

Pierre Clastres  
La società contro lo Stato

a cura di Roberto Marchionatti



elèuthera

titolo originale: *La Société contro l'État.*  
*Recherches d'anthropologie politique*  
traduzione dal francese di Carlo Milani

© 1974 by Les Éditions de Minuit  
© 2021 elèuthera editrice

in copertina: ragazza yanomami  
© Fiona Watson/Survival  
per gentile concessione di Survival International  
il movimento mondiale per i diritti dei popoli indigeni  
[www.survival.it](http://www.survival.it)

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

**[www.eleuthera.it](http://www.eleuthera.it)**  
[eleuthera@eleuthera.it](mailto:eleuthera@eleuthera.it)

# Indice

INTRODUZIONE	7
Copernico tra i selvaggi di <i>Roberto Marchionatti</i>	
CAPITOLO PRIMO	37
Copernico e i selvaggi	
CAPITOLO SECONDO	61
Scambio e potere: filosofia della <i>chieftainship</i> amerindiana	
CAPITOLO TERZO	85
Indipendenza ed esogamia	
CAPITOLO QUARTO	119
Elementi di demografia amerindiana	
CAPITOLO QUINTO	143
L'arco e il panierino	

CAPITOLO SESTO	175
Di che cosa ridono gli amerindiani?	
CAPITOLO SETTIMO	199
Il dovere di parola	
CAPITOLO OTTAVO	205
Profeti nella giungla	
CAPITOLO NONO	217
Dell'Uno senza il molteplice	
CAPITOLO DECIMO	225
La tortura nelle società primitive	
CAPITOLO UNDICESIMO	237
La società contro lo Stato	
Indice dei nomi	271
Fonti originali	277

INTRODUZIONE

# Copernico tra i selvaggi<sup>1</sup>

di *Roberto Marchionatti*

*Jusqu'à présent, et sous certains rapports, l'ethnologie a laissé les cultures primitives tourner autour de la civilisation occidentale [...]. La réflexion sur le pouvoir doit opérer la conversion «héliocentrique» [...]. Le chemin de sa conversion lui est d'ailleurs indiqué par une pensée de notre temps qui a su prendre au sérieux celle des Sauvages: l'œuvre de Claude Lévi-Strauss [...]. Il est temps de changer de soleil.*

Pierre Clastres

*L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire, c'est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'État.*

Pierre Clastres

*Il y a chez Clastres une façon d'affirmer que je préfère à toutes les précautions de la prudence académique.*

Nicole Loraux

## *Genesi di un'opera rivoluzionaria*

*La Société contre l'État*, pubblicato nel 1974 (e in traduzione italiana con il titolo *La società contro lo Stato* nel 1977), è una raccolta di articoli apparsi nell'arco di un decennio, tra il 1962 e il 1973, su varie riviste, di antropologia e non, ai quali l'autore aggiunse un saggio finale inedito, che riprendeva il titolo del libro, a segnalarne il ruolo di sintesi complessiva. Sottotitolo de *La Société contre l'État* è *Recherches d'anthropologie politique*: l'obiettivo del lavoro era infatti contribuire alla formulazione di una nuova antropologia politica, concentrandosi sulla dimensione del potere – aspetto che l'etnologia e l'antropologia sociale non avevano fino ad allora adeguatamente indagato<sup>2</sup>. Con tale ricerca Clastres offriva un contributo ampiamente riconosciuto – allora come oggi, a quasi cinquant'anni dalla pubblicazione del libro – come rivoluzionario, e che non ha mai cessato di suscitare controversie: esso pone la questione del politico nelle società primitive. Affrontando tale questione l'autore riteneva che l'etnologia acquistasse «le dimensioni di una teoria generale [...] della società e della storia» (*infra*, p. 249), nel solco teorico tracciato dall'opera di Claude Lévi-Strauss.

Il contesto in cui il libro si sviluppa è infatti quello del pensiero antropologico in Francia con al centro la figura di Lévi-Strauss, del quale Clastres fu allievo e da cui fu fortemente influenzato. Nel 1960 Lévi-Strauss aveva fondato il Laboratoire d'anthropologie sociale al Collège de France, e nel 1962 aveva pubblicato il suo libro forse più importante, *La Pensée sauvage* (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano, 1964). In un saggio del 1965, *Entre silence*

*et dialogue*, pubblicato sulla rivista «L'Arc» in un numero dedicato al grande antropologo francese, Clastres scrive che se un dialogo tra culture primitive e cultura occidentale era ancora possibile, era l'etnologia a renderlo possibile: ma non l'etnologia classica, segnata dall'opposizione tra razionale e irrazionale, e che di conseguenza includeva in sé il limite proprio al rifiuto del dialogo, ma un'altra etnologia capace di superare questa opposizione. È l'opera di Lévi-Strauss, scrive Clastres, che incarna questa nuova etnologia, ed è segnatamente in *La Pensée sauvage* che la divisione tra razionale e irrazionale come criterio di classificazione del pensiero viene superata, aprendo la via a un'etnologia capace di avviare un dialogo con il pensiero primitivo, con l'«altro». È noto che nello svolgere il suo progetto di ricerca Clastres si allontanò dall'analisi strutturale del maestro<sup>3</sup>. Tale allontanamento significò, in primo luogo, che egli non si occupò dei temi ai quali lo strutturalismo principalmente si interessava, mitologia e parentela<sup>4</sup>. In secondo luogo, va sottolineato come egli individuasse nell'analisi strutturale una lacuna: essa, afferma Clastres, non parla della società. In uno dei suoi ultimi saggi, *Les marxistes et leur anthropologie*, uscito postumo su «Libre» nel 1978, Clastres si interroga sull'importanza che il marxismo, da lui considerato una metodologia «oscurantista» se applicata alle società primitive (si ricordi che la critica di Clastres è esplicitamente rivolta agli antropologi marxisti francesi Maurice Godelier e Claude Meillassoux), era venuto assumendo nella ricerca antropologica e trova la risposta, oltreché nell'essenza stessa del marxismo che lo porta a non trascurare nessun tipo di società, nelle debolezze dell'antropologia strutturale:

Ciò che è cancellato dal discorso strutturalista, ciò di cui un simile discorso non può parlare, perché non è fatto per quello, è della società primitiva concreta, del suo modo di funzionare, della sua dinamica interna, della sua economia e della sua politica<sup>5</sup>.

«Discorso elegante e fascinoso», lo strutturalismo «tace circa la società» (*ibid.*, p. 137). Da qui, per contribuire a colmare tale lacuna, muove il progetto clastriano di antropologia politica e nello svilupparlo egli si troverà a polemizzare con le tesi del maestro. *La Société contre l'État* ne fu il primo fondamentale risultato.

Nel 1974, quando il libro venne pubblicato, Pierre Clastres aveva quarant'anni (era nato nel maggio del 1934), era *chargé de cours* all'École Pratique des Hautes Études a Parigi (dal 1971-1972), e di lì a poco, nell'ottobre 1975, sarebbe stato nominato *directeur d'études* della cattedra di Religions et sociétés de l'Amérique du Sud. Aveva studiato filosofia e ottenuto la *licence* in filosofia nel 1957 e un DESS (Diplôme d'Études Supérieures Spécialisées) nel 1958 – per poi dedicarsi all'antropologia verso la fine degli anni Cinquanta, sotto la spinta della lettura di Lévi-Strauss, condivisa con i suoi compagni di studi e amici Alfred Adler, Michel Cartry e Lucien Sebag, tutti poi importanti antropologi<sup>6</sup>. Con essi frequentò le lezioni e i seminari di Lévi-Strauss (che delineava proprio in quegli anni, nelle sue lezioni al Collège de France, *La Pensée sauvage*) e Alfred Métraux, figura centrale nel determinare l'interesse di Clastres per l'America indigena. In effetti Clastres cominciò a studiare l'etnologia amerindiana attraverso il monumentale *Handbook of South American Indians*: composto da una serie di volumi pubblicati dallo Smithsonian Institution tra il 1940 e il

1947, l'*Handbook* fu formalmente curato dall'antropologo americano Julian Steward con la collaborazione di un gran numero di antropologi di tutto il mondo, tra i quali, con un ruolo di assoluto primo piano nella progettazione e nella scrittura, appunto Métraux<sup>7</sup>. In questa fase di studio, di grande importanza furono poi per Clastres anche gli scritti dei cronisti (i primi viaggiatori, spesso religiosi) e dei filosofi tra il XVI e il XVIII secolo, in particolare: Jean de Léry, André de Thévet, Hans Staden, Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville tra i cronisti<sup>8</sup>, Étienne de La Boétie e Michel de Montaigne (che ai testi di quei primi cronisti avevano attinto per le loro riflessioni), Denis Diderot e Jean-Jacques Rousseau tra i filosofi – un'attenzione e un interesse che ebbe in comune con i maestri Lévi-Strauss e Métraux. Con questi filosofi Clastres manterrà un dialogo continuo, e a La Boétie – il cui *Discours sur la servitude volontaire* costituisce il testo che fonda il moderno pensiero libertario – dedicherà nel 1976 il saggio «Liberté, malencontre, innomable»: questa relazione consente di considerare Clastres non solo un antropologo ma anche, e con il tempo soprattutto, un filosofo politico che alla maniera di quei grandi pensatori, pur consapevole della distanza, forse incolmabile, che separa civilizzati e selvaggi, intravede però la possibilità di un dialogo. Il lavoro di Clastres si configura così come un tentativo di portare avanti allo stesso tempo una ricerca etnografica (in America del sud) e una riflessione filosofico-politica nel solco del pensiero scettico e illuminista già ripreso da Lévi-Strauss<sup>9</sup>.

Publicato nel 1962 su «L'Homme» – la rivista fondata l'anno prima da Lévi-Strauss e altri due professori del Collège de France, Pierre Gourou e Émile Benveniste – il

suo primo saggio, che può essere considerato il suo articolo programmatico, *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, nel 1963 Clastres iniziò il lavoro sul campo in America del sud. In quell'anno partì per il suo primo viaggio di un anno tra i Guayakí del Paraguay, grazie all'aiuto di Métraux<sup>10</sup> e, con il sostegno *in loco* dell'etnologo paraguaiano Léon Cadogan, avviando una ricerca che fu alla base della sua tesi di dottorato, sotto la direzione di Lévi-Strauss e discussa nel 1965 (*La vie sociale d'une tribu nomade: les indiens Guayakí du Paraguay*), di alcuni articoli e del libro *Chronique des Indiens Guayakí* del 1972 (trad. it. *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani Guayakí cacciatori nomadi del Paraguay*, Feltrinelli, Milano, 1980). Tra il 1965 e il 1968 visitò i Guaraní del Paraguay (dove ritornò nel 1974) e i Chulupi del Paraguay (dove aveva soggiornato a lungo Métraux), oltre a tenere corsi all'università di São Paulo, e tra il 1970 e il 1971 soggiornò tra gli Yanomami del Venezuela insieme al collega e amico Jacques Lizot.

Nel 1974 pubblicò, oltre a *La Société contre l'État*, *Le Gran Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, raccolta di miti e canti sacri dei Guaraní (trad. it. *Il grande parlare. Miti e canti sacri degli indiani Guaraní*, Mimesis, Milano, 2016). La sua riflessione di antropologia politica continuò con gli scritti pubblicati su «Libre», rivista da lui fondata nel 1977, l'anno della sua morte, con Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Claude Lefort e Maurice Luciani: *Archéologie de la violence* e *Malheur du guerrier sauvage*, scritti fondamentali sulla guerra nelle società primitive che, anch'essi, influenzeranno fortemente il dibattito successivo. Il libro *Recherches d'anthropologie politique* pubblicato nel 1980 (trad. it.

*Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, La Salamandra, Milano, 1982) contiene i testi pubblicati per lo più dopo il 1974 a dar conto della sua opera incompiuta.

### *Struttura teorica de La Société contre l'État*

Gli undici capitoli del libro sono ordinati non cronologicamente ma in modo tematico. I primi tre capitoli e l'ultimo costituiscono la struttura teorica dell'antropologia politica di Clastres che definisce lo spazio del politico nelle società primitive – il primo capitolo «Copernic et les sauvages», originariamente pubblicato nel 1969, fa da introduzione e annuncia il programma teorico: «Si può mettere seriamente in discussione il potere [tra i selvaggi]?»<sup>11</sup>, contribuendo a superare la visione etnocentrica che, sostiene l'antropologo, per lungo tempo era stata prevalente nella disciplina, e che vedeva le società primitive come «mancanti» di qualcosa: «gente senza fede, senza legge, senza re», secondo l'espressione coniata al tempo delle prime esplorazioni europee in America; il secondo capitolo, originariamente pubblicato nel 1962, risultato della riflessione condotta prima della fase di lavoro sul campo, «Exchange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», contiene l'essenza della teoria politica dei selvaggi, ovvero lo statuto del politico nelle società primitive; il terzo capitolo, «Indépendance et exogamie», del 1963, affronta brevemente ma efficacemente la questione del dinamismo delle società primitive, evidenziando, di contro all'interpretazione tradizionale, la loro struttura diacronica. L'ultimo

capitolo, «La société contre l'État», fa il punto sulle ricerche fino ad allora condotte nell'arco di un dodicennio e ricorda le questioni aperte. Gli altri capitoli affrontano differenti dimensioni dell'organizzazione sociale e dei modi di pensiero delle popolazioni amerindiane, a complemento e integrazione del *corpus* teorico centrale.

Il punto di partenza dell'argomentazione clastriana è l'esame critico della visione etnocentrica che individua nelle società primitive società mancanti di, o carenti di, dimensioni che, si argomenta in quella visione, solo successivamente emergeranno nell'evoluzione storica e avranno piena espressione nelle moderne società occidentali. Tra i tradizionali criteri dell'arcaismo che definiscono quella visione vi sono: assenza di scrittura ed economia di sussistenza. Se il primo può considerarsi un semplice dato di fatto, dice Clastres, il secondo sottende l'idea che le società primitive siano in una situazione di miseria materiale, riuscendo a malapena a sopravvivere in una lotta interminabile contro la fame. Ciò è attribuito, secondo una visione che si afferma nel Settecento con la «teoria degli stadi»<sup>12</sup>, all'incapacità di produrre più del minimo necessario alla sopravvivenza per carenza tecnologica e istituzionale. Idea tenace quella di economia di sussistenza che, denuncia Clastres, «rimanda più al campo ideologico dell'Occidente moderno che non all'arsenale concettuale di una scienza», e idea falsa, perché, come l'allora recente ricerca etnografica mostrava<sup>13</sup>, peraltro di fatto riprendendo molte osservazioni dei primi europei giunti in America, «le società primitive, se lo volessero, disporrebbero di tutto il tempo necessario per aumentare la produzione di beni materiali»: e, sottolinea, vi è occasionalmente produzione di eccedenze in tali società, ma

queste eccedenze sono consumate a fini politici, in occasione di feste, inviti, visite di stranieri ecc., come mostravano le celebri analisi di antropologi quali Franz Boas e Bronisław Malinowski, che sono alla base del classico *Essai sur le don* di Marcel Mauss. Esse possono essere definite «le prime società del tempo libero, le prime società dell'abbondanza, secondo l'azzeccata e arguta definizione di Marshall Sahlins», commenta Clastres. E si chiede: perché gli uomini di queste società dovrebbero voler lavorare e produrre di più, se poche ore al giorno di attività bastano a soddisfare i bisogni del gruppo? E si risponde: «Gli uomini lavorano oltre le loro necessità solo quando sono costretti a farlo», ma, sottolinea, proprio quella costrizione è assente dal mondo primitivo: «L'assenza di quella costrizione esterna definisce la natura stessa delle società primitive». Nelle società primitive la vita economica non è autonoma, bensì è una dimensione del «fatto sociale totale» (riprendendo il concetto utilizzato da Mauss nell'*Essai*): questa dimensione si costituisce come sfera autonoma soltanto quando si fa strada nel corpo sociale quella forza esterna che è il potere di costringere, ovvero il potere politico, quando alla regola scambista – si ricordi che la regola egualitaria di scambio costituisce il «codice civile» della società primitiva, il «contratto sociale primitivo» – subentra «la paura del debito». Allora il lavoro diventa lavoro alienato: in tali condizioni l'uomo produce senza scambio e senza reciprocità. La relazione politica del potere – sottolinea Clastres in evidente polemica con i marxisti – «precede e fonda» la relazione economica di sfruttamento. Egli può così sostenere, invertendo il tradizionale rapporto marxiano struttura/sovrastruttura:

[L]'infrastruttura economica non determina in alcun modo [...] la sovrastruttura politica, dato che questa appare indipendente dalla sua base materiale [...]. È dunque la cesura politica, e non il cambiamento economico, a rappresentare il fattore decisivo. Nella protostoria dell'umanità, la vera rivoluzione non è stata quella del Neolitico, dato che quest'ultima può benissimo lasciare intatta la precedente organizzazione sociale, ma è stata la rivoluzione politica, ovvero la comparsa misteriosa, irreversibile e mortale per le società primitive di ciò che noi conosciamo con il nome di Stato [...]. [L]infrastruttura è il politico e la sovrastruttura è l'economico (*infra*, pp. 251-252, corsivo mio).

Fatta questa premessa, Clastres può porre la questione del politico nelle società primitive: è un problema non solo «interessante», ma, sottolinea, centrale nella comprensione di quelle società, per definirne una «teoria generale». L'antropologia politica ha il compito di rispondere a due grandi interrogativi: che cos'è il potere politico? come e perché si passa dal potere politico non-coercitivo al potere politico coercitivo? Nel libro, Clastres ritiene ancora impossibile determinare le condizioni della comparsa dello Stato, e a questo problema fondamentale, come vedremo, dedica alcune considerazioni finali. Invece quel che il libro soprattutto fa è precisare «le condizioni della sua non-comparsa», ovvero «definire lo spazio del politico nelle società senza Stato».

In primo luogo Clastres vuole confutare l'assioma etnocentrico che il limite del potere sia la coercizione, o, come egli afferma:

1. Non è possibile suddividere le società in due gruppi: società con e senza potere. Siamo al contrario convinti [...] che il potere

politico sia *universale* e immanente al fatto sociale [...], ma che si realizzi in due modalità principali: potere coercitivo e potere non-coercitivo. 2. Il potere politico coercitivo [...] non è *il* modello del vero potere, ma semplicemente un *caso particolare* [...]. 3. 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 che [...] *qualcosa esiste in quell'assenza* (*infra*, p. 55).

È nel secondo capitolo, «Exchange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», che la teoria politica dei selvaggi, ovvero lo statuto del politico nelle società primitive, è formulata. Concentrando l'analisi sulle popolazioni della foresta dell'America del sud, Clastres nota che la maggioranza delle società amerindiane, pur nella loro grande diversità, «si distinguono essenzialmente per il senso della democrazia e per la propensione all'eguaglianza» (*infra*, p. 62): in effetti la mancanza di stratificazione sociale e di autorità del potere sono, afferma, il tratto fondamentale della loro organizzazione politica. Lo statuto particolare della *chieftainship* amerindiana appare a una mente occidentale, nota l'antropologo, di natura «paradossale»: «Cos'è mai questo potere che non ha i mezzi con cui esercitarsi?». Ciò che si tratta di comprendere è perciò la persistenza di un potere pressoché impotente, di «capi senza autorità» (*infra*, p. 63), quel fatto che stupì profondamente gli europei che per primi vennero a contatto con quei popoli. Le caratteristiche della *leadership* sono individuate, sulla scia dell'antropologo americano Robert Lowie, nella funzione di paciere, nell'obbligo della generosità e nella capacità oratoria<sup>14</sup>. A queste qualità, dice Clastres, si deve aggiungere la poligamia, privilegio quasi esclusivo del capo.

«Apparentemente», scrive, riferendosi all'interpretazione di Lévi-Strauss della questione del potere che utilizza le categorie di Mauss, «il potere è fedele alla legge dello scambio che fonda e regge la società: è come se il capo ricevesse dal gruppo una parte delle donne in cambio di beni economici e di segni linguistici» (*infra*, p. 73). Tuttavia, una tale interpretazione «fondata sull'impressione che il principio di reciprocità determini il rapporto tra potere e società» è ritenuta da Clastres «insufficiente» (*ibid.*). Un tale scambio, sostiene, è in realtà «diseguale»: infatti i discorsi quotidiani e i pochi beni economici non sono una contropartita adeguata di una quantità rilevante dei suoi valori più essenziali: le donne; cosa spiegabile solo con l'esistenza di un'effettiva autorità, che è appunto ciò che manca. In realtà, questo scambio tra capo e società non segue la regola della reciprocità: il potere è, sottolinea Clastres, rifiuto della reciprocità in quanto dimensione ontologica della società. Il potere è dunque rigettato al di fuori della società. E questo rigetto della funzione politica all'esterno della società è «il mezzo per ridurla all'impotenza» (*infra*, p. 78). La razionalità immanente alla scelta di negazione del potere sta nel fatto che «è la cultura stessa, in quanto differenza massima dalla natura, a essere totalmente coinvolta nel rifiuto del potere» (*infra*, p. 80):

Questa identità che ritroviamo nel rifiuto ci porta a scoprire come si identifichino, in queste società, il potere e la natura: la cultura è negazione dell'uno e dell'altra [...]; [nel senso che] la cultura avverte il potere come il risorgere della natura stessa (*ibid.*).

Le società primitive, dice Clastres, *intuiscono* che «la trascendenza del potere cela un rischio mortale per il gruppo

e che il principio di un'autorità esterna che crea la propria legalità è di per sé una contestazione della cultura stessa» (*infra*, p. 81), una regressione allo stato gerarchico naturale. E «la cultura afferma la prevalenza di ciò che la fonda – lo scambio – appunto attribuendo al potere la negazione di tale fondamento» (*infra*, p. 83). In questo modo, cogliendo la profondità della filosofia politica selvaggia, l'antropologia politica di Clastres offre un rovesciamento completo della prospettiva etnocentrica occidentale operando quella che egli stesso definisce la «conversione eliocentrica», *copernicana*, di cui necessitava l'antropologia politica, sulla via indicata da Lévi-Strauss.

Nella seconda parte del capitolo conclusivo, Clastres affronta il suo secondo quesito fondamentale, il problema dell'origine della formazione dello Stato, come si possa produrre nell'indivisa società primitiva la divisione in dominanti e dominati<sup>15</sup>:

Le società primitive sono società senza Stato perché lì lo Stato è impossibile. Eppure, tutti i popoli civilizzati sono stati un tempo selvaggi: perché lo Stato ha cessato di essere impossibile? [...] Quale formidabile evento, quale rivoluzione, hanno permesso che sorgesse la figura del Despota, di colui che comanda a coloro che obbediscono? *Da dove viene il potere politico?* (*infra*, p. 255).

Esclusa l'ipotesi del passaggio progressivo, senza soluzione di continuità, dalla *chieftainship* primitiva alla macchina statuale, perché «lo spazio della *chieftainship* non è il luogo del potere» (*infra*, p. 256), pur riconoscendo che il rischio che il capo si spinga al di là di ciò che deve essere costante, Clastres affronta un caso che, *prima facie*,

appare mettere in discussione l'impossibilità interna del potere politico separato in una società primitiva, il caso dei Tupí-Guaraní dell'Amazzonia del sud. Infatti, all'epoca della scoperta europea, i Tupí-Guaraní sembravano allontanarsi dal modello primitivo per l'elevato tasso di densità demografica e la dimensione dei gruppi locali, sensibilmente più grande di quella delle altre popolazioni limitrofe, e per la tendenza delle *chieftainships* ad acquisire crescente potere. Il ritenere che si possa trattare di un caso di una società primitiva dove sarebbe cominciato a sorgere uno Stato, troncato dall'arrivo degli europei, è però negato da Clastres:

Non è stato l'arrivo degli occidentali a troncare il possibile emergere dello Stato tra i Tupí-Guaraní, bensì un soprassalto della società stessa in quanto società primitiva, una sollevazione, se non esplicitamente diretta contro le *chieftainships*, quanto meno distruttiva, nei suoi effetti, del potere dei capi (*infra*, p. 266).

Ci si riferisce qui al fenomeno del profetismo del xv e xvi secolo (studiato precedentemente da Métraux e allora anche da Hélène Clastres, moglie di Pierre): la predicazione dei profeti, *karai*, i quali invitavano gli amerindiani ad abbandonare tutto per ricercare la «Terra senza Male» determinando un'imponente migrazione religiosa; un fenomeno di cui Clastres offre un'interpretazione del tutto nuova, diversa da quella tradizionale che lo aveva identificato come messianesimo, effetto dello *shock* provocato dall'arrivo degli europei, cosa non possibile perché fenomeno pre-esistente la conquista<sup>16</sup>. I *karai* predicavano

che la fonte del male e dell'infelicità è l'Uno, e la gente li seguiva alla ricerca del non-Uno, il Bene. Nella migrazione religiosa Clastres scorge il rifiuto della via lungo la quale la *chieftainship* avviava la società e nell'Uno lo Stato, «lettura 'politica' di un dato metafisico [l'equazione metafisica che eguaglia il Male all'Uno]». Capi contro profeti, armati del loro solo *logos*, ma capaci di «determinare una straordinaria mobilitazione [e] realizzare qualcosa che appariva impossibile nella società primitiva: unificare nella migrazione religiosa la molteplice diversità delle tribù» (*infra*, pp. 268-269), così paradossalmente realizzando il programma dei capi. «Abbiamo ritrovato qui il luogo originario del potere?» si chiede Clastres. Forse, sebbene in questa esperienza i primitivi ci facciano assistere allo «sforzo permanente messo in atto per impedire ai capi di essere capi» (*infra*, p. 270). Questa ipotesi sull'origine dello Stato, avanzata cautamente<sup>17</sup>, sarà poi successivamente scartata con decisione. La difficoltà, se non l'impossibilità interna del potere politico in una società primitiva è così fundamentalmente ribadita. La riflessione sull'origine dello Stato sarà a più riprese affrontata da Clastres, nella prefazione al libro di Sahlins, in *Mythes et rites d'Amérique du Sud*, in *Archéologie de la violence* e in *Malheur du guerrier sauvage*<sup>18</sup>, sempre riconoscendo la capacità endogena della società primitiva di bloccare il processo di creazione dello Stato. La sola spiegazione possibile, concluderà Clastres nel saggio del 1976 dedicato al *Discours de la servitude volontarie* di Étienne de La Boétie, *Liberté, malencontre, innomable*, è, allora, il *malencontre*, l'accidente tragico, rottura fatale, evento irrazionale<sup>19</sup>.

## *Oblio e ripresa: il ritorno di Clastres*

L'opera di Clastres suscitò al suo apparire un ampio e acceso dibattito in ambito etnologico, sociologico e filosofico. Se alcuni vi videro semplicemente una nuova versione della teoria del buon selvaggio e una sorta di «anarco-primitivismo», e la criticarono per quello che venne definito un dualismo riduttivo tra società senza Stato e società dello Stato, rifiutando di fatto la tesi della «società contro lo Stato», i più l'accolsero come un contributo importante e per molti aspetti rivoluzionario<sup>20</sup>. Lo testimonia in particolare il volume *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, curato dal filosofo francese, recentemente scomparso, Miguel Abensour, l'autore de *La Démocratie contre l'État* e uno degli intellettuali francesi più vicini a Clastres, tanto che lo affiancò nella fondazione della rivista «Libre». Il volume, uscito nel 1987 a commemorare il decimo anniversario della morte di Clastres, riprendeva un convegno svoltosi cinque anni prima, nel maggio 1982, a Parigi presso la Fondation Nationale de Sciences Politiques, che vide coinvolti, tra gli altri, Alfred Adler, Luc de Heusch, Claude Lefort, Nicole Loraux e Marc Richir. Quel volume rappresenta il punto culminante della prima fase di interesse per l'opera di Clastres.

Seguirono anni di sostanziale oblio interrotti dalla forte ripresa di interesse avviatasi a cavallo del nuovo millennio, in cui assistiamo a una ripubblicazione dei suoi lavori e alla rivalutazione del suo pensiero richiamando l'attenzione sulla sua attualità soprattutto da un punto di vista filosofico e politico<sup>21</sup>. Questa ripresa di interesse ha i suoi centri di riflessione in Francia e in America del sud, ma sta cer-

tamente assumendo una diffusione più generale nell'ambito dell'antropologia, della filosofia politica e della scienza politica a livello internazionale<sup>22</sup>, in parte collocabile all'interno della cosiddetta «svolta anarchica» nelle scienze sociali e umane<sup>23</sup>.

Bisogna «prendere sul serio Clastres», questa potremmo dire essere la conclusione di queste nuove riflessioni. La tesi della «società contro lo Stato», a lungo criticata, ritrova in questa letteratura il posto centrale che essa merita nel cuore della ricerca antropologica e allo stesso tempo oltre i suoi confini nell'ambito della filosofia e della politica. Essa costringe a «prendere sul serio l'altro, il selvaggio», costruendone un'immagine non etnocentrica, e a interrogarsi, alla maniera di Montaigne e La Boétie, sulla genealogia del potere coercitivo<sup>24</sup>. In questo modo il pensiero del grande antropologo continua a stimolare la riflessione contemporanea – rileggere oggi Clastres è «un'esperienza disorientante e illuminante», ha scritto Viveiros de Castro – sulla non-naturalità e non-universalità dello Stato, la non-necessità della sua realizzazione, e quindi anche sulla possibilità di una diversa organizzazione del sociale.

### **Note all'Introduzione**

1. Desidero ringraziare per i loro commenti e suggerimenti Veronica Barassi, Roberto Beneduce, Adriano Favole, Piero Flecchia, Serge Latouche e Francesco Remotti. Desidero anche ricordare e ringraziare postumamente Marshall Sahlins, da poco scomparso, per una lunga chiacchierata in occasione di una sua visita a Torino nel mag-

gio del 2011, in cui raccontò del suo periodo parigino al Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France, tra il 1967 e il 1969, e delle serate e notti passate a parlare con Pierre Clastres, in cui «si parlava di tutto».

2. Tale è la tesi di Clastres. Che lo studio dell'organizzazione politica delle società primitive sia stato un tema per lungo tempo trascurato è un giudizio espresso in quegli anni da Georges Balandier, africanista e professore all'École Pratique des Hautes Études, che nel suo *Anthropologie Politique* (prima edizione 1967, trad. it. *Antropologia politica*, Etas, Milano, 1969) considera l'antropologia politica «una tarda specializzazione della ricerca antropologica». Balandier nota che a partire dagli anni Venti del Novecento si ebbero i primi studi esplicitamente dedicati all'antropologia politica – allora venne pubblicato, nel 1927, *The Origin of the State* di Robert Lowie, autore importante nella formazione di Clastres – ma il reale, seppur limitato, affermarsi di un'antropologia politica si ebbe soltanto con gli studi africanisti a partire dai lavori degli anni Quaranta di Edward Evans-Pritchard, in particolare il suo esame del sistema politico dei Nuer (*The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, pubblicato nel 1940, trad. it. *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano, 1975) e la raccolta curata da lui e Meyer Fortes *African Political Systems*, pubblicato nel 1945. Fuori dell'ambito africanista il principale riferimento di Balandier è all'opera di Edmund Leach sulla Birmania (*Political Systems of Highland Burma* del 1954, trad. it. *Sistemi politici birmani. Struttura sociale dei Kachin*, Franco Angeli, Milano, 1979). Tra i lavori recenti dedicati alle società amerindiane Balandier rimanda al contributo di Clastres, in particolare al suo saggio del 1962 *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*.

3. Secondo Viveiros de Castro la critica di Clastres a Lévi-Strauss è uno dei primi segnali della svolta post-strutturalista del pensiero francese

intorno al 1968 (vedi *O intempestivo, aında*, trad. it. *L'intempestivo, ancora. Pierre Clastres di fronte allo Stato*, con postfazione di Roberto Beneduce, Ombre corte, Verona, 2021).

4. Così scriveva in un'intervista alla rivista «Anti-mythes» del 1974: «Non sono strutturalista. Ma non perché abbia qualcosa contro lo strutturalismo, è che mi occupo, come etnologo, di campi che, a mio avviso, non sono pertinenti all'analisi strutturale; [...] parentela e mitologia, per questi temi a quanto pare lo strutturalismo funziona, e Lévi-Strauss l'ha dimostrato, sia quando ha analizzato le strutture elementari della parentela o le mitologie. Io mi occupo, diciamo, di antropologia politica, della questione della *chefferie* e del potere, e ho l'impressione che qui lo strutturalismo non funzioni: pertiene a un altro tipo di analisi. Ora, detto questo, è molto probabile che se analizzassi un corpo mitologico sarei necessariamente strutturalista perché non capisco bene come analizzare un corpo mitologico in una maniera extra-strutturalista [...] o allora commettere sciocchezze, tipo la psicoanalisi del mito o la marxizzazione del mito – «il mito è l'oppio del selvaggio» – ma questo non sarebbe serio» (Pierre Clastres, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, Sens&Tonka, Paris, 2012).

5. Pierre Clastres, «I marxisti e la loro antropologia», in *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, La Salamandra, 1982, p. 136. In italiano il saggio fu per la prima volta pubblicato in «An.Archos», I (2), 1979, pp. 87-96.

6. Importanti furono allora anche le letture dei lavori di altri autori francesi come Marcel Mauss – l'iniziatore della scuola francese d'antropologia negli anni Venti – e Louis Dumont, e angloamericani come due grandi figure dell'antropologia statunitense quali Margaret Mead e Robert Lowie, oltre al viennese d'origine Karl Polanyi.

7. Alfred Métraux fu nominato professore di etnologia degli indigeni dell'America del sud all'École Pratique des Hautes Études nel 1959. Una raccolta di suoi scritti sull'argomento, a cura di Simone Dreyfus,

venne pubblicata dopo la sua morte, avvenuta nel 1963, nel 1967, sotto il titolo *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (trad. it. *Religioni e riti magici degli indiani nell'America meridionale*, il Saggiatore, Milano, 1971).

8. Scrive Clastres in un saggio del 1973, «Elementi di demografia amerindiana», poi cap. 4 del libro, a proposito delle «vecchie cronache»: «Talentò dei cronisti, osservatori non solo colti ma anche affidabili, e relativa uniformità dei popoli osservati: la combinazione di questi due fattori ha consegnato agli americanisti un materiale di una ricchezza eccezionale» (*infra*, p. 122).

9. L'interesse di Clastres per l'impatto sulla filosofia politica dell'incontro con le società amerindiane a partire dal XVI secolo è anche testimoniato dalle tematiche trattate nel corso *Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud* del 1974 all'École Pratique des Hautes Études. Nel prospetto del corso si legge: «Nel primo trimestre sono stati studiati gli effetti, sulla filosofia politica europea, della scoperta del Nuovo Mondo e dei primi contatti con le società primitive dell'America del sud. L'indivisione del corpo sociale, il rifiuto della gerarchia, la volontà 'egualitaria', hanno colpito particolarmente i pensatori francesi del XVI secolo, come è noto Étienne de la Boétie e Montaigne, di cui abbiamo analizzato i testi principali (Montaigne: *Essais*, capitoli 'Des cannibales' e 'Des cochés'; La Boétie: *Discours sur la servitude volontaire*). È così che con l'incontro del mondo indiano si inaugura in Francia una riflessione radicale sull'essere sociale, sulla divisione sociale, riflessione che, attraverso J.J. Rousseau conduce alla lontana posterità di Tocqueville». Il testo è ripreso e tradotto, insieme a molti altri testi di Clastres, in Clara Mogno, *Il pensiero politico di Pierre Clastres*, Tesi di dottorato, Università di Pavia e Université Paris Nanterre, 2018.

10. Clastres ricorda in *Chronique des Indiens Guayakí*: «Alfred Métraux, attento come sempre a tutto ciò che riguardava gli indiani d'America e pieno di entusiasmo per l'occasione che si presentava, mi offrì qual-

cosa che sul momento non fui in grado di stimare in tutto il suo valore e che giudico adesso un incredibile colpo di fortuna: andare a studiare i Guayakí. Con l'aiuto del Centre National de la Recherche Scientifique [CNRS], iniziai il mio lavoro nella foresta, insieme con il collega S. [Sebag], alla fine del febbraio 1963». Alla morte di Métraux, Clastres gli dedicò un ammirato e affettuoso omaggio, ora ripubblicato nel *Cahier Pierre Clastres, Sens&Tonka*, Paris, 2011.

11. Il saggio si apre con una citazione posta in epigrafe dagli *Essais* di Montaigne: «On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage: Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy» (Montaigne *Essais*, I, XXXIX, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962, p. 234). Questa citazione ben rappresenta lo sguardo anti-etnocentrico di Montaigne sulle popolazioni primitive, che si evidenzia in particolare nel suo celeberrimo saggio *Des Cannibales*. Qui, possiamo dire, trova la sua prima formulazione il programma di Lévi-Strauss, e poi di Clastres, di «prendere sul serio» i selvaggi.

12. La teoria degli stadi si sviluppò nella metà del Settecento per diventare l'interpretazione prevalente dello sviluppo storico. Nella sua forma più generale essa sosteneva che il fattore chiave dello sviluppo storico della società è il modo di sussistenza e che la società progredisce attraverso quattro stadi: caccia, pastorizia, agricoltura e commercio. Il primo è quello che Adam Smith, uno dei principali teorici degli stadi, definì «lo stadio rozzo e primitivo», società della miseria per carenza di divisione del lavoro, ovvero per scarsa produttività. Si veda Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976 (trad. it. *Il cattivo selvaggio*, il Saggiatore, Milano, 1981) e Roberto Marchionatti, *Gli economisti e i selvaggi. L'imperialismo della scienza economica e i suoi limiti*, Bruno Mondadori, Milano, 2008. Su Smith, la teoria degli stadi e le società primitive, vedi anche: Roberto Marchionatti, *Smith and the Savages, or the Anthropology of Political Economy*, in *The Logic of Modernity*. Adam

*Smith 1723-2023*, edited by Alberto Burgio, London, Routledge, di prossima pubblicazione.

13. Nel saggio del 1969 Clastres fa riferimento a un articolo dell'anno precedente di Marshall Sahlins pubblicato su «Les Temps Modernes» dal titolo *La première société d'abondance*. L'articolo, in versione ampliata, sarebbe poi diventato il primo capitolo di *Stone Age Economics*, pubblicato nel 1972 (vedi la recente riedizione della traduzione italiana: *L'economia dell'età della pietra*, elèuthera, Milano, 2020, a cura di Roberto Marchionatti e con prefazione di David Graeber). Nel 1976 Clastres scrisse la prefazione all'edizione francese del libro dell'antropologo americano, tradotto con il titolo *Âge de pierre, âge d'abondance* (traduzione italiana in «An.Archos», 1 (1) 1979, pp. 11-36, poi in Pierre Clastres, *L'anarchia selvaggia*, elèuthera, Milano, 2013). Si veda anche il recente simposio, in occasione del cinquantenario di *Stone Age Economics*, pubblicato in *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi. An Interdisciplinary Journal of Economics, History and Political Science*, LV (1), 2021 (scaricabile al sito <<https://www.annalsfondazione.luigieinaudi.it/>>).

14. David Graeber ha sottolineato l'importanza di Robert Lowie nell'elaborazione clastriana della funzione di comando nelle società primitive amerindiane. In particolare Graeber nota come Clastres riprenda quel che affermava Lowie nella Huxley Memorial Lecture del 1948, dal titolo *Some aspects of political organization among the American aborigines*, ovvero che la funzione dell'essere capo era stata progettata in modo da prevenire l'emergere di un potere assoluto di comando e che questo tipo di potere poteva coagularsi solo nella sfera religiosa, nella profezia o in qualche simile rimando a un'autorità cosmica esterna. Vedi D. Graeber, *Note sulla politica della regalità divina, o elementi per un'archeologia della sovranità*, in David Graeber, Marshall Sahlins, *On Kings*, Hau Books, Chicago-London, 2017 (trad. it. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, Raffaello Cortina, Milano, 2019, p. 472).

15. Dopo Clastres, questa tematica cruciale è stata affrontata lungo le

linee indicate, o comunque con riferimento a Clastres, da vari autori: nell'ambito dell'antropologia citiamo Marcelo Campagno (*Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État*, «Revue du MAUSS permanente», 3 janvier 2012) e Luc de Heusch (*L'inversion de la dette*, in M. Abensour, *L'Esprit des lois sauvages*, Seuil, Paris, 1987, pp. 41-59). Si veda anche David Graeber, Marshall Sahlins, *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, cit., e Piero Flecchia, *Il capitalismo di Stato in sei discorsi*, Write up, Roma, 2021; su Flecchia vedi oltre, nota 22).

16. Sul profetismo fondamentale è il libro di Hélène Clastres, *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guaraní*, Seuil, Paris, 1975 (trad. it. *La terra senza il male. Il profetismo Tupi-Guaraní*, Mimesis, Milano, 2016). L'antropologo brasiliano Renato Sztutman ricorda che questi lavori dei Clastres sulle pratiche dei profeti e sciamani guaraní sono alla base dell'approccio di antropologia filosofica avviato in anni recenti da Eduardo Viveiros de Castro con il suo libro *Métaphysiques cannibales* del 2009 (si veda R. Sztutman, *When Methaphysical Words Blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani Thought*, «Common Knowledge», 23 (2) 2017, pp. 325-344).

17. Riprendendo questa «cauta» ipotesi di Clastres, l'antropologo francese Philippe Descola, in un saggio del 1988, oltre a sottolineare la complessità del panorama delle forme politiche dell'America del sud, come emerso dalle indagini post-clastriane, nota che il potere che gli sciamani detengono in alcune società primitive è davvero grande, e commenta: «Si comme est opinion de Clastres le politique est une affaire de pouvoir il soit réel ou privé des moyens de exercer) alors il faut bien convenir que dans de nombreuses sociétés acéphales sud-américaines les chamanes sont les seuls exercer sur autrui un pouvoir spécifiquement différent des rapports autorité définis par les liens entre parents. Certes rares sont les sociétés où les chamanes ont su convertir ce privilège en fondement une domination effective. Mais peu importe après tout quoi sert imposer énergiquement sa volonté autrui si on est per comme le médiateur

des puissances invisibles comme la condition obligée du rétablissement des équilibres perturbés comme le tuteur de toutes les afflictions?». P. Descola, *La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique*, «Revue française de science politique», 38 (5), 1988, pp. 818-827.

18. Per una breve rassegna delle varie ipotesi esaminate da Clastres nell'intera sua produzione per rispondere al quesito, si veda R. Marchionatti, *La riflessione sulla libertà selvaggia di Pierre Clastres*, introduzione a P. Clastres, *L'anarchia selvaggia*, cit.

19. In questa prospettiva *à la* La Boétie la comparsa dello Stato non costituisce una necessità storica ma un *malencontre*, inspiegabile e non necessario. Così scriveva La Boétie: «Quel malencontre a esté cela, qui a peu tant denaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement et lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le désir de le reprendre» (Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, postfazioni di Pierre Clastres e di Claude Lefort, Payot, Paris, 1976, p. 122). L'idea dell'origine dello Stato, della storia, del «progresso» come rottura tragica è presente, seppure in forme diverse, in altri grandi rappresentanti del pensiero occidentale, in Friedrich Nietzsche per esempio. Nietzsche nel secondo saggio della *Genealogia della morale* descrive l'inizio dello Stato come un fatto che giunge «come il destino, senza un motivo, una ragione, un riguardo». E non potremmo interpretare nella stessa prospettiva l'interpretazione di Walter Benjamin dell'*Angelus Novus* di Paul Klee? Così scrive Benjamin nel suo *Über den Begriff der Geschichte (Sul concetto di storia)* (nona tesi): «C'è un quadro di Klee intitolato *Angelus Novus*. Rappresenta un angelo sul punto – pare – di prendere le distanze da qualcosa su cui fissa lo sguardo – gli occhi sbarrati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve essere proprio così con il volto rivolto al passato. Là dove a noi sembra di vedere una catena di avvenimenti, l'angelo vede una singola catastrofe che incessantemente ammuccia macerie su macerie, che getta ai suoi piedi. L'angelo vorrebbe indugiare un po', svegliare i morti, ricom-

porre il quadro infranto. Ma una tempesta soffia dal paradiso. Si impiglia nelle sue ali ed è così forte che l'angelo non riesce più a chiuderle. La tempesta lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui volge le spalle mentre il cumulo di rovine davanti a lui sale al cielo. Quel che chiamiamo progresso è questa tempesta».

20. Si veda la seppure parziale rassegna della ricezione, in particolare in Francia, dell'opera di Clastres nel lavoro di Clara Mogno (*Il pensiero politico di Pierre Clastres*, cit.) che testimonia dell'ampio interesse da essa suscitato: spazio particolare è dedicato al rapporto tra l'opera di Clastres e quelle di Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault. Sulle reazioni, giudicate estreme, suscitate dalla *Société contre l'État* si veda *Dialogue avec Pierre Clastres* di Claude Lefort (con cui Clastres, dopo essere stato suo studente all'università, ebbe un intenso rapporto di collaborazione e amicizia), in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992 (trad. it. *Scrivere. Alla prova del politico*, Il Ponte, Milano, 2007).

21. Fondamentale il convegno coordinato ancora da Miguel Abensour nel novembre 2009, *Pierre Clastres et nous. La révolution copernicienne et la question de l'État*, organizzato in collaborazione con l'UNESCO. Alcuni dei contributi vennero poi riuniti nel *Cahier Pierre Clastres*, pubblicato nel 2011 da Sens&Tonka e curato da Abensour e Anne Kupiec. Nel 2017 si svolge un altro importante convegno all'università di Caen, *Pierre Clastres: d'une ethnologie de terrain à une anthropologie du pouvoir* (su di esso si veda Pierre-Alexandre Delorme, Clément Poutot, *Pierre Clastres ou la pensée ensauvagée*, «Journal des anthropologues», 152-153, 2018, pp. 291-296). I contributi sono stati pubblicati nel libro dal titolo *Clastres. Une Politique de l'anthropologie*, curato da Delorme e Poutot, Le Bord de l'eau, Lormont, 2020.

22. Tre contributi recenti ci sembrano particolarmente degni di nota. Nell'ambito della scienza politica e dell'antropologia l'opera dell'americano James C. Scott, in particolare il suo *The Art of Not Being Gover-*

ned. *An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (2009, trad. it. *L'arte di non essere governati. Una storia anarchica degli altipiani del Sud-est asiatico*, Einaudi, Torino, 2020) che racconta delle strategie di rifiuto del potere statale delle popolazioni degli altipiani del Sud-est asiatico nella loro storia. L'opera di Clastres, alla quale Scott ha dichiarato di essere in grande debito, rappresenta «una sorta di controparte» latino-americana di quanto egli è andato scoprendo nel contesto orientale. Si veda la prefazione al libro e la sua intervista «*Transforming the Nature of the Struggle*»: *An Interview with J. C. Scott*, «*Humanity: An International Journal of Human Right, Humanitarianism and Development*», 5(1) 2014, pp. 111-122. Nell'ambito della filosofia e della scienza della politica l'opera recente di Piero Flecchia, Flecchia, che curò la prima edizione italiana delle *Recherches* clastriane nel 1982, offre in *Il capitalismo di Stato in sei discorsi* (cit.) un contributo di grande valore volto a ripensare la forma politica a partire dalle scoperte dell'antropologia politica dei primitivi, *in primis* i lavori di Clastres, e dalla speculazione metafisica linguistica sulla forma simbolica del pensiero e i suoi rapporti con la base naturale psichica: un poderoso *tour de force* attraverso i grandi pensatori occidentali che hanno riflettuto sulla società naturale, sulla forma politica primitiva, sulla società gentilizia matrilineare, sulle società statali imperiali, sulla *polis* antica e il comunismo. *Last but not least*, nel campo antropologico di particolare importanza è l'opera di Eduardo Viveiros de Castro, antropologo brasiliano e figura di primo piano dell'etnologia americanista, autore dell'ormai celebre *Métaphisiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, pubblicato nel 2009 (trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, con prefazione di Mario Galzigna e postfazione di Roberto Beneduce, Ombre corte, Verona, 2017) che, in una prospettiva che a partire da Lévi-Strauss definisce la missione dell'antropologia quella di diventare «una teoria-pratica di una decolonizzazione permanente del pensiero», ha dedicato a Clastres, autore con il quale

ha mantenuto un lungo e intenso dialogo intellettuale, un importante saggio apparso come postfazione all'edizione brasiliana di *Arqueologia da violencia* del 2011 (già pubblicato in inglese nel 2010, e poi in francese come libro autonomo nel 2019) dal titolo *O intempestivo, ainda*, «l'intempestivo, ancora» (in Pierre Clastres, *Arqueologia da violencia: pesquisas de antropologia politica*, Cosac & Naify, São Paulo, 2011; trad. it. *L'intempestivo, ancora. Pierre Clastres di fronte allo Stato*, cit.). Ribadendo la validità del concetto di «società contro lo Stato», Viveiros de Castro considera il lavoro di Clastres come espressione di «una radicalizzazione piuttosto che un rifiuto dello strutturalismo» attraverso cui dà espressione determinata sul piano dell'antropologia politica al concetto lévi-straussiano di società fredda: «La società primitiva di Clastres è la società fredda di Lévi-Strauss: la prima è contro lo Stato per le stesse ragioni per cui la seconda è contro la storia. E, in entrambi i casi, ciò che cercano di scongiurare minaccia costantemente di invaderle dall'estero». A proposito del rapporto tra Clastres e Viveiros de Castro si veda Lauriane Guillout, *Eduardo Viveiros de Castro, 'Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État'*, «Revue européenne des sciences sociales», 58-2, 2020, pp. 257-260. Della stessa autrice si veda anche: *L'actualité du défi lancé par Clastres aux théories de l'État. Démocratie sauvage et devenir indien du politique*, «Droit et Philosophie», 12, 2020.

23. Si veda Jacob Blumenfeld, Chiara Bottici, Simon Critchley (eds), *The Anarchist Turn*, Pluto Press, London, 2013.

24. Ha scritto in proposito Philippe Descola: «Pour la première fois depuis longtemps, depuis Montaigne peut-être, on ne prenait pas pour modèle, afin de penser le politique [...] des institutions et des concepts issus de l'histoire européenne, mais des modes d'organisation du vivre qui n'avait pas leur équivalent en Occident et à qui une dignité philosophique et morale était ainsi restituée» (P. Descola, *La Composition des mondes*, Flammarion, Paris, 2014, p. 54).