in quella militare, ché questa si trova veramente nella massa: di conseguenza in questa costituzione sovrana assoluta è la classe militare e perciò ne fanno parte quanti possiedono le armi)⁹⁸.

Nel libro VI, 7, Aristotele aggiunge anche:

Siccome quattro sono soprattutto le classi della popolazione, agricoltori, meccanici, mercanti, teti, e quattro sono pure le forze utilizzate in guerra, cavalleria, fanteria pesante, fanteria leggera e marina, dove il caso vuole che il terreno sia adatto al maneggio dei cavalli, le condizioni naturali favoriscono la creazione d'una oligarchia potente [...], dove invece è adatto alla fanteria pesante, le condizioni naturali favoriscono la successiva forma di oligarchia (poiché la fanteria pesante appartiene ai ceti agiati più che a quelli disagiati), infine la fanteria leggera e la marina sono forze del tutto popolari. [...] è in forza di questa che il popolo nei suoi contrasti coi ricchi li supera, perché avendo armatura leggera combatte facilmente contro la cavalleria e la fanteria. Costruire una fanteria leggera di popolani vuol dire per gli oligarchi costruire truppe contro se stessi⁹⁹.

Secondo Graeber le prime comparse di democrazia, fondata sulla sovranità popolare, si hanno all'interno di città che hanno vocazione imperialistica. Ad Atene e a Roma, i prototipi della democrazia occidentale, le suddivisioni sociali e la conseguente partecipazione politica erano determinate dalla composizione e dalla partecipazione all'esercito; il popolo che decide nei comizi centuriati è infatti la plebe in armi¹⁰⁰. Le tensioni interne al tessuto sociale ateniese e romano si manifestano perché solo una minoranza di coloro che sopportano il sacrificio di partecipare alle milizie senza avere corrispondenti diritti politici. Il collegamento tra democrazia e popolo in armi è la ragione per cui, secondo Graeber, la democrazia è stata tradizionalmente considerata sinonimo di caos e di guerra civile, fino ad un'improvvisa rivalutazione, dovuta a motivi di opportunità politica, avvenuta negli Stati Uniti nel periodo della presidenza Jackson, durante la quale ha avuto una vasta eco il richiamo al consenso popolare¹⁰¹.

3). *La sovranità popolare è un concetto incompatibile con le istituzioni statali e il monopolio della violenza. Di conseguenza la democrazia non è compatibile con lo Stato* – Quanto all'ipotesi d), è utile considerare l'opera *L'utopia pirata di Libertalia* (2020), la quale originariamente doveva rappresentare un

⁹⁸ Aristotele, *Politica*, III, 7, 17291a-b, 35-5.

⁹⁹ Aristotele, *Politica*, VII, 7, 1321a, 5-25.

¹⁰⁰ Graeber, 2007a, p. 331.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 59; cfr. Graeber, 2013.

contribuito allo studio della sovranità da inserire tra i saggi di *On Kings*. Graeber si era soffermato in diversi saggi sull'importanza e la prolificità dell'analisi di concetti correlati e opposti nell'analisi strutturale: occorre quindi analizzare la contrapposizione di due figure o due concetti opposti ma afferenti allo stesso discorso, per trarre dal loro confronto alcune considerazioni utili¹⁰². In tal senso è degna di grande interesse l'osservazione di Franco La Cecla sulla base del testo di Graeber, secondo cui il pirata rappresenta l'opposto del re; il primo rappresenta il prototipo della comunità democratica, mentre il secondo sarebbe l'incarnazione dello Stato¹⁰³. Studiare le differenze e le correlazioni tra queste due figure in relazione al discorso sul potere permette di comprendere più chiaramente alcuni caratteri di queste due forme politiche che appaiono a Graeber contrapposte e inconciliabili.

Il sovrano rappresenta il fondamento trascendente dell'ordine costituito e della legge, il signore della terra, costituisce la propria posizione scontrandosi con il popolo e si avvale della violenza per far rispettare il proprio volere. All'opposto, il capitano pirata non trascende il gruppo, ma è un *primus inter pares*: generalmente viene eletto dalla propria ciurma e i suoi poteri sono limitati alle funzioni militari che si dispiegano durante i combattimenti, al di fuori di essi perde il proprio primato gerarchico. Non furono rari i casi di capitani uccisi brutalmente per essersi comportati con crudeltà nei confronti dei propri uomini. Le ciurme non sono costituite su base territoriale né sull'appartenenza ad un determinato popolo né sulla base di un'opposizione costitutiva tra capitano e ciurma: le navi pirata ospitavano ammutinati, schiavi fuggitivi, i "nemici di tutti"¹⁰⁴, ed erano dei coacervi di culture. Il pirata è il nemico extraterritoriale per eccellenza, che fa del mare libero, spazio di scambi commerciali e di guerra, il proprio mondo¹⁰⁵. La tesi di Graeber è che la forte eterogeneità culturale e il rifiuto delle istituzioni e della morale del mondo terrestre abbiano fatto sì che le navi pirata diventassero dei laboratori di autogoverno democratico¹⁰⁶: era necessario trovare un processo decisionale che potesse accontentare persone che provenivano da sistemi politici completamente differenti e la democrazia diretta e partecipativa risultava il sistema più adatto, così come è stato spesso adottato nelle comunità frontaliere, che vivevano il medesimo incontro di culture e c'era il bisogno di trovare un accordo senza la possibilità che un soggetto si imponesse con violenza sugli altri membri della comunità¹⁰⁷. La radicale differenza tra la nave pirata e il regno del sovrano potrebbe permettere di comprendere perché, per Graeber, il *locus* della democrazia non possa essere lo Stato. La

¹⁰² Graeber, 2012, pp. 120-123.

¹⁰³ La Cecla in Graeber, 2021, e-book.

¹⁰⁴ Cfr. Heller-Roazen, 2009.

¹⁰⁵ Cfr. Schmitt, 2002.

¹⁰⁶ Cfr. Graeber, 2007a; Graeber, 2003; Graeber, 2020; Linebaugh, Rediker, 2013.

¹⁰⁷ Graeber, 2007a, pp. 353 ss.

democrazia sarebbe una forma di governo costitutivamente acefala, nella quale è possibile l'emersione di un capo solo per ristrette fasi, poiché la presenza di un unico capo è in contraddizione con il principio della sovranità popolare. Essa si radica autenticamente, come pratica assembleare basata sull'eguaglianza di tutti i membri e mirante al conseguimento del consenso generale senza coercizione a seguire una decisione non condivisa da alcuni, nelle realtà animate, da un lato, dalla «*logic of equality*»¹⁰⁸, ma, d'altra parte, caratterizzate da mescolanze di etnie e culture molto diverse, situazione che forza la ricerca di un modello che possa essere condivisibile da tutti, indipendentemente dalla tradizione politica di provenienza. Lo Stato democratico, invece, per struttura e complessità, può essere al più una poliarchia competitiva che non lascia spazio all'esercizio diretto della sovranità popolare e, inoltre, sfruttando gli apparati di violenza per forzare all'obbedienza delle decisioni prese da parte di un gruppo sociale impedisce che si manifestino autenticamente l'assenso o il dissenso su alcune decisioni. Occorre ricordare inoltre la lettura di Carl Schmitt sulla democrazia all'interno degli Stati, il quale sostiene che essa, avendo come riferimento strutturale il *demos*, è caratterizzata da una tendenza all'esclusione e si fonda sull'omogeneità del ristretto gruppo di cittadini, gli unici che possono partecipare al processo politico¹⁰⁹.

All'omogeneità e all'esclusività delle democrazie all'interno degli Stati, Graeber quindi contrappone l'inclusività e l'egualitarismo delle piccole realtà democratiche ovunque vi siano forti mescolanze culturali ed etniche.

7. *Il paradosso della sovranità popolare*

Oggi la gran parte dei testi costituzionali richiama il principio della sovranità popolare. Condannati i re divini e superato il concetto di sovranità della nazione, la sovranità popolare è il tipo maggiormente diffuso all'interno degli Stati maggiormente sviluppati, principio sul quale vengono legittimati anche gli assetti democratici. Le grandi dimensioni e la complessità degli Stati richiedono la forma della democrazia rappresentativa, nella quale il popolo ha la titolarità della sovranità ed elegge i rappresentanti che eserciteranno la maggior parte delle funzioni legate ad essa. I re sono stati sacralizzati nello spazio e nel tempo, limitati nelle loro azioni mediante il diritto, rimossi dalle loro cariche. Per Graeber, l'archetipo della sovranità, tuttavia, è un elemento ineliminabile dalla sfera politica, soprattutto all'interno degli ordinamenti statali: la sua ineliminabilità ha fatto che sì che dallo spettro della sovranità nascesse l'ibrido della sovranità popolare. Per quanto questo sia un principio affermato e continuamente incoraggiato anche sul piano internazionale, il concetto di sovranità popolare appare all'autore insostenibile, rappresenta una mistificazione creata dai detentori del potere per

¹⁰⁸ Dahl, 1998, p.10.

¹⁰⁹ Schmitt, 2004, pp. 25-44; Mouffe, 1999, pp. 38-53.

mantenerlo anche nell'epoca dell'entrata delle masse in politica: la sovranità apparterrebbe ancora alle oligarchie. Tale finzione, tuttavia, dà vita al «paradox of sovereignty»¹¹⁰.

In primo luogo, il concetto di sovranità popolare è incomprendibile dal punto di vista logico nel sistema statale, perché non è comprensibile come il popolo possa essere sovrano e contemporaneamente si possa punire e assoggettare da solo e non possa cambiare le regole che esso stesso ha posto. La tesi di Graeber riecheggia ed estremizza la ben più autorevole posizione di Hans Kelsen che ricorda, nel saggio *Essenza e valore della democrazia*, che il popolo come idea unitaria esiste solo come oggetto del potere, cioè come destinatario della legge universale, mentre come soggetto attivo esiste solo in virtù di una finzione giuridica, di un'unificazione normativa di atti governo compiuti da soggetti differenti¹¹¹. Il giurista austriaco, con questa osservazione, vuole mostrare come l'idea di democrazia si trasformi adattandosi alla realtà della politica, mentre l'antropologo americano nega che, essendo la realtà tanto diversa dall'idea, non si possa parlare di popolo sovrano.

In secondo luogo, all'interno degli Stati, in quanto ordinamenti costituiti che tendono alla conservazione dello *status quo* mediante il ricorso alla violenza legittima e alla burocrazia, le strutture istituzionali non permettono di modificare radicalmente il sistema, poiché sono fornite esse stesse da un sistema che mira a impedire che il popolo eserciti poteri di governo. La sovranità popolare, secondo Graeber, può manifestarsi solo come un costante esercizio di un potere costituente di tipo extra-legale, che si dissolve non appena tradotta in potere costituito. È questo il problema, presente già con Emmanuel Joseph Sieyès durante la Rivoluzione Francese¹¹², dell'opposizione tra potere costituente, di natura rivoluzionaria e democratica, e potere costituito, mirante alla conservazione del sistema con tendenze antidemocratiche¹¹³.

Facendo in particolare riferimento al caso statunitense, in un discorso tenuto nel contesto dell'occupazione dello Zuccotti Park promossa dal movimento *Occupy Wall Street*, Graeber afferma:

Most Americans think of themselves as living in a free country, the world's greatest democracy. They feel it's our constitutional rights and freedoms, placed there by our Founding Fathers, that define us as a nation, that make us who we really are—even, if you listen to politicians, that give us the right to invade other countries more or less at will. But actually, you know, the men who wrote the Constitution didn't want it to include a Bill of Rights. That's why they're amendments. They weren't in the original document¹¹⁴.

¹¹⁰ Graeber, 2013, e-book.

¹¹¹ Kelsen, 2004, pp. 54-55.

¹¹² Portinaro, 2001, p. 102.

¹¹³ Graeber, 2013, e-book.

¹¹⁴ *Ibid.*

La Costituzione e le leggi, che vengono applicate e fatte rispettare anche mediante le forze di polizia, fondano la propria legittimità sull'autorità chiamata Popolo. Tuttavia, il momento in cui il popolo è la fonte della Costituzione stessa è un momento extra-legale e, in particolare negli Stati Uniti, ha coinciso con una Rivoluzione; dopo di essa, gli assetti politici si sono nuovamente cristallizzati e sono stati caratterizzati nuovamente da una tendenza alla conservazione della gerarchia sociale.

La terza prova dell'incompatibilità della sovranità popolare con il sistema statale emerge con le rivendicazioni sollevate dal movimento *Occupy Wall Street*: l'ampia massa di persone aderenti al movimento riteneva che il sistema del debito e del capitalismo finanziario non facesse altro che penalizzare individui che si erano mossi secondo le regole, contraendo debiti per poter concludere i propri studi, e che ora si trovavano incatenate in una situazione sociale, politica ed economica che pensava solo alla conservazione dello *status quo* e al privilegio di pochi a discapito del costante peggioramento delle condizioni di vita della maggior parte delle persone. Se la volontà popolare potesse realmente esplicarsi, lo Stato non potrebbe legittimamente reprimere con la forza i moti popolari che esprimono la volontà dei cittadini. Se, da un lato, la sovranità può esistere in assenza dello Stato, come avviene in alcune delle culture considerate da Pierre Clastres ed Evans-Pritchard, d'altro canto, la sovranità popolare, pur essendosi affermata all'interno dell'istituzione statale, è radicalmente incompatibile con il monopolio della violenza che quest'ultima esercita.

Di conseguenza, per la sua natura violenta e conservatrice, oltre che per l'eccessiva complessità, lo Stato non è in alcun modo compatibile con il concetto di sovranità popolare, anche se questo concetto fosse in qualche modo plausibile e non contraddittorio in sé stesso. La sovranità popolare potrebbe esistere solo al di fuori degli Stati, in comunità politiche in cui il popolo esercita effettivamente poteri di governo e in cui ha effettivamente capacità di fondare l'ordine politico.

8. Conclusioni

In questa trattazione si è analizzato il contributo di matrice antropologica di David Graeber allo studio della sovranità. L'antropologia, in quanto sguardo sulle società diverse dalla propria, offre una disciplina che riflette sui fondamenti ideologici della nostra cultura¹¹⁵; la ricerca antropologica sui fenomeni giuridici e politici delle società non occidentali presenti una sfida ineludibile a chi voglia comprendere la sovranità, la sua fenomenologia, il suo nesso con l'istituzione statale il suo contributo appare ancora più importante nel tempo della «sortie de la modernité»,¹¹⁶ in cui si assiste alla crisi dello Stato-nazione e della narrazione illuministica sul positivismo legale.

¹¹⁵ Le Roy, 1994, p. 681.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 682.

Graeber fa della ricerca antropologica il punto di partenza per uno studio della sovranità che non si ferma alla contrapposizione tra società statali e non statali, ma che prefiguri anche paradigmi alternativi al modello statale di gestione del potere. L'autore, infatti, invita a guardare come modelli di democrazia non l'Atene classica, basata sul sistema del voto, ma il *mandar obedeciendo* delle comunità zapatiste del Messico¹¹⁷, l'esperimento democratico in Rojava¹¹⁸, la lega delle Sei Nazioni indiane e persino le navi pirata, esempi che propongono processi politici nei quali sovranità e politica non sono sinonimi di poteri di governo e relazioni gerarchiche di potere. La negazione dell'idea che lo Stato sia il *locus* di realizzazione del progetto democratico rappresenta un momento fondamentale per poter sostenere la porosità dei confini culturali. L'idea stessa che le strutture politiche di tutte le società abbiano dei tratti in comune – e che tra questi vi sia la presenza della sovranità – è ciò che permette di proporre all'occidente pratiche politiche provenienti dal Sud del mondo, in controtendenza rispetto al discorso imperialista che vuole un'occidentalizzazione e una statalizzazione di tutte le altre società.

La prospettiva antropologica sulla sovranità non rappresenta quindi solo un'analisi teorica – la quale presenta anche dei punti facilmente contestabili – ma soprattutto un metodo – μέθοδος, come via da percorrere – per istituire o anche solo per pensare nuove pratiche politiche e rinnovare l'immaginazione politica. L'operazione di Graeber è interessante perché il suo richiamo alla sovranità popolare in opposizione alle élites statali non implica un passaggio al populismo, ma porta alla ricerca di paradigmi politici in cui i capi sono privi di potere e nei quali ha ruolo centrale la deliberazione in assemblea.

Bibliografia

- Abélès, M., 1981: *“Sacred Kingship” and the formation of state*, in Claessen, H. J. M., Skalník, P. (eds.), *The Study of the State*, The Hague, Mouton Publishers
- Agamben, G., 2003: *Stato di eccezione. Homo sacer. Vol. II\1*, Torino, Bollati Boringhieri
- Aime, M., 2008: *Il primo libro di antropologia*, Torino, Einaudi
- Aristotele, 2008: *Politica*, in Id., Laurenti, R. (ed.), *Opere*, vol. 2, Milano, Mondadori, pp. 473-752
- Bernardez, S. T., 1987: *Territorial Sovereignty*, in *Encyclopedia of Disputes Installment*, 10, pp. 487- 494
- Bobbio, N., 2004: *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi

¹¹⁷ Graeber, 2007b.

¹¹⁸ Graeber, 2017, pp. 81-84.

- Cannizzaro, E., 2018: *Diritto Internazionale*, Torino, Giappichelli
- Clastres, P., 1974: *La société contre l'état*, Parigi, Les Éditions de Minuit
- Dahl, R. A., 1998: *On Democracy*, Londra, Yale University Press
- de Heusch, L., 2005: *Forms of sacralized power in Africa*, in Quigley D. (ed.), *The character of kingship*, Londra, Routledge
- Dei, F., 2017: *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, Roma, Donzelli Editore
- Evans-Pritchard, E. E., 2011: *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture, 1948*, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1,1, pp. 407-422
- Evans-Pritchard, E. E., Fortes, M., 1950: *African Political Systems*, Londra, Oxford University Press
- Ferrajoli, L., 1995: *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato Nazione*, Milano, Anabasi
- Frazer, J., 1915: *The golden bough: A study in comparative religion*, Londra, Mcmillan
- Freely-Harnik, G., 1985: *Issues in Divine Kingship*, in *Annual Review of Anthropology*, 14, pp. 272-313
- Graeber, D., 2004: *Fragment of anarchist anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press
- Graeber, D., 2007a: *There Never Was a West. Or Democracy Emerges From the Spaces In Between*, in Id., *Possibilities Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, Chico, AK Press, pp. 329-374
- Graeber, D., 2007b: *Perché il mondo sta ignorando i rivoluzionari curdi?*, in Dirik, D., Strauss, D.L., Taussig, M., Wilson, P.L. (eds.), *Rojava. Una democrazia senza Stato*, Milano, Elèuthera, pp. 81-84
- Graeber, D., 2012: *Dead zones of the imagination: On violence, bureaucracy, and interpretive labor. The 2006 Malinowski Memorial Lecture.*, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2,2, pp. 105-128
- Graeber, D., 2013: *Democracy Project: a history, a crisis, a movement*, New York, Spiegel & Grau
- Graeber, D., Sahlins, M., 2017: *On Kings*, Chicago, HAU
- Grossi, P., 2007: *Prima lezione di diritto*, Bari, Laterza
- Hansen, T. B., Stepputat, F., 2006: *Sovereignty Revisited*, in *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 1-21
- Held, D., 2002: *Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty*, in *Legal Theory*, 8, 1, pp. 1-44
- Hocart, A. M., 1927: *Divine Kingship*, Londra, Oxford University Press

- Hurrell, A., 2013: *Effective Multilateralism and Global Order*, in Prantl J. (ed.), *Effective Multilateralism: Through the Looking Glass of East Asia*, Londra, Palgrave Mcmillan
- ICISS, 2001 *The responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*, IDRC, PDF disponibile su: <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/18432/IDL-18432.pdf?sequence=6&isAllowed=y>
- Ilievsky, N. L., 2015: *The individual sovereignty: conceptualization and manifestation*, in *Journal of Liberty and International Affairs*, 1, 2, pp. 1-14
- Kelsen, H., 2004: *Essenza e valore della democrazia*, in ID., *Democrazia*, Torino, Giappichelli, pp. 4-126
- Quaglioni, D., 2004: *La sovranità*, Bari, Laterza
- La Cecla, F., 2020, *Prefazione*, in Graeber, D., *L'utopia pirata di Libertalia*, Milano, Elèuthera, versione e-book
- La Rosa, G., 2011: *Sacra Maiestas. La persistenza della sacralità della monarchia nel XIX secolo. Tre casi esemplari (I parte)*. In *Archivio istituzionale della ricerca dell'Università dell'Insubria*, pp. 69-101
- Le Roy, E., 1994: *Comparaison n'est pas raison: anthropologie et droit compare face aux traditions non europeenes*, in AA. VV., *Scritti in onore di Rodolfo Sacco. La comparazione giuridica alle soglie del Terzo Millennio*, Milano, Giuffré, pp. 675-692
- Lewellen, T., 2003: *Political Anthropology: An Introduction*, Santa Barbara, Praeger
- Linebaugh, P., Rediker, M., 2013: *The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*, Londra, Beacon Press
- Maritain, J., 2009: *L'Homme et l'Etat*, Parigi, Desclée de Brouwer
- Mamdani, M., 1996: *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press
- Miglio, G., 2011: *Scienza della politica*, in Vitale A. (ed.) *Lezioni di politica*, vol. 2, Bologna, Il Mulino
- Morrone, A., 2017: *Sovranità e Stato*, in *Associazione Italiana Costituzionalisti*, 3, pp. 2-108
- Mouffe, C., 1999: *Carl Schmitt and the paradox of liberal Democracy*, in ID. (ed.), *The challenge of Carl Schmitt*, Londra, Verso, pp. 38-53
- Owusu, M., 1995: *Culture, colonialism, and African democracy: problems and prospects*, in Coy M. W. (ed.), *Africa in World History: Old, New, Then, and Now*
- Pailey, J., 2002: *Toward an Anthropology of Democracy*, in *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 469-496
- Paris, R., 2020: *The right to dominate: How old ideas about sovereignty pose new*

- challenges for world order*, in *International Organization*, 74, pp. 453-489
- Pavanello, M., 2017, *Lo Stato senza storia. Una critica a David Graeber*, in Dei, F. (ed.), *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, Roma, Donzelli Editore, pp. 51-70
- Philipott D., 2003: *Sovereignty*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>, consultato il 12/11/2021
- Portinaro, P. P., 1999: *Stato*, Bologna, Il Mulino
- Portinaro, P. P., 2001: *Profilo del liberalismo*, in Constant, B., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Paoletti, G., (ed.), Torino, Einaudi, 2001, pp. 37-158
- Roazen-Heller, D., 2009: *The Enemy of All: piracy and the law of nations*, Londra, Zone Books
- Sahlins, M., 1993: *Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, in *The Journal of Modern History*, 1, 65, pp. 1-25
- Sassen, S., 1998: *Globalization and its discontents*, New York, New Press
- Schmitt, C., 2002: *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano, Adelphi
- Schmitt, C., 2004: *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Torino, Giappichelli
- Schmitt, C., 2013: *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., Miglio G. (ed.), *Le categorie del «politico»: saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, pp. 28-87
- Sharma, A., Gupta, A., 2006: *The anthropology of the State: a reader*, Oxford, Blackwell Publishing
- Tuck, R., 2016: *The sleeping sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press
- Vereni, P., 2019: *Etnografie in biblioteca. Verso una nuova rilevanza del sapere antropologico*, in Graeber, D., Sahlins, M., *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, Milano, Raffaello Cortina, pp. VII-XXIII
- West, H.G., Kloeck-Jenson, S., 1999: *Betwixt and between: "traditional authority" and democratic decentralization in post-war Mozambique*, in *African Affairs*, 98, pp. 455-484
- Williams, J. M., 2004: *Leading from behind: democratic consolidation and the chieftaincy in South Africa*, in *The journal of Modern African Studies*, 42, pp. 113-136