

Pierre Clastres
L'anarchia selvaggia

introduzione di Roberto Marchionatti



elèuthera

Titoli originali:

La question du pouvoir dans les sociétés primitives (1976),
Archéologie de la violence (1977), *Liberté, Malencontre,*
Innomable (1976), *L'Economie primitive* (1976)

brani inclusi nell'antologia *Recherches d'anthropologie politique*

Traduzione dal francese di Guido Lagomarsino

© 1980 Editions du Seuil

© 2013 elèuthera

seconda ristampa settembre 2017

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**

e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE

La riflessione sulla libertà selvaggia di Pierre Clastres <i>di Roberto Marchionatti</i>	7
---	---

CAPITOLO PRIMO

La questione del potere nelle società primitive	29
---	----

CAPITOLO SECONDO

Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive	39
---	----

CAPITOLO TERZO

Libertà, malencontre, innominabile	91
------------------------------------	----

CAPITOLO QUARTO

Età della pietra, età dell'abbondanza	113
---------------------------------------	-----

Bibliografia di Pierre Clastres	139
---------------------------------	-----

INTRODUZIONE

La riflessione sulla libertà selvaggia di Pierre Clastres¹

di Roberto Marchionatti

Pierre Clastres ha lasciato alla sua prematura morte, avvenuta quarant'anni fa, il 29 luglio del 1977, un'opera inevitabilmente incompiuta ma, come ha ben scritto Marcel Gauchet, «densa e capitale», capace di trasformare radicalmente il nostro sguardo sulla società e la storia e che non cessa di sorprendere per la sua forza di rinnovamento intellettuale nel campo dell'antropologia e della filosofia politica².

Nato il 17 maggio 1934 a Parigi, egli studiò filosofia prima di dedicarsi all'antropologia, verso la fine degli anni Cinquanta, nel contesto del fermento critico tra gli intellettuali francesi a seguito della crisi del 1956 e sotto l'influenza del pensiero di Claude Lévi-Strauss³. L'incontro con gli indiani amerindiani, che saranno il suo campo di studio, avvenne inizialmente leggendo, non solo gli studi etnografici contenuti nel monumentale *Handbook of South*

American Indians, ma, soprattutto, le cronache e i resoconti dei primi viaggiatori:

Prima che nella foresta tropicale, Clastres ha incontrato gli indiani nei libri e nelle cronache degli antichi viaggiatori e missionari; con una lucida e ispirata immaginazione decifrando quei dati a cui la pagina spesso alludeva senza individuare, quando non li dissimulava.

Così scrive Claude Lefort nel suo scritto in memoria dell'amico (in «Libre», 4/1978, p. 51)⁴. Su quei testi – da Hans Staden ad André Thevet, da Jean de Léry ai gesuiti – si forma il pensiero di Pierre Clastres, prima del tempo dei viaggi, che l'esperienza e le riflessioni seguenti serviranno ad arricchire. I testi degli esploratori e dei missionari offrivano un immenso materiale su di un'epoca precedente la colonizzazione, e parlavano di «genti del tutto nuove». A essi avevano già attinto due filosofi, fondamentali nel formare il pensiero di Clastres: Michel de Montaigne ed Étienne de La Boétie. Lo spazio epistemologico entro cui si muoveva quel pensiero scettico offre la «disponibilità» all'altro, ma anche la consapevolezza dell'enorme distanza, meglio sarebbe dire discontinuità, tra noi – i civilizzati – e loro – i selvaggi –, la possibilità di un dialogo e l'impossibilità, forse, di una comprensione totale. Da questi autori deriva a Clastres il modo di affrontare il problema della storia, antitetico a quello marxista ed evoluzionista, giudicando quel che c'è stato dopo in rapporto a ciò che c'era prima: che ne è delle società post-primitive? Perché sorsero la diseguaglianza, la divisione sociale, il potere separato⁵? E sono questi gli autori il cui pensiero, insieme a quello

dei filosofi che tra il sedicesimo e il diciottesimo secolo, levarono le loro voci in difesa dei popoli primitivi, costituì il fondamento dell'opposizione alla *ratio* cartesiana, che portava, con la sua netta separazione tra la ragione e ciò che essa non è, il silenzio tra la cultura occidentale e i selvaggi. Opposizione presto sconfitta. Se un ponte tra le culture è ancora possibile, pensava Clastres, è ora l'antropologia a renderlo possibile, sulle fondamenta gettate da autori quali, soprattutto, Lévi-Strauss, un pensatore che ha saputo «prendere sul serio» i selvaggi⁶. Di qui parte il viaggio antropologico di Pierre Clastres.

Il problema del politico

L'indagine della dimensione politica nella società rappresenta il cuore della speculazione di Clastres, il luogo intorno a cui ruota la sua interpretazione delle società primitive. Indagine antropologica che giunge a porsi una questione che travalica il campo specifico: da dove viene il potere dell'uomo sull'uomo? da dove viene il potere politico?

Etnologia e problema del potere

In relazione al problema del potere, avverte Clastres, l'etnologia ha fatto ruotare le culture primitive intorno alla cultura occidentale, senza prendere sul serio le forme politiche primitive: società senza Stato secondo la concezione tradizionale delle società primitive – «l'assenza di Stato ne segna l'incompletezza, lo stadio embrionale della loro esistenza»,

come scrive Clastres nel breve ma essenziale *La question du pouvoir dans les sociétés primitives* (in questo volume, p. 29). Analoga per molto tempo è stata la situazione riguardo alle forme economiche: un criterio fondamentale applicato tradizionalmente alle economie primitive è stato quello di economia di sussistenza, solo recentemente criticato a partire dall'opera capitale dell'antropologo americano Marshall Sahlins, del cui *Stone Age Economics* Clastres scrisse un'importante introduzione all'edizione francese (in questo volume, p. 113)⁷. La medesima prospettiva che fa considerare i primitivi come uomini viventi miseramente, scrive Clastres, determina altresì il senso e il valore del discorso corrente sulla politica e il potere. La cultura occidentale pensa il potere politico in termini di relazioni gerarchiche e autoritarie di comando e obbedienza, ovvero una relazione di coercizione: ne deriva che le società primitive sono senza, mancanti di, potere politico. Questo legame potere-coercizione è rifiutato da Clastres, che in un celebre saggio del 1969, *Copernic et les Sauvages*, poi primo capitolo di *La Société contre l'État*, scrive:

Non è possibile dividere le società in due gruppi: con o senza potere. Riteniamo al contrario [...] che il potere politico sia universale, immanente al fatto sociale [...] ma che si realizzi in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo; [...] Il potere politico coercitivo [...] non è il modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare [...] Anche nelle società in cui l'istituzione politica è assente [...] anche là la politica è presente; anche là si pone il problema del potere: [...] nel senso in cui [...] qualche cosa esiste nell'assenza [...] Non è pensabile il sociale senza il politico: in altre parole non vi sono società senza potere⁸.

Ciò che differenzia le società non è la presenza o l'assenza del potere politico, ma la relazione tra sfera politica e società. Il compito di un'antropologia politica è così individuato e si articola in due interrogativi: che cos'è il potere politico? e come e perché si passa dal potere politico non coercitivo al potere politico coercitivo?

Il ruolo della sfera politica nelle società primitive e la filosofia politica dei selvaggi

Il primo scritto edito di Clastres, *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, del 1962 (poi in *La Société contre l'État*), un anno prima della sua ricerca sul campo tra i Guayaki, contiene, in relazione alle società amerindiane, l'enunciazione del problema e le linee essenziali della sua interpretazione. Sulla base delle informazioni disponibili a partire dal sedicesimo secolo, appare che «è la mancanza di stratificazione sociale e di autorità del potere, che si deve considerare come il tratto pertinente dell'organizzazione politica della maggioranza delle società amerindiane». Ciò che si tratta di comprendere è «la strana persistenza di un potere pressoché impotente, di capi senza autorità». Il senso di ciò, scrive Clastres, risiede mascherato sul piano della struttura. La sua comprensione sta nell'indagine della relazione tra sfera politica e sfera dello scambio. L'idea secondo la quale il principio di reciprocità, legge che fonda e regge la società, determini anche il rapporto tra potere e società è, sostiene Clastres, insufficiente. Infatti, soltanto apparentemente il potere è fedele a quella legge: guardando al triplice fondamentale movimento di scambio – scambio di beni, di donne, di parole – si scopre che la circolazione di questi beni

avviene a senso unico, dal gruppo verso il capo (donne) e dal capo verso il gruppo (beni e parole), non è mai reciproca. Valori di scambio non regolati dal principio della reciprocità, questi flussi cadono «fuori dell'universo della comunicazione» nelle società primitive. Relazione privilegiata del potere con gli elementi il cui movimento reciproco fonda la struttura della società primitiva, ma relazione che fonda la sfera politica come esterna alla struttura della società. In quanto esterna, essa non può svilupparsi effettivamente: «Il rigetto di questa [sfera politica] all'esterno della società è il mezzo stesso per ridurla all'impotenza», così spiegando l'impotenza del capo selvaggio.

Qual è la ragion d'essere di questa separazione tra sfera politica e società? Queste società, risponde Clastres, costituiscono la loro sfera politica in funzione di un'intuizione: che il potere è nella sua essenza coercizione. La trascendenza del potere racchiude per il gruppo un rischio mortale, ed è l'intuizione di questa minaccia che conferisce profondità alla loro filosofia politica. Con questa tesi di una filosofia politica selvaggia anti-statalista viene rifiutata quell'immagine sbiadita di un'incapacità a risolvere il problema del potere politico che offriva la teoria etnologica tradizionale.

La filosofia politica anti-statalista è parte del sapere dei selvaggi: esso si costituisce attraverso le forme del mito, modo di espressione del pensiero selvaggio, e si trasmette attraverso i discorsi e i canti di capi e sciamani e attraverso i riti. Situando la propria origine nel tempo mitico del preumano, la società si rappresenta a se stessa imm modificabile, perché insieme di regole e linguaggi voluti dai grandi antenati, dagli eroi culturali. Il pensiero indiano disloca gli

antenati in un tempo prima del tempo: tempo degli accadimenti del mito, dove si svolgono, accadono, i vari atti e momenti della creazione della cultura; questa società remota del tempo del mito è continuamente rammentata nei quotidiani racconti e canti di sciamani e capi, i signori della parola, e nelle pratiche rituali. I riti, in particolare i riti di iniziazione, sono un fondamentale veicolo del sapere. Nel rituale iniziatico la società imprime il suo marchio sul corpo dei giovani – il corpo è «una memoria» – e detta la sua legge ai propri membri: «Tu non vali meno di un altro, tu non vali più di un altro». La legge primitiva è così «un divieto di disuguaglianza».

Il sapere selvaggio esprime una filosofia politica anti-statalista: ragion d'essere dell'esistenza di un capo senza potere effettivo, come pure di altri fenomeni tipici delle società primitive, uno dei quali è argomento capitale dell'ultimo Clastres: la guerra selvaggia, di cui egli indaga il senso.

La guerra selvaggia e la critica del modello scambista

Il tema della guerra è affrontato da Clastres a partire dalla critica dell'interpretazione di Lévi-Strauss, in gran parte mutuata a sua volta da Marcel Mauss, che nel suo classico *Essai sur le don*, del 1924, presenta il modello «scambista» della filosofia politica delle società selvagge. Nell'esame delle società arcaiche, scrive Mauss, ci troviamo di fronte a dei fenomeni sociali «totali», insieme di fatti «in cui si mescola tutto ciò che costituisce la vita propriamente sociale delle società che hanno preceduto la nostra»: in essi si esprimono ogni tipo di istituzioni, religiose, giuridiche, morali, politiche, familiari, economi-

che. Mauss pone a oggetto della sua analisi «il carattere volontario, per così dire libero e gratuito e tuttavia obbligato e interessato delle prestazioni», la cui forma generale è quella del dono. Lo scambio si manifesta in queste società come complesso di fenomeni che Mauss chiama sistema delle prestazioni totali, di cui ne sono esempi il *kula* melanesiano e il *potlach* nordamericano. Tutto va e viene, tutto si scambia, in queste società: lo scambio è la struttura interna, profonda, della società. La «prestazione totale» è un contratto politico. Mauss, come ha scritto Sahlins, riprendendo la tematica filosofica che fu di Hobbes, Locke, Spinoza e Rousseau, ha dato una nuova versione del dialogo tra «caos e contratto»: il dono è il modo primitivo di realizzare quella pace che nella società civile è garantita dallo Stato. Nella visione maussiana la società selvaggia, organizzata attraverso il sistema del dono, non si dissolve in un'unità più ampia, non crea un'altra parte sopra di sé, lo Stato. Il dono non implica quindi né rinuncia all'eguaglianza né rinuncia alla libertà. Lo scambio realizzerebbe la pace eliminando il disordine originario: dallo stato di guerra hobbesiano alla pace attraverso lo scambio, che è mediazione tra eguali. Sotto la costante minaccia di degenerare nella guerra, le comunità primitive si riappacificerebbero continuamente nelle feste e nello scambio. La società primitiva sarebbe dunque società contro la guerra, per la pace, attraverso lo scambio generalizzato. Il tema maussiano venne ripreso da Lévi-Strauss, secondo il quale gli scambi commerciali sono guerre pacificamente risolte, e le guerre il risultato di transazioni sfortunate. La guerra sarebbe così il fallimento dell'essere sociale primitivo.

Questo modello scambista è così il rovescio di quello di Hobbes: laddove per Hobbes la società primitiva è la società della guerra di tutti contro tutti, nel modello scambista essa è la società dello scambio di tutti con tutti.

Secondo Clastres, come Hobbes non colse la dimensione dello scambio, così Lévi-Strauss (e Mauss) non colse la dimensione bellica. Perché, scrive in *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, «la società primitiva è lo spazio dello scambio ed è anche il luogo della violenza: la guerra appartiene all'essere sociale primitivo allo stesso titolo dello scambio» (in questo volume, p. 62). Il modello che Clastres contrappone a quello scambista è così riassumibile. La società selvaggia è autosufficiente sul piano economico e politicamente indipendente: non avrebbe dunque ragioni per uscire dal proprio territorio e far guerra ad altre comunità. Ma i dati etnologici ci riferiscono di una situazione di guerra generale. Due proprietà sociologiche peculiari della società primitiva – a un tempo unità e totalità – rendono comprensibile il suo modo d'essere sociale e le ragioni della guerra: la comunità selvaggia è unità perché impedisce il prodursi di diseguaglianze attraverso il rifiuto della stratificazione sociale, e allo stesso tempo è totalità in quanto insieme autonomo e autosufficiente, attenta a prescrivere e tramandare la propria autonomia. In questa situazione, i gruppi vicini, gli altri, sono lo specchio che rimanda alla comunità l'immagine della propria unità-totalità. La società selvaggia, scrive Clastres, si articola in una molteplicità di gruppi separati, ciascuno attento guardiano dell'integrità del proprio territorio e della propria differenza. Ne deriva che la possibilità della guerra è contenuta strutturalmente dentro la società selvaggia. Ma l'hobbesiana guerra

di tutti contro tutti deve essere resa impossibile nell'universo primitivo perché essa porterebbe all'instaurarsi di relazioni di gerarchia politica. Tra i selvaggi i gruppi vicini sono suddivisibili in amici e nemici: dato lo stato periodico di guerra, la comunità, per non correre il rischio di essere distrutta, per poter muovere sicura contro l'avversario, deve coprirsi le spalle, e lo fa attraverso le alleanze. Ne deriva, scrive Clastres, che la guerra è il fenomeno primitivo, l'alleanza quello derivato, ovvero l'alleanza è una conseguenza dello stato di belligeranza e ciò chiarisce il rapporto tra guerra e scambio: i gruppi coinvolti nel rapporto di scambio sono quelli implicati nel rapporto di alleanza.

La catastrofe

Sono le società arcaiche immobili, senza storia? In uno dei suoi primi saggi, *Indépendance et exogamie* (poi in *La Société contre l'État*), riprendendo il Lévi-Strauss di *Race et histoire*, Clastres pone in questi termini il problema:

Le società amerindiane furono certamente arcaiche, ma, se così possiamo dire, negativamente e secondo i nostri criteri europei. Dobbiamo perciò qualificare immobili delle culture il cui divenire non si conforma ai nostri schemi? Vedere in esse delle società senza storia? Perché la domanda abbia un senso occorre porla in modo che una risposta sia possibile, cioè senza postulare l'universalità del modello occidentale. La storia è molteplice e si differenzia secondo le diverse prospettive in cui è considerata: «L'opposizione tra culture progressive e culture inerti sembra scaturire, innanzi tutto, da una differenza di focalizzazione» (Lévi-Strauss)⁹.

Le società dell'America del Sud hanno conosciuto intense relazioni inter-tribali, politiche e commerciali, documentateci tanto dalle cronache antiche quanto dalle indagini antropologiche. In talune società, come nel caso dei Tupi-Guaraní, scrive Clastres, sono rinvenibili elementi che portano ad attribuire alle loro culture una dimensione diacronica. Non si tratta dunque di società senza storia. Allora, è forse possibile individuare la causa che è all'origine della formazione dello Stato? «Solo un'attenta disamina del funzionamento delle società primitive permetterà di chiarire la questione delle origini» (in questo volume, p. 37).

Tendenze centripete e reazioni della società

La questione principe a cui un'antropologia politica deve rispondere è, scrive Clastres, come e perché si passa dal potere politico non coercitivo al potere politico coercitivo? Nel 1974, nel capitolo finale di *La Société contre l'État*, egli formula il problema in questi termini:

Bisogna domandarsi perché si produce nell'ambito di una società primitiva, cioè di una società indivisa, la nuova ripartizione degli uomini in dominanti e dominati [...] Eppure tutti i popoli civilizzati sono stati dapprima selvaggi: che cosa ha fatto sì che lo Stato cessasse di essere impossibile? Perché i popoli cessarono di essere selvaggi? Quale formidabile avvenimento, quale rivoluzione, lasciarono sorgere la figura del despota, di colui che comanda a coloro che obbediscono? Da dove viene il potere politico? Mistero, forse provvisorio, dell'origine¹⁰.

Al fine di cercare una risposta al quesito Clastres analizza varie ipotesi che la letteratura antropologica, o la sua esperienza sul campo, gli offrivano. Scartate le spiegazioni tecnico-economiche e quella fondata sulla crescita demografica, che non comportano logicamente un sovvertimento dell'ordine sociale e sono al più aspetti che lo accompagnano, egli si concentra sull'esame di tre figure che potrebbero anticipare quella del despota: il *big man* melanesiano, il *karai* dei Tupi-Guaraní e il guerriero.

Il big man melanesiano

In *Stone Age Economics* Sahlins aveva individuato nella carriera del *big man*, capo locale melanesiano, una possibile genealogia del potere: rappresentando l'istituzione del capotribù una tendenza centripeta di contro alla tendenza centrifuga del modo di produzione domestico, essa sarebbe anche il mezzo grazie al quale una società atomistica e frammentata troverebbe un momento per darsi un campo di relazioni più vasto e raggiungere un livello di cooperazione maggiore. Starebbe qui, si chiede Clastres, la lontana origine dello Stato? Analizzando i fatti da Sahlins stesso presentati, egli smonta l'ipotesi. Il *big man*, come qualsiasi capo primitivo, raggiunge e mantiene il potere con il sudore del proprio lavoro: egli sfrutta se stesso e le proprie mogli per accumulare surplus da ridistribuire agli altri. Si può in questa situazione di sfruttamento sistematico del capo da parte della società parlare di dominio? L'uso di una terminologia che si scontra con l'evidenza dei fatti mostra la confusione comune nella letteratura etnologica tra prestigio e potere:

Che cosa spinge il *big man*? In vista di cosa si impegna? Non certo in vista di un potere che se si sognasse di esercitare la gente della tribù rifiuterebbe di subire, bensì in vista di un prestigio, di quell'immagine positiva che gli restituisce una società pronta a celebrare in coro la gloria di un capo così prodigo e lavoratore (in questo volume, pp. 128-129).

Il capo, per essere tale, cioè per ottenere prestigio, deve essere generoso:

L'obbligo di generosità contiene in sé un principio egualitario che mette in condizione paritaria i partner: la società offre il prestigio, il capo lo acquisisce in cambio di beni. Nessun riconoscimento di prestigio senza fornitura di beni [...] Ma sarebbe una sottovalutazione della vera natura dell'obbligo di generosità se lo si vedesse solo come un contratto che garantisca l'eguaglianza delle parti in causa. Si dissimula, sotto questa apparenza, la profonda diseguaglianza della società e del capo, in quanto il suo obbligo di generosità è in effetti un dovere, cioè un debito. Il leader è in situazione di debito rispetto alla società proprio in quanto ne è il leader. E di questo debito non si può liberare, almeno per il tempo che vuole continuare a fare il capo [...] Prigioniero del suo desiderio di prestigio, il capo selvaggio accetta di sottomettersi al potere della società assumendosi il debito che istituisce ogni esercizio di potere. Intrappolando il capo nel suo desiderio, la tribù si assicura contro il rischio mortale di vedere il potere politico distaccarsi per poi ritorcersi contro (in questo volume, pp. 130-131).

La categoria del debito appare così a Clastres come la più adatta a valutare lo stato di una società: con il mutare del

senso del debito cambia la configurazione di una società. Quando i capi sono in debito con la società, là siamo in presenza di una società indivisa, quando la società è in debito con i capi, si è ormai prodotta la scissione tra dominanti e dominati. Questa inversione nel flusso del debito, afferma Clastres, non è pensabile per processo continuo e progressivo, è un fatto di discontinuità.

I karai e la seduzione della parola

In *La Société contre l'État* Clastres presenta la società Tupi-Guaraní come «un caso di una società primitiva da cui comincerebbe a sorgere ciò che avrebbe potuto diventare uno Stato». In essa, prima dell'arrivo degli europei, si stava svolgendo un processo di lenta costituzione di una *chefferie* dotata di potere politico. Fin dai primi decenni del quindicesimo secolo, però, si produsse in quella società una sollevazione diretta in qualche modo, se non esplicitamente, contro le *chefferie*, almeno, quanto ai suoi effetti, distruttiva del potere dei capi. Il riferimento è al fenomeno del profetismo, di cui Pierre Clastres e Hélène Clastres, sua moglie, hanno dato un'originale interpretazione che situa il fenomeno al di fuori di quella tradizionale che lo ha identificato come messianesimo, effetto dello shock culturale provocato dall'arrivo degli europei: tale non poteva essere, semplicemente perché originava prima dell'arrivo degli occidentali. Il fenomeno del profetismo è da Clastres presentato come del tutto nuovo. I profeti, *karai*, o uomini-dio, come li aveva chiamati Alfred Métraux, erano predicatori che passavano di gruppo in gruppo invitando gli indiani ad abbandonare tutto per darsi alla ricerca della «Terra senza il Male»:

Posseduti dal sentimento che l'antico mondo selvaggio era scosso dalle fondamenta, ossessionati dal presagio di una catastrofe socio-economica, i profeti decisero che occorreva cambiare il mondo, abbandonare quello degli uomini ed emigrare in quello degli dèi [...] Questo pensiero selvaggio [...] ci dice che il luogo di nascita del male, dell'infelicità, è l'Uno [...] Sotto l'equazione metafisica che eguaglia il Male all'Uno, noi crediamo di poterne scorgere un'altra, più segreta e di natura politica, che afferma che l'Uno è lo Stato¹¹.

Sforzo dei selvaggi «per impedire ai capi di essere capi», l'azione dei profeti potrebbe però contenere un'ambiguità:

I profeti, armati del loro solo *logos*, potevano determinare una mobilitazione degli indiani, potevano realizzare una cosa impossibile nella società primitiva: unificare nella migrazione religiosa la molteplice diversità delle tribù. Così essi realizzavano, in un sol tratto, il «programma» dei capi! Astuzia nella storia? O fatalità che, nonostante tutto, destina la stessa società primitiva alla dipendenza? Non sappiamo¹².

La seduzione della parola sarebbe dunque in grado, in una società in crisi profonda, di originare lo Stato? Se questa ipotesi fu cautamente avanzata da Clastres al tempo della *Société contre l'État*, fu da lui scartata qualche anno più tardi in *Mythes et rites d'Amérique du Sud* del 1976, dove riprende il tema del profetismo. Qui del fenomeno è sottolineata la manifestazione di una volontà di sovversione, «spinta fino al desiderio di morire, fino al suicidio collettivo»: rifiuto del Male, dunque, non trasformazione verso un nuovo ordine.

Il guerriero

In uno dei suoi ultimi saggi, *Malheur du guerrier sauvage*, Clastres esamina la possibilità che sia la guerra il luogo costitutivo del potere coercitivo. In una nota al termine del saggio *Archéologie de la violence*, egli si era chiesto:

Se queste comunità concedessero l'autonomia al gruppo dei guerrieri, la dinamica della guerra non comporterebbe in sé il rischio della divisione sociale? E se questo avvenisse, come reagirebbero le società primitive? (in questo volume, pp. 89-90).

La presenza nella tribù di un gruppo ben individuato che detiene il monopolio della violenza organizzata – violenza esercitata sui nemici, ma che potrebbe anche essere rivolta verso il proprio gruppo – non potrebbe determinare la trasformazione della confraternita dei guerrieri in organo separato del potere politico? Analizzando lo sviluppo di alcune tribù «militariste» del Chaco sudamericano e degli Apaches, in *Malheur du guerrier sauvage* Clastres ne deduce che la dinamica della guerra tende a trasformare il bottino da funzione di prestigio a funzione economica, con il guerriero che si trasforma in saccheggiatore. Se il saccheggio assume un ruolo importante nell'approvvigionamento della società, viene a instaurarsi una relazione di dipendenza della società dai guerrieri-fornitori, che potrebbero allora orientare alle loro scelte la vita della tribù. Ma la società selvaggia sviluppa dei meccanismi atti a proteggerla dalla logica dei guerrieri. Essa promuove un esasperato individualismo dei guerrieri per cui, per conquistare prestigio, il singolo guerriero non può che contare sulle proprie forze:

Di vittoria in vittoria egli procede verso il momento in cui dovrà precipitarsi, da solo, contro un esercito nemico: incontro alla morte [...] Monade ambigua, egli erra tra la vita e la morte [...] il guerriero selvaggio è nella sua specificità votato alla morte¹³.

Questa sorte è ben chiara ai primitivi, come risulta da quanto un vecchio saggio della tribù dei Chulupi disse a Clastres stesso. Alla domanda come mai egli non fosse un *kaanoklé* – cioè un uomo che aveva scalpato altri uomini, il che solo lo avrebbe reso pienamente un guerriero –, egli rispose: «Perché essere *kaanoklé* è più una sventura che un onore. Io non volevo morire». E poi spiegò che, se preso il primo scalpo si diventa *kaanoklé*, dopo la prima volta ce ne deve sempre essere un'altra: «Altrimenti la gente della tribù non prende più sul serio il guerriero. Ecco perché i *kaanoklé* muoiono presto». Il meccanismo entro cui la società costringe il guerriero – tra un'incerta gloria e un certo destino di sventura – impedisce così alla logica della guerra di diventare quel processo attraverso cui la stratificazione sociale si introduce in società che non la conoscono.

Il malencontre

Clastres si sforza nelle sue analisi di individuare il momento del passaggio di campo dalle società contro lo Stato alle società dello Stato, ma sempre invano. Egli scopre ogni volta, attraverso le esplorazioni dei percorsi logici, che le società primitive, anche quando sembra che si possa produrre una rottura verso lo Stato, sembrano essere capaci di mettere in atto meccanismi riequilibratori che bloccano

quel processo: irriducibile socialità della libertà. Ecco perché, egli conclude, non sembra esistere altra possibile spiegazione oltre quella intravista da La Boétie nel *Discorso della servitù volontaria o Contr'uno: le mal rencontre*, il malo incontro, l'accidente tragico¹⁴. In un saggio del 1976 a lui dedicato, *Liberté, Malencontre, Innomable*, Clastres coglie, nell'intuizione del filosofo, la possibile risposta al quesito:

Che cosa ci dice La Boétie? Chiaroveggente più di tanti altri, egli afferma in primo luogo che quel passaggio dalla libertà alla servitù fu *senza necessità*, che la divisione della società tra chi comanda e chi obbedisce fu *accidentale* [...] Quello che viene qui individuato è proprio il momento della nascita della storia: quella rottura fatale [...], quell'evento irrazionale che noi moderni chiamiamo «nascita dello Stato» (in questo volume, pp. 91-93).

La dominazione – questa sembra essere la sola «spiegazione» – è un evento ogni volta accidentale e locale: un errore della macchina culturale. Non sembra potersi dare perciò una teoria generale del passaggio dalla socialità della libertà alla socialità della tirannide, una teoria cioè dell'origine dello Stato.

Testimone d'un antichissimo sapere

Pierre Clastres ha dato un contributo fondamentale alla riflessione sul problema della libertà: attraverso l'etnologia, ponendo il problema del politico nelle società selvagge in termini da cui nessun ricercatore dopo di lui può più prescindere. Una ricerca la sua che, a partire dallo studio della

realtà amerindiana, ha teso a essere un contributo di valore generale – «non rifletto soltanto sulle società primitive amerindiane, ma sulla società primitiva in generale: luogo astratto dove si raccolgono e identificano tutte le singole società primitive», scrive in un saggio del 1977¹⁵.

Grande *chroniqueur*, Clastres ha saputo, come pochi altri, dare spazio alla parola dell'altro. Erede di una grande tradizione culturale, quella che da Montaigne arriva a Lévi-Strauss, egli ha fatto della sua etnologia, con una lucidità teorica e una passione rara, quel che si era prefisso: la testimonianza di un antichissimo sapere, testimonianza di alternative, prima che l'ombra mortale si stenda «sull'ultimo cerchio di quest'ultima libertà»¹⁶. Una ricerca e un compito tragicamente interrotti, una lezione assolutamente viva.

Note all'Introduzione

1. Questo testo riprende, con modifiche e aggiornamenti, un mio precedente saggio dal titolo *I popoli dove ogni uomo è signore di se stesso*, pubblicato in «Volontà», XL, 1, 1986, pp. 9-30.

2. Su Pierre Clastres si veda, oltre ai saggi di Michel Cartry, Marcel Gauchet e Claude Lefort in sua memoria pubblicati in «Libre», 4/1978; Miguel Abensour (sous la direction de), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1987; Miguel Abensour et Anne Kupiec, *Pierre Clastres*, Sens & Tonka, Paris, 2011; Marcelo Campagno, *Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État*, «Journal du Mauss», 3 janvier 2012; Jean-Claude Chamboredon, *Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie*, «Revue française de sociologie», 3, 1983, pp. 557-564;

Samuel Moyn, *Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of French political thought*, «Modern Intellectual History», 1 (1), 2004, pp. 55-80.

3. La grande stima che Clastres sempre ebbe per Lévi-Strauss fu ricambiata dal maestro: secondo Clifford Geertz, Lévi-Strauss considerò Clastres il suo successore (vedi C. Geertz, *Deep Hanging Out. Review of Clastres, Chronicle of the Guayaki Indians*, «New York Review of Books», October 22, 1998).

4. Solo successivamente vennero i suoi viaggi etnografici. Nel gennaio del 1963 partì per il suo primo viaggio, di un anno, tra gli indiani Guayaki del Paraguay, una piccola tribù di cacciatori nomadi fino ad allora pressoché sconosciuta. Quella ricerca fu la base della tesi del 1965 (*La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*), di vari articoli e del suo primo libro-capolavoro, *Chronique des Indiens Guayaki* del 1972. Di quell'anno è anche la sua missione tra gli indiani Guaraní del Paraguay, un popolo di agricoltori, che diede origine a *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* del 1974. Tra il 1966 e il 1968 visitò gli indiani Chulupi del Paraguay, poi, tra il 1970 e il 1971, gli indiani Yanomami del Venezuela (insieme a Jacques Lizot), infine, nel 1974, gli indiani Guaraní dello Stato di San Paolo in Brasile. Quando non era tra gli indiani, insegnava a Parigi all'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

5. In effetti, gran parte del pensiero occidentale, e segnatamente quello della scienza economica, adotta la prospettiva opposta, individuando nelle società primitive il momento iniziale di un'evoluzione storica sostanzialmente lineare, luogo dell'arretratezza e della miseria. Su questo modello interpretativo e la sua critica mi sia concesso rimandare a: R. Marchionatti: *Gli economisti e i selvaggi. L'imperialismo della scienza economica e i suoi limiti*, Mondadori, Milano, 2008; Id., *The Economists and the Primitive Societies. A Critique of Economic Imperialism*, «Journal of Socio-Economics», 41, 2012, pp. 529-540.

6. Lévi-Strauss ha mostrato che il pensiero selvaggio possiede un valore conoscitivo non inferiore a quello scientifico moderno, ma animato da un diverso spirito. Scrive Lévi-Strauss che esistono due forme di pensiero scientifico «funzioni certamente non di due fasi diseguali dello sviluppo dello spirito umano, ma dei due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla coscienza scientifica: l'uno approssimativamente adeguato a quello della percezione e dell'intuizione [logica del concreto], l'altro spostato di piano» (C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano, 1964, p. 28).

7. Il libro di Sahlins si pone nel solco dell'interpretazione sostanzialista di Karl Polanyi, ma arricchita dai contributi di Lévi-Strauss, nel cui Laboratoire d'Anthropologie Sociale al Collège de France Sahlins lavorò nella seconda metà degli anni Sessanta. Va anche ricordato che negli anni parigini stabilì un importante rapporto intellettuale con Clastres. Sulla grande rilevanza e attualità del suo contributo si vedano i prima citati Marchionatti 2008 e 2012.

8. In P. Clastres, *La Société contre l'État*, Editions de Minuit, Paris, 1974 (trad. it.: *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 21).

9. *Ibid.*, p. 62.

10. *Ibid.*, p. 151.

11. *Ibid.*, pp. 158-159.

12. *Ibid.*, p. 160.

13. In *Malheur du guerrier sauvage*, «Libre», 2, 1977, poi in P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1980 (trad. it. a cura di Piero Flecchia, *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, La Salamandra, Milano, 1981, p. 190).

14. L'idea dell'origine dello Stato come una rottura tragica è presente anche in Nietzsche, nel secondo saggio della *Genealogia della morale*, del che Clastres, che ritiene La Boétie precorritore dell'impresa nietzschiana di pensare la decadenza e l'alienazione, era ben consapevole. Il filosofo tedesco rappresenta uno dei riferimenti importanti

nell'evoluzione del pensiero di Clastres negli anni del passaggio dalla filosofia all'antropologia.

15. In P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, cit., p. 127 della trad. it.

16. Il riferimento è agli indiani Yanomami assediati dall'avanzare della «civiltà», in *Le dernier cercle*, del 1971, poi in *Recherches d'anthropologie politique*.