

volontá



rivista
anarchica
trimestrale

1986 / n.1
lire 5000



l'anarchico e il selvaggio

ciao anarchici

Dopo ripetuti annunci (rivelatizi ottimisticamente precoci) il fotolibro CIAO ANARCHICI è finalmente uscito nell'edizione italiana-francese-italiana-inglese- (quella inglese-spagnola seguirà tra un mese circa). Una copia del volume, che è veramente un documento eccezionalmente bello (con 112 pagine, 250 foto, copertina in quadricromia, testo e grafica a cura dei "nostri" Marianne Enckell e Fabio Santin) costa 25.000 lire.

Images d'une rencontre
internationale
anarchiste

Immagini di un incontro
internazionale
anarchico

sgnato e miscol
marianne enckell
fabio santin e altri

Scrivere a: Edizioni Antistato,
via Guido Reni 96/6, 10136
Torino per spedizioni
contrassegno (con aggravio
di L. 2.000 per spese
postali) oppure versare
25.000 lire
sul c/c postale n. 19476100
intestato a Roberto Ambrosoli,
Torino, specificando la causale.

Editrice A coop a r l
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982
Una copia L. 5.000
Abbonamento Italia L. 18.000
Estero L. 23.000
via aerea L. 28.000
Abbonamento sostenitore L. 50.000
Redattore respons. Luciano Lanza
Redazione -Volontà- viale Monza 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza -Volontà-
C.P. 10867 - 20100 Milano
Versamenti c.c.p. 17783200
intestato a Edizioni Volontà
C.P. 10867 - 20110 Milano
Amministrazione e diffusione
Viale Monza 255
20126 Milano
Stampa: Tipografia Errepi
Riese Pio X (TV)
Distribuita nelle principali librerie
della Lombardia, del Piemonte e
dell'Italia centrale.
Taxe perçue - Tassa pagata.

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione con il
centro studi libertari
g. pinelli

anno XL n. 1
gennaio-marzo 1986
ISSN 0392-5013

6		Presentazione
9	Roberto Marchionatti	I popoli dove ogni uomo è signore di se stesso
31	Emanuele Amodio	Di altre libertà e nuovi malincontri potere e società fra i makuxi del Brasile
73		Conversazioni / Pierre Clastres
81	Claude Lefort	L'opera di Clastres
110	Piero Flecchia	Clastres dopo Clastres
129		Anarchivio / Élie Reclus
134	Harold Barclay	Le società acefale
158	Le scimmie	Lettere / Viaggi e selvaggi
167		Bilancio 1985

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Ber-
tolo, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana
Ferrero, Luciano Lanza, Antonia Zanardini Grafica: Fabio Santin.

Le immagini sono tratte dal libro di Giovanni Botero, *Le relazioni universali*, Ve-
nezia 1602 e rappresentano gli abitanti dell'Africa come l'immaginavano gli eu-
ropei del tempo; da H. Rink, *Tales and traditions of the Eskimo*.

Summary

In *People where Every Man is his Ownmaster*, **Roberto Marchionatti** identifies the Pierre Clastres already classic contribution to philosophy, ethnology and libertarian thought in his reflections on the savage freedom and the political sphere in primitive societies. During his reflections Clastres tries always in vain to find out the mechanism of the transition from the societies *against* the State to the societies *of* the State. Eventually he comes to confirm the La Boetie intuition that the transition from freedom to servitude is an accidental event: a "malencontre" (ill-encounter).

Not very long after the death of Pierre Clastres, says **Emanuele Amodio**, the inuring force of his thoughts seems to have been halted and controlled. In *Other Freedoms and New III-Encounters*, the author puts forward once again the key concepts of Clastrian political anthropology, applying them to the analysis of power among the Indios Makuxi of Brasil with particular attention to the impact of the "ill-encounter" with the white man's culture on the chieftainship.

While **Claude Lefort** underlines the heuristic value of the Clastrian hypothesis of primitive societies as "societies against the State" in *Clastres' Work*, he also tries to bring out the inherent problems regarding every attempt to think the genesis of political power as separate from the community in terms of discontinuous history, that is in terms of a "before" and an "after". The author furthermore treats essential aspects of Pierre Clastres' thoughts, as his "use" of La Boetie and his thesis on community power, on the "otherness of the law", on the interweaving of the political and of the religious in a view of the world based on the reproduction of rituals.

Can the Feast give birth to the State? It is the paradoxical thesis of **Piero Flecchia** in *Clastres after Clastres*, who takes as a starting point the circulation of the Debt and the logic of prestige as defined by Clastres.

In *Segmental Acephalous Systems*, **Harold Barclay** takes into account two examples of "primitive" social systems, the segmentary lineage model in Northern Africa and the Tonga organization in Southern Africa, claiming that they contain many useful suggestions of acephalous alternatives to authoritarian social organization.

● ● ● ●

Tanto (e non facilmente riducibile con tagli redazionali) è risultato il materiale raccolto su Clastres che, da tema principale di questo numero di Volontà, l'antropologia, ne è diventato tema esclusivo. La qualità degli articoli e la completezza dell'approccio al pensiero clastriano non faranno rimpiangere, crediamo, la mancata varietà tematica. Sola intrusione "extramonografica", oltre al tradizionale bilancio e l'altrettanto tradizionale sommario dell'annata precedente, è questa nota d'apertura di cui vogliamo approfittare per dare sintetico resoconto dei risultati del "censimento dei lettori", già tirato un po' troppo per le lunghe, nella speranza (verificatasi quasi vana) che aumentassero sensibilmente, dopo un paio di solleciti, le risposte al questionario pubblicato su Volontà 2/85.

Dunque, a fine dicembre '85 le risposte pervenuteci erano 81, pari a circa il 10% dei lettori. Espresso percentualmente parrebbe un campione significativo, ma l'esiguità in valore assoluto (che fa sì che ogni singola risposta assuma un peso notevole) e la non-casualità di scelta (il campione s'è autoselezionato per "voglia di rispondere") ci fanno sorgere molti dubbi sulla validità d'una trasposizione dei dati del campione all'universo dei lettori. Con la consapevolezza perciò che il profilo che esce da questo risultato è (o quanto meno può essere) in qualche misura distorto e ritenendo d'altro canto che tale profilo è comunque sempre meglio d'un volto ignoto, eccovi, abbonati e lettori più o meno occasionali, una vostra possibile immagine collettiva.

Comprimendo le risposte alle classi di massima frequenza, il lettore "tipico" di Volontà risulta essere maschio, trentenne, di istruzione medio-superiore e di professione corrispondente, risiede in una città medio-grande del Nord Italia, è abbonato da 4-5 anni, è anarchico ed è soddisfatto della rivista. Ma questa è, ovviamente, una semplificazione eccessiva. Vediamo un po' nel dettaglio. Il pubblico di Volontà è costituito da uomini per l'83% e da donne per il 17%. Il 38% ha tra 21 e 30 anni, il 28% tra 31 e 40, il 14% tra 41 e 60, il 15% ha più di 60 anni, il 5% meno di 20. Il 23% ha la licenza elementare o media, il 42% la maturità, il 25% la laurea. Per il 19% i nostri lettori sono tecnici od impiegati, per il 12% insegnanti, per il 12% studenti, per il 10% pensionati, per l'8% disoccupati, per il 6% artigiani, per ben il 22% rientrano in varie altre categorie che vanno dal medico alla casalinga, dal barista al giocatore di pallacanestro, dal giornalista all'edicolante. Risiede al Nord il 58%,

al Centro il 18%, al Sud il 10%, nelle Isole il 5%, all'estero il 9%; in città di oltre 500.000 abitanti il 23%, in città tra 101 e 500.000 abitanti il 26% e poi il 12%, il 24% ed il 15% rispettivamente in centri con 51-100.000, con 11-50.000 e meno di 11.000 abitanti. Gli abbonati sono il 74% (di cui il 13% da meno di due anni, il 39% da 2-5 anni, il 14% da 6-10 anni, il 34% da più di 10 anni). I lettori non abbonati sono il 26%, metà dei quali regolari (in media da 5 anni) e metà occasionali. E qui segnaliamo una palese distorsione del campione rispetto all'universo: secondo una nostra stima i lettori non abbonati risultano essere circa il 60% del totale.

I lettori si dichiarano anarchici per il 68% (di cui un po' più della metà militanti), libertari per il 30% ed "altro" per il 2%. Il 90% legge anche altre pubblicazioni anarchiche (l'82% legge "A", il 59% "Umanità Nova" e poi, in misura decrescente, "Senza Patria", "L'Internazionale" ed altri). Le letture non anarchiche, quando segnalate, si riferiscono per lo più a periodici genericamente "di sinistra", come "L'Espresso" e "Panorama".

Per quanto concerne i giudizi su Volontà, il 62% ritiene che la scelta dei temi sia buona, il 27% che sia molto buona, il 6% sufficiente ed il 5% insoddisfacente e, analogamente, per la qualità degli articoli, che sia buona il 69%, molto buona il 20%, sufficiente il 6% ed insoddisfacente il 5%. Il linguaggio viene ritenuto difficile ma adeguato ai temi dal 61%, non difficile dal 25% e troppo difficile dal 14%; la lunghezza degli articoli appare giusta all'86% dei lettori ed eccessiva al 14%.

Alle ultime due domande, i lettori si dicono contrari a cambiare l'impostazione della rivista per il 68%, favorevoli per il 32%; soddisfatti del titolo attuale per l'88%, insoddisfatti per il 12%. Le indicazioni date da chi suggerisce un qualche mutamento (a parte un 10% che chiede di semplificare il linguaggio) sono estremamente diversificate e consistono per lo più in richieste di maggiore attenzione per temi specifici (dall'analisi politica alla tematica sindacale, dalla progettazione libertaria agli argomenti storici...).

In conclusione, nonostante i dubbi già segnalati sulla significatività statistica in senso stretto dei risultati, con questo censimento, pur limitato, abbiamo raccolto tante indicazioni (alcune di conferma, altre di rettifica di nostre supposizioni), sia attraverso le risposte incasellate sia attraverso i numerosi commenti aggiuntivi, quante non avremmo potuto diversamente avere. Indicazioni necessarie per un bilancio di lavoro fatto e per i progetti futuri, di cui parleremo un'altra volta.



L'anarchico e il selvaggio



Questo numero di *Volontà** affronta per la prima volta in modo ampio una tematica — l'antropologia — ed un pensatore — Pierre Clastres — che hanno rapidamente assunto un ruolo importante nella riflessione anarchica contemporanea.

È infatti all'opera di Clastres — antropologo francese, allievo di Claude Levi-Strauss, con esperienze sul campo tra alcune popolazioni amerindie, morto a soli 43 anni nel 1977 — ed all'impatto che questa ha avuto sul pensiero anarchico che un approccio conoscitivo finora marginale è invece diventato centrale. Tranne alcuni studi di Reclus, Kropotkin e pochi altri, l'indagine e la speculazione antropologica avevano avuto poco spazio nell'anarchismo classico. Per converso, nel movimento tradizionale era abbastanza diffuso il mito di un'anarchia originaria verso la quale l'umanità tendeva a tornare: una riproposizione in termini anarchici del classico mito di una originaria "età dell'oro".

La riflessione clastriana, che è riflessione dichiaratamente politica, riesce invece ad aprire all'anarchismo contemporaneo prospettive sinora ignorate (o sottovalutate). E riesce a farlo perchè allo stesso tempo apre nuove prospettive alla stessa ricerca antropologica spingendola lungo i sentieri sinora poco o nulla esplorati. Clastres, infatti, getta le basi per un'antropologia che assuma finalmente il dominio (ovvero

* Gli scritti di Roberto Marchionatti e di Emanuele Amodio sono due delle quattro relazioni presentate al seminario "Antropologia e anarchismo: il caso Clastres", organizzato dal Centro studi libertari il 30/11 - 1/12 1985.

il potere coercitivo, nella sua terminologia) non più come un dato universale della storia umana (e quindi "naturale" secondo le categorie di Levi-Strauss) bensì come un dato storico, un prodotto culturale dell'evoluzione umana. La sua indagine e la sua riflessione si muovono verso l'abbattimento di quello che può essere considerato il mito fondante dell'antropologia classica: il mito dell'universalità del dominio, un mito non detto ma inequivocabilmente presente.

Clastres non è stato il primo in senso assoluto, nè tantomeno l'unico a porre il problema del dominio in primo piano. Tuttavia è stato il primo a porlo in maniera conseguentemente libertaria, verificandolo sul campo. In questo senso è un pioniere dell'antropologia libertaria e proprio per questo la sua ricerca ha avuto un impatto così forte sul pensiero anarchico. Clastres infatti ha avuto il merito d'aver affrontato uno dei nodi teorici dell'anarchismo, il problema del potere, inquadrandolo in un contesto reale come quello delle società selvagge. Non solo quindi basa la sua riflessione sulla realtà ma su una realtà diversa dal tradizionale scenario politico occidentale, che aveva sinora generalmente segnato i confini della riflessione anarchica sul potere.

Ecco dunque che l'opera di Clastres riesce ad allargare notevolmente gli orizzonti dell'anarchismo. Se infatti è vero che l'anarchismo in quanto ideologia nasce ad un certo punto della storia umana (come espressione estrema dell'illuministico processo di secolarizzazione, dice Nico Berti) e che è dunque il prodotto di una specifica cultura umana (quella bianca occidentale), è anche vero (ed è questo che Clastres cerca di dimostrare) che il suo assieme fondamentale — ovvero la *possibilità* di un sistema sociale non gerarchico — non appartiene esclusivamente all'anarchismo storico. Il potere sociale non coercitivo è una realtà che Clastres trova in società completamente differenti da quella occidentale: la società non gerarchica non è dunque solo un'idea propria all'immaginario utopico occidentale ma una realtà ben più generale che si ritrova, *con forme e contenuti estremamente diversi*, in tutt'altre situazioni. Essa è dunque un'idea che aspira ad una universalità ben maggiore di quella che lo stesso anarchico classico supponeva.

Tuttavia nell'indagine antropologica il processo più difficile è proprio riconoscere e capire la differenza, l'Altro. Portando alle estreme conseguenze quella critica all'etnocentri-

simo iniziata da Claude Levi-Strauss, l'opera di Clastres rappresenta uno degli attacchi più lucidi a questa lettura così tipica della cultura bianca che proietta sulle società "altre" il proprio modello d'organizzazione sociale. Una proiezione inconscia che impone anche a società differenti un principio ordinatore sociale, il dominio, e rapporti gerarchici di comando/obbedienza che le sono invece estranei. La critica di Clastres all'etnocentrismo tende proprio ad impedire questa lettura distorta facendo emergere il problema del dominio dall'inconscio in cui è stato rimosso. Solo rendendolo esplicito se ne può impedire la proiezione inconscia e se ne può quindi mettere in questione la pretesa universalità.

Grazie a Clastres (ma grazie anche ad altri ricercatori che si stanno muovendo nella stessa direzione), stanno ora emergendo lentamente da un'artificiosa uniformità i profili di società primitive e selvagge le cui strutture sociali non erano e non sono informate dal principio ordinatore gerarchico: una sorta di "anarchie funzionanti", come sono state recentemente definite.

È un nuovo tentativo di riscoprire una mitica "età dell'oro", un'anarchia delle origini cui ci sospinge la circolarità del mito? Certamente no. Non è in cerca di "antenati" che si muovono Clastres e gli altri pionieri di un'antropologia libertaria. Anzi, la critica di Clastres all'etnocentrismo ci mette in guardia dal pericolo di proiettare sulle società primitive e selvagge la nostra immagine di un'anarchia originaria che ci impedirebbe di comprendere la differenza annullando così, ancora una volta, l'Altro nell'Uno.

Non è quindi una legittimazione del nostro essere che va cercata in queste società "altre", ma una conferma di diversità che la pretesa universalità del dominio voleva cancellare dalla cultura umana. Bisogna ridurre il dominio alla sua reale dimensione di "scelta" culturale, spogliandolo da quell'immagine di dato "naturale" con cui è stato artificialmente vestito. Il re è nudo! È in questa demistificazione che l'opera di Clastres ha avuto un ruolo fondamentale. Ed è quindi in questo senso, ovvero nel senso di confermare la struttura sociale come "scelta" e la diversità come valore, che l'antropologia può aprire all'anarchismo orizzonti ampilissimi.

I popoli dove ogni uomo è signore di se stesso

Roberto Marchionatti *

Quale incontro sventurato è mai questo, che ha potuto tanto profondamente snaturare l'uomo, unico essere nato per vivere liberamente, da fargli perdere la memoria del suo essere originario, e il desiderio di ritornare ad esso?

Etienne de La Boétie

1. Le premesse

Prima che nella foresta tropicale, Clastres ha incontrato gli indiani nei libri e cronache degli antichi viaggiatori e missionari; con una lucida e ispirata immaginazione decifrando quei dati che la pagina spesso alludeva senza individuare, quando non li dissimulava. Così è accaduto perchè, prima ancora di votarsi all'etnologia, egli portava dentro di sé la figura di questo *altro*, era votato a riconoscerlo, svelarne l'identità e lasciarlo parlare. [23, p. 51]

Su quei testi — da Staden a Thevet, da Léry ai gesuiti, ... — e da quella disposizione, si forma il pensiero di Pierre Clastres, prima del tempo dei viaggi, che l'esperienza e le riflessioni seguenti serviranno ad arricchire.

I testi dei viaggiatori e dei missionari offrivano un immenso materiale su di un'epoca precedente la conolizzazione, e parlavano di "genti del tutto nuove"; ad essi attinsero anche due filosofi il cui pensiero ci appare fondamentale nella formazione di Clastres: Montaigne e La Boétie.

Lo spazio epistemologico entro cui si muoveva quel pen-

* Economista, ex redattore di An. Archos, ha pubblicato tra l'altro *Rilevanza e limiti del neoricardismo* (1981), *Gli economisti e i selvaggi* (1985).

siero scettico offre la "disponibilità" all'altro e, anche, la consapevolezza dell'enorme distanza tra noi — i civilizzati — e loro — i selvaggi —, la possibilità di un dialogo, l'impossibilità forse di una compressione totale:

Ecco degli uomini veramente selvaggi, al nostro confronto, perchè bisogna o che essi lo siano davvero completamente, o che lo siamo noi; c'è una distanza enorme fra il loro modo d'essere e il nostro. [28, p. 282]

E da questi autori deriva a Clastres il modo di affrontare il problema della storia, antitetico a quello marxista: «alla maniera di Montaigne, o La Boétie o di Rosseau», giudicando quel che è stato dopo «in rapporto a ciò che c'era prima: che ne è delle società postprimitive? Perchè sorsero ineguaglianza, la divisione sociale, il potere separato, la storia?». [20, p. 167]

E sono questi gli autori — insieme a quei filosofi che tra '500 e '700 levarono le loro voci in difesa dei popoli primitivi — da cui origina il mito del "buon selvaggio", è vero, figura che Clastres critica e rifiuta; ma essi sono soprattutto pensatori che si oppongono alla *ratio* cartesiana, che porta, con la sua netta separazione tra ragione e ciò che essa non è, il *silenzio* tra la cultura occidentale e i popoli selvaggi, per lasciare la violenza come unico modo in cui i selvaggi per molto tempo conosceranno l'occidente. In un saggio del 1968, Clastres si interroga sul rapporto ragione-violenza:

Sembra immanente alla nostra civiltà... la profonda intolleranza nei confronti delle civiltà diverse, l'incapacità a riconoscere e accettare l'Altro come tale, il rifiuto di lasciar sopravvivere ciò che non gli è identico. È quasi sempre attraverso il modo della violenza che è avvenuto l'incontro con l'uomo primitivo. O, in altri termini, noi scopriamo nello spirito stesso della nostra civiltà e coestensivo alla sua storia, la vicinanza di violenza e ragione... La Ragione occidentale rinvia alla violenza come alla sua condizione e mezzo, perchè ciò che non è ragione si trova allo stato di peccato e cade dunque nel campo non sopportabile della Sragione. [5, p. 34]

Analisi alla Foucault, che viene in effetti richiamato per un accostamento tra selvaggio e folle, entrambi, nell'età clas-

sica, situati fuori dell'ordine borghese, in un identico rapporto rispetto alla ragione: stranieri, pericolosi, oggetto dunque d'esclusione e di distruzione, "frontiere della ragione". Dunque "impossibilità strutturale" dell'Occidente a entrare in dialogo con culture altre?¹

Se un ponte tra le culture è oggi ancora possibile, è l'etnologia a fornirlo, se un dialogo è possibile, è l'etnologia a renderlo tale, afferma Clastres: ma certo non l'etnologia tradizionale, inevitabilmente segnata dall'opposizione ragione-non ragione, discorso su, non con, le società altre; ma un'altra etnologia, scienza e non scienza allo stesso tempo, le cui fondamenta sono state gettate da autori come Lévi-Strauss. Egli «ha preso sul serio il pensiero dei selvaggi»²: le sue ampie conquiste sono di stimolo a procedere oltre.

2. Il problema del politico

Al pensiero strutturalista, come a quello marxista e evolu-

¹ La tendenza etnocida e genocida della società occidentale è analizzata da Clastres in «De l'Etnocide» del 1974; ivi essa è rimandata «al suo sistema di produzione economico, spazio dell'illimitato, perché i suoi confini tendono sempre a spostarsi altrove»:

La società industriale: la più formidabile macchina di produzione, è però a un tempo anche la più pericolosa e terrificante macchina di distruzione. Razza, società, individuo, spazio, natura, mare, foreste, sottosuolo: tutto è sfruttato: tutto deve essere sfruttato, in un disegno di produttività spinto fino ai limiti estremi, all'intensità massima. Ecco perché non può essere data tregua a società che abbandonano il mondo alla sua tranquilla improduttività originaria; perché faceva scandalo che immani risorse giacessero non sfruttate [20, p. 54].

² Probabilmente mai e in nessun luogo il selvaggio è stato quell'essere appena uscito dalla condizione animale, in balia dei suoi bisogni e dei suoi istinti, che troppo spesso ci si è compiaciuti di immaginare, e neanche quella coscienza dominata dall'affettività e sommersa nella confusione e nella partecipazione [24, p. 55].

Lévi-Strauss ha dimostrato come il pensiero dei primitivi — il *pensiero selvaggio* — possiede un valore conoscitivo non certo inferiore a quello del pensiero scientifico moderno. Diverso era però lo spirito che animava ed ispirava i selvaggi da quello dei moderni: esistono — dice LEVI-STRAUSS — 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» la chiama l'autore], l'altro spostato di piano» [25, p. 28].

zionista, sfugge sistematicamente quel processo attraverso cui una società si costituisce, ovvero la sua dimensione politica; ed è invece proprio l'indagine del politico che 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?

2.1 *Etnologia e problema del potere*

In relazione al problema del potere, «l'etnologia ha fatto ruotare le culture primitive intorno alla cultura occidentale», senza prendere sul serio le forme politiche primitive. Analoga per molto tempo è stata la situazione riguardo alle forme economiche: un criterio fondamentale dell'arcaismo è stato infatti quello di economia di sussistenza, tenace visione economicista delle società primitive come "economie della miseria", recentemente liquidata da Marshall Sahlins e Jacques Lizot, che vi hanno contrapposto, più a buon diritto, quella di società dell'abbondanza e "senza economia". [29], [26].
Scrive Clastres:

La medesima prospettiva che fa considerare i primitivi come uomini viventi miseramente... determina altresì il senso e il valore del discorso corrente sulla politica e il potere [11, P.16]

La nostra cultura occidentale ha una sola idea del potere politico: esso è pensato in termini di relazioni gerarchiche e autoritarie di comando e obbedienza; in altri termini il potere politico si esprimerebbe soltanto in una relazione di coercizione. E l'applicazione di una tale modello impone la paradossale deduzione che le società primitive sono senza — mancanti di — potere. Questo legame potere-coercizione è rifiutato da Clastres per l'analisi delle società primitive:

Ci limiteremo a confutare l'assioma etnocentrico che il limite del potere sia la coercizione.....

- 1) 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 so-

ciale... ma che si realizzi in due modi 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 in cui, forse misteriosamente, *qualche cosa esista nell'assenza*

Non è pensabile il sociale senza il politico: in altre parole non vi sono società senza potere. [11, p.21]

La condizione di pensabilità del potere politico — la possibilità stessa di un'antropologia politica — è nella rinuncia alla concezione esotica, etnocentrica, del modo arcaico³: è la compressione che sociale e politico sono indissolubili, che non esistono società senza potere. Ciò che differenzia le società non è la presenza o l'assenza del potere politico, ma la relazione tra sfera politica e società: il potere politico, esiste non solo là dove la sua presenza è manifesta, nello stato, ma anche dove non sembra esistere, perchè «qualcosa esiste nell'assenza».

Il compito di una antropologia politica è così individuato: esso si articola in due grandi interrogativi:

- 1) Che cos'è il potere politico? cioè: che cos'è la società?
- 2) Come e perchè si passa dal potere politico non coercitivo al potere politico coercitivo? ossia che cos'è la storia? [11, p. 22]

2.2 *Il ruolo della sfera politica nelle società primitive*

Il primo scritto edito da Clastres, «Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne» (del 1962, un anno prima dell'inizio della sua ricerca sul campo tra i Guayaki), contiene, in relazione alle società amerindiane, l'enuciazione del

³ Clastres trascura la critica, tra i criteri dell'arcaismo, a quello di assenza di scrittura: esso non è soltanto un «dato di fatto», come ha rilevato Piero Flecchia: «Tirannide e scrittura si presuppongono reciprocamente» [21, p. 44].

problema e le linee essenziali della sua interpretazione.

Sulla base delle informazioni disponibili a partire dal '500, 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, di una funzione che funziona a vuoto. [3, pp. 26-27]

Fin qui nulla di nuovo rispetto ai dati forniti dai vecchi cronisti: ma da quei dati si trasse la conclusione di una mancanza che era un segno di inferiorità. Per molto tempo l'etnologia si accontenterà di rilevare il dato senza studiarne il senso.

«Il senso — scrive Clastres — risiede mascherato sul piano della struttura». La sua comprensione sta nell'indagine della relazione tra sfera politica e livello dello scambio, dove la società si definisce: scambio di beni (doni), delle donne e delle parole:

in rapporto a questi tre tipi di segni si costituisce la sfera politica delle società amerindiane. Il potere è dunque qui in relazione con i tre livelli strutturali essenziali della società, cioè nel cuore stesso dell'universo della comunicazione. Occorre dunque tentare di chiarire la natura di questa relazione, per cercare di evincerne le implicazioni strutturali. [3, p. 33]

L'interpretazione fondata sull'impressione che il principio di reciprocità, legge di scambio 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; esaminando il movimento di ogni segno nel circuito che gli è proprio, si scopre che questo triplice movimento presenta una dimensione negativa comune: 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*.

Non valori di scambio regolati dal principio della reciprocità, questi flussi cadono «fuori dell'universo della comuni-

cazione» nelle società primitive. Relazione originale tra potere e essenza del gruppo, rapporto privilegiato 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 del gruppo — e come sua negazione —. Essendo esterna essa non può svilupparsi effettivamente: ecco spiegata l'impotenza del capo selvaggio:

il rigetto di questa [sfera politica] all'esterno della società è il mezzo stesso di ridurla all'impotenza [3, p. 37].

2.3 *Filosofia politica e sapere selvaggio*

Ma qual'è la ragion d'essere di questa separazione tra sfera politica e società?



È la cultura stessa, in quanto differenza massima dalla natura, che si impegna totalmente nel rifiuto di questo potere.....
La cultura avverte il potere come l'insorgere della natura stessa... Si direbbe che queste società 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, che il principio di un'autorità esterna e creatrice della propria legalità è contestazione della cultura stessa, ed è l'intuizione di questa minaccia che ha conferito profondità alla loro filosofia politica [3, p. 38].

Con questa tesi di una «filosofia politica» selvaggia antistatalista viene rifiutata «quell'immagine sbiadita di una incapacità a risolvere il problema del potere politico che offre la teoria etnologica tradizionale».

La filosofia politica antistatalista dei selvaggi è parte del sapere selvaggio: esso si costituisce attraverso le forme del mito, modo di espressione del pensiero selvaggio, e si trasmette attraverso discorsi e canti di capi e sciamani e attraverso i riti:

Situando la propria origine nel tempo *mitico* del preumano, la società come insieme di sante e giuste regole si rappresenta a se stessa imm modificabile, perché inavvicinabile dai singoli uomini: insieme di regole e linguaggi voluti dai grandi antenati, dagli eroi culturali... Il nome di questo dio senza culto... è il nome della legge che... garantisce la continuità dell'ordine, domandando agli uomini solo e soltanto di rispettare la tradizione... 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, e pratiche rituali [20, pp. 60-1]⁴.

Il capo è veicolo del sapere: per questo egli è signore della parola, come lo chiamano i selvaggi. Ma la sua parola, nota Clastres, appare non come un suo diritto, bensì un suo *dovere*: un capo silenzioso non è più un capo:

Nell'obbligo imposto al capo di essere uomo di parola, traspare tutta la filosofia politica della società primitiva, si manifesta il vero spazio che vi occupa il potere... Che cosa dice il capo? Che cos'è una parola di capo? È, anzitutto, un atto ritualizzato... La parola del capo non è detta per essere ascoltata... Perché? Perché il capo, nella sua prolissità, non dice letteralmente nulla. Il suo discorso consiste, quanto all'essenziale, in una celebrazione, ripetuta più volte, delle norme di vita tradizionali... Che cosa significa in questo caso parlare? Perché il capo della tribù deve parlare proprio per non dire nulla?... Vuoto è il discorso del capo perché non è il discorso del potere: il capo è separato dalla parola, perché è separato dal potere [11, p. 116].

Il rito è l'altro fondamentale veicolo del sapere selvaggio; tra i riti di particolare importanza a questo fine sono quelli di iniziazione: essi costituiscono «un asse essenziale rispetto al quale si coordina, nella sua totalità, la vita sociale e religiosa della comunità» [11, p. 133]. Nel rituale iniziatico la società imprime il suo marchio sul corpo dei giovani attraverso la tortura: il corpo è infatti «una memoria». A quale segreto inizia il rito?

Il rituale iniziatico è una pedagogia.....
La società detta la sua *legge* ai propri membri
Tu non vali meno di un altro, tu non vali più di un altro
[11, p. 137].

La legge primitiva è «un divieto di diseguaglianza».

Il sapere selvaggio esprime una filosofia politica antistatalista: ragion d'essere dell'esistenza di un capo senza potere, come pure di altri comportamenti tipici delle società primitive: la logica sociologica centrifuga, la strategia antieconomica [20], il senso della guerra selvaggia.

⁴ «... testarda fedeltà a un passato pensato più come modello atemporale che come una tappa del divenire...», aveva scritto LEVI-STRAUSS della storia mitica,

essa esprime una scelta operata consciamente o inconsciamente e il cui carattere sistematico è attestato, in tutto il mondo, da questa giustificazione che si fonda su un unico argomento e viene instancabilmente ripetuta per ogni tecnica, ogni regola e ogni usanza: «Ce l'hanno insegnato gli avi» [25, p. 256].

2.4. *La guerra selvaggia e la critica del modello scambista*

Il tema della guerra — argomento capitale nell'ultimo Clastres — è da lui affrontato in polemica con altre interpretazioni, in particolare con quella di Lévi-Strauss, che quest'ultimo mutua essenzialmente da Marcel Mauss. Più in generale quello che Clastres ci offre è la critica della filosofia politica di quel modello delle società selvagge — definibile come modello scambista — la cui struttura base ci è offerta da Mauss nel suo *Essai sur le don* del 1923. Di qui conviene partire.

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 specie di istituzioni, religiose, giuridiche, morali, politiche, familiari, economiche. 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 infatti in queste società come complesso di fenomeni che Mauss chiama «sistema delle prestazioni totali», di cui ne sono esempio il *kula* melanesiano e il *potlâc* nordamericano. Tutto va e viene, tutto si scambia in queste società, dice Mauss: lo scambio è la struttura interna, profonda della società. La «prestazione totale» è una sorta di contratto politico. Mauss — come ha rilevato Sahlins —, riprendendo la tematica filosofica che fu di Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, ha dato una nuova versione del dialogo tra «caos e contratto»:

Mauss discetta a partire da una condizione originaria di disordine... Contro la guerra lo scambio. Il trasferimento di cose che in una certa misura sono persone e persone considerate in una certa misura come cose rappresenta il consenso alla base della società organizzata. Il dono è alleanza, solidarietà, comunione — in breve pace, la grande virtù che precedenti filosofi, segnatamente Hobbes, avevano scoperto nello stato... L'analogo primitivo del contratto sociale non è lo stato, ma il dono. Il dono è il modo primitivo di realizzare quella pace che nella società civile è garantita dallo stato [29, p. 174].

La società organizzata attraverso il sistema del dono non si dissolve in una unità più ampia, ma mantiene perpetuamente le parti separate, senza creare un'altra parte sopra di sé, lo stato. Il dono non implica quindi né rinuncia all'eguaglianza, né 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, nella visione maussiana, può essere definita come società contro la guerra, per la pace, attraverso lo scambio generalizzato. Il tema maussiano è stato poi ripreso da Lévi-Strauss [24], il quale scrive che gli scambi commerciali sono guerre pacificamente risolte, e le guerre il risultato di transazioni sfortunate. Tra relazioni ostili e prestazioni reciproche c'è un nesso intimo: la guerra è uno scacco, il fallimento dell'essere sociale primitivo.

Questo affascinante modello scambista è il rovescio di quello hobbesiano: laddove per Hobbes la società primitiva è la società della guerra di tutti contro tutti, nel modello scambista è la società dello scambio di tutti contro tutti. Ma, ha sottolineato Clastres, come Hobbes non coglie la dimensione dello scambio, così Lévi-Strauss non ha colto la dimensione bellica. Perché

La società selvaggia è certamente spazio dello scambio, ma anche luogo della violenza. Tanto la guerra quanto lo scambio appartengono al modo d'essere selvaggio [20, p. 158].

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 ragione per uscire dal proprio territorio e far guerra ad altre comunità. Ma i dati etnologici, nota Clastres, ci riferiscono di una situazione di guerra generale. Due proprietà sociologiche peculiari alla società primitiva rendono comprensibile il suo modo d'essere sociale e le ragioni della guerra: la comunità selvaggia è a un tempo unità e totalità, unità perché impedisce il prodursi delle diseguaglianze, attraverso il rifiuto della stratificazione per censo e meriti — è «società contro lo stato» —, totalità in quanto è un insieme auto-

mo e autosufficiente, «attento 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 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 di guerra è contenuta strutturalmente dentro la società selvaggia. Ma l'hobbesiana guerra di tutti contro tutti è resa impossibile nell'universo primitivo poiché 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. Infatti, «prima di una impresa bellica, ogni società selvaggia, attraverso festeggiamenti, inviti e donativi, stipula accordi, che dovranno poi essere continuamente rinnovati e ribaditi» [20, p. 164]. L'alleanza è dunque un mezzo per guerreggiare più sicuri. Ne deriva, dice Clastres, che è la guerra il fenomeno primitivo, l'alleanza quello derivato:

Per effetto della volontà di indipendenza politica e del dominio assoluto del proprio territorio, la comunità selvaggia iscrive nelle proprie dinamiche sociali il conflitto bellico: la società selvaggia è il luogo della guerra permanente.....

L'alleanza è una conseguenza di questo stato di belligeranza: c'è una priorità sociologica della guerra sull'alleanza. Questa priorità ci evidenzia il rapporto autentico tra guerra e scambio. I gruppi implicati nel rapporto di scambio sono solo e soltanto gli stessi implicati nel rapporto di alleanza: la sfera dell'alleanza combacia esattamente con la sfera dello scambio [20, p. 164].

3. La catastrofe

Sono le società arcaiche immobili, senza storia?

In uno dei suoi primi saggi, «Indépendance et exogamie», Clastres, riprendendo Lévi-Strauss 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, anzitutto, da una differenza di focalizzazione» (Lévi-Strauss) [11, p. 62].

Le società dell'America del sud hanno conosciuto intense relazioni intertribali — politiche e commerciali —, documentateci tanto dalle cronache dei primi relatori quanto più recentemente dalle indagini di antropologi come Lévi-Strauss e Métraux.⁵ Presso i Tupi-Guarani poi è rinvenibile una tendenza al sistema che, dice Clastres, conduce ad attribuire alla loro cultura una dimensione diacronica.

Non si tratta dunque di società senza storia. È forse allora possibile individuare la causa che è all'origine della formazione dello stato?

3.1. *Tendenze centripete e reazioni della società*

La "questione principe", dice Clastres, a cui un'antropologia politica deve rispondere è

come e perché si passa dal potere politico non coercitivo al potere politico coercitivo?

⁵ Differenze e conflitti non sono estranei alle società amerindiane. Clastres le individua nella molteplicità delle tendenze divergenti tra le varie famiglie, ognuna delle quali possiede il proprio leader e tende a conservare la propria identità:

si intravede... la presenza latente e quasi furtiva della contestazione e del suo orizzonte ultimo: il conflitto aperto, presenza non estranea all'essenza del gruppo, ma, al contrario, dimensione della vita collettiva generata dalla stessa struttura sociale. Ecco ciò che ci allontana dalla bella semplicità delle società arcaiche [11, p. 49].

Nel 1974 in *La société contre l'Etat* Clastres 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'origine [20, p. 151].

Al fine di cercare una risposta a questo quesito Clastres analizza varie ipotesi che la letteratura o la sua esperienza etnologica gli offrono. Scartate rapidamente quella tecnico-economica — la rivoluzione neolitica — e quella della crescita demografica, che non comportano meccanicamente un sovvertimento dell'ordine sociale o al più sono uno degli aspetti che vi si accompagnano, egli si concentra su tre figure che potrebbero anticipare quella del despota: il *big man* melanesiano, il *karai* Tupi-Guarani, il guerriero.

Il Big Man melanesiano. In *Stone Age Economics* Sahlins aveva individuato nella carriera di *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 più elevato. Starebbe qui, si chiede Clastres, la lontana origine dello stato? Ma, 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 redistribuire agli altri, ovvero: il capo è sfruttato sistematicamente dalla società. «Si può ancora in questa situazione 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 muove il *big man*? Quale disegno? non già un obiettivo di comando, che può anche desiderare, ma che la gente della tribù rifiuterebbe di subire. Egli si muove verso un obiettivo di prestigio che gli consenta di rispecchiarsi in una comunità che celebra la gloria di un capo lavoratore e generoso... In cambio della propria generosità il capo non ottiene potere ma prestigio. [20, p. 120].

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

Nell'obbligo della generosità è in azione il principio egualitario della cultura primitiva, che colloca su un piano di parità la società: che offre prestigio al capo, e il capo, che in cambio offre alla società dei beni. Ma questa non è che la forma evidente e esterna dell'obbligo alla generosità, dietro la quale si dissimula la profonda diseguaglianza che si instaura, attraverso l'obbligo alla generosità tra società e capo. L'obbligo alla generosità è molto più che un dovere del capo: è un *debito*. Il capo, con il suo porsi come capo, entra in un rapporto di debito permanente con la società. Un debito che non potrà mai estinguere fin quando vorrà essere *il capo*... Intrappolato il capo nel proprio desiderio, la tribù si garantisce contro il rischio mortale di una separazione del potere politico che si ritorcerebbe contro lei stessa: *la società primitiva è la società contro lo stato* [20, p. 121].

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 in dominanti e dominati. Questa inversione nel flusso del debito, scrive Clastres, «non è pensabile per processo evolutivo», e a tal fine porta un esempio tratto dal libro di Sahlins:

Le genti di Paniai e il loro *big man* vennero a conflitto. Il popolo gli disse: «tu non devi essere il solo ricco tra di noi. Tra noi dobbiamo essere tutti eguali. Tu devi essere uguale a noi». Discorso della società al quale cor-

risponde, nelle parole del capo, la risposta del potere contro la società: «Io sono un capo non perché la gente mi vuol bene, ma perché mi teme e è in debito con me». Qui giunti, la gente di Paniai uccise il suo *big man*. [20, p. 122].

I karai e la seduzione della parola. La società Tupi-Guarani è presentata da Clastres nella *Société contre l'Etat* come «un caso di una società primitiva da cui comincerebbe a sorgere ciò che avrebbe potuto diventare uno stato». In quella società, prima dell'arrivo degli europei, si stava svolgendo un processo di lenta costituzione di una caperia dotata di un potere politico non trascurabile.⁶ Ma, fin dai primi decenni del XV secolo, si produsse una sollevazione «diretta in qualche modo, se non esplicitamente, contro le *chieftanships*, almeno, quanto ai suoi effetti, distruttiva del potere dei capi». Il riferimento è al fenomeno del profetismo, di cui Pierre Clastres e Hélène Clastres hanno dato una originale interpretazione che situa il fenomeno al di fuori di quella corrente che lo identifica come messianesimo, ovvero effetto dello shock culturale provocato dall'arrivo degli europei: non può essere messianesimo semplicemente perché esso origina prima dell'arrivo degli occidentali. In realtà il fenomeno del profetismo è del tutto nuovo. I profeti (*karai*) — uomini-dio come li ha definiti Metraux — erano predicatori che passavano di gruppo in gruppo ad invitare gli indiani ad abbandonare tutto per darsi alla ricerca della Terra senza il Male, «la terra indistruttibile, eterna, che nessuna piccolezza corrompe» come dice un loro canto tradotto da Clastres [11]:

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 questo degli uomini ed emigrare in quello degli dei... Questo pensiero selvaggio, quasi accecante per troppa luce, ci dice che il luogo di nascita del male, la fonte

⁶ Si sa che esistevano sul piano politico forti tendenze centripete nelle società Tupi-Guarani: sono attestate dall'apparire di grandi capi la cui autorità era riconosciuta a livello di provincia (ve n'era più d'uno all'epoca della scoperta, come il celebre Koniambebe di cui Thevet ci lasciò il ritratto) e da tentativi (puntualmente abortiti) di confederazione» [2, p. 55].

dell'infelicità è l'Uno... Sotto l'equazione metafisica che uguaglia il Male all'Uno, noi crediamo di poterne scorgere un'altra, più segreta e di natura politica, che afferma che l'Uno è lo stato [11, pp. 158-9].

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 sappiamo [11, p. 160].

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

Il guerriero. Etnologo attento forse più di qualsiasi altro alle manifestazioni della violenza nelle società primitive, Clastres indaga in uno dei suoi ultimi saggi, «Malheur du guerrier sauvage», la possibilità che sia la guerra il luogo costitutivo del potere. In una nota al termine del saggio «Archéologie de la violence», Clastres si chiede:

permettendo l'autonomia del gruppo di guerrieri, la dinamica della guerra non potrebbe contenere in sé il rischio, e quindi produrre la rottura dell'unità-totalità del sociale? Come reagiscono le società selvagge, quando incombe questo pericolo? Domanda capitale quest'ultima, perché in essa è contenuta la questione principe: attraverso quali processi la stratificazione sociale si introduce in società che non la conoscono? [20, p. 153].

Questa serie di problemi è appunto affrontata da Clastres

nel saggio «Malheur du guerrier sauvage».

La presenza nel gruppo tribale di un gruppo ben individuato che detiene il monopolio (o quasi) della violenza organizzata — violenza esercitata sui nemici ma che potrebbe anche essere rivolta contro la propria società —, non potrebbe determinare la trasformazione della confraternita dei guerrieri in organo separato del potere politico? Analizzando l'evoluzione di alcune tribù "militariste" del Chaco sudamericano e degli Apaches, Clastres ne deduce che la dinamica della guerra tende a trasformare il bottino da funzione di prestigio a funzione economica: «Il guerriero è fatalmente destinato a diventare un saccheggiatore».

Se il saccheggio assume un ruolo importante nell'approvvigionamento della società, si instaura 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: la società 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 essere votato alla morte [20, p. 190].

Sorte che è chiarissima al selvaggio, come risulta da quanto il vecchio saggio Tanu'uh della tribù dei Chulupi dice allo stesso Clastres. Alla domanda di come mai egli non fosse un *kaanoklé* — cioè un uomo che aveva scalpato altri uomini, il che solo lo avrebbe reso pienamente un guerriero —,

Tanu'uh mi rispose: «Perché essere *kaanoklé* è più una sventura che un onore. Io non volevo morire». E poi mi 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 [20, p. 191].

Il meccanismo entro cui la società costringe il guerriero — tra un'incerta gloria e un certo destino di morte e di sventu-

ra — impedisce alla logica della guerra di essere quel processo attraverso cui la stratificazione sociale si introduce in società che non la conoscono.

3.2. *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, sono capaci di mettere in atto meccanismi riequilibratori: irriducibile socialità della libertà.

Ecco perché non esiste altra possibile spiegazione oltre quella intravista da Etienne de La Boétie: *le malencontre*, malo incontro, accidente tragico. In un saggio dedicato all'amico di Montaigne, Clastres coglie, nell'intuizione del filosofo, la possibile risposta al suo quesito:

Che cosa dice la Boétie? Più d'ogni altro chiaroveggente, in primis afferma che il passaggio dalla libertà alla servitù non corrispose a una necessità: il passaggio alle società della dimidiazione è *accidentale*. L'opera di La Boétie individua e smaschera il momento di fatale rottura: che avrebbe anche potuto mai prodursi, il passaggio al mondo della storia, catastrofe irrazionale che noi moderni definiamo: la nascita dello stato [20, p. 102].

La dominazione — questa sembra essere la sola "spiegazione" — è un evento ogni volta accidentale e locale: un errore della macchina culturale; non si può dare perciò una teoria generale del passaggio dalla socialità della libertà alla socialità della tirannide, una teoria dell'origine dello stato.

4. 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 può più prescindere. Una ri-

cerca la sua che, a partire dallo studio della realtà amerindiana, ha teso ad essere contributo di valore generale — «non cerco di riflettere soltanto sulle società americane, ma sulla società primitiva in generale» [20, p. 127].⁷

*Chroniqueur*⁸ di prim'ordine, Clastres ha saputo, come pochi altri, dare spazio alla parola dell'altro. Erede di una grande tradizione culturale, 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».

Una ricerca e un compito tragicamente interrotti, una lezione assolutamente viva.

⁷ Obiettivo questo non certo privo di problemi, per l'estrema peculiarità, ad esempio, della situazione africana e asiatica. Nel saggio dedicato a La Boétie Clastres notava che

Detenere il potere è esercitarlo: un potere che non si esercita non è un potere, non è che un'apparenza. E forse, da questo punto di vista, certi regimi, africani o altri, sarebbero da classificare nell'ordine, più efficacemente ingannatore di quanto non si potrebbe credere, della apparenza [20, p. 104].

A questa frase si rifà Michel Cartry, africanista, ritrovando in essa l'eco di un progetto comune di lavoro tra Clastres, americanista, Alfred Adler, africanista, e lui stesso [1, p. 42].

⁸ «Ricercatore che indaga su un certo tipo di società, il sottoscritto non elabora programmi: si accontenta di descrivere i selvaggi» [20, p. 127].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] CARTRY M., *Pierre Clastres*, «Libre» 4, 1978.
- [2] CLASTRES H., *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarany*, Editions du Seuil, Paris, 1975.
- [3] CLASTRES P., *Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, «L'Homme» II, 1, 1962.
- [4] CLASTRES P., *Indépendance et exogamie*, «L'Homme» III, 3, 1963, poi in [11].
- [5] CLASTRES P., *Entre silence et dialogue*, «L'Arc», 26, 1968.
- [6] CLASTRES P., *Copernique et les savages*, «Critique», 270, 1969, poi in [11].
- [7] CLASTRES P., *Prophètes dans la jungle*, in C. Pouillon-P. Maranda, *Echanges et communications*, Mouton, Paris, 1970, poi in [11].
- [8] CLASTRES P., *Le devoir de parole*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 8, 1973 poi in [11].
- [9] CLASTRES P., *De la torture dans les sociétés primitives*, «L'Homme», XIII, 3, 1973, poi in [11].
- [10] CLASTRES P., *La société contre l'état*, in [11].
- [11] CLASTRES P., *La société contre l'état*, Editions de Minuit, Paris, 1974. (trad. ital. a cura di P. Flecchia, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1977).
- [12] CLASTRES P., *De l'ethnocide*, in *Encyclopedia Universalis*, Universalis, Paris, 1974, poi in [20].
- [13] CLASTRES P., *Liberté, Melancontre, Innomable*, in LA BOETIE, *Le discours de la servitude volontaire*, Gallimard, Paris, 1976, poi in [20].
- [14] CLASTRES P., *L'économie primitive*, prefazione a SAHLINS M., *Age de pierre, age d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976, poi in [20].
- [15] CLASTRES P., *Le retour de lumières*, «Revue française de science politique», 1, 1977, poi in [20].
- [16] CLASTRES P., *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, «Libre», 1, poi in [20].
- [17] CLASTRES P., *Malheur du guerrier sauvage*, «Libre», 2, 1977, poi in [20].
- [18] CLASTRES P., *Les marxistes et leur anthropologie*, «Libre», 3, 1978, poi in [20].
- [19] CLASTRES P., *Mythes et rites des indiens d'Amérique du Sud*, poi in [20].
- [20] CLASTRES P., *Recherches d'anthropologie politique*, Editions du Seuil, Paris, 1980 (trad. ital. a cura di P. Flecchia, *Archeologia della violenza e altri scritti d'antropologia politica*, La Salamandra, Milano, 1982).
- [21] FLECCHIA P., *Un sermone al popolo beato*, in WATTS A., *L'arte della contemplazione*, La Salamandra, Milano, 1981.
- [22] LA BOETIE (de) E., *Le discours de la servitude volontaire*, 1552 (trad. ital. *La servitù volontaria*, Edizioni Anarchismo, Catania, 1978).
- [23] LEFORT C., *Pierre Clastres*, «Libre», 4, 1978.

[24] LEVI-STRAUSS C., *Les structures elementaires de la parenté*, PUF, Paris, 1947 (trad. ital. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1969).

[25] LEVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962 (trad. ital. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1964).

[26] LIZOT J., *Société ou économie? Quelques thèmes à propos d'une communauté d'amerindiens*, «Journal de la société des Americanistes de Paris», 60, 1971 (trad. ital. in CRESSWELL R., *Il laboratorio dell'etnologo: otto ricerche*, Il Mulino, Bologna, 1981).

[27] MAUSS M., *Essai sur le don*, «Année sociologique», II, 1923-24 (trad. ital. in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965).

[28] MONTAIGNE (de) M., *Essais*, 1580 (trad. ital. *Saggi*, Mondadori, Milano, 1970).

[29] SAHLINS M., *Stone Age Economics*, Tavistock, 1972 (trad. ital. *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980).

N.B.: Le pagine delle citazioni degli articoli e saggi di Clastres, poi confluiti in [11] e [20] sono dalle edizioni italiane di tali libri.

Di altre libertà e nuovi malincontri

potere e società fra i makuxì del Brasile

Emanuele Amodio *

1. Introduzione **

Pochi anni ci separano dalla morte di Pierre Clastres, eppure la dirompenza del suo pensiero sembra già essere stata frenata e controllata. Di lui si parla poco e, quel che è peggio, la sua opera è poco utilizzata e citata. Si può senza dubbio addurre, come spiegazione, che in definitiva, a parte le splendide descrizioni etnografiche, il pensiero etnologico di Clastres si concretizza solo in alcune geniali intuizioni che mancano però del necessario svolgimento e dimostrazione. Senza negare la parte di verità che questa giustificazione contiene, ci sembra però che i motivi del "silenzio" debbano essere cercati altrove.

Prima di tutto, lo spostarsi dell'asse di interesse antropologico da tematiche relative al "potere" e alla "politica", ad altre relativamente differenti e lontane (penso, per esempio, all'antropologia ecologica, ecc.). Nel senso che, finiti o frenati gli ardori primaverili che quasi vent'anni fa portarono alla ridiscussione di temi e modi del fare e pensare la politica, l'antropologia sembra rifluita su argomenti meno dirompenti e più consoni al nuovo sentire.

In secondo luogo, cosa ancor più importante, il passare

* Lavora con gli indios amazzonici, come "cooperante internazionale", da alcuni anni. Ha curato, per le edizioni La Fiaccola (Ragusa, 1984), il volume *l'utopia selvaggia*.

** Molti dei dati qui riportati sono stati raccolti in collaborazione con Vincenzo Pira. Approfitto dell'occasione per ringraziarlo.

sotto silenzio l'opera di Clastres deve essere interpretato come il riuscito tentativo di riportare la quiete nelle acque dell'antropologia politica (pensiamo a certa marxisteggiante antropologia francese), scosse per un momento da un pensiero "eretico".

D'altra parte, avendo la morte prematura bloccato lo sviluppo del pensiero di Clastres, rimane un poco monco il percorso da lui indicato più che battuto. Ci sembra, allora, molto importante l'occasione che ci è data di riflettere sulla sua opera. In particolare, si tratta di riflettere su almeno due problemi:

- a) Qualè il grado di validità generale del modello proposto da Clastres sul ruolo del capo nelle culture amerindiane?
- b) Che possibilità di utilizzo ha questo modello di fronte alle mutate condizioni di esistenza dei popoli indigeni d'America?

Ambedue questi temi, però, possono essere discussi solo a partire da una condizione particolare: la ricerca sul campo e l'attenzione politica a quanto oggi succede, particolarmente, fra i popoli indigeni dell'America Latina. Pensiamo, specificamente, ai fenomeni di cambio indotto e alla nascita di Organizzazioni Indigene che vogliono lottare in modo nuovo contro i "Bianchi". Riferiremo, così, di seguito, dati relativi a un popolo indigeno specifico (i Makuxi del Brasile) tentando poi una prima verifica del modello di Clastres.

In ogni caso, va sottolineata una realtà che sbilancia completamente la riflessione e ne fa esplodere le contraddizioni interne. Vogliamo alludere alla crescente volontà dei popoli indigeni dell'America Latina di non essere "pensati", ma di "pensarsi" in proprio. Emergono all'orizzonte della nostra storia non solo come popoli che pretendono il posto che gli spetta di diritto, ma anche come soggetti che cominciamo a negare la "delega" (mai data, oltretutto) che permette ai "bianchi buoni" di pensarli.

Da qui la contraddizione nostra nel riferire di Altri mentre ne riconosciamo la implicita possibilità di farlo in proprio. Ci salva un poco la partecipazione di anni alle loro lotte, in una sorta di internazionalismo di nuovo tipo, ma è solo un modo, questo, per aggirare il problema e neanche tanto bene! Lo lasciamo così fluttuante, sapendo che prima o poi ci ricadrà addosso violentemente.

2. Delimitazioni di campo

2.1. *Il problema del "potere" nelle Società indigene dell'America Latina*

L'Antropologia Politica nasce, in tempi relativamente recenti, da almeno due interessi: (a) giustificare, a destra come a sinistra, la "superiorità" del sistema politico dell'Occidente e (b) dalla totale o parziale rimessa in discussione di questa "superiorità". Particolarmente in questo secondo caso, la rimessa in discussione nasce proprio dall'aumentare delle ricerche sul campo e, quindi, dall'accumularsi di dati che relativizzano il sistema politico dell'Occidente (o, almeno, il percorso che dai Greci porta allo Stato moderno).

Di fronte a questi nuovi dati, per parte marxista, ad esempio, c'è stato un grosso recupero attraverso l'utilizzo della nozione di "modo di produrre" e il conseguente tentativo di costituire un percorso evolutivo generale dell'Umanità, dai modi di produzione "semplici" a quello capitalistico. Di questo tentativo, il destino della nozione di "modo di produzione asiatico" è un classico esempio.

Con Clastres, insieme a Lizot e a Sahlins, assistiamo però a un tentativo differente. Per questi autori, le società indigene (dell'America Latina, particolarmente) ed i sistemi politici ed economici che si sono dati nel corso della loro storia non sono necessariamente recuperabili come "stadio primitivo" di un percorso obbligato già battuto dall'Occidente, ma contengono una loro originalità che fa più pensare all'esistenza di percorsi multipli percorribili.

Si tratta di un capovolgimento dei termini del problema politico che non nasce nel vuoto ma che trova sostegno in riconsiderazioni di campi affini. Per esempio, la definizione di Sahlins dei gruppi indigeni come "società dell'abbondanza", in contrapposizione alla diffusa idea di esse come "società della miseria", ecc.

Prima di tutto, occorre chiarire a che tipo di società ci si sta qui riferendo. Si tratta di società segmentarie in cui, cioè, «le unità minori, come le famiglie, sono segmenti di unità più inclusive, come i lignaggi. I lignaggi a loro volta segmenti di gruppi più ampi, e così via, con una piramide di blocchi costruiti. Parliamo di sistema segmentario non solo perchè è composto di segmenti combinati ma anche perchè è costi-

tuito solo di questo: la sua coerenza non è mantenuta dall'alto attraverso istituzioni pubbliche» [11, p. 29].

La descrizione di Sahlins ci permette subito di enucleare un tema che Clastres poi approfondirà: la coerenza politica, in un sistema che non smette di essere parzialmente gerarchizzato, non è data da una istituzione apposita ma è "diffusa" dentro il sistema. Particolarmente, in questi casi, si fa riferimento alla struttura della parentela come "rete" basilica che produce la "coesione". Di fatto, la scoperta che generò la rimessa in discussione dell'opposizione "Società con politica / Società senza politica" è proprio questa. La rete della parentela funziona anche come rete di "relazioni politiche". Nel senso che, come scrive Balandier, «i modi di conciliare i litigi, i tipi di confronto e conflitto, i sistemi di alleanza e la organizzazione territoriale sono in correlazione con l'ordinamento generale dei segmenti dei lignaggi e dei lignaggi stessi» [1, p. 63].

Un tale sistema politico, completamente consustanziale al sistema sociale, funziona come totalità e non sembra dimostrata la divisione operata da M.G. Smith fra relazioni esterne ai lignaggi che funzionerebbero come "relazioni politiche" e relazioni interne funzionanti come "relazioni amministrative" [15], [16]. Ovvero, ritornando al discorso generale, là dove i primi viaggiatori videro una "assenza", qualcosa esisteva e manteneva coesa la società.

Dire, però, che i sistemi di parentela funzionano anche come relazioni politiche non esprime completamente la originalità di questi sistemi. Infatti, si potrebbe concludere che, in definitiva, anche qui abbiamo delle regole più o meno coercitive che decidono della vita sociale degli individui; cioè, un sistema politico che funziona implicitamente, in attesa di autonomizzarsi, in conseguenza del differenziarsi della società locale (nascita di classi, ecc.).

Il problema sta altrove. Un sistema di parentela serve, come provocatoriamente scrive Clastres contro Godelier, a "fare parenti"; ovvero a realizzare una funzione di "nominazione" attraverso cui si produce, allo stesso tempo, l'essere sociale dell'individuo e l'autocoscienza del posto occupato [3, p. 163]. In questo contesto, frutto proprio del sistema specifico di "nominazione", alcuni individui assumono la "funzione" di "capi". Ma, e questa è la questione, sembra che questi "capi" non lo siano nel senso che l'Occidente dà a que-

sto termine. Il loro potere sembra quasi non esistere. Ma, che cos'è un capo "senza potere"? O meglio, per dirla con Clastres, «ciò che si tratta di comprendere è la strana persistenza di un "potere" pressoché impotente, di capi senza autorità, di un sistema che funziona a vuoto» [2, p. 27].

Vediamo allora quali sono le caratteristiche di questo "Potere", su cui Clastres ha dato il suo contributo più originale. Prima di tutto, occorre specificare che il "potere coercitivo" non è estraneo a questa società, solo che è esercitato in situazioni straordinarie. Ovvero, quando deve affrontare una minaccia estranea, il gruppo può attribuire al capo alcune funzioni che in tempi normali non gli attribuisce. Quando poi la situazione di "emergenza" ha termine, queste funzioni vengono ritirate. Un capo che volesse continuare a fare una "guerra", senza il consenso del suo popolo, rimarrebbe solo.

In tempi di pace, il capo, per essere riconosciuto come tale, deve possedere una serie di requisiti fondamentali:

- a) Deve occupare un posto specifico all'interno del sistema di parentela. In linea generale, non si può essere capi di un clan differente dal proprio, salvo casi particolari, ecc. (Questa caratteristica è poco sottolineata da Clastres).
- b) Deve essere un "paciere". Nel senso di possedere una serie di dati personali (e di prestigio) che gli permettono di dirimere le contese.
- c) Deve sottostare a una serie di relazioni di reciprocità, il più delle volte sbilanciata, nel senso che è lui quello che più deve dare. Clastres parla di "generosità, che più di un dovere sembra un obbligo" [2, p. 28].
- d) Deve essere un "oratore". Ovvero, più che altri, il posto occupato dal capo è il "posto della parola". Ora, questa "parola", sottolinea Clastres, non è innovativa. Nel senso che il capo ripropone la "parola mitica", la tradizione. (Vedremo più avanti i problemi suscitati dal cambio di status di questa "parola").
- e) Deve sottostare al "controllo" del suo gruppo. Un capo che non realizza le funzioni che gli sono attribuite, viene declassato e sostituito. Un capo che non volesse abbandonare il suo posto, può essere anche eliminato.

Come si può vedere, anche da questa affrettata descrizione, veramente si può parlare di un "vuoto" in cui la funzione si istaura, un meccanismo quasi totalmente finalizzato a

impedire che un "capo" diventi veramente tale.

Riassumendo, allora, con le parole di Clastres, possiamo così descrivere questa figura: «Destinato essenzialmente a riassorbire i conflitti che possono sorgere fra individui, famiglie, lignaggi ecc., egli non dispone, per ristabilire l'ordine e la concordia, che del solo prestigio, che gli riconosce la società. Ma prestigio non significa potere, s'intende, e i mezzi a disposizione del capo per assolvere il suo compito di pacificatore si limitano esclusivamente all'uso della parola: nemmeno per arbitrare fra le parti contendenti, perchè il capo non è un giudice, egli può permettersi di prendere posizione per l'una o per l'altra; ma soltanto, armato della sola eloquenza, cercar di persuadere coloro che deve pacificare a rinunciare alle ingiurie, ad imitare gli antenati, che sono sempre vissuti in buona armonia. Impresa mai garantita del successo, scommessa ogni volta incerta, perchè la parola del capo non ha forza di legge. Se lo sforzo di persuasione fallisce, il conflitto rischia di risolversi con la violenza e il prestigio del capo può non sopravvivergli avendo egli dato prova della propria impotenza a realizzare quanto si attendeva da lui» [2, pp. 151-152].

Accanto alla figura che abbiamo descritto, ne troviamo un'altra che con la prima partecipa dell'ambito della politica esplicitamente espressa. Nel senso che lo sciamano, con il suo collocarsi alla confluenza del mondo della vita con quello della morte, col suo comunicare con gli spiriti, partecipa anch'egli della possibilità di assumere un ruolo "politico" esplicito. Anche qui, però, ci troviamo in presenza di forme di controllo non indifferenti. Se, infatti, lo sciamano può dare la vita, allora può anche provocare la morte e molte volte, proprio un tipo di accusa di questo tipo è stimolo per eliminare chi sta assumendo troppo "potere". Come scrive Me-traux, «le vendette che gli indios compiono sui loro stregoni sono proporzionate al terrore che questi ispirano loro. I Kam-pa non si limiterebbero a uccidere lo stregone colpevole di un crimine, ma massacrerebbero la sua famiglia e distruggerebbero i suoi beni» [9, p. 115].

Succede pure che lo sciamano sia anche capo, assumendo così su di sé anche la funzione politica (il prestigio e l'autorità), ma in generale si tratta di una figura laterale a quella del capo e con questa correlata. Figura potente quella dello sciamano, soprattutto se pensiamo che, alla fin fine, in que-

ste società l'ambito del magico definisce e fonda l'essere sociale e, quindi, è anche fondamento ultimo anche del "potere" del capo.

Infine, per concludere questa breve premessa, un riferimento si impone alla situazione attuale dei popoli indigeni dell'America Latina. Sottoposti alla conquista e a violenti mutamenti, questi popoli han dovuto cambiare poco per volta parte della loro cultura. Sono i fenomeni del sincretismo, non solo a livello del mito, ma anche a quello delle istituzioni sociali (nel senso di "cambiare un poco per non cambiare del tutto"). In questo contesto, ci sembra importante verificare che forme hanno assunto i "capi" descritti da Clastres e in che direzione hanno trasformato le loro caratteristiche, sotto la pressione dei vari invasori. C'è infatti da chiedersi, in coerenza con quanto detto sopra, se per caso il protrarsi della conquista non abbia trasformato radicalmente il modello di "capo" indigeno e creato una situazione ibrida e senza prospettive, se non l'integrazione nel modello occidentale. Ma, tutto questo è da dimostrare con esempi concreti e attuali.

2.2 *I Makuxi*

Quanto rapidamente delineato al punto precedente, ha avuto solo la funzione di focalizzare alcuni temi e accennare al modello di Clastres, al fine di avere un referente generale all'analisi specifica dei dati di un popolo della savana del Nord del Brasile. Prima di riferire alcuni dati relativi all'ambito del "politico" di questo popolo, ci sembra importante descriverlo rapidamente al fine di contestualizzare meglio l'analisi.

I Makuxi sono un popolo di lingua Carib, stanziato attualmente nell'estremo Nord del Brasile (Roraima) e nella Guiana (ex Inglese). Distribuiti in circa 150 villaggi, con un totale complessivo di 15.000/16.000 persone, i Makuxi vivono di caccia, pesca e coltivazioni di manioca, fagioli, banane, ecc.

Il loro contatto con i bianchi risale al 1600, anche se solo con la fine del 1800 e gli inizi del novecento l'invasione si è generalizzata. Attualmente, tre quarti del territorio Makuxi è invaso da grandi fattorie (fazendas) e, quindi, da vacche. Queste, con il loro specifico modo di rapportarsi alla

savana (ricerca dell'acqua, consumo a tappeto della poca erba, ecc.) han finito per far diminuire la selvaggina, provocando così un necessario aumento delle attività agricole. Chiaramente, questo ultimo fatto è determinato contemporaneamente dall'imposizione di nuovi bisogni e, quindi, dalla necessità di produrre surplus e/o vendere la propria mano d'opera.

Nell'area sono attualmente presenti, oltre agli invasori di terre, una decina di missionari (soprattutto cattolici) e i funzionari dell'Organo preposto alla "protezione" (sic) degli indios (FUNAI). Inoltre, non è raro trovare commercianti ambulanti ed equipages sanitarie del governo locale. Tutte queste presenze funzionano, fra l'altro, come "agenzie acculturative", più o meno coscientemente. In questo senso, vengono proposti agli indios Makuxì progetti di sviluppo agricolo, corsi di formazione per infermieri, ecc. Tutte queste azioni, però, generalmente poco hanno a che fare con la cultura e il sistema sociale Makuxì.

Vale, in ogni caso, la pena citare la presenza missionaria, per la sua azione contraddittoria in area Makuxì. Da un lato, infatti, sono portatori ufficiali di un'ideologia della transculturazione (Evangelizzarre, Internato per indios, ecc.) e dall'altro propongono alcuni esempi reali di partecipazione alla vita dei Makuxì e di incentivo alla lotta anti-bianco. Infatti, alcuni missionari hanno favorito le riunioni generali di capi e offerto il loro appoggio per il riconoscimento della proprietà delle terre comunitarie.

Infine, esiste attualmente un grosso tentativo di coordinare le lotte con il resto dei popoli indigeni di Roraima (Taurepang, Wapixiana, Ingarikò e Yonoama) al fine di costituire una forte organizzazione indigena intertribale e con connotazioni anti-bianco.

3. Capi e sciamani nella società Makuxì

3.1. *Descrizione generale*

I Makuxì, insieme ad altri popoli Carib attualmente stanziati nella regione, scesero dal Nord¹, fra la fine del 1500 e

¹ All'epoca, probabilmente, si deve parlare di Pemongon, poi suddivisi in Makuxì, Taurepang, etc.

la prima metà del 1600, spinti dalle "guerre caribiche" e per sfuggire agli spagnoli che invadevano le regioni dell'Orinoco. La migrazione non avvenne in modo pacifico, perchè i popoli già stanziati nella zona (lingua Aruac) non accettavano passivamente l'arrivo dei popoli del Nord. In quest'epoca sembra che non esistessero capi unici, ma abbiamo notizia che per tutto il periodo delle guerre di "conquista" c'erano almeno cinque capi importanti di cui ancora si ha notizia nel 1787 [8, p. 675].

D'altra parte, anche non in epoca di guerra, sembra che «ogni gruppo locale Makuxi aveva il suo capo, il quale era consigliato dal "pajè" (sciamano), considerato come suo secondo. Era il capo che fissava i giorni per le danze, ecc.; riceveva regolarmente il cibo dagli altri indios del suo gruppo locale; egli mai dava ordini dittatorialmente, bensì con buone maniere; nella guerra, però, era assoluto nel comando, distinto dai migliori ornamenti di penne, armi e pitture speciali» [5, p. 93].

Le notizie sopra riportate, sulla differenza di ruolo del capo in tempi di guerra e in tempo di pace, trovano riscontro fino alla fine dell'800 e inizio del 900. Koch-Grünberg, per esempio, che visitò la regione all'inizio del secolo, riferisce che «in tempo di pace il capo sempre aveva poco da dire, solo in guerra conseguiva il potere di comandare e allora gli si prestava obbedienza incondizionata come "kuazau-apulu" (capo di guerra) qual'era» [7, p. 92].

Con l'invasione portoghese delle terre e, poi, brasiliana dalla fine del secolo scorso, le guerre progressivamente diminuiscono sostituite da una sorta di "pace armata" almeno fino agli anni '50. In questo contesto, la figura del capo perde progressivamente le caratteristiche di "capo di guerra" per assumere sempre più totalmente le caratteristiche di "capo di pace". Restano però le battute di caccia di gruppo, in cui si riassumono in parte le caratteristiche della guerra, e le sortite sporadiche contro qualche gruppo vicino (o contro i bianchi) per qualche vendetta o simili. In ogni caso, nell'ambito mitico, sopravvivono storie di guerra con gruppi vicini (o gruppi mitici), che vengono utilizzati nei rituali di iniziazione dei giovani e come racconti "storici" del passato della tribù.

Con l'arrivo massiccio dei brasiliani e del loro esercito, la funzione di capo venne in parte ufficializzata ottenendo un riconoscimento pubblico di rappresentanza. In questi casi,

però, non pochi furono (1900 - 1950) i casi di capi nominati solo perchè vicini ai bianchi (preti o esercito) e non per diritto tradizionale. Interessante citare che il generale Rondon, visitando la regione negli anni '20 regalava ad ogni capo una trombetta e, a volte, una giacca militare, come contrassegno del posto occupato.

Questi fatti han prodotto, nei Makuxi attuali, una teoria sull'origine dei Tuxauas (nome utilizzato localmente). Si dice infatti che prima non c'erano tuxaua ma che fu il generale Rondon a nominarli. Oppure, altra teoria, fu un certo Rota (prete della Guiana) che inventò i tuxauas (Rafael del villaggio del Taxi). Prima, c'erano, dicono, solo i "paje" (sciamani) e il "consiglio". Quest'ultimo termine deve essere inteso nel senso che i rappresentanti delle varie famiglie claniche si riunivano per decidere, ecc. Questi fatti, però, devono essere considerati recenti, in quanto lo stanziamento di villaggi occupati da famiglie differenti (e di clan differente, a volte) è relativamente recente (fine dell'800), mentre prima gli stanziamenti erano relativi a una singola famiglia allargata che viveva in un'unica casa (maloca).

La citazione sull'origine recente dei tuxauas ci fornisce implicitamente un grosso dato sulla funzione tradizionale dei "paje" (sciamani). Erano loro ad essere veramente il centro propulsore del gruppo locale e, in effetti, ad essi si ricorreva per risolvere quelle questioni che il capo locale non riusciva a far superare (questo dato vale anche per la situazione attuale). In ogni caso, come vedremo più avanti, esiste una grossa relazione fra tuxaua e "paje" e spesso le due figure coincidono nella stessa persona. Così, ambito del "sociale" e ambito del "religioso" si incrociano e la divisione diviene solo frutto della nostra percezione esterna o quasi.

Se da un lato, il tuxana doveva avere un posto specifico e "importante" nella rete di parentela che lo esprimeva, dall'altro era più importante possedere le caratteristiche capaci di realizzare le aspettative del gruppo. Queste si possono ridurre fondamentalmente a due: saper parlare e saper risolvere i conflitti. Tuxaua del villaggio di Aratanha: «il tuxaua deve mettere insieme la gente, deve saper parlare per riferire alla comunità quello che avviene fuori» (Maggio 1982). Quanto ai conflitti, fondamentalmente gli si chiede solo di consigliare e solo se il suo consiglio è richiesto. Per esempio, in caso di faida fra famiglie (anche cruenta), come scriveva

Koch-Grünberg, «il capo non può fare niente in tali casi, solo può dare il suo consiglio, tutto il resto è a carico dei parenti» [7, pp. 103-104].

D'altro lato, riguardo l'aspetto economico, a parte grandi lavori comunitari in cui partecipa come organizzatore, per il resto delle famiglie se la sbrigano fra loro (aiuti reciproci,



etc.). Questa situazione, però, tende a cambiare con l'aumento dei lavori comunitari, incentivati dai missionari e finalizzati a produrre surplus per finanziare la "cantina" comunitaria (piccolo negozio).

Generalmente un tuxaua ha uno o due aiutanti, cui delega una serie di funzioni (come preparare una festa, etc.). Non sempre questi sono suoi parenti e, anzi, possono appartenere a famiglie differenti, come frutto di "spartizioni" di incarichi (ma questo è già fatto recente). Non raramente, a un villaggio possono essere associati piccoli agglomerati nello stesso territorio. In questi casi il tuxaua può incaricare un altro locale di fare in situ le sue veci.

Tirando le somme, possiamo allora concludere che il capo Makuxì, ha un'influenza generale relativa a due fattori basilici: forte personalità e molti parenti. Riguardo quest'ultimo tratto, chiaramente, più è lontano (relativamente alla cultura locale) il parente, meno influenza ha e viceversa.² In effetti, è proprio il gioco delle relazioni di parentela che decide dell'influenza di un capo: interna al villaggio, sia direttamente attraverso i parenti classificatori acquisiti con il matrimonio; esterna al proprio villaggio, attraverso i parenti della propria famiglia paterna.

Vale la pena, in questo contesto, specificare che la trasformazione del "villaggio" Makuxì da un'unica grande casa abitata da un'unica famiglia allargata a piccolo villaggio con case pressochè unifamiliari e in cui coesistono famiglie di clan differente, ha provocato una serie di cambi sostanziali nella relazione capo/villaggio. Nel senso che dove prima il ragazzo che si sposava si trasferiva nella Maloca (casa) della sposa, ora non si sposta quasi più, se non all'interno dello stesso villaggio più grande (anch'esso chiamato Maloca). Quindi, ritornando al capo, anche lui avrà nello stesso villaggio una cerchia doppia di relazioni e di parentela e quindi una doppia possibilità di influenza. Il problema è che in questa situazione si raddoppiano anche gli obblighi e, quindi, la situazione ha un risvolto che eufemisticamente potremmo chiamare "pesante".

Si pone, qui il problema dell'influenza. Ovvero, di che ti-

² Il sistema di parentela Makuxì è attualmente a discendenza patrilineare e residenza matrilocale. Il sistema generale presenta somiglianza con il tipo Irochese della classificazione di Murdoch [10, p. 223].

po è, e su che cosa si basa? Tradizionalmente, come in parte abbiamo già visto, all'interno di vari sistemi di reciprocità (parentali, generali, ecc.) se ne instaura una particolare relativamente al rapporto capo/villaggio. Questa relazione implica praticamente più obblighi per il capo di quanto ne implichi per gli altri. È chiaro, per esempio, che il capo deve avere in casa quantità maggiori di cashiri (bevanda fermentata di manioca), da offrire a chi lo visita, che le altre famiglie. E di visite, chiaramente, ne riceve più di altri.

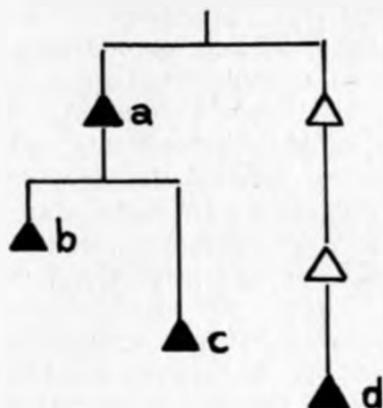
Allo stesso modo, in casi di carestia, è dal capo che si ricorre per aiuto. Da qui la necessità di avere una piantagione più grande (roça) e non sempre riesce ad avere aiuti per coltivarla. Lo stesso vale per le feste, lui deve avere di più da offrire, ecc.

Inoltre, la rete di reciprocità in cui è inserito è, in certa maniera, doppia; nel senso che, accanto alle relazioni capo/villaggio generali, lui ne ha altre, come individuo importante, con la sua famiglia. Quindi, le basi dell'influenza sono relative non solo al prestigio ottenuto (uomo della parola, ecc.) e alla rete di parenti, ma anche alla capacità di realizzare gli obblighi che la comunità gli impone. E, in definitiva, questo ultimo elemento sembra essere quello che vale di più e che, contemporaneamente, impedisce al capo di "arricchirsi", e così via. In questo senso, fare il capo non è una condizione desiderata e abbiamo più di un caso di rifiuto.

Veniamo, così, al tema relativo alla trasmissione della carica. In generale, la Maloca (intesa qui come un gruppo locale) si aspetta una successione in linea verticale, da padre a figlio, secondo il criterio del più grande d'età. Nel caso questo non sembri possedere i requisiti, si passa a considerare gli altri figli "reali" e, in secondo luogo, quelli "classificatori" o un fratello di una delle varie categorie (reale o classificatorie). In generale, anche il marito della sorella o il genero possono entrare nella rosa dei possibili candidati. In ogni caso, figli e fratelli reali hanno la priorità sul gruppo di sibling. Facciamo degli esempi.

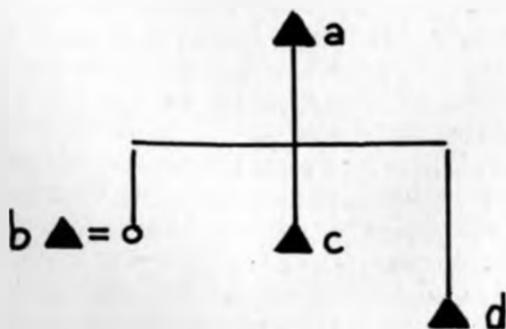
Attorno agli anni '70, nelle Maloca del Limão, il tuxaua morto (a) viene sostituito da suo figlio più vecchio (b). Questi non realizza le aspettative (sembra che abbia rinunciato) e viene a sua volta sostituito da suo fratello (c). Alla morte di questi è sostituito da Filismino (d), figlio di uno dei suoi fratelli classificatori (cioè: il figlio del figlio del fratello di suo

padre). La figura seguente, elaborata da Diniz [5, p. 55] mostra lo schema di questi passaggi (\blacktriangle = Tuxaua, \triangle = parente).



Un altro caso, può completare la dimostrazione dei modi di trasmissione. Maloca del Contão (1960 circa): il tuxaua morto (a) è sostituito dal marito di una delle figlie (b). Questi passa poi la carica al fratello di sua moglie (c), cioè al figlio più vecchio del tuxaua morto. Alla morte di quest'ultimo, gli succede infine suo fratello minore (d).

Avremo così lo schema:



Risulta evidente, così, che a lungo andare si creano “famiglie di tuxaua” che debordano, per il gioco delle relazioni esogamiche, fuori dal villaggio, fino a comprenderne vari di una stessa regione (in generale quasi coincidenti con uno dei subgruppi Makuxi-eliang, Manoicò, ecc.).

Così, per esempio, nella regione del fiume Cotingo in tre Malocas differenti — Santa Maria, Pacu e Gavião — nel 1981, tre tuxaua erano fratelli (Antonio, André e Luis) che, a loro volta, erano cugini dei due tuxaua della Maloca di Flecha (caso raro di due Tuxaua nella stessa Maloca, con divisione cosciente delle funzioni, interne ed esterne). Allo stesso modo, il Tuxaua della Maloca di Ouro è fratello di Fili-smino, vecchio Tuxaua della Maloca del Limão, che abbiamo citato col primo esempio.

Passando ai dati relativi allo sciamano, prima di considerare la sua relazione con l’ambito “politico” della vita della Maloca, occorre brevemente descrivere la sua figura. Nella società Makuxi attuale esistono due figure che possono essere considerate sciamaniche: il “pia’san” e il “rezador”. Il primo, può essere identificato con lo sciamano amazzonico descritto da Metraux [9, pp. 115-116]: guaritore e mediatore fra il mondo dei vivi e quello dei morti, in comunicazione con gli spiriti che lo aiutano nel suo compito specificamente curativo, ecc.. Riguardo invece al “Rezador”, si tratta di una figura sciamanica minore, le cui prestazioni non richiedono la trance nè gli oggetti che il Pia’san utilizza. Di seguito, ci occuperemo soprattutto di quest’ultimo.

Scrivendo Koch-Grünberg sugli sciamani Makuxi: «il personaggio più importante in una comunità grande è lo sciamano, “Pia’san”. Egli ha un potere maggiore che lo stesso capo che come *par inter pares* occupa una posizione per lo più rappresentativa. Solo nella guerra questa si trasforma in vero potere di comandare, però le guerre attualmente sono finite. Come mediatore fra gli uomini e il mondo soprannaturale, sul quale sa influire con i suoi scongiuri e che sa attrarre in tutte la sua attuazione per dargli aiuto, lo sciamano è un “feticcero”, sacerdote e medico in una sola persona e ha così, grazie ai suoi aiutanti del mondo degli spiriti, un potere illimitato che può impiegare in favore o contro i suoi simili» [7, p. 167].

A parte un minimo di esagerazioni sul “potere illimitato”, l’etnologo tedesco descrive una situazione normale nelle Ma-

locas Makuxì. Oltretutto, c'è da considerare che il ruolo di Tuxaua è relativamente recente e che, quindi, la figura tradizionalmente centrale della Maloca era proprio il Pia'san.

Questo aspetto fu notato anche da Richard Schomburgk (1841) che avvicinò i Makuxì nella 1^a metà dell'800 e che del Pia'san riferisce che tutto il villaggio segue le sue volontà, ha la sua presidenza nelle riunioni, è il primo ballerino, ecc..

In ogni caso, il potere dello sciamano non si esercita a partire dalla sua volontà, ma sulla base delle questioni che gli vengono sottoposte. Certo, in casi di eventi nuovi o strani è a lui che si ricorre, ma questo ruolo di "conoscenza" non è senza pericoli. Oltretutto, la sua stessa professione, se da un lato gli dà una posizione privilegiata, dall'altro lo marginalizza.

Egli è pericoloso, anche quando non gli si attribuiscono azioni negative. E siccome, così come cura e difende il villaggio, può anche attaccare, alla fin fine è temuto da tutti. Dove "temere" ha il valore di "evitare" e "difendersi". Ovvero, una morte o malattia non spiegabile gli può essere attribuita, con le conseguenze prevedibili.

Lo sciamano, così, si presenta come l'altro polo della "politicalità" della Maloca, con una predominante influenza nel campo "religioso". Solo che, nel contesto della cultura Makuxì non si danno divisioni nette fra "religioso" e "sociale" e, quindi, i campi relativi sono ben mescolati e coincidenti. In questo senso, delle due l'una: o Pia'san e Tuxaua vanno d'accordo o la comunità si spacca. In generale, però, funzionano abbastanza di concerto e non raramente le due figure vengono incarnate dalla stessa persona. Come vedremo più avanti, non sono rari, infatti, ma più in passato che oggi, i Tuxaua/Pia'san (o Tuxaua/Rezador).

Infine, un ultimo dato relativamente alla "professione" di Pia'san. Come ogni altro della Maloca, il Pia'san è sposato ed ha figli. Quindi è anche costretto a lavorare e a vivere una sua vita normale. Curare, allora, per lui diventa sospensione delle attività quotidiane. Per questo, — o almeno è questa la giustificazione Makuxì — generalmente, i Pia'san vengono "pagati" dalle persone curate. Questi pagamenti, in natura il più delle volte, sono quasi sempre a discrezione del richiedente la cura e quindi è equilibrata relativamente alla sua situazione economica (attualmente si assiste ad una monetizzazione parziale della "professione").

Abbiamo voluto citare quest'ultimo dato, al fine di far emergere la relativa differenza, nella relazione con la "politicità", che esiste fra Pia'san e Tuxaua. Il primo, sembra più legato ad un modello occidentale del "potere" mentre il secondo sarebbe relativo più al modello Makuxi sopra delineato. In effetti, però, non è così e quanto si è detto sul Tuxaua è valido in buona parte anche per il Pia'san. Con in più, rischi particolari, derivanti dalla sua relazione con il mondo degli spiriti, che il Tuxaua non vive.

Vedremo nel prossimo paragrafo, infatti, come i sistemi di controllo prodotti nei riguardi del Tuxaua valgono anche per lui e che, inoltre, su di lui vengono esercitate anche pressioni di tipo differente. Non bisogna infatti dimenticare che la sua fama si regge sul successo delle cure e una cura non riuscita può anche fargli perdere tutta la fama accumulata.

3.2. *Il controllo del potere*

Il sistema di reciprocità speciale che si realizza fra comunità e capo se da un lato basta ad orientare il comportamento di quest'ultimo, dall'altro non sembra sufficiente a produrre un controllo nei casi di "devianza" dal modello culturale Makuxi. Occorrono sistemi di controllo appositi.

Prima di tutto, esiste una maniera basilare di controllo "passivo": la comunità può semplicemente rifiutarsi di seguire i consigli del capo e, in casi estremi, anche abbandonarlo. Non solo escludendolo dalla propria rete di relazioni, ma anche trasferendosi materialmente altrove. Questo evento, non raro nelle comunità Makuxi, può coinvolgere solo alcune famiglie (molti piccoli nuovi villaggi sono nati così) o, addirittura, tutta la comunità. In questo senso, o il capo viene letteralmente abbandonato (caso relativamente raro) o è costretto a trasferirsi.

Naturalmente, quando il malcontento si generalizza, la pressione esercitata può essere tale da costringere il capo a dimettersi. In questi casi, si può rompere il modello generale di trasmissione e la carica può passare a qualcuno appartenente ad altre famiglie (utilizziamo il termine famiglia come espressivo di una situazione di clan parzialmente destrutturati). In generale, in questi casi, la situazione si fa insostenibile e si arriva alla rottura con relativa facilità. Una volta elet-

to un altro tuxaua, il precedente ritorna ad essere uno dei tanti. Nel caso che la trasmissione sia avvenuta senza grosse crisi, allora il nuovo può, in casi particolari, anche utilizzare il vecchio tuxaua come consigliere.

Allo stesso modo, quando il Pia'san non coincide con il tuxaua, anche nei suoi riguardi vale il controllo sopra descritto. In più, basta che la sua popolarità crolli per non essere più consultato e quindi decadere di ruolo. Peggiori sono le conseguenze quando lo si comincia a considerare "cattivo". In questi casi, può correre il rischio di essere ucciso o messo in condizioni di doversi trasferire altrove; col rischio che la notizia si sia sparsa e che nessun villaggio sia disposto ad accoglierlo. Per esempio, il caso del Pia'san della Maloca del Taxi è esemplare in questo senso. All'inizio si trattava semplicemente di cure non riuscite (e tenendo in conto di quanto le cure siano fatti sociali, si intende il perché), poi si sparse la fama che non era un buono sciamano (1981/1982) e, infine, in chiacchiere scambiate attorno al fuoco si cominciò ad attribuirgli delle morti strane. Conseguenza diretta di tutti questi fatti, fu il progressivo isolamento dello sciamano e anche della sua famiglia. L'ultimo atto, ancora in corso, è rappresentato dall'accusa di essere uno sciamano "cattivo" (categoria particolarmente temuta).

Accanto a questi controlli informali, tesi ad impedire l'asunzione di un potere non accettato dai Makuxi, ne troviamo un altro più diretto. Si tratta della nozione di "Kanaimè" di cui parleremo di seguito e che è, probabilmente, l'elemento più importante della cultura Makuxi e, per questo, tenuto abbastanza nascosto, soprattutto ai bianchi. Ce ne occuperemo qui soprattutto in rapporto al nostro esame del "politico" nella società in questione.

Prima di tutto, parliamo di "nozione" di Kanaimè in quanto ci troviamo di fronte ad un evento con funzioni multiple e che "funziona" anche solo come idea in sé. Il Kanaimè è, si potrebbe dire, il "nome" che i Makuxi hanno attribuito al "negativo". Come scriveva Metraux, seguendo Koch-Grünberg, «quando in un villaggio una cattiva epidemia turba gli spiriti, quando un uomo muore lentamente di una malattia insidiosa come la tisi o l'idropsia, o morti improvvisi seminano il terrore presso le famiglie, la colpa è del Kanaima, che ha scatenato la catastrofe.

Il Kanaima può essere una tribù, reale o immaginaria, o

un cattivo spirito. È Kanaima ogni nemico segreto invisibile, ogni fantasma contro cui non è possibile proteggersi. Kanaima incarna per l'indio la disgrazia che lo minaccia e anche il desiderio di vendicarsi che lo prende e lo costringe a compiere un atto funesto» [9, p. 115].



La descrizione di Metraux, che non possiamo completare in questo spazio, da più o meno conto del fenomeno. Quel che non si è detto, va almeno citato per intendere la sua funzione in rapporto al "potere". Accanto a questa funzione di "nome del negativo", c'è altro: i Kanaimè esistono veramente. Non intendiamo qui riferirci alla "certezza" makuxi dell'esistenza di Kanaimè "professionali" (come ci diceva il tuxaua Terencio di Cumanà), ma al fatto che qualunque makuxi può, sotto determinate condizioni, trasformarsi in Kanaimè. Sotto queste "vesti" si realizzano le vendette che in genere sono mortali (e i modi di uccidere sono terribili e codificati in questi casi).

Ritorniamo, così, al finale della citazione di Metraux, e al suo alludere alla vendetta realizzata quando il Kanaimè lo "prende". In effetti non si tratta di *essere-posseduto-da* ma di *trasformarsi-in*. Il Kanaimè, diceva Seu Rafael del Taxi, è un indio, non uno spirito.

Quindi, in determinate situazioni, un qualunque Makuxi può trasformarsi in Kanaimè e compiere una serie di azioni che in condizini normali non compirebbe (può anche fare "autoKanaimè"). Queste situazioni possono essere di vario tipo — fallimento personale, vendetta familiare, ecc. — ma particolarmente, per quello che qui ci interessa, può essere un problema che riguarda il tuxaua o il Pia'san. Ovvero, in casi in cui il tuxaua travalica le funzioni che gli si attribuiscono oppure si sta arricchendo sfruttando la carica che detiene, può essere vittima di un Kanaimè. Così, non è un caso, che i Kanaimè colpiscano di più quei capi che usano oggetti dei bianchi.³

Dal canto loro i Pia'san non sono meno esposti dei tuxaua. Anzi, molte volte, sono proprio loro i più esposti agli attacchi di queste figure che, in altri contesti, sono considerati "sciamani cattivi". Di conseguenza, qualunque sciamano può "diventare" Kanaimè e quindi è doppiamente temuto. E contro i Kanaimè c'è solo una difesa: ucciderli, tagliandogli la testa, quando vengono identificati (nozione, quindi, che funziona sia al positivo sia al negativo). Molte altre cose fanno i Kanaimè — come trasformarsi in animali, viaggiare per aria, ecc. — ma quanto detto basta, ci sembra, a dare l'idea del

³ Il caso già citato del Tuxaua Gabriel della Maloca della Raposa, morto di Kanaimè è, in questo senso, emblematico.

suo rapporto con il "potere" Makuxi.

I Kanaimè, concludendo, colpiscono soprattutto le persone più in vista e tuxaua e Pia'san sono così le persone più esposte della Maloca. E si capisce anche perchè, negli ultimi tempi, i tuxaua più colpiti siano quelli che più di altri assumono caratteristiche occidentali (possesso di beni, soprattutto). Due modelli si scontrano e i Kanaimè si ergono, al negativo (uccidendo, cioè), come "guardiani" della tradizione.

3.3. *Cambiamenti indotti e nuovi modi*

3.3.1. *Cambiamenti indotti*

Già all'inizio del secolo, Koch-Grünberg (1911) annotava una tipologia elementare dei tuxaua: «In parte discendono realmente da antiche stirpe di capi, in parte debbono la loro posizione importante alla loro intelligenza ed energia e in parte sono installati dal governo brasiliano grazie a qualche raccomandazione» [7, p. 92].

Quest'ultimo tipo è quello che ora ci interessa. Ovvero, il governo brasiliano (vedi la visita di Rondon già citata) tentò, senza riuscirci, se non in pochi casi, di imporre dei tuxaua di loro fiducia. La "raccomandazione" a cui si allude, va riferita all'influenza esercitata dai missionari cattolici e, infatti, Koch-Grünberg cita casi di tuxaua che avevano perduto la loro influenza perchè si erano troppo legati alla "Missione protestante inglese" [7, p. 92]. Allo stesso modo, per esempio, nel caso della maloca della Raposa, citato da Diniz, «Gustavo doveva sostituire nella carica di tuxaua il padre morto. Ma, siccome questo indio pratica la poliginia sororale (convive con due sorelle), tipo di unione tradizionalmente accettata dai Makuxi, gli fu impedito di assumere la carica che gli aspettava per diritto ereditario. Il prete che all'epoca faceva i giri missionari avrebbe influenzato il rappresentante del governo di San Marcos affinché non consegnasse la "patente" di tuxaua e fosse concessa all'attuale tuxaua (1960-1965) di nome Gabriel che è cugino incrociato patrilineare del pretendente» [5, pp. 96-97].

Attualmente, già non si rilasciano "patenti", ma buona parte della precedente generazione di tuxaua fu riconosciuta (o nominata) con essa. I nuovi tuxaua sono però ritornati

completamente a dipendere dalla comunità per la loro nomina.

Già citati prima, i missionari possono essere considerati la maggior causa del mutamento indotto. Prima di tutto, favorendo la nomina di persone di loro fiducia e, in secondo luogo, attraverso l'Internato di Surumù. Nel primo caso, si tratta di una vecchia tecnica missionaria: si arriva in una comunità e si individuano i "leader naturali", poi si passa a favorirli e a fargli assumere posizioni importanti. Solo che il modello di leader dei missionari non coincide con quello dei Makuxi. Nel senso che, non è raro che proprio una persona marginale della comunità sia scelta dai missionari (chiaramente, perchè il meno integrato nella propria cultura, è il più pronto ad assumere tratti esterni). Così, quando questi verrà spinto "in avanti" dai missionari (cattolici, protestanti, ecc.) e arriverà ad essere tuxaua, avrà rotto in due diversi modi la tradizione: eletto senza averne diritto e, quel che è peggio, influenzato dal modello di "capo" dei missionari.

Prima di passare ai contenuti di questo cambio, occorre riferire del secondo modo di influenzare l'ambito delle politiche makuxi: l'Internato di Surumù.

L'Internato è una specie di collegio per interni, destinato attualmente a indios Makuxi e Wapixana, soprattutto. La finalità, da raggiungere nei cinque anni di scuola (Elementare e Media), è esplicita: creare leader da riinvitare nelle comunità d'origine. Nell'Internato, retto con regole occidentali e cristiane (preghiere, divisione del tempo, ecc.) oltre alla scuola (con programma ministeriale occidentale) si insegnano dei mestieri occidentali, come falegname, meccanico, ecc.. Fra gli interni, inoltre, vengono scelti alcuni per essere preparati come catechisti per la loro comunità. Quindi, riassumendo, l'Internato servirebbe a formare leader di cui alcuni saranno anche tuxaua, altri catechisti, ecc.

Alcuni nuovi tuxaua, così, sono passati dall'Internato e, come era prevedibile, hanno tentato, con più o meno successo, di modificare i contenuti della loro carica. In alcuni di questi casi, troviamo i tuxaua più agguerriti oggi contro i Bianchi (vedremo come e perché), ma che quelli più vicini al concetto occidentale di capo (arricchimento personale, "politica estera" favorevole ai bianchi, ecc.). La reazione delle comunità a questi ultimi casi è relativa allo stato di disgregazione culturale vissuto: una comunità disgregata trova più

difficoltà ad eliminare un capo di una comunità in crisi minore.

La trasformazione del ruolo, si dà allora, soprattutto, nell'aspetto economico della carica. Alcuni nuovi tuxaua tentano di arricchirsi sfruttando la carica e, conseguentemente, usano l'aumentata "capacità d'acquisto" (di tipo anche monetario) per accaparrarsi il consenso generale. Più di una comunità si è divisa, anche spazialmente, a causa di un fenomeno come questo (parte della comunità non controllata, ecc.). Alla stessa maniera, alcune comunità si sono divise o isolate da altre a causa della differente confessione religiosa dei propri tuxaua (protestanti contro cattolici, ecc.).

Infine, non va sottovalutata l'influenza generale esercitata dagli invasori riguardo al concetto di "capo" — esercito prima di tutto, col suo modello altamente gerarchico e, poi, la società bianca di Boa Vista (unica grande città, di 40.000 abitanti) e dei piccoli paesini bianchi, con il loro sistema di governo, ecc. Allo stesso modo, la capillare invasione delle fattorie e la loro struttura di tipo padronale, hanno influenzato parecchio i villaggi della prateria (meno toccati i villaggi delle Serras e della Foresta). Infine, l'azione della Funai (Organo di Governo per gli indios) esplicita e diretta alla trasformazione dei villaggi in paesini di tipo e struttura occidentale.

Un'ultima conseguenza va ancora citata: anche riguardo alla trasmissione della carica troviamo modifiche. Non è raro infatti il passaggio da un tuxaua tradizionale a uno "bianco" (per influenza bianca) o di famiglia non tradizionalmente destinata alla carica. Per esempio, una nuova figura come quella del maestro, col suo guadagnare un salario dal Governo, può arricchire meglio di altri la sua famiglia e, quindi, assumere un'influenza politica non indifferente, sia in maniera diretta (come "ricco") che indiretta, influenzando la elezione del tuxaua.

Passando al ruolo di sciamano, qui troviamo delle modifiche ma per influenza indiretta. Infatti, non troviamo Piasan tali per influenza bianca (erano perseguitati), ma una diminuzione di influenza. Sono state infatti create/imposte dalla Chiesa come dalla Funai, nuove figure "mediche" nelle comunità: gli infermieri. A volta si tratta di ragazzi di un altro villaggio (anche di etnie differenti) ma, in generale, sono dello stesso villaggio. Non è pagato, ma riceve medicina-

li. Quasi mai coincide con i Pia'san o con un suo allievo.

Quindi, nel contesto della crisi globale che la cultura Makuxi attraversa (e l'aspetto magico-religioso è il più colpito), troviamo delle figure nuove che entrano in competizione con lo sciamano e, in molti casi, riescono a surclassarlo o, almeno, a diminuirne l'importanza e l'influenza. Inoltre, diminuiscono anche gli allievi («È difficile fare il Pia'san», dicono i giovani Makuxi), con la conseguente crisi della trasmissione della conoscenza sciamanica e la progressiva scomparsa dei Pia'san.

3.3.2. I nuovi capi

Mentre la figura politica del Pi'san lentamente perde forza, nel caso dei Tuxaua un nuovo fenomeno si è prodotto negli ultimi dieci anni. Alcuni capi della nuova generazione, spinti dalla aumentata repressione bianca e, come subito vedremo, dal lavoro di alcuni bianchi in favore della loro causa, svolgono delle funzioni in parte differenti da quelle tradizionali e, anche nella mutata situazione, sono seguiti dalla gente.

Prima di tutto, vediamo le condizioni che hanno prodotto questi cambiamenti.

- a) L'invasione, negli ultimi 15/20 anni, ha cambiato i suoi metodi. La tendenza è di rendere produttive, con metodi moderni, le fattorie. In questo contesto, l'indio viene riscoperto come mano d'opera a basso prezzo e d'altra parte, l'invasione delle terre si estende ma con una nuova caratteristica: i nuovi invasori, o i figli dei vecchi, vogliono il riconoscimento giuridico della terra occupata. Questo vuol dire, e gli indios makuxi lo hanno capito bene, che diventa più difficile lottare per le proprie terre e sperare di conseguire il riconoscimento di possesso comunitario. Così, dove prima l'invasione era stata relativamente "pacifica", quasi non percepita come tale, ora si avverte la presenza limitante del bianco, ecc.. Questa nuova situazione può considerarsi base generatrice delle nuove forme di lotta che si sono sviluppate negli ultimi anni.
- b) A partire dagli anni settanta, in Roraima, alcuni nuovi missionari cattolici modificano la loro attuazione tradizionale e prendono esplicita posizione in favore degli indio. A questi si aggiungono, dalla metà degli anni settanta, alcu-

ni cooperanti laici nazionali e internazionali che lavorano esplicitamente in favore della causa di liberazione indigena.

L'azione di questi bianchi, lungi dal coprire il conflitto, contribuisce a farlo diventare piú esplicito. Il Leit motiv è il seguente: «I bianchi ci rubano le terre, occorre organizzarsi per difendersi». Allo stesso tempo, la loro attività non si limita a "parlare", ma incentivano riunioni regionali e di Territorio dei capi, denunciano casi di sorpresi, stampano un giornalino per le Malocas dove qualcuno sa leggere (in collaborazione con alcuni capi), ecc.. Questo tipo di azioni contribuiscono, come corollario dirompente della situazione descritta al punto a), a una presa di coscienza da parte dei capi e della conseguente ripresa delle lotte anti-bianchi. Va, in ogni caso, sottolineato che il modello di capo di questi bianchi, a parte rari casi, è di tipo occidentale e, quindi, influenzante il modello tradizionale. L'esempio stesso delle riunioni intertribali e la maniera di realizzarle, è un esempio di questo fatto.

- c) Altro elemento che occorre considerare è la prodazine di una nuova generazione di capi che partecipa, o almeno conosce, parte della cultura bianca. Sono ragazzi che hanno studiato all'Internato di Surumù, soprattutto, o che sono andati a lavorare in città e, al ritorno, hanno messo a frutto le conoscenze acquisite. Questi nuovi capi hanno capito benissimo che vuol dire "titolo di proprietà" e su questo basano parte delle lotte.
- d) Negli stessi anni, infine, si sviluppano in tutto il Brasile lotte indigene anti-bianche che, appoggiate da una serie di entità di "appoggio" (bianche), portano a costituire il primo nucleo di una organizzazione indigena nazionale (UNI, Unione delle Nazioni Indigene). Questa organizzazione, grazie ai contatti con i bianchi di Roraima in favore degli indios, vede la partecipazione di alcuni capi di Roraima, con la conseguente circolazione nella regione Makuxi di temi nuovi di lotta.

Le situazioni che abbiamo sopra delineato contribuiscono a creare la nuova figura di capo. Questi "nuovi capi" si richiamano fortemente alla tradizione per incentivare la partecipazione delle proprie comunità alle iniziative di lotta. Il passato è utilizzato come base mitica di un'utopia senza bianchi: «prima si viveva in pace, poi è arrivato il bianco»... ecc..

Questo ritorno al passato, però, non è di tipo millenaristi-

co (nel senso, per esempio, del rifiuto totale delle cose del bianco), ma è parzialmente strumentale. E, infatti, sono questi stessi capi che assumono tratti e caratteristiche di "capo bianco". Può essere citata, per esempio, la voglia di alcuni capi di scrivere direttamente in Brasilia al Presidente, oppure l'uso del giornale "Anna Maimu" (Nostra parola, in Makuxi) o, infine, la necessità riconosciuta di una organizzazione intertribale. Questo vuol dire, da un lato, assumere caratteristiche organizzative bianche (delega, ecc.) e, dall'altro, mettersi insieme con antichi nemici (Wapixana, per esempio). Cosa non facile, ma che si sta già realizzando.

Infine, cosa la più importante per la nostra analisi, questi nuovi capi sono tendenzialmente "autoritari" e, per giunta, vengono generalmente seguiti dalla loro gente. Si capisce l'importanza di questo cambiamento se si considera quanto detto sul modello di capo tradizionale Makuxi. Oltretutto, e questo è l'altro pendant del cambiamento, la loro "parola" non si limita alla "ripetizione" del modello fondato miticamente, è anche "parola innovatrice", con i problemi di seguito conseguente da parte delle comunità.

Il problema da risolvere riguarda, quindi, la comprensione dell'accettazione comunitaria. Abbiamo visto sopra che, quando un capo cominciava a "innovare" o tendeva a sviluppare lotte in tempi di pace, non era seguito dalla propria comunità. Quindi, o ci troviamo di fronte a una completa trasformazione del modello di capo Makuxi, oppure il fenomeno è un altro. Certamente, non bisogna sottovalutare che l'influenza bianca tocca tutti e, quindi, una parziale crisi del modello esiste già generalizzata ma, d'altra parte, questo non spiega la rapida accettazione dei nuovi capi.

Ci sembra che il problema possa essere risolto a partire dalla considerazione attenta del modello tradizionale. In effetti, le caratteristiche dei nuovi capi non sono completamente nuove ma erano già contenute nel Modello tradizionale. Infatti, in tempi di guerra, il capo assumeva caratteristiche "autoritarie" e spingeva/guidava alle lotte intertribali. Quindi, si tratta, a dirla in maniera semplice, di un utilizzo di quella parte del modello nella nuova situazione locale. Nel senso che, negli ultimi dieci anni, ad una precedente "accettazione" dell'invasione bianca (o non percezione di essa come tale), sotto l'impulso dei bianchi che collaborano con loro nella regione, l'invasione è stata sempre più riconosciuta come

tale dagli indios. La "predicazione" dei bianchi, cioè, ha spinto sempre più a considerare la relazione indio/bianco come "relazione di guerra" e, quindi, le azioni prodotte sono state conseguenti a questo tipo di percezioni. Così, spedizioni notturne vengono organizzate per tagliare il filo spinato delle fattorie in pezzettini, vacche vengono uccise, a volte strade bloccate, all'interno di una "guerra" non dichiarata ma in svolgimento.

Se, allora, di guerra si tratta, è ampiamente spiegabile perché i nuovi capi vengono accettati anche con le nuove caratteristiche. Queste, infatti, non sono completamente nuove, ma sono coerenti e omogenee con il modello di "capo di guerra", da qui l'accettazione. Una riprova della bontà di questa analisi, la possiamo trovare in quei casi di ottenuta demarcazione ufficiale della terra (1980-1983). In questi casi, infatti, la modificazione di tutta la comunità è stata ampia finché non si è riusciti a espellere il "fazendero" (invasore). Quando questo è avvenuto, la comunità ha smesso di "lottare e non ha seguito quei capi che volevano continuare le lotte generali, ecc..

Quest'ultimo fatto, ci permette di sottolineare che non è venuto meno il controllo comunitario sui capi, ma che esso si è adattato in parte alle mutate condizioni. Così, quando la situazione ritorna "tranquilla" il capo deve ritornare ad essere il tuxaua "normale", se no lo si abbandona e, d'altra parte, quando la comunità vive la situazione come "guerra" e il capo no, allora questi viene sostituito con un altro che adempia le richieste del tempo specifico. Ovvero, ancora una volta, il "potere" sta nel corpo sociale e non negli individui che lo rappresentano per un momento e che devono sottostare al controllo comunitario.

Riguardo, invece, alla "parola" del capo e al suo presunto cambiare da "parola tradizionale" a "parola innovatrice", ci sembra che la questione sia relativamente mal posta. Per Clastres, il capo "ri-dice" il modello mitico e quando innova, genera rifiuti. Anche nel caso Makuxí, come abbiamo già accennato, sembra valere questa analisi. Diciamo sembra, perché a una elaborazione ulteriore dell'analisi di Clastres, l'opposizione tradizione/innovazione riceve una parziale ristrutturazione.

"Innovare", nel nostro contesto, vuol dire produrre tecniche e/o contenuti nuovi rispetto al modello tradizionale,

contenuto nel mito. In questo senso, il capo che "innova" non è più seguito. Però, esiste un altro tipo di "innovazione": quella veicolata dallo stesso mito. Ovvero, il mito non è una realtà culturale "statica", anche se si presenta formalmente e funziona come se fosse tale (il modello fondato una volta per tutte, nel tempo mitico, ecc.), ma un complesso dinamico i cui contenuti mutano, col mutare della situazione globale. E, infatti, se il mito funziona come "rappresentazione del mondo", allora è costretto a cambiare con il "mondo". Tutti i miti sincretici, infatti, in cui anche l'arrivo e il comportamento attuale dei bianchi sono rappresentati e ordinati, sono una dimostrazione di questo processo.

Sulla base di quanto detto, allora, possiamo concludere che il mito è "tradizionale" riguardo alla "forma" del suo funzionare, ma "attuale" riguardo ai suoi contenuti. Quindi, il capo ha un ambito possibile di innovazione che non provoca rifiuto: il mito sincretico. I nuovi capi Makuxi, con il loro ondeggiare fra tradizionale e nuovo, è a questi modi che si rifanno e a questi strumenti che ricorrono. Certamente, non sottovalutiamo che esiste una necessità di "tempo" per produrre nuovi miti ma i Makuxi devono aver trovato questo "tempo", vista la gran quantità di miti sincretici che sono stati prodotti negli ultimi cinquant'anni. Così, di fronte alle nuove realtà, i capi Makuxi si manterranno in equilibrio (a volte precario) fra tradizione e innovazione, ondeggiando dall'uno all'altro, pressati dalla necessità di sopravvivere come gruppo e come cultura, col rischio di uscire dall'"innovazione" del mito ed entrare in quella "quotidiana", finendo abbandonati dalla propria comunità.

Questa ci sembra la situazione attuale. Non sappiamo quanto durerà e come si trasformerà ulteriormente. Infatti c'è da fare i conti con una serie di altre trasformazioni che possono influenzare pesantemente l'ambito della politicità della società Makuxi. Vogliamo prima di tutto riferirci alle trasformazioni economiche che portano a produrre un surplus comunitario (frutto di lavoro in comune), la cui utilizzazione e gestione può influenzare il modello di capo. Altra situazione influenzante può essere considerata la nascita di alcune nuove figure professionali, tipo professore, con un salario e quindi con capacità di acquisto monetario ampiamente superiore a quello degli altri. Questo fatto potrebbe portare i capi a tentare di arricchirsi, anche per contrastare il potere

economico degli altri e, quindi, entrare nell'uso di parte del sistema occidentale (potere economico come base del potere politico, ecc.).

Infine, non bisogna sottovalutare che anche i partiti politici di Boa Vista (bianchi) hanno di recente "scoperto" le Malocas come possibile serbatoio di voti e, quindi, la possibilità di coinvolgere dei capi nel proprio partito. Questa "politicizzazione", chiaramente, porterebbe a cambi profondi della "politicità" Makuxi. Ma, d'altra parte, prima o poi occorrerà fare i conti con la politica dei bianchi. La scommessa è di affrontarla a partire dal proprio modello ma, come si può prevedere, non sarà una lotta facile.

3.4. *Appendice: alcuni casi*

3.4.1. Il caso della Maloca del Taxi

Situata nella prateria, a trenta chilometri dalla strada di terra battuta che collega Boa Vista al Venezuela, la Malocca del Taxi è una comunità makuxi antica della regione. Abitata da una ottantina di persone, ha un proprio tuxaua (Joaquin), un Pia'san (Alcuin) e un "rezador" (Rafael).

Tradizionalmente, alcune famiglie della Malocca coltivavano alcuni pezzi di terra nelle colline, a un 15 Km, in un posto chiamato Cumanà. Le migrazioni a questa regione e i ritorni si alternano in funzione/della produzione e, a volte, per la malaria che periodicamente invade la regione. Dal 1978, la comunità di Cumanà, progressivamente staccatisi dalla Maloca originale, ha eletto un proprio tuxaua (Terencio), che prima aveva solo funzioni di rappresentante di quello del Taxi.

Vediamo qual'è la situazione "politica" della Maloca in questione. Il tuxaua Joaquin (e sua moglie Dona Maria) occupa il posto a partire da un prestigio personale che si estende (più nel passato, però) anche ad altre Maloche della regione. Ormai vecchio, ha già praticamente destinato come successore il figlio Sabà (figlio però acquisito, in quanto avuto da Dona Maria con il primo marito). Il Pia'san della Maloca, Alcuin, è fratello del "rezador", Rafael. Quest'ultimo è la figura più rispettata del villaggio e si costituisce come "memoria" esplicita della comunità. Non così avviene per

il fratello, sempre più considerato Pia'san "cattivo".

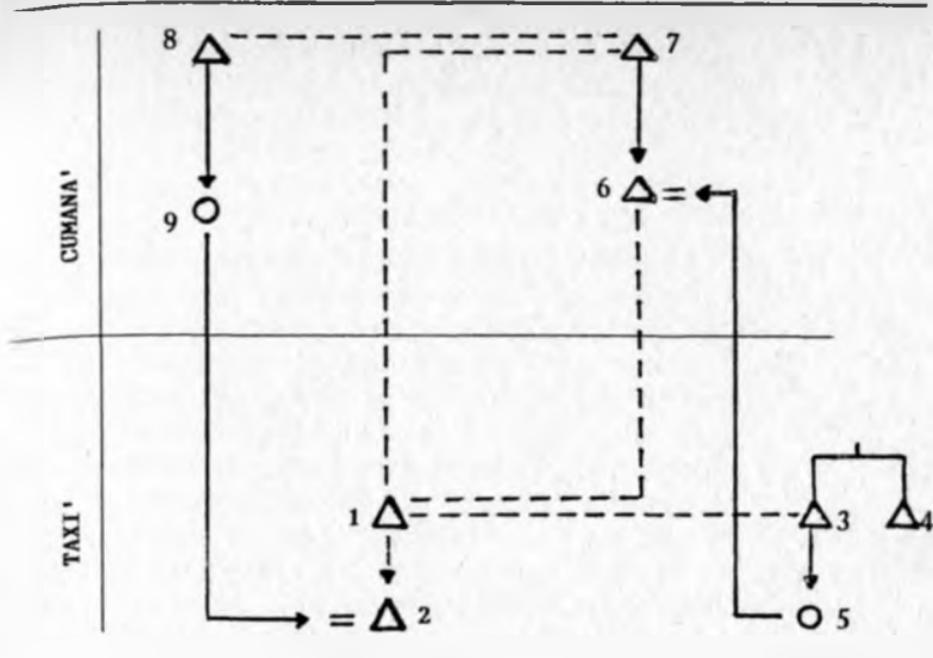
Passando alla Maloca di Cumanà, troviamo Terencio come tuxaua. Questi può considerarsi uno dei rappresentanti maggiori dei nuovi capi makuxi. Terencio ha studiato alcuni anni nell'Internato dei preti, ma ha abbandonato senza finire l'iter scolastico. Attualmente ha una attitudine relativamente critica sulla funzione dell'Internato e preme per una "acculturazione" della scuola nei villaggi makuxi.

Terencio è molto seguito dalla sua comunità, anche grazie alla sua forte personalità e alla capacità di mescolare il tradizionale e il nuovo nell'adempimento delle sue funzioni. Per certi versi, è il più tradizionale dei nuovi capi, ma anche il più importante. Ha realizzato vari viaggi in Brasile e partecipato a molte riunioni intertribali anche fuori di Roraima.

Vediamo, allora, come si legano, a livello di parentela, queste varie figure:

- a) Il Pia'san e il "rezador" di Taxi sono fratelli;
 - b) Tuxaua e Pia'san del Taxi non sono parenti, ma il primo chiama il "rezador" Rafael "compare";
 - c) Terencio, tuxaua di Cumanà, è sposato con la figlia del "rezador" Rafael;
 - d) Terencio non ha rapporti di parentela con il tuxaua Joaquin, ma lo chiama "zio" ed è chiamato "mio nipote" dal tuxaua del Taxi. Questa relazione è acquisita in funzione del paragone esistente fra Joaquin e il padre di Terencio, Bento;
 - e) Il successore di Joaquin sarà Sabà, figlio acquisito che è sposato, a sua volta, con la figlia del Pia'san di Cumanà (Ze Pajè);
 - f) Il padre di Terencio chiama compare il Pia'san di Cumanà.
- Così, schematicamente, avremo: *(vedi pagina a fronte)*

Così, concludendo, l'ambito della "politicità" di queste due Maloche è occupato da tre distinte famiglie, legate da relazioni di parentela acquisita e paragone. Va rilevata inoltre l'esogamia implicita nel sistema e, cosa particolare da sottolineare, il fatto che siano state le due spose citate a trasferirsi nella Maloca dei mariti. Ovvero, si tratterebbe di una variazione (patrilocalità) del modello generale makuxi (matrilocale). In effetti, però, la matrilocalità è richiesta dai ma-



Legenda:

- Linee intere (—): rapporti di parentela;
- Linee spezzate (---): rapporti di comparaggio (e anche le conseguenti relazioni includenti i figli);

Taxi:

- 1) Tuxaua Joaquin;
- 2) Sabà, futuro tuxaua e figlio acquisito di Joaquin;
- 3) Rezador Rafael, fratello di Alcuin;
- 4) Pia'san Alcuin, fratello di Rafael;
- 5) Figlia di Rafael e sposa di Terencio di Cumanà;

Cumanà:

- 6) Tuxaua Terencio;
- 7) Bento, padre di Terencio;
- 8) Pia'san di Cumanà;
- 9) Figlia del Pia'san.

kuxi soprattutto nel primo periodo di matrimonio, mentre dopo c'è una certa libertà di scelta. Nel nostro caso, infatti, sia Terencio che Sabà hanno passato un periodo vivendo nella Maloca delle rispettive mogli.

Infine, nello schema non appare Dona Maria, moglie del

tuxaua Joaquin. Va però qui citata per l'importanza che riveste, non solo nel mondo femminile. A lei si ricorre per problemi "familiari", ed è lei a intonare per prima i canti funebri e a curare in casi di malattie di donne o di bambini.

3.4.2. Il caso della Maloca del Gaviao (Falco)

La Maloca del Gaviao, nella regione del fiume Cotingo, fu già una volta abbandonata per l'invasione di un "fazendero" che fissò la sua fattoria vicino alla vecchia Maloca. L'attuale Maloca è, quindi, di formazione recente (una ventina di anni) e prodotta soprattutto da due famiglie storiche: quella di Raimundo e quella di Secundo. Quest'ultimo aveva, in giovinezza, tentato di diventare Pia'san senza riuscirci, mentre Raimundo è Pia'san ed è stato fino a pochi anni fa anche tuxaua. Fra le due famiglie, col tempo allargatesi con apporti di altre Maloche e un minimo di matrimoni interni, non è mai corso buon sangue.

La situazione si aggrava con il passaggio della carica di tuxaua da Raimundo a Luisino, suo genero, proveniente dalla Maloca del Pacù. Il fatto è, che questa è una Maloca "protestante" e Luisino cerca di convertire alla sua religione la Maloca del Gaviao, tradizionalmente "cattolica". Ci riesce parzialmente e alcuni nuclei famigliari si convertono. Anche il figlio di Raimundo, Arnaldo, si converte riuscendo a coinvolgere il padre Pia'san. Conseguenze dirette di questi eventi: il Pia'san smette di esercitare, almeno ufficialmente, sotto la pressione protestante (sciamanismo = Diavolo) e la frattura/opposizione di tipo clanico assume contenuti religiosi occidentali. Da un lato i cattolici e, dall'altro, i protestanti.

La situazione tende a pendere, negli anni 79-80, dalla parte dei protestanti, anche per l'arrivo di alcune famiglie dal Pacù. Così, periodicamente, anche il pastore protestante visita la Maloca e aumenta l'influenza locale dei suoi assistiti. I cattolici mugugnano!

Con la fine dell'81, grazie all'azione di un laico cattolico che va ad abitare nella Maloca, i cattolici rialzano il capo e pretendono una ristrutturazione della Maloca, rivendicando la carica di tuxaua. Con l'82, il clima della Maloca muta completamente. Il vecchio Raimundo riprende a curare e si riavvicina ai cattolici e con lui altri capofamiglia. Riprendono le lotte anti-bianco, che erano diminuite per influenza prote-

stante, e viene in crisi la posizione del tuxaua Luisino (che poco, oltretutto, realizza il modello tradizionale).

Nel frattempo sono aumentate le relazioni fra Maloca del Gaviao e Maloca della Perdiz che è "cattolica". Questo ultimo fatto decide della caduta di Luisino e dell'elezione di Augusto, originario del Perdiz. Solo che il nuovo tuxaua non realizza nemmeno le aspettative dei cattolici e viene destituito. Al suo posto viene eletto Jadier, sposato con una nipote del vecchio Raimundo (maggio 1983). Sembrerebbe, così, che la situazione possa risolversi nel migliore dei modi. Jadier, oltre che inserirsi in parte nella tradizione, è cattolico ma anche parente di Raimundo e, così, può essere considerato mediatore del conflitto.

La situazione, però, non sembra migliorare, anche perché i "fazenderos" della regione si inseriscono in queste lotte e intervengono pesantemente a dividere (corruzione, ecc.). Inoltre, un altro elemento si introduce nella questione. Il missionario cattolico della regione, completamente immerso in attività sociali a favore degli indios, preme per l'assunzione della carica di una persona "forte" e capace di opporsi ai bianchi invasori. Così alla fine, Jadier rinuncia e viene eletto Costancio, figlio di una famiglia tradizionale del Gaviao (una terza si aggiunse, in un secondo tempo, alle due storiche).

Attualmente continua ad essere tuxaua il Costancio, appoggiato da una buona parte della comunità (soprattutto i più giovani), dalla Maloca della Perdiz e, naturalmente, dal prete. Il vecchio Raimundo, implicitamente contrario alla nuova situazione, si ritira nell'ambito familiare quasi disinteressandosi dei destini politici della comunità ma, cosa da non sottovalutare, continua a praticare la sua professione di Pia'san.

3.4.3. Il tuxaua Damasio

Dopo aver riportato due esempi della situazione attuale delle Malocas, vogliamo brevemente tratteggiare la figura e l'attuazione di un tuxaua particolare: il tuxaua Damasio della Maloca della Perdiz, regione del Cotingo. La Maloca della Perdiz è situata sul bordo della foresta a una decina di chilometri da quella del Gaviao (prateria). Con una popolazione di un centinaio di persone, occupa un territorio relativamente grande e possiede due altri piccoli nuclei abitati che dipen-

dono dallo stesso tuxaua.

Il tuxaua Damasio, attualmente di circa 60 anni, proveniva dalla stessa Maloca ma fu cresciuto in una fazenda. Una volta adulto, parte per il Venezuela come cercatore d'oro e lì fa pure il servizio militare. Addirittura stava per partire per l'Italia durante la seconda guerra mondiale (allo sbarco partecipò pure un piccolo contingente di latinoamericani). Diserta e, dopo una peregrinazione per le aree indigene del Venezuela (dove lo chiamavano, racconta, "el indio de la gran sabana"), ritorna alla Maloca della Perdiz dove si sposa.

Comincia, così, un periodo di reintegrazione nella sua cultura di origine, aiutato anche dal tuxaua Gabriel della Maloca della Raposa (già citato) e riesce a riapprendere la lingua makuxi, anche se ogni tanto qualche spagnolismo gli ritorna fuori. Eletto tuxaua, una decina di anni fa, si fa la fama di tuxaua tradizionale e rigido. I fazenderos tentano ripetutamente di eliminarlo, senza riuscirci, e di farlo espellere dal Brasile sostenendo che era uno straniero, perchè sapeva parlare spagnolo e non portoghese.

In verità, non c'è lite o conflitto in cui non lo si ritrovi. Come diceva un Makuxi della Maloca del Gaviao, «il tuxaua Damasio è sempre nel mezzo della confusione». Questo, però, non è considerato negativo dalla sua comunità e dalle altre, anche perché normalmente si tratta di conflitti con gli invasori in cui lui sta sempre dal lato dei Makuxi.

All'interno della Maloca lo si rispetta molto, anche se negli ultimi tempi, forse per una serie di comportamenti mal accettati dalla comunità, si parla un poco di lui. Più di una volta, in ogni caso, alcune micro-famiglie hanno abbandonato il Perdiz per non essere andate d'accordo col tuxaua.

Ci interessa, soprattutto, qui sottolineare un aspetto particolare della personalità del tuxaua Damasio: accanto alla realizzazione tradizionale del ruolo di capo, il tuxaua riesce anche a fare il "buffone". Ovvero, riesce ad accorpare sulla sua stessa persona due figure della cultura makuxi e questo senza che venga meno l'autorità che esercita come capo. Facciamo un esempio.

Durante la preparazione di una festa di tipo occidentale, promossa dalla scuolina locale, si decide che i festeggiamenti devono essere "Makuxi", cioè si dovevano ballare le danze tradizionali (parixara, tucui, ecc.). Tutti sono d'accordo, ma c'è una proposta, appoggiata dagli aiuto-tuxaua: ballare

anche un po' di forrò (ballo del Nordest del Brasile, portato dai Bianchi).

Il tuxaua, sull'onda del "recupero culturale", identificando il forrò come "cosa di bianco", si oppone alla proposta. L'aiutante Valdir, però, cercò di convincerlo e di assicurarlo che non ci sarebbero stati disordini e che sarebbe stato un "forrò controllato" e rinforza la sua posizione citando altri tuxaua, ecc.

Il tuxaua si convince e, immediatamente, passa a un tipo di comportamento completamente differente: si alza e comincia ad imitare un bianco che balla... "forrò controllato", con risate di tutti. Allo stesso modo, non è raro essere vittima di suoi scherzi o di sentirlo cantare canzoni licenziose in spagnolo (che non capisce quasi più).

Attualmente, la sua figura è un poco in crisi, anche per la frattura che si è avuta con l'altra famiglia storica della comunità. L'aiutante tuxaua è, per giunta, appartenente a questa seconda famiglia e tende a proporsi come futuro tuxaua.

Altro elemento da considerare, è che il tuxaua è anche responsabile della "cantina" comunitaria e la sua amministrazione non è delle migliori. Oltretutto, i suoi figli e uno in particolare ritornato da Boa Vista, tendono ad approfittare della cosa, con conseguente malcontento della gente. È probabile che, nei prossimi mesi, il tuxaua Damasio venga sostituito, probabilmente dal suo aiutante Valdir.

4. Conclusioni provvisorie

Dalla descrizione fatta, necessariamente sommaria, della "politicità" nella società Makuxì, emergono varie piste di riflessione. Prima di tutto, che ci troviamo in presenza di sistemi in piena trasformazione non per processo interno ma per induzione esterna. Nel senso, soprattutto che i tempi del mutamento non sono dati dalla dinamica interna della cultura in questione, ma sono imposti dalla società "invasora". In questo contesto e per quel che qui ci riguarda, due modelli del "potere" si confrontano e, dei due, uno è costretto a rapidi aggiustamenti (pena la distruzione).

Il problema, in effetti, riguarda il fatto che non si tratta di un semplice confronto/scontro a livelli "sovrastrutturali" (per usare un termine quasi fuori moda), ma di un coin-

volgimento totale di tutta una società. Dire infatti "modello politico" significa riferirsi contemporaneamente sia alle idee che lo compongono sia alle "istituzioni" che lo realizzano e che, quindi, sono costrette alla trasformazione. Inoltre, non si tratta tanto di subire mutamenti, in gran parte inconsci, sotto l'influenza aliena, quanto e soprattutto di operare cambi coscienti al fine di strutturare nuove regole (sulla base delle tradizioni), capaci di costituirsi come difesa del sistema sociale e culturale. Per dirla in altri termini, si tratta di affinare "armi sociali" in vista di un nemico la cui completa diversità impone tempi e modi della lotta prima sconosciuti, da cui sembra derivare la necessità quasi automatica di "copiare" dal nemico le sue stesse "armi", al fine di rivolgerle contro di lui. In questo processo, dato il tipo di contenuti coinvolti, si può certo perdere la propria identità culturale ma, ci sembra, non necessariamente. Ritorniamo, così, al modello di Clastres e al suo possibile uso per spiegare i nuovi fatti.

Senza dubbio, come già è emerso dalla descrizione, il modello di Clastres vale in buona parte anche per i Makuxi (a livello formale, chiaramente). Diciamo in buona parte, perché un minimo di riaggiustamenti sono necessari, in relazione alla specificità della cultura in questione. Soprattutto, per quanto riguarda la relazione parentela/potere e i sistemi di controllo del "potere".

Riguardo al controllo, ci siamo trovati di fronte a un elemento che non solo dimostra la validità del discorso di Clastres, ma lo porta ancora più avanti. Il Kanaimè, infatti, nel caso della società Makuxi, è una vera e propria istituzione di "controllo" (tra l'altro) finalizzata a impedire la trasformazione delle funzioni di capo e del tipo di "politicalità" gestita. Controllo, senza dubbio, violento ma che, in buona parte, funziona come minaccia implicita e, quindi, come controllo informale interiorizzato e autoimposto.

Nel caso del rapporto fra parentela e "potere", il riferimento a Clastres è un poco più complesso. Senza dubbio, il modello da lui proposto contiene e molte volte sottintende il discorso sulla parentela. Nel caso però da noi esaminato esso assume un'importanza maggiore, soprattutto per il costituirsi di famiglie di capi e relazioni di parentela più o meno stretta fra questi e gli sciamani. Questa maggiore focalizzazione diventa immediatamente importante quando questi

sistemi mutano nella direzione del modello occidentale... Allo stesso modo, l'accento posto sulla trasmissione della carica di capo, ci ha particolarmente sensibilizzati sul sopravvivere nel tempo di queste reti politiche di parentela.

Certo, ha ragione Clastres quando scrive che «il dramma del potere non si svolge sul piano delle generazioni successive, ma su quello, sincronico, della struttura del gruppo. L'avvento di un capo riproduce ogni volta la medesima situazione: questa struttura ripetitiva non si lascerebbe abolire che nella prospettiva ciclica di un potere che fosse esercitato successivamente da tutte le famiglie del gruppo, ove il capo fosse scelto, ad ogni generazione, in una famiglia diversa, sino a ritornare nella prima e ad inaugurare così un nuovo ciclo. Ma la carica è ereditaria, onde qui non si tratta di scambio, ma di dono puro e semplice del gruppo al suo leader, dono senza contropartita apparentemente destinato a sanzionare lo statuto di detentore di una carica istituita per non essere esercitata» [2, p. 35].

Se, però, consideriamo i fenomeni di trasformazione, anche in questo caso, ciò che ora salvaguardia alla degenerazione del modello, diventa brutalmente trasformazione radicale. Considerando, infatti, le trasformazioni che si danno nella direzione del modello occidentale, ci accorgiamo subito che l'esistenza di famiglie di capi ereditari, non controllate più dal contesto tradizionale, trasforma la carica di capo in maniera totale. Difatti, un modello del potere che ha un suo referente preciso nel possesso particolare di beni (come nel caso occidentale) trova nella rete di parentele di capi ereditari il terreno ottimale per realizzarsi. Per cui sarà il piano diacronico a funzionare da asse più che il sincronico dove, oltretutto, la struttura di reciprocità gerarchizzata viene sottoposta a utilizzo differente che nel precedente modello indigeno. Così, nel caso di mutamento da noi esaminato, si passa dalla non desiderabilità della carica ad una vera e propria lotta per essa. In quest'ultimo caso, il referente non è più il modello tradizionale che anzi, a volte, è utilizzato strumentalmente (sfruttamento di una reciprocità sbilanciata) all'interno di quello occidentale da poco e non totalmente instaurato.

Qual'è allora la utilizzabilità del modello di Clastres nelle situazioni di mutamento attuale?

Nel caso della nostra trattazione, abbiamo delineato un

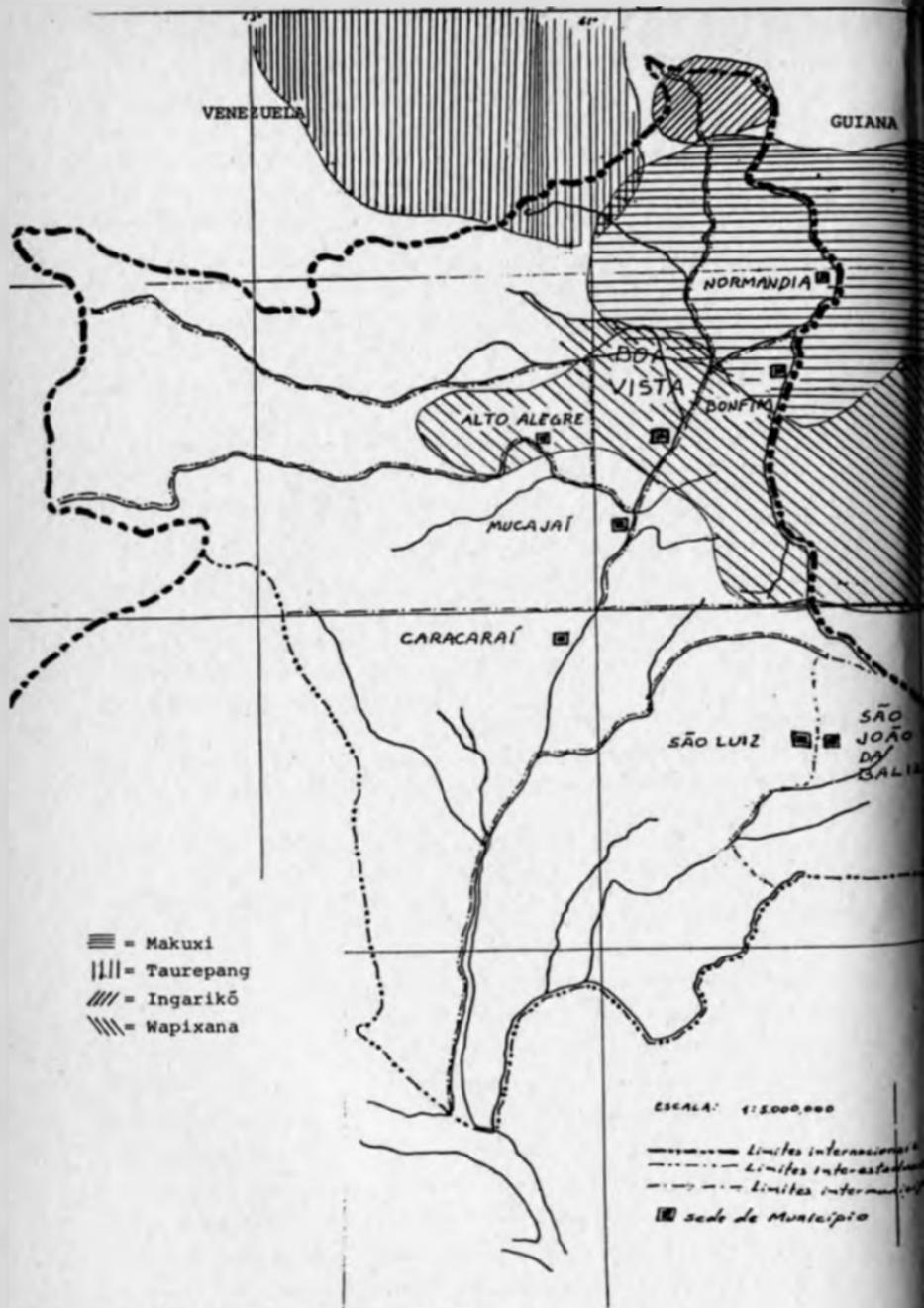
rapporto comunità/nuovi capi spiegandolo nei termini di una focalizzazione del modello indigeno sul versante "situazioni di emergenza". Ovvero, le conclusioni di Clastres servono ancora, nell'ipotesi da noi avanzata, a spiegare il perché dell'accettazione, da parte delle comunità, di capi autoritari in tempi di "non guerra". Di fatto, se una riscrittura è avvenuta della relazione indio/bianco (da relazione di pace a relazione di guerra) è comprensibile l'accettazione, ecc. Il problema è, semmai, cercare di capire cosa succede quando la relazione bianco/indio smette di essere considerata relazione di guerra. Ovvero, rifluisce sull'altro versante del modello tradizionale (tempi di pace) o si sono agglutinate tali modifiche da non consentire più il ritorno?

La domanda rimane parzialmente senza risposta, anche se almeno un esempio abbiamo citato di ritorno al versante "pacifico" del modello tradizionale. Occorrerebbe, però, verificare tutto questo in situazioni di organizzazioni indigene già con un minimo di storia (come la Federazione Shuar in Ecuador, per esempio) per avere chiaro il successivo passaggio.

Il "Malincontro" di La Boétie, studiato da Clastres, infatti, qui avviene ora. E non come "incontro" interno, ma violentemente esterno: lo Stato occidentale. Di contro e a difesa di questo Altro terribile (il "male assoluto", lo Stato autoritario) gli indios dell'America Latina stanno tentando l'invenzione di altri modi e libertà. La scommessa è contro il tempo e la storia occidentale, una possibilità il riuscirci.



Localizzazione di Roraima (Brasile) in America Latina



Popolazioni indigene del Nord-Est di Roraima (Brasile)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] BALANDIER G., *Antropologia Politica*, Barcelona, 1976.
- [2] CLASTRES P., *La Società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- [3] CLASTRES P., *Arqueologia da Violencia*, Ed. Brasiliense, S. Paulo, 1982 (trad. italiano: *Archeologia della violenza*, La Salamandra, Milano, 1982).
- [4] COHEN R., *El sistema Politico*, in LLOBERA J. R. (a cura di), in *Antropologia Politica*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1979.
- [5] DINIZ E.S., *Os Indios Makuxi do Roraima*, Ed. Marilia, S. Paulo, 1972.
- [6] GODELIER M., *Antropologia, Storia, Marxismo*, Ed. Guanda, Parma, 1970.
- [7] KOCH-GRÜNBERG T., *Del Roraima al Orinoco*, Caracas, 1982 (Prima edizione: Stuttgart 1924).
- [8] LOBO D'ALMADA M., *Descricao Relativa ao Rio Branco (1787)*, "Riv. Trim. Inst. Hist. Geogr. e Ethnogr. Bras.", Rio de Janeiro, 1861.
- [9] METRAUX A., *Religioni e Riti Magici Indiani nell'America Meridionale*, Ed. Saggiatore, Milano, 1971.
- [10] MURDOCH G.P., *Social Structure*, New York, 1949.
- [11] SAHLINS M.D., *Sociedades Tribais*, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1968.
- [12] SAHLINS M.D., *La Sociologia dello Scambio Primitivo*, in GRENDI E. (a cura di), *L'Antropologia Economica*, Einaudi, Torino, 1972.
- [13] SAHLINS M.D., *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980.
- [14] SCHOMBURGK R.H., *Journey from Fort San Joaquim, on the Rio Branco, to Roraima...*, in "Journal of Royal Geogr. Society", vol. IX, London, 1841.
- [15] SMITH M.G., *On segmentary Lineage Systems*, "Journal of the Anthropological Institute", 86:39-80, 1956.
- [16] SMITH M.G., *A Structural Approach to Comparative Politics*, in SESTON D. (a cura di), *Variety of Political Theory*, New York, 1966.

OUR GENERATION

OUR GENERATION

(3981 boulevard St. Laurent,
Montreal, Quebec H2W 1Y5,
Canada, [514] 844 4076)

is an independent semi-annual
journal dealing with the theory
and practice of contemporary
anarchism and libertarian
socialism, published every
March and September.

Abbonamento annuo:
17 \$ canadesi

sommario del n. 2/85:

Noam Chomsky

The Manufacture of Consent

Graham Baugh

The Poverty of Autonomy

Thomas W. Simon

Democratizing Eutopia

Alice Wexler

Emma Goldman and Women

Marsha Hewitt

**Emma Goldman: The Case
for Anarcho-Feminism**

conversazioni

Pierre Clastres *

[...] La tua "antropologia politica" non rinvia soltanto alla società primitiva; la tua ricerca sul problema del potere in quella società riguarda anche la nostra. Su cosa si fonda la tua analisi? Che cosa provoca il passaggio?

Il passaggio è implicito per definizione. Sono etnologo, mi occupo delle società primitive, in particolare di quelle dell'America del Sud, dove ho svolto tutte le mie indagini sul campo. Partiamo da una discussione interna all'etnologia e all'antropologia: che cosa sono le società primitive? Sono le società senza Stato. È inevitabile, parlando di società senza Stato, parlare anche delle altre, cioè delle società dello Stato. Dove nasce il problema? In che modo mi interessa, e perché cerco di rifletterci su? Così mi chiedo perché le società senza Stato sono tali e mi sembra di capire che se le società primitive sono società senza Stato è perché rifiutano lo Stato, sono società *contro* lo Stato. L'assenza dello Stato nelle società primitive non è il prodotto di una

mancanza (perché sono l'infanzia dell'umanità e quindi incomplete o perché non sono abbastanza grandi e perciò adulte, maggiorenni), ma si produce perché esse rifiutano lo Stato nel senso più ampio, cioè nella sua essenza che è la relazione di potere.

Nello stesso tempo parlare di società senza Stato o contro lo Stato, significa parlare delle Società dello Stato: il passaggio, anche se non si era verificato, era comunque possibile. Il problema, che affonda le sue radici in quello del passaggio, è, da dove viene lo Stato, qual'è la sua origine? Il che pone, insieme un'altra domanda: come fanno le società primitive per evitare lo Stato?

Allora, che cos'è l'etnologia politica? Una definizione può essere: "l'analisi della questione del potere nelle società primitive, nelle società senza Stato, può dar luogo a una riflessione politica sulle nostre società", ma non è necessario spingersi fin lì. Potrei benissimo fermarmi a domande se non proprio accademiche, quanto meno di pura antropologia sociale: come funziona la società primitiva per impedire la formazione dello Stato? Da dove viene lo Stato?

Se mi fermo qui, che è d'altronde ciò che grosso modo faccio, resto semplicemente un etnologo. Ma non c'è dubbio che una riflessione o una ricerca sull'origine della disuguaglianza, esaminando le

* Riportiamo qui parte d'una intervista — inedita in italiano — fatta a Clastres il 14 dicembre 1974 (meno di tre anni prima della sua morte) da un anonimo redattore del bollettino ciclostilato parigino *L'anti-mythes* (n. 9), gentilmente fornitaci da Gilles Bataillon. Non potendo pubblicare tutta l'intervista, per motivi di spazio, abbiamo selezionato quanto più direttamente concerneva il tema del potere.

società primitive che sono precisamente società che impediscono l'instaurarsi della differenza basata sulla gerarchia, può dar luogo a una riflessione su ciò che succede nella nostra società. E qui, ben presto ci si imbatte nel problema del marxismo.

Puoi precisare? Quali sono i tuoi rapporti con gli etnologi marxisti?

[...] [In che cosa consiste la teoria marxista ortodossa dello Stato?] È la concezione strumentale dello Stato, cioè lo Stato è lo strumento del dominio, della classe dominante; sia logicamente sia cronologicamente lo Stato viene *dopo*, quando la società è già divisa in classi; quando ci sono ricchi e poveri, sfruttatori e sfruttati; lo Stato è lo strumento dei ricchi per meglio sfruttare e mistificare i poveri e gli sfruttati. Partendo da ricerche e riflessioni fatte sempre sulle società primitive, sulle società senza Stato, mi sembra avvenga il contrario: la prima divisione, che alla fin fine fonda tutte le altre, non è quella in gruppi sociali opposti di ricchi e poveri, sfruttatori e sfruttati, ma è la divisione tra chi comanda e chi obbedisce, cioè lo Stato, fondamentalmente tra chi ha il potere e chi lo subisce.

Quando si verifica la relazione comando/obbedienza (una persona o un gruppo di persone che comandano sugli altri che obbediscono), tutto è possibile; perché chi comanda, chi ha il potere, ha il potere di far fare ciò che vuole agli altri, poiché egli diventa *il* potere, può dire loro: lavorate per me, e in quel momento l'uomo di

potere si trasforma in sfruttatore, in quello che fa lavorare gli altri. Il problema sorge quando, riflettendo seriamente sul funzionamento di quelle macchine sociali che sono le società primitive, non si rileva alcuna divisione in ricchi e poveri. Questo perché tutto funziona proprio per impedire che ciò avvenga. Per contro si comprende meglio, parecchi problemi si chiariscono, se si considera come anteriore la relazione di potere. Per vederci più chiaro si deve decisamente capovolgere la teoria marxista dell'origine dello Stato. Mi sembra che lo Stato sia lontano dall'essere lo strumento di dominio di una classe, qualcosa che viene dopo una divisione precedente della società; è, al contrario, proprio quello che genera le classi. Posso dimostrarlo prendendo come esempio società statali non occidentali, in particolare lo Stato Inca nelle Ande. Ma si potrebbero prendere anche altri esempi occidentali e contemporanei, uno può essere l'Urss. Naturalmente io semplifico, non sono un russologo né un cremlinologo... ma, anche dando uno sguardo da lontano, (ma non troppo), che cosa ha prodotto la rivoluzione d'ottobre? Ha "soppresso" i rapporti di classe semplicemente sopprimendo una classe: gli sfruttatori, i borghesi, i grandi proprietari, l'aristocrazia e tutto l'apparato statale relativo alla monarchia. Ciò l'ha trasformata in una società di cui si poteva dire che non era più divisa perché uno dei termini della divisione era stato eliminato, una società non divisa e sopra di essa una macchina statale (con l'ausi-

lio del partito) che detiene il potere nell'interesse del popolo lavoratore, degli operai e dei contadini. Bene, che cos'è l'Urss di oggi? Per i militanti del partito comunista, l'Urss è il socialismo, lo Stato dei lavoratori, ma per chi non è catechizzato dall'ideologia, non è cieco, che cos'è? È una società di classe — non vedo perché esitare a utilizzare questo termine — che si è formata a partire dell'apparato statale.

Mi sembra evidente la genealogia delle classi, dei ricchi e dei poveri, degli sfruttatori e degli sfruttati, cioè la divisione economica della società prodotta dall'esistenza dell'apparato statale. Lo Stato sovietico, centrato sul partito comunista, ha generato una società di classe con una nuova borghesia russa, non meno feroce della più feroce borghesia europea del XIX secolo. Questo è evidente e la mia affermazione dall'aria un po' surrealista (lo Stato genera le classi) può essere sorretta da esempi di società completamente differenti da quella in cui viviamo, quella Inca o quella russa.

È possibile che alcuni studiosi dell'antico Egitto o di altre regioni o di altre culture, di società che Marx chiamava di dispotismo asiatico e che altri definivano "civiltà idrauliche" [perché rette sul controllo centralizzato dei sistemi di irrigazione N.d.T.], la pensino come me: dimostrerebbero come dalla divisione politica si generi, molto facilmente d'altronde, la divisione economica. Quelli che obbediscono diventano contemporaneamente i poveri e gli sfruttati, quelli che comandano, i ricchi

e gli sfruttatori. È normale, poiché detenere il potere vuol dire anche esercitarlo; un potere che non si esercita non è un potere. E come si manifesta l'esercizio del potere? Con l'obbligo che una persona fa ad altre di lavorare per lei. Non è affatto il lavoro alienato che genera lo Stato, ma esattamente il contrario: è proprio il potere che genera il lavoro alienato; cos'è il lavoro alienato? "Io non lavoro per me ma per gli altri" o meglio "io lavoro un po' per me e molto per gli altri". Chi ha il potere può dire agli altri: "Voi lavorerete per me". Così compare il lavoro alienato! La prima forma, quella più universale, del lavoro alienato è l'obbligo di pagare il tributo. Quando dico "io ho il potere e voi lo subite" devo anche provarlo; e lo provo obbligandovi a pagare un tributo, cioè stornando una parte delle vostre attività per il mio esclusivo profitto. Così io non sono quello che ha il potere, ma anche quello che sfrutta gli altri; e non esistono apparati statali senza l'istituzione-tributo. Il primo atto dell'uomo di potere è quello di esigere il pagamento del tributo dalle persone su cui esercita il potere.

Ora mi chiederete: "Perché obbediscono? Perché pagano il tributo?". Questo è il vero problema sull'origine dello Stato. Non ne sono sicuro, ma nella relazione di potere c'è qualcosa che non può essere riconducibile solo a un rapporto di violenza. Sarebbe troppo facile perché così il problema sarebbe risolto! Perché c'è lo Stato? Perché in un dato momento una persona o un gruppo di

persone dice: "Noi abbiamo il potere e voi obbedirete". E qui si danno due casi: chi sente tale affermazione può assentire e obbedire oppure dissentire e disobbedire, trattando la persona o il gruppo come pazza o uccidendola. Era dunque necessario questo tipo di riconoscimento perché lo Stato potesse instaurarsi in società differenti. Il problema della nascita del rapporto di potere, dello Stato, si sdoppia dando origine a un problema dell'alto e a uno del basso. Il primo si riferisce al vertice della piramide: cosa fa sì che, a un dato momento, da qualche parte, ci sia una persona che dice: "Io sono il capo e voi mi obbedirete"?

Il secondo problema è relativo alla base della piramide: perché la gente accetta di obbedire, quando la richiesta di obbedienza non si basa sulla forza o su una violenza sufficiente a far regnare il terrore? Dunque c'è qualcosa d'altro. Non so esattamente cosa; sono un ricercatore, dunque cerco. Tutto ciò che si può dire al momento è che: 1) la questione è pertinente. 2) La risposta non è evidente.

Ma non possiamo evitare di prendere in considerazione la questione del basso, cioè perché la gente accetta di obbedire, se vogliamo riflettere seriamente sull'origine del potere e dello Stato.

Erano già le due domande che si poneva Rousseau all'inizio del Contratto sociale, quando diceva: nessun uomo sarà sufficientemente forte da essere sempre il più forte, e tuttavia c'è lo Stato; su cosa si fonda dunque il potere politico? Leggendo La società contro lo

Stato ho avuto l'impressione che ci fosse un'analogia tra la tua analisi e quella di Rousseau, con un punto in comune molto significativo: il riferimento alle piccole società (penso alle annotazioni di Rousseau su Ginevra, la Corsica, le piccole vallate svizzere), una ricerca che può sbloccare lo studio dell'origine del potere politico.

Non è una ricerca. È ciò che mi insegnano le società primitive... Gli esempi che hai citato sono un po' differenti, ma rimaniamo comunque nello stesso campo. Quali sono le caratteristiche di una società senza Stato? Una delle condizioni è che la società sia piccola. In questo modo mi avvicino agli esempi di Rousseau che citavi. È vero, le società primitive sono piccole, demograficamente intendo, territorialmente: questa è una condizione fondamentale perché in queste società non si instauri un potere separato. Sotto questo aspetto si possono contrapporre le società senza Stato e le società dello Stato: le società primitive sono tutte dalla parte del piccolo, del limitato, del ridotto, della scissione permanente, dalla parte del molteplice, mentre le società dello Stato sono esattamente all'opposto; esse sono dalla parte della crescita, dell'integrazione, dell'unificazione, dalla parte dell'uno. Le società primitive sono società del molteplice; le società non-primitive, dello Stato, sono società dell'uno. Lo Stato è il trionfo dell'uno.

Hai appena evocato Rousseau; si potrebbe evocare un altro filosofo che si è posto la domanda fondamentale, quella che io chia-

mo il problema del basso: perché la gente obbedisce nonostante sia infinitamente più forte e numerosa di chi comanda? È una domanda irrisolta ma pertinente, e chi si è posto questa domanda molto tempo fa e con chiarezza fu La Boétie nel *Discorso sulla servitù volontaria*. È un vecchio problema, ma non per questo è superato. Io non lo penso affatto, anzi sono convinto che sia il momento di tornarci sopra, per uscire dalla palude marxista, che subordina il sociale all'economico invece che, forse, al politico.

[...] Tu dici che la distinzione tra società primitiva e società non primitiva si fonda sulla divisione in un caso e sulla non-divisione nell'altro. Mi sembra però che se non esiste contrapposizione tra ricco e povero e sfruttatore e sfruttato, esiste però un altro tipo di antinomia tra i Guayaki ad esempio: quella tra uomo e donna o tra normali e devianti. In Cronaca di una tribù citi il caso di due omosessuali: uno si adatta alle norme, l'altro no. Che tipo di potere viene esercitato su di lui per fargli pesare la sua anormalità?

Che tipo di potere? Si può dire... il punto di vista del gruppo, della comunità, l'etica della società. Quello è un caso preciso: i Guayaki sono, o meglio, erano, poiché bisogna parlarne al passato, una società di cacciatori. Ecco quindi che un uomo che non è cacciatore è meno di niente. Dunque non ha scelta; non essendo cacciatore, praticamente non è più un uomo. Non si percorre molta strada per finire dall'altra parte, nel mondo femminile, l'altro set-

tore della società. Ma non so se in quel caso si può parlare di potere. Comunque non si tratta del potere di cui ho parlato fin qui, che è un potere di natura politica.

Un potere non coercitivo? Ma il fatto di non rilevare l'esistenza di un potere cristallizzato su un uomo significa che siamo di fronte a una società senza potere? Esiste in ogni caso una divisione, una riprovazione sociale che fa sì che la gente non si comporti indiscriminatamente e irresponsabilmente. Così, nei rapporti matrimoniali, la persona che rifiuta che la sua donna abbia un secondo marito (Cronaca di una tribù) dopo un certo tempo accetta la situazione. Allora il potere esiste comunque perché ci sono norme di comportamento?

Sono norme sostenute dalla società intera, non sono imposte da un gruppo particolare sul resto della società. Sono le norme che si dà la società stessa, attraverso le quali la società esiste e che tutti rispettano, non sono imposte da nessuno. Nella società primitiva le norme, le interdizioni, ecc., sono un po' come le nostre leggi, sulle quali si può sempre transigere un po'. Ma non sono le norme di un gruppo particolare che le impone al resto della società. Non è una questione di potere. D'altronde, potere di chi? su chi? È il potere della società presa come un tutt'uno, poiché è indivisa, è il potere di un tutto sugli individui che la compongono. Le norme come vengono apprese, acquisite, interiorizzate? Attraverso la vita, l'educazione dei bambini, ecc. Non siamo nell'ambito del potere. Nello stesso modo il "potere" di un

padre sui suoi figli, nella società primitiva, o di un marito su sua moglie, o sulle sue mogli, non ha niente a che vedere con la relazione di potere che io definisco come essenza dello Stato, della macchina statale. Il "potere" di un padre sui suoi figli non ha niente a che fare con il potere di un capo sulla gente che obbedisce. Non bisogna confondere gli ambiti.

La divisione dello spazio città/campagna è generalmente posta come determinante da H. Lefebvre. In Cronaca di una tribù e soprattutto nel capitolo "L'arco e il panierino" de La società contro lo Stato tu rilevi un'altra divisione tra spazio maschile e spazio femminile. Da cosa può essere prodotta?

È normale che ci sia questa divisione. Non dimentichiamo che parliamo di cacciatori nomadi; è normale quindi che ci siano due spazi molto ben differenziati, poiché la caccia è cosa da uomini e si pratica nella foresta. L'ambito è sempre quello della foresta poiché lì tutti vivono, ma c'è una distinzione tra l'accampamento dove ci si ferma, dove si dorme, si mangia ecc., che è lo spazio di tutti (uomini, donne, bambini, vecchi...) e la foresta che è profondamente segnata da quelli che lì passano tutto il loro tempo, cioè gli uomini in quanto cacciatori. Ora, tra i Guayaki, a causa della loro composizione demografica, le donne erano più numerose degli uomini; dunque il villaggio era segnato più dalla presenza femminile, tanto più che gli uomini se ne andavano a caccia e le donne restavano al villaggio con i bambi-

ni. Dunque si può senz'altro affermare, senza paura di forzare troppo, che ci sono due spazi: la foresta che è lo spazio della caccia, della selvaggina e degli uomini come cacciatori; il villaggio, che è lo spazio femminile, con i bambini, la cucina, il focolare, ecc.

Detto questo, in questa divisione non c'è nulla che ricordi una qualunque relazione di potere degli uni sugli altri.

Infatti, lo spazio diviso tra città e campagna è uno spazio gerarchico, autoritario. Qui non c'è un identico rapporto di gerarchia tra i due spazi?

No, affatto. Anche prendendo in esame altri esempi, in quanto il precedente quello di cacciatori nomadi era un caso particolare (dopo tutto è, o meglio era, molto rara una società di cacciatori nomadi), riferiti alle assai più numerose società primitive di agricoltori sedentari (la quasi totalità degli indiani dell'America del Sud, e non parlo degli indiani delle Ande, ma di quelli della foresta, i selvaggi-con-le-piume-tutti-nudi dell'Amazzonia... che erano quasi tutti agricoltori sedentari anche se cacciavano, pescavano, raccoglievano...) non c'è alcuna distinzione tra il villaggio, come prima immagine della città, e la campagna.

La distinzione città/campagna nasce con la città, con persone che non sono più contadini, perché il contadino corrisponde al villaggio, ma borghesi, gente che abita il borgo, con i capi. Perché fondamentalmente questa è la residenza dei capi. La città e la distinzione città/campagna nascono con e dopo la comparsa dello Sta-

to, perché lo Stato, o la figura del despota, si stabilisce subito in un centro, con le sue fortezze, i suoi templi, i suoi negozi... Lì, necessariamente, c'è una distinzione tra il centro e il resto; il centro diventa la città, e il resto la campagna. Ma questa distinzione non funziona in una società primitiva, nemmeno in quelle di grosse dimensioni. La dimensione non cambia nulla: che si prenda un gruppo di cacciatori Guayaki di trenta persone o un villaggio Guarani di millecinquecento abitanti, non si produce la contrapposizione città/campagna. Questa si verifica quando c'è lo Stato, il capo, la sua residenza, i suoi depositi, le sue caserme, i templi, ecc. Le città sono create dallo Stato ed è per questo che sono vecchie quanto lo Stato: dove c'è relazione di potere c'è la contrapposizione tra città e campagna. Necessariamente, poiché tutta la gente che abita la città attorno a chi comanda, bisogna pure che mangi, che viva, e così gli altri, quelli che abitano fuori della città, nella campagna, lavorano per loro. Il contadino, in quanto tale, ricopre il ruolo, all'interno del meccanismo statale, di quello che vive e lavora nella campagna parzialmente per il profitto di quelli che abitano la città e che comandano, paga il tributo sotto forma di servizi personali e di prodotti dei campi... E il tributo a cosa serve? Serve a segnare il potere, è il suo segno! Non ci sono altri mezzi attraverso i quali si manifesta il potere. Se affermo: "Io sono il capo, io ho il potere", come posso concretizzare quest'affermazione? Chiedendovi qualco-

sa, il "tributo". Il tributo è il segno del potere e allo stesso tempo è il mezzo per mantenerne e assicurarne la continuità attraverso l'*entourage* di persone che stanno attorno al capo. Così dall'istante in cui nasce un capo, la burocrazia si gonfia, il despota viene subito circondato da guardie del corpo e da guerrieri, che si possono trasformare velocemente in funzionari specializzati nella riscossione dei tributi, nella contabilità, nell'elaborazione di dati... insomma in tutta la costellazione di soldati, funzionari, scrivani, preti. E poiché essi non possono contemporaneamente coltivare campi e addestrare truppe, è necessario che altri lavorino per loro.

Nelle società primitive ci sono stregoni, sciamani. Come situarli in queste società?

Qui si torna a ciò che abbiamo detto finora, cioè all'ambiguità del termine potere.

Si, credo che molti dei nostri dubbi nascano da questa ambiguità: da una parte la coercizione che assicura la coesione sociale e dall'altra il potere politico; mi sembra che tu distingua nettamente le due cose, mentre a noi questa differenza sembra poco chiara. È forse proprio questa la cosa che finora ci ha "scioccati" di più.

Innanzitutto un chiarimento: tu parli di coercizione, ma nelle società primitive non c'è coercizione.

L'obbligo di rendere, di ricevere e di rendere, per esempio...

Lo scambio e la reciprocità! Sarebbe assurdo negare l'obbligo di scambiare beni e servizi (e donne per rispettare le regole matrimo-

niali, prima fra tutte la proibizione dell'incesto). Lo scambio quotidiano più appariscente di beni è quello del cibo, e d'altronde non c'è nient'altro da far circolare. Tra chi avviene questo scambio? Quali le persone coinvolte in questa circolazione di beni? Prima di tutto i parenti, o meglio la parentela allargata, un concetto che non implica solo i consanguinei, ma i cognati, gli alleati... È un obbligo, ma corrisponde pressappoco all'obbligo che noi sentiamo di fare un regalo a un nipote o di portare fiori alla nonna. E sono proprio i legami che definiscono la garanzia della coesione sociale. Un individuo di una società primitiva su chi può contare? Sulla sua parentela. Il modo di dimostrare in anticipo che in caso di bisogno si cerca l'aiuto dei parenti è quello di offrire cibo, stabilendo un circuito permanente di piccoli regali. Non è complicato: quando le donne cucinano, una volta che la carne — o qualunque altro cibo —

è pronta, la cucciniera o un bambino da essa incaricato porta una piccola porzione — quasi simbolica — di cibo a varie persone, quasi tutti parenti o alleati. Fanno questo perché sanno che gli altri faranno altrettanto in caso di bisogno, di catastrofe. Questa è la garanzia della coesione sociale, che non è assicurata dallo Stato, ma è parentelare. Ma, attenzione: a nessun selvaggio verrà mai in mente di offrire qualcosa a qualcuno dal quale non si aspetta nulla. È per questo che lo scambio avviene quasi esclusivamente tra alleati e parenti. Naturalmente ci possono essere altri tipi di scambio che hanno una diversa funzione, sono più rituali e riguardano le relazioni tra comunità e comunità: qui siamo nell'ambito delle "relazioni internazionali". Gli scambi interparentali e interalleati rimangono sempre all'interno della comunità [...].

(traduzione di Tiziana Ferrero)

L'opera di Clastres

Claude Lefort *

Clastres si è distinto per la sua concezione della società primitiva: una società politica definita una "società contro lo Stato".

Alcuni l'hanno abbracciato con fervore per trovarvi la giustificazione della loro condanna della società in cui viviamo, così come altri ne hanno fatto oggetto di derisione. Ma sarà bene ricordare che questa concezione ha preso forma nella sua mente a contatto con un'esperienza e come risposta a interrogativi che il "buon senso" dei viaggiatori occidentali non riusciva a spiegare. Quest'esperienza non metteva solo in crisi le categorie dell'osservatore, l'incontro con l'assurdo conteneva una sfida. La *Cronique* lo mostra chiaramente quando riporta il comportamento apparentemente inintelligibile del capo di una tribù che viveva da due anni sotto l'autorità di un Paraguayoano. Quando quest'ultimo prendeva delle decisioni che concernevano la collettività e le comunicava pubblicamente affinché tutti ne avessero conoscenza, il capo indiano si premurava, successivamente, di informare personalmente ogni famiglia come se questi non sapessero nulla. Per di più, annota Clastres, "gli Indiani, ascoltando il loro capo, sembravano ignorare completamente quello che lui dice-

* Direttore di studi all'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales di Parigi. Fondatore con Cornelius Castoriadis nel 1950 della rivista "Socialisme ou Barbarie", ex redattore del semestrale "Libre" e ex direttore della rivista "Passé/Présent". Autore tra l'altro *Elements d'une critique de la bureaucratie* (1971 e 1979), *Le travail de l'oeuvre, Machiavel* (1972), *Un homme en trop* (1976), ed. it. *Un uomo al bando*, (1978), *L'invention démocratique* (1981).

va: commedia strana in cui gli ascoltatori mimavano sorpresa prestando attenzione a quello che sicuramente non poteva essere causa della loro sorpresa". [1, p. 103]

Prezioso esempio dell'incontro con l'assurdo. Ora vediamo come questo fatto possa dar luogo a un'interpretazione che rompe con l'evidenza sensibile. "Qual'era il segreto di quel gioco? Quali erano le regole che venivano applicate per mantenere quella complicità? Perché era necessario che Jivukuji (il capo) ripetesse quello che gli altri già sapevano?". Risponde Clastres: "gli Indiani non si consideravano realmente informati se non nel momento in cui lo apparivano dalla bocca di Jivukuji, come se solo la sua parola potesse garantire la validità e la verità di tutti gli altri discorsi". E a quel punto aggiunge: "Molto semplicemente avevo in mano la natura essenziale del potere politico presso gli Indiani, la reale relazione tra tribù e capo. In quanto leader degli Aché, Jivukuji *doveva parlare*, era quello che ci si attendeva da lui... Per la prima volta potevo osservare direttamente, poiché funzionava, trasparente sotto i miei occhi, l'istituzione politica degli indiani". [1, p. 103]

Questo episodio, sottolineiamolo, ha la capacità di rilevarci non solo la differenza tra due tipi di potere. La sagacia di Clastres consiste nello scoprire — nella loro coesistenza in uno stesso luogo — che l'uno testimonia la negazione dell'altro. Negazione simbolica, certo, poiché il capo indiano non può che ripetere e commentare gli ordini dati dal capo paraguayano, ma in questo stesso senso pienamente efficace, poiché il potere del primo, ripetendo quello del secondo, rifiuta la legittimità del comando in quanto tale.

Come precisa l'autore, possiamo inoltre vedere che i Guayaki senza elaborare "la teoria del loro potere politico... si accontentano di mettere in pratica e di mantenere una relazione inscritta nella struttura stessa della loro società e che troviamo ricorrente in tutte le tribù indiane".

Generalizzando, "queste società 'selvagge' rifiutano con un atto sociologico e dunque incosciente che il loro potere divenga coercitivo" [1, p. 106].

Per rispondere a un suggerimento di Miguel Abensour, vorrei spiegare perché l'opera di Clastres è stata così importante per me e perché ha suscitato e continua a suscitarmi numerosi interrogativi. Per farlo sarà necessario fare un passo indietro nel tempo. Appassionato in gioventù di etnologia,

ben presto mi convinsi che il fenomeno delle società dette primitive metteva in crisi i principi della filosofia della storia — quella di Hegel e di Marx e rintracciabile anche negli ultimi scritti di Husserl — che richiedeva una riflessione filosofica che mancava nei lavori strutturalisti nonostante la loro fecondità. Così tentati di iniziare questa riflessione in un articolo intitolato *Société sans histoire et historicité* [5, p. 12], nel quale metteva in risalto le difficoltà di una teoria che pretendeva escludere dal corso della Storia delle società apparentemente ripiegate su se stesse e che non presentavano dunque alcun segno di evoluzione e che ciò nonostante non ci si poteva permettere di definire come naturali, poiché esse già contenevano una dimensione primigenia dell'umanità. Queste difficoltà mi sembravano l'indicatore di una concezione astratta della storia. Giudicavo inoltre impossibile separare un modo e uno stile del divenire da un modo e uno stile di vita sociale; bisognava dunque ammettere che le società primitive si congegnavano in modo da preservare la loro organizzazione, per mantenersi in una situazione che preservasse dalla minaccia del nuovo. "L'etnologia - dicevo allora - potrebbe permettere di riprendere in termini nuovi la riflessione sulla storia, a condizione che si ricerchi non la via a delle forme primitive, d'una evoluzione umana, ma piuttosto gli elementi per un confronto tra diversi tipi del divenire" [5, p. 32].

Pur senza entrare nei dettagli delle mie argomentazioni, credo opportuno indicarne le linee generali. In primo luogo, rilevavo che una volta abbandonata l'illusione di organismi sociali rudimentali, con funzioni determinate dagli imperativi naturali della sussistenza, una volta riconosciuto nelle istituzioni, nelle pratiche, nelle credenze primitive un complesso composito che denota l'esistenza di una logica umana, non è sufficiente chiarire le regole sottostanti la vita sociale, dobbiamo ancora comprendere come queste determinino una formulazione dei rapporti vissuti tra gli uomini e a che cosa tende questa formulazione. In altri termini, senza ignorare il problema della possibilità di creare cultura in generale, o di questa o quella cultura particolare — questione centrale della scuola strutturalista — formulavano una posizione completamente differente: quale intenzione, certamente non espressa, si manifesta nelle società primitive che denotano un "modo singolare di essere nel Tempo". Basandomi su un cer-

to numero di fatti che segnalavano una inadeguatezza dei comportamenti con le norme, o dei conflitti tra le norme, o l'esistenza di istituzioni apparentemente destinate ad attenuare gli effetti di questi conflitti, cercavo di scoprire in tutte le culture i segni di una genesi, una dimensione dell'*avvenimento*, un gioco interno di domande e risposte. In secondo luogo, rifiutavo un'interpretazione che, ignorando il senso di un'elaborazione socio-culturale di tipo particolare, pretendeva imputare il corso della storia, in ultima analisi, sia alle successive modifiche delle forze produttive, sia al percorso dello Spirito alla ricerca di se stesso. Contemporaneamente cercavo non di scartare, ma di riformulare l'idea di una rottura tra quelle che Hegel aveva definito le "società senza storia" e le società "storiche" — che io definivo "*sociétés stagnantes*" (espressione senza dubbio insoddisfacente, ma utilizzata per tradurre il termine *steady state* introdotto da Gregory Bateson) e "*sociétés progressives*" (termine improprio ma volto a definire società che pur ignorando il termine di processo erano costituite in modo tale da poter accogliere il senso del cambiamento come dimensione quantitativa).

(...) In terzo luogo, estraevo dalla descrizione data da Bateson della vita sociale a Bali uno schema la cui portata, secondo me, andava oltre l'ambito dei suoi studi. Nei modi d'intersezione degli uomini nello spazio e nel tempo (uno spazio sempre concreto, singolare, definito in funzione dell'abitazione e dei percorsi, un tempo non meno concreto, circoscritto in funzione di avvenimenti socio-biologici o socio-soprannaturali), nella costituzione di una rete rigorosa di rapporti sociali e nella rappresentazione di un universo chiuso in cui si trovano bandite tutte le relazioni neutre e tutti i segni dell'inconosciuto, mi sembrava che si potessero decifrare i segni di una pratica collettiva deliberata, che, ordinandosi sotto la rappresentazione di una prossimità dell'uomo con l'uomo, poteva escludere gli effetti dei conflitti latenti e dichiarati sulla stabilità della comunità.

Infine senza fermarmi sull'idea di una differenza radicale tra società "senza storia" e società "storiche", rilevavo una serie di tratti nel seno delle prime che non erano estranee alla configurazione delle seconde e in queste stesse i segni sempre persistenti di una resistenza al cambiamento, di una tendenza sempre evidenziata alla chiusura nei limiti dell'acquisito.

Così potevo concludere che i termini della questione formulati all'inizio nella teoria moderna della storia dovevano essere rovesciati: "(...) se si ammette che la storia (...) non è data con la coesistenza, bisogna comprendere come una coesistenza si faccia storia" [5, p. 47].

A quel punto non è più la società primitiva a essere paradossale. Per riassumere brevemente le mie proposizioni, dirò che la concezione strutturalista e quella evoluzionista mi sembravano, quantunque a livelli diversi, ugualmente difettose. Da un lato, si dimenticava che una società si definisce, si rapporta a se stessa, in ragione di un'esperienza singolare dell'essere e del tempo. Dall'altro lato, si dimenticava che gli avvenimenti nei quali si cercava la causa dei cambiamenti (sia che fossero di ordine tecnico, economico, demografico o che consistessero nell'incontro o scontro di popoli differenti) acquistano significato solo nel quadro di una cultura data, che i loro effetti dipendono dal modo in cui sono percepiti e interpretati. Così bisognava abbandonare l'idea di una Storia in sé e per sé, nella quale le formazioni sociali creano con il loro sviluppo le condizioni del loro superamento. La natura delle società primitive testimoniava perfettamente il rifiuto della storia come le società occidentali manifestavano un consenso alla storia. Quello che noi chiamiamo storia non poteva staccarsi da un modo particolare di istituzione del sociale.

Mi sono permesso di ricordare questi vecchi studi (di cui avrei rielaborato più tardi alcuni temi) perché con quelli formulavo dei problemi che non erano certo estranei a quelli che Clastres pose più tardi. La mia cultura era puramente libresco e lacunosa; non facevo altro che intravedere la possibilità che l'etnologia potesse favorire una nuova riflessione sulla storia...

Così Clastres mi apparve, quando scoprii i suoi primi scritti, come l'antropologo dei miei desideri che, partendo da una conoscenza intima delle società selvagge - acquisita durante lunghi soggiorni in Paraguay e successivamente in Brasile - metteva in crisi le certezze dell'evoluzionismo ed evidenziava le insufficienze dello strutturalismo. Meglio di tutti gli altri, metteva in luce quanto il mondo primitivo aveva di irriducibile alle categorie del pensiero dell'uomo occidentale, dell'uomo legato all'esperienza moderna della storia; come una simile umanità — che taluni consideravano avesse vegetato,

altri dispiegato tutte le risorse di un sapere selvaggio — avesse bloccato le vie di un cambiamento di cui presentiva i pericoli, vale a dire difendendosi metodicamente da tutti gli eccessi che potevano intaccare la sua unità.

Inoltre Clastres apriva una strada sulla quale non ero avanzato. Non si trattava del rifiuto della storia, nè del conflitto sociale che egli riteneva stesse a fondamento della comunità primitiva, ma il rifiuto di un potere suscettibile di staccarsi dalla società, il rifiuto di una divisione interna che rendesse possibile l'avvento dello Stato. Il problema che lui enunciava o, meglio, che scopriva nel cuore delle società primitive, era la questione del politico. Come doveva affermare con vigore, la società primitiva è una società politica perché, quali che siano i meccanismi che assicurano la costituzione di un'umanità al di fuori dell'animalità, questa esiste solo sotto forma di società politica. In questo senso, il primo compito che si assegnava era comprendere come i primitivi realizzano e percepiscono la loro esistenza politica, forgiando delle istituzioni, ricorrendo a delle pratiche capaci di tenere in scacco tutti i tentativi di erigere un potere al di sopra della comunità. La sua tesi generale si fondava su delle analisi convergenti: quella della *chefferie* che svela l'interdizione fatta a chi è stato installato in una posizione di preminenza di esercitare un comando; quella del rituale d'iniziazione nel quale gli anziani imprimevano sul corpo degli adolescenti, con mezzi a prima vista simili alla tortura, la legge della comunità, una legge che per sempre ricorderanno e che impone a ognuno di essere uguale agli altri; quella della produzione dei beni di sussistenza, misurata secondo le necessità presenti e dell'immediato futuro del gruppo e sempre guidata dal rifiuto deliberato di qualsiasi accumulazione di ricchezze, che rischierebbe di perturbare l'equilibrio del gruppo. O ancora quella delle guerre permanenti a cui si dedicano le tribù selvagge, la cui funzione sembra essere quella di mantenere l'unità del gruppo, grazie alla lotta contro lo straniero o, più in generale di conservare la configurazione di un mondo diversificato, ribelle a tutte le intrusioni di una potenza conciliatrice e unificatrice.

I fatti che numerosi etnologi avevano descritto senza metterli in relazione gli uni con gli altri, vengono riuniti, chiariti da Clastres che dimostra, al di là delle particolarità di comportamenti o istituzioni, un'intenzione comune a tutte le so-

cietà primitive, un'intenzione politica.

Al suo disegno prestai grande attenzione poiché avevo sviluppato la convinzione, dopo la metà degli anni cinquanta, che solo la comprensione del politico poteva farci uscire dal solco positivista in cui si mantenevano tanto la teoria marxista quanto le scienze sociali. Con un percorso completamente diverso da quello di Clastres, ero poco a poco arrivato a pensare che la società fosse nella sua essenza una società politica e che un certo tipo di società si distingueva da un altro in virtù di una conformazione dei rapporti tra gli uomini, le classi o i gruppi, il cui principio era legato a come si produceva e veniva rappresentato il potere.

Anche se il mio itinerario non è importante, voglio segnalare che ho acquisito questa convinzione sia come risultato della ricerca di comprendere la mutazione che stava all'origine del titolarismo, sia a contatto con l'opera di Machiavelli alla quale ho dedicato un lungo lavoro. La formazione del regime dell'Urss mi sembrò che richiedesse un'analisi che esorbitasse il capo dell'economico e del sociale: né lo sviluppo della burocrazia, né il processo di concentrazione del capitale nel mondo moderno riescono a spiegare compiutamente la nascita di un nuovo Stato che, in conseguenza della dominazione di un partito, si accanisce nel distruggere le articolazioni della società civile e nell'annullare tutte le divisioni. Per quanto riguarda la lettura di Machiavelli, essa mi persuase che l'antagonismo delle classi o più in generale la differenziazione delle forze sociali acquisiva un senso determinato solo in ragione della posizione che occupava il potere e dalla rappresentazione che ne veniva plasmata dal principe o dai suoi ministri e dalla collettività a lui assoggettata. Così mi si impose l'idea di una divisione originaria, costitutiva della società in quanto tale, il cui segno era sempre individuabile nella configurazione del potere: istanza simbolica che non poteva essere definita come interna o esterna allo spazio a cui conferiva la sua identità, ma che si collocava simultaneamente in un *dentro* e in un *fuori*.

Lungi dal considerarle in contraddizione con le mie, le analisi di Clastres mi spinsero ad approfondire la mia riflessione sul politico. A torto dunque certuni credettero che la nostra intesa dissimulasse un'opposizione, deducendola dal fatto che mentre lui parlava di una indivisione della società primitiva io avanzavo l'idea di una divisione sociale irriducibile.

Significava non comprenderlo, impadronendosi di un termine che, lui aveva effettivamente utilizzato, credo imprudentemente, per ignorare l'essenziale della sua interpretazione. Clastres non affermava che esistevano società senza potere, che ignoravano quindi la divisione. Questo concetto proveniva da una posizione tradizionale che lui aveva criticato. Lui giudicava - ed è cosa completamente diversa - che la società primitiva si era edificata come *società contro lo Stato*, che aveva approntato un sistema di difese per rendere impossibile la formazione di un potere che, staccato dalla comunità, avesse la libertà di rivolgersi contro di essa, di asservire i suoi membri a un capo. Non è necessario insistere su questo concetto per comprendere che una simile idea supponeva la società non coincidente *di fatto* con sé stessa, che essa era di fronte a una divisione di cui cercava d'annullare gli effetti.

I nostri rispettivi lavori avevano soltanto seguito un diverso percorso. Clastres, come me, riconosceva che l'origine della divisione sociale non era percepibile nel reale, che il potere non si riduceva a delle funzioni empiriche o in qualunque altra maniera le si definisse. E ai suoi occhi, come ai miei, la conoscenza sociologica non diminuiva l'importanza dell'interrogativo filosofico per il semplice motivo che la vita sociale implica già in coloro che vi sono coinvolti un interrogativo sull'uomo e sul mondo.

Cionondimeno, è vero che le nostre affinità si accompagnavano ad alcune divergenze che credo opportuno segnalare. Queste divergenze si riferiscono in primo luogo alla tesi di un'opposizione radicale tra la società primitiva concepita come società contro lo Stato — società egualitaria, libera — e tutte le altre società a configurazione statale, considerate come luogo in cui si stabilisce e si mantiene una complicità tra il desiderio di oppressione e il desiderio di schiavitù. Come vedremo, questa idea mette in gioco l'idea stessa che ci si fa del politico. Mi è nuovamente necessario chiarire un malinteso. Non si può ragionevolmente attribuire a Clastres la tesi che la società primitiva ci offrirebbe l'immagine della "buona società", che essa ci fornirebbe un modello al quale i contemporanei dovrebbero ispirarsi per liberarsi dalla perversione delle istituzioni moderne. Alcuni lettori hanno certamente creduto di trovare nella *Società contro lo Stato* dei motivi per aderire a una simile tesi ed essi se ne sono impadroniti come dei partigiani. Si sbagliavano. Clastres non igno-

rava il fenomeno e l'ho sentito parlarne con il suo solito umorismo. Ma poco importa la mia testimonianza. Se si vuole conoscere il suo pensiero su questo punto, la cosa migliore è rileggere quelle poche righe in cui definisce il disegno di La Boétie: "Questo facile e sensibile slittamento dalla storia alla logica, questo balzo in ciò che è più naturalmente evidente, questa breccia nelle credenze comuni che raffigurano la società sempre divisa in dominanti e dominati, tutto ciò stupisce il giovane uomo La Boétie che, trascendendo tutta la storia conosciuta, arriva ad affermare: è possibile un'altra dimensione. Sicuramente non come programma da realizzare perché La Boétie non è un partigiano. Non gliene importa molto, in un certo senso, del destino del popolo se non si rivolta, è per questo che, benché autore del *Discorso sulla servitù volontaria*, egli può essere al tempo stesso funzionario dello Stato monarchico" [3].

Tuttavia sarà il caso di esaminare l'argomento secondo il quale l'esistenza dello Stato - verificatasi nella scia della formazione di un potere staccato dalla comunità - sarebbe da sola l'indice di una frattura nella Storia dell'umanità: frattura tale che scopertala raggiungeremmo la comprensione completa della Storia, poiché essa sarebbe fino a un certo momento Storia della lotta contro lo Stato e, dopo quel momento, Storia di una lotta al servizio di un'espansione continua dello Stato.

Nel saggio che dedica a La Boétie (nello stesso passaggio che abbiamo riportato) Clastres chiama, con un termine preso a prestito da quel pensatore, *malincontro* il momento della rottura e lo correda di questo commento: "Malincontro, accidente tragico, sventura iniziale, i cui effetti non cessano di amplificarsi a un punto tale che viene annullata la memoria del periodo precedente e l'amore della schiavitù si sostituisce al desiderio di libertà" [3]. Nessun dubbio che qui egli condivida l'opinione attribuita a La Boétie, anche perché lo giudica "più di ogni altro chiaroveggente". Osserviamo inoltre che "lo slittamento dalla storia alla logica" implica uno slittamento verso la morale. Ma non è questo il punto preoccupante: la filosofia politica non è mai rimasta nei limiti della conoscenza obbiettiva. Mi stupisco solamente dell'elevatezza del giudizio, della volontà di abbracciare il passato nella sua totalità per individuarvi una linea di demarcazione tra l'era della libertà e l'era della schiavitù. Sicuramente dob-

biamo ancora una volta proibirci una semplificazione fuorviante. Clastres non ha mai preteso che, dopo la formazione dello Stato, tutti i regimi politici fossero il teatro di una stessa oppressione. Egli ha espressamente rifiutato questo giudizio nello stesso saggio: "Naturalmente non c'è bisogno di dire che l'essenza universale dello Stato non si manifesta in modo uniforme in tutte le formazioni statali di cui la storia conosciuta ci dimostra la varietà. È solamente in rapporto alle società primitive, alle società senza Stato, che tutte le altre si rivelano equivalenti (...) c'è una gerarchia del peggiore e lo Stato totalitario, sotto le sue diverse configurazioni contemporanee, è lì per ricordarci che, per profonda che sia la perdita di libertà, non la si è mai abbastanza persa, non si finisce mai di perderla" [3, p. 234-235]. Ma questa prudenza nel condannare le formazioni statali non cancella l'audacia di colui che vuole arrivare alla radice del male per estirparla. Così come mi sembra feconda l'idea di una servitù volontaria e credo che apra "una breccia nelle credenze comuni che raffigurano la società sempre divisa in dominanti e dominati", che ci induce a gettare uno sguardo nuovo sulle nostre istituzioni, altrettanto mi sembrano ingiustificabili queste quattro proposizioni: quella che i regimi delle società statali si distinguono solo per il livello di oppressione esercitata o l'intensità della servitù; quella che gli effetti del malincontro "non cessano d'amplificarsi"; quella che la natura dello Stato si compendi nell'esercizio della coercizione; infine quella che la vita sociale dove esiste lo Stato è completamente sotto la sua influenza.

La prima dimentica la distinzione classica tra potere arbitrario e potere regolato da leggi, ma anche la distinzione che la nostra epoca ci ha insegnato a riconoscere tra un potere incorporato nella persona di un capo o di un gruppo, che si fa detentore dei principi della legge e della conoscenza dei fini ultimi della società, e un potere sottratto all'appropriazione dei depositari dell'autorità e perciò stesso incapace di sottomettere la legge e il sapere. La seconda proposizione rinvia a una nuova versione del romanzo storico al quale devono il loro potere di seduzione le teorie di Hegel e Marx: esse non resistono a un esame dello sviluppo delle società che non è affatto lineare. La terza riduce tutti gli aspetti dello Stato alla dimensione coercitiva, ma il semplice fatto che questa sia sempre presente non necessariamente ci porta a conclu-

dere che ci dia la chiave interpretativa della sua formazione e ancor meno delle sue trasformazioni o della sua evoluzione nel contesto di una determinata civiltà. La quarta infine trascura tutte le forme di socialità che sfuggono al potere di controllo dello Stato sia nei secoli in cui i mezzi d'intervento della burocrazia nella vita delle comunità rurali o delle città era estremamente limitato sia nell'epoca moderna in cui la società civile gode di un'autonomia riconosciuta anche se relativa.

Vale forse la pena di segnalare alcuni passaggi in cui Clastres forza il pensiero di La Boétie, attribuendogli l'idea che la servitù volontaria è "l'invariabile comune a tutte le società, la mia, ma anche di quelle che conosco attraverso i libri", concedendo soltanto una parentesi, "con l'eccezione, può darsi retorica, dell'antichità romana". [3, p. 230] Ora l'autore del *Discorso* non si accontenta di esaltare Roma, ma prende a esempio anche Atene, Sparta e le città del Rinascimento e soprattutto Venezia. Il fatto è che non si dilunga a descrivere quelle che sono libere istituzioni, ma questo non fa pensare che faccia precipitare le repubbliche nell'oscuro baratro dello Stato. Inoltre la questione dello Stato non è fondamentale in La Boétie. Egli si interroga sulla servitù volontaria, di cui trova i segni clamorosi nell'amorosa sottomissione al principe, nel trasporto che fa perdere completamente il senso della propria identità agli uomini, li vincola al corpo immaginario del padrone e li include in lui come se ne fossero le membra. La Boétie si interroga sull'attrattiva che esercita l'Uno.

Non sto cercando di esplorare il pensiero di La Boétie, ma lo cito perché Clastres ne dà una lettura che spinge a domandarsi quale posto possa assegnare alle lotte che hanno mobilitato gli uomini nell'antichità o nell'epoca del Rinascimento, o nell'epoca moderna, contro la tirannia, o più in generale contro la monarchia. Quale posto può assegnare a una tradizione politica convinta che il potere non appartiene a nessuno e che oppone rigorosamente all'amore del buon padrone, il senso della legge che assicura un'eguaglianza di partenza per tutti? Leggiamo attentamente gli ultimi passaggi del suo studio su La Boétie: "la de-naturazione si esprime sia nel disprezzo che necessariamente prova colui che comanda nei confronti di coloro che obbediscono sia nell'amore degli assoggettati per il principe, nel culto che il popolo ha ver-

so il tiranno. Ora questo flusso d'amore che incessantemente sale dal basso verso l'alto, questo amore degli assoggettati per il padrone snatura anche le relazioni tra assoggettati. Eliminata ogni libertà nasce la nuova legge che regola la società: bisogna amare il tiranno". Ma il fatto strano è che Clastres non si accorge che il suo linguaggio è esattamente quello dell'umanesimo politico, non solo il linguaggio di La Boétie che avrebbe dovuto essere sensibilizzato dalla scoperta degli Indiani liberi ed eguali del Nuovo Mondo, ma quello che già parlavano i cittadini fiorentini all'inizio del XV° secolo e quello che parlano i rivoluzionari inglesi nel XVII° secolo e i rivoluzionari francesi o americani del XVIII° secolo o ancora nel XIX° secolo tutti coloro che condannano sia la monarchia dell'Ancien Régime che il bonapartismo e il giacobinismo. Può darsi sia necessario dirlo: non è forse perché si riallaccia a questa tradizione che Clastres è in grado di scoprire nelle società selvagge oltre all'assenza di un potere coercitivo, un'affermazione dell'umanità dell'uomo nella volontà di mettere in scacco il desiderio di sottomissione?

Ci si sbaglierebbe nel credere che le obiezioni che ho formulato non tocchino l'interpretazione dell'organizzazione sociale primitiva, che l'idea di una rottura radicale nella Storia dell'umanità sia tutto sommato secondaria nell'opera di Clastres. Questa idea mi sembra legata a una concezione del potere che merita di essere riesaminata nell'ambito stesso in cui è elaborata.

A più riprese Clastres nega la realtà del potere nelle società indiane. Scrive, per esempio: "Il potere è esattamente quello che queste società hanno voluto che sia. E poiché il potere, per dirla schematicamente, non è nulla di definito, il gruppo, così facendo, rivela il suo rifiuto radicale dell'autorità, una negazione totale del potere". [2, p. 39] E ancora: "... La relazione di potere realizza una capacità assoluta di divisione della società. A questo titolo è l'essenza stessa dell'istituzione statale, la dimensione minima dello Stato... Sarà definita come società primitiva, ogni apparato-società che funziona secondo l'assenza di potere". [3, p. 234] Tuttavia queste proposizioni non illustrano compiutamente il suo pensiero che è molto più complesso. La sua analisi della *chefferie* si basa sull'idea che un potere separato viene concepito come un "risorgere della natura" in seno alla cultura o, in altri termini, che la trascendenza del potere contiene un rischio

mortale per il gruppo. A ben intendere, la relazione di potere non è assente, essa è pienamente riconosciuta e inscritta nell'istituzione della *chefferie*, in modo tale che i suoi effetti nefasti vengano annullati" (...) le società indiane hanno sa-



puto inventare un mezzo per neutralizzare la virulenza dell'autorità politica. Hanno scelto di esserne esse stesse le fondatrici, ma in modo tale da far apparire il potere come negatività da dominare" [2, p. 70].

Per come lo describe, il capo si vede interdire il comando, è "obbligato in ogni momento a dimostrare l'innocenza della sua funzione" [2, p. 70].

Dobbiamo dunque persuaderci che ogni volta che parla di relazione di potere, Clastres indica una relazione tra la comunità e un organo, anche molto ridotto, che rivendica il diritto di farsi obbedire avendone i mezzi. Ma non si ferma qui il ragionamento di Clastres. Egli afferma anche che il potere effettivo è detenuto dal gruppo in quanto tale. Proposizione essenziale che si accompagna alla critica reiterata della tesi secondo cui il funzionamento della società risulterebbe da un controllo sociale spontaneo, da un consenso fondato sulla consuetudine. Clastres non vuole affatto che si dissolva l'unità del sociale in una miriade di rapporti che si regolerebbero grazie a una specie di omeostasi delle pratiche e delle credenze. Parla di una scelta, di un'intenzione, di una decisione, certamente incoscienti, ma decisivi. La scelta assume significato sia nel rifiuto di un potere separato sia nell'affermazione di un potere comunitario. Ora questo potere viene esercitato in modo rigoroso e permanente. Al tempo stesso Clastres mette in dubbio che il capo eserciti un potere effettivo: "Detenere il potere significa esercitarlo: un potere che non viene esercitato non è un potere, è solo un'apparenza", e insiste sull'efficacia del potere comunitario: "la proprietà essenziale (vale a dire che tocca l'essenza) della società primitiva è esercitare un potere assoluto e completo su tutto ciò che la compone, è interdire l'autonomia di uno qualunque dei sottosistemi di cui si compone (...)" [2, p. 180]. Non si riesce a separare questi due momenti dell'analisi. Secondo Clastres c'è la simulazione di un potere separato nell'istituzione della *chefferie* per rappresentare la minaccia di quello che potrebbe comportare e al tempo stesso rendere palese la sovranità attiva del gruppo.

Anche un lettore superficiale non potrebbe non domandare: non è coercitivo questo potere? La risposta più plausibile mi sembra questa: certo, c'è coercizione, e può in certi momenti rasentare il terrore, ma non ha altra funzione che quella di mantenere l'eguaglianza tra gli uomini. Nessuno può

beneficiarne a spese degli altri, nessuno può, esercitandola, accrescere la sua potenza personale. Così il potere del capo è vuoto, ma quello del gruppo è pieno. O, schematizzando, il primo non è niente, ma il secondo è tutto: non ci sono grandi intermedi. Non c'è alcuna dinamica nella società, dunque, che indichi la possibilità di una mutazione. Il potere non può fare altro che riprodursi così come era stato forgiato il primo giorno.

Esaminiamo più esattamente. Clastres descrive un momento essenziale del potere comunitario in un bellissimo testo dedicato ai rituali d'iniziazione. Non esitando a definire tortura le prove inflitte, ne spiega il fine: "la società imprime il suo marchio sui corpi dei giovani". Da questa osservazione arriva a precisare il senso di questa scrittura sul corpo": la società detta la sua legge ai propri membri, iscrive il testo della legge sulla superficie dei corpi. Perché la legge che fonda la vita sociale della tribù non deve essere dimenticata". [2, p. 158] In questo modo affida l'insegnamento della legge che altrimenti non potrebbe diffondersi se non imprimendosi sui corpi": la legge che essi (i giovani) cominciano a conoscere è la legge della società primitiva che dice ad ognuno: tu non vali meno di un altro, tu non vali più di un altro. La legge scritta sul corpo dice il rifiuto della società primitiva di correre il rischio della divisione, il rischio di un potere separato da essa stessa, *di un potere che le sfuggirebbe*" [2, p. 159]. L'interpretazione viene precisata più avanti: "Questa legge non separata per iscriversi non può trovare che uno spazio non separato: il corpo stesso". Tuttavia la risposta che noi cerchiamo rinvia a un'altra questione. In effetti non è un caso se il solo testo, credo, nel quale Clastres descrive uno dei modi di esercizio del potere comunitario introduce la nozione di legge e si lega allo svolgimento di un rito: "Perché il segreto non può essere comunicato che mediante l'operazione sociale del rito sul corpo dei giovani? Il corpo media l'acquisizione di un sapere, un sapere che si iscrive sul corpo. Natura di questo sapere trasmesso con il rito, funzione del corpo nello svolgimento del rito: doppia questione in cui si risolve quella del senso dell'iniziazione" [2, p. 154].

Come ho già suggerito, la comprensione del politico non può limitarsi alla determinazione del luogo del potere e del modo in cui viene esercitata l'autorità a partire da quel luogo. In un certo senso, Clastres ne è cosciente nel testo men-

zionato: la natura e l'esercizio del potere comunitario implicano un rapporto particolare con la legge e con il sapere. Riconoscere allo stesso tempo che nel momento in cui viene circoscritto un luogo specifico del potere, questo potere separato si accompagna a un rapporto differente con la Legge, e ancora dobbiamo rilevare che, da un lato, quello gli appare come "separato, lontano, dispotico, la legge dello Stato", d'altra parte che si trattiene — se non in un breve passaggio relativo alla scrittura — dal parlare di un sapere a volte separato e dispotico, perché quest'ultima definizione screditerebbe tutte le iniziative di conoscenza, compresa la sua. Mettiamo per un momento tra parentesi la critica della legge ed eventualmente del sapere, così come si definirebbe con l'avvento dello Stato. Dalla sua argomentazione possiamo far discendere due conclusioni completamente differenti. Una sembra conforme al senso letterale del suo testo. La legge della società primitiva sarebbe puramente sociale; essa ricondurrebbe alla formula (poco importa che venga definita incosciente) della sua costituzione come comunità che assoggetta rigorosamente "tutto ciò che la compone" e che mantiene i suoi membri in una stretta eguaglianza. In altri termini: la legge non sarebbe altro che l'espressione della volontà collettiva della non separazione. Per quanto riguarda il rito - almeno quello che riguarda la vita della comunità - sarebbe nell'ordine dell'artificio (poco importa che sia a sua volta incoscio), destinato a suscitare un processo d'interiorizzazione completo e irreversibile della legge per gli iniziati, con l'ausilio del segno sui corpi.

Questa conclusione, va sottolineato, sembra derivare da Durkeim, benché realizzata su delle premesse politiche. Nessun dubbio che Clastres sia tentato di ricongiungerla. Le ultimissime righe del suo saggio sul rito d'iniziazione ce ne persuadono. Dopo aver osservato che la legge non separata può trovare per iscriversi solo uno spazio non separato, si meraviglia della scienza degli indiani: "Ammirabile profondità dei selvaggi che sapevano già *prima* tutto questo e vigilavano, a costo d'una terribile crudeltà, per impedire l'avvento di una più terribile crudeltà: *la legge scritta sul corpo è un ricordo indimenticabile*". [2, p. 160]

L'altra conclusione, che faccio mia e su cui ritornerò, ritiene impossibile dissociare il religioso (il religioso selvaggio) dal politico, per ricondurre il primo nell'orbita del secondo,

vale a dire dissociare l'esperienza che fanno i primitivi dell'ordine del mondo — quella del loro inserimento nella vita naturale e soprannaturale — della loro elaborazione dell'ordine comunitario. Essa indurrebbe a ritenere che è molto difficile pensare la mutazione che segna il crollo della società primitiva come il solo passaggio da un tipo di potere a un altro, dal non coercitivo al coercitivo.

Ma prima di seguire questa direzione che sembra allontanarci dalla posizione di Clastres, sarà bene segnalare che lui stesso non ignora alcuni fenomeni che vanno oltre l'ambito della sua tesi. Rimaniamo ancora alla sua analisi del rito d'iniziazione. Prima di ridurre l'enunciato della legge primitiva al comando: "Tu non vali meno di un altro, tu non vali più di un altro" gli conferisce un più ampio significato: "Voi siete dei nostri. Ciascuno di voi è simile a noi, ciascuno di voi è simile agli altri. Voi portate lo stesso nome e non lo cambierete. Ciascuno di voi occupa fra noi lo stesso spazio e luogo: li conserverete. Nessuno di voi è meno di noi, nessuno di voi è più di noi. E non potrete dimenticarlo..." Nella sua prima parte, questa versione lascia intendere più un'altra cosa che non l'imposizione dell'eguaglianza. Essa incita a riconoscere un'incorporazione degli iniziati nell'entità del gruppo, chiamati a divenire dei simili (che non necessariamente significa degli uguali) e a essere incorporati nell'essere della natura che fissa ognuno al suo posto e al suo nome. Clastres, tuttavia, si astiene dall'esaminare i termini che impiega e si ferma a un commento che trascura il fatto che c'è un'intrusione violenta della legge nel corpo. Senza dubbio parla della terrificante crudeltà del rito, la cui virtù sarebbe di iscrivere la legge non separata in uno spazio non separato, quello del corpo. Ma non sottolinea che questo modo d'iscrizione suppone l'idea precedente di una legge separata dagli uomini, tanto che si abbatte su di loro dal di fuori. Ora questa legge è per principio sottratta a tutti gli interrogativi, non lascia alcun margine alla volontà, all'iniziativa, alla mobilità di coloro che vi si sottomettono. Invece di una scrittura sul corpo che si fa segno di una consustanzialità dell'una con l'altra, c'è un'interiorità che conduce al suo contrario, un'assoluta esteriorità. La nazione stessa di una scrittura sul corpo che sembra a Clastres l'indice di una legge primitiva non separata, e in questo senso egualitaria, è introdotta in opposizione alla scrittura così come avviene nel-

la società storica, indica in quanto tale una legge separata e per ciò stesso dispotica. Ma ci si può domandare, al contrario se questa scrittura non stabilisca uno scarto rispetto alla legge se essa non comporti anche la potenzialità di un'interpretazione, visto che non si tratta soltanto di una scrittura impressa visibilmente sul corpo, ma di fenomeni occultati allo sguardo e al pensiero e che pertanto si svincolano da ciò che immediatamente significano, poiché la scrittura primitiva imprime su ciascuno e sugella un comando che non sarà pensabile e neppure concepibile come comando.

D'altra parte, malgrado i suoi sforzi per mettere come fondamento della società primitiva il rifiuto del potere separato — e articolata su questo rifiuto di una legge e di un sapere separati — Clastres ci fa intravedere nel fenomeno del rito il segno di un rapporto con il reale che è indissolubilmente di ordine sociale e d'ordine religioso. Che il rito ci consegni l'essenza della vita sociale primitiva, ce ne rende persuasi non solo la *Cronaca di una tribù*, ma lo afferma espressamente lui stesso nel suo ultimo saggio, in cui accusa la scuola strutturalistica di disinteressarsene e d'ignorare così l'essere-società della società.

Ora il rito rivela certamente in un certo senso un preciso inserimento dell'individuo nel mondo sociale e nel mondo naturale e così si presta a una interpretazione in termini di non separazione. Osservando i Guayaki, Clastres annota: "Testo-immagine. Leggere un gesto come si ascolta una parola", e le sue osservazioni suggeriscono la relazione complementare: *ascoltare una parola così come si percepisce un'azione...* Tuttavia la non separazione è allora quella della parola o del pensiero e della pratica. Non si rischia niente dicendo che questo regime della parola o del pensiero è l'effetto di una decisione, di un rifiuto della separatezza e di supporre che questo rifiuto venga comandato da un potere separato. Tuttalpiù possiamo presumere che la concezione dell'organizzazione sociale venga elaborata negli orizzonti di un'esperienza primordiale del mondo di cui il rito è una manifestazione particolare. Ma bisogna trarre un'altra conseguenza dall'osservazione del rito. Esso non solo attesta la non separatezza, ma su lui si legge una prova dell'alterità. Diciamo quindi che se il rito ci appare costitutivo dell'identità del sociale, della vita comunitaria o della vita degli individui in quanto membri di un gruppo, c'è un chiasmo tra il movimento che lega

l'agente o il paziente al gruppo o collega il gruppo a se stesso e il movimento che li apre a quello che è "altro". Il rito si fonda infatti sulla credenza della potenza degli esseri invisibili, sulla credenza che gli uomini sono in costante relazione con loro, sia che siano abitati da loro o attraversati da delle forze *altre*. In termini generali, il minuzioso ordinamento delle operazioni del rito testimonia della credenza in un sapere che sovrasta gli attori, che viene loro trasmesso dagli antenati, che trae la sua origine da un passato al di fuori delle frontiere del tempo nel quale si muovono gli uomini. Domandiamoci: non è il fenomeno di questa credenza che permette di porre correttamente la questione della divisione sociale e di scartare decisamente l'infelice immagine della divisione a cui ricorre qualche volta Clastres? La completa affermazione della comunità, il modo in cui essa interdice al capo di esercitare una potenza particolare non si lascia dissociare dall'assegnazione del suo ordine e dall'origine della sua istituzione in un luogo *altro*.

È già pensando a Clastres che operai una divisione, nel mio articolo del 1973: *L'ère de l'idéologie*, tra società nelle quali l'istituzione del sociale è supposto che si generi nel luogo stesso della società in cui essa si concepisce, e delle società che si suppone vengano generate da un luogo *altro*. Con riferimento a queste società — in particolare le società selvagge — osservavo che il "reale... si rivela determinabile solo se è considerato determinato, in virtù di una parola mitica o religiosa, testimonia di un sapere il cui movimento effettivo della conoscenza, dell'invenzione tecnica, dell'interpretazione del visibile ne possono mettere in gioco il fondamento".

Tuttavia ne traevo le conseguenze solo per avvalorare una simile distinzione, mentre potrebbe servire per fornire argomenti alla grande mutazione che sostiene Clastres, o almeno cogliere una radicale differenza tra il tipo della società primitiva e tutti gli altri tipi di società.

Quel poco che abbiamo intravisto di credenze degli Indiani sulle orme delle analisi di Clastres dovrebbe essere sufficiente per evitarci un uso grossolano del religioso. I riti selvaggi, soprattutto i riti di iniziazione, che occupano un posto considerevole nelle argomentazioni di Clastres, testimoniano di un rapporto con l'altro mondo, con l'invisibile, e che per ciò stesso viene messo in evidenza un assoggettamento degli uomini a un sapere, a una legge sui quali essi non han-

no possibilità d'intervento, e anche un intreccio costante tra questo e l'altro mondo, tra il visibile e l'invisibile. In altri termini, non deve sfuggire che se la nozione di alterità si rivela onnipresente, questa resta incollabile, non rinvia a un'istanza definita, non si fa mai segno di una presenza di un "grande altro". Per parlare come Clastres, l'*altro* non è l'*U-no*. Di passaggio va sottolineato che la sua interpretazione della legge primitiva come scrittura sui corpi, non solamente non tiene conto della precedente esteriorità della legge, come abbiamo detto prima, ma trascura anche il fatto che l'incisione, il segno significano un'apertura del corpo all'*altro*. Il fatto che il corpo di ciascuno non sia a disposizione del soggetto se non come corpo naturale che è simultaneamente corpo soprannaturale, corpo sofferente e mortale e si trova simultaneamente attraversato, abitato da forze che hanno sede al di fuori di lui. In questo senso, bisogna convenire che non c'è scissione tra il visibile e l'invisibile, che questa nasce solo nella società storica in favore di un'esperienza religiosa di tipo completamente nuova.

Mi ricollego anche a una proposta avanzata precedentemente: è vano pretendere di ricondurre il religioso nell'orbita del politico. E adesso bisogna aggiungere: se come minimo si concepisce il politico come il sistema che si articola in funzione della determinazione (indissociabile dalla sua rappresentazione) del luogo del potere. Quest'ultima riserva richiede un chiarimento. Formulandola, intendo sottolineare nuovamente che il luogo del potere si designa in relazione a un certo obiettivo del sapere e della legge. Senza dubbio possiamo dire — e tale è in certo senso la mia convinzione — che la natura di una società politica, la natura stessa del politico, si definiscono in questa relazione. Ma questo linguaggio è legittimo solo a condizione di riconoscere che il politico non è riconducibile a una pura scelta degli uomini, vale a dire che testimonia sia un'elaborazione sia una verifica delle condizioni umane in circostanze date.

Come ho cercato di dimostrare in un'altro mio scritto, Marx cede alla tentazione di proiettare la divisione sociale *nella* società (per determinare il momento della sua apparizione e il momento della sua soppressione) vuole scoprire un fondamento *reale* e, al tempo stesso, definire tutte le categorie del potere, della legge e del sapere che noi conosciamo come i prodotti di un processo empirico: lo sviluppo delle

forze produttive e le trasformazioni dei rapporti di produzione che l'accompagnano. [5, p. 289] Contro questa mitologia — più in generale contro tutte le forme di economicismo, di sociologismo e di storicismo — è necessario ristabilire il primato dell'ordine simbolico. Tuttavia una simile esigenza è ben presto perversa, se noi trattiamo il simbolico come il reale, nel medesimo intento di oggettivazione scientifica. Ora ed è questo il caso, quando, maneggiando con la disinvoltura tipica del pensiero strutturalista, le categorie del potere, della legge, del sapere, quelle del visibile e dell'invisibile, quelle del mondo sociale e dell'altro mondo, ci si limita a reperire in ciascuna formazione storica un *dispositivo* simbolico (espressione che ho io stesso utilizzato senza supporre gli equivoci a cui si poteva prestare) e finalmente si pretende distinguere due tipi generali di dispositivo, uno tipico delle società senza Stato, l'altro comune a tutte le società che comprendono uno Stato. In una simile prospettiva non si fa che trasferire al registro del simbolico un'idea di funzionalità, perfino di strumentalità, che veniva formulata prima per la realtà. In breve: la "scelta" dei primitivi consiste allora nel fissare l'*altro*, l'invisibile, l'origine del potere, della legge e del sapere in un luogo assolutamente distante dal loro spazio di vita, dal loro tempo, con l'intenzione di bandire tutte le divisioni nel limite del sociale; tant'è che dopo il crollo di questo dispositivo, tutte le figure dell'*altro* vengono, in virtù di una nuova scelta, ricondotte all'interno di questi limiti e condensate in quelle dello stato; la divisione instaurata dapprima tra l'altro mondo e questo mondo si rivela definito da un movimento deciso da quest'ultimo nell'intento di assicurarsi il dominio della sua istituzione. Che la scelta sia incosciente non è importante. Non solo una simile interpretazione disconoscerebbe la singolarità delle pratiche e delle credenze primitive che non saprebbero limitarsi alla separazione dell'invisibile e del visibile; non solo essa identificerebbe la credenza religiosa nella sua essenza con quella dei primitivi e farebbe delle grandi religioni storiche dei sottoprodotti transitori dell'edificazione dello Stato, ma — questo è il punto che ci sembra decisivo — essa farebbe perdere ogni significato alla nozione stessa dell'*altro*.

O meglio questo non farebbe che designare l'effetto di un processo di alienazione, e questa versione è sostenibile solo a condizione di assegnare a quello un limite, secondo un'ar-

gomentazione hegeliana o feuerbachiano-marxista che attualmente non sembra sostenuta da nessuno. O ancor meglio bisogna convenire, come scrivevo in *L'ère de l'idéologie* che è inutile “pensare il sociale nei limiti del sociale, la storia nei limiti della storia, l'uomo partendo e arrivando all'uomo” e ignorare l'enigma dell'istituzione, i segni di una questione che eccedono ogni risposta data e risiedono sempre nell'implicazione con l'altro [5, p. 291]. Ecco che ritorniamo al problema della grande mutazione di cui parla Clastres e, in termini più generali, al problema della discontinuità nella storia. Ho accennato prima alle perplessità ispiratemi dalla sua interpretazione di La Boétie. Come minimo la nozione di *malincontro* gli permette di focalizzare un avvenimento inconcepibile, di cui si saprebbe trovare la giustificazione nei fatti. Invece lui non scarta nella *Società contro lo Stato* la possibilità di trovarne la spiegazione e si scontra allora con difficoltà che meritano d'essere menzionate perché significative. Dopo aver notato che il mistero dell'origine non era che “forse provvisorio”, si interessa alle trasformazioni che hanno minato l'organizzazione sociale dei Tupi-guarani alla vigilia della scoperta del Nuovo Mondo. L'accrescimento della popolazione e delle dimensioni dei gruppi locali gli sembrano aver apportato una perturbazione nella struttura della società primitiva — fondata precedentemente sulla dispersione e la debolezza numerica delle comunità — e particolarmente aver favorito il rafforzamento della *chefferie* facendo sorgere dei capi che, senza diventare dei despoti, “non erano più dei capi senza potere”. [2, p. 182] Dopo aver formulato questa ipotesi, Clastres nega che il cambiamento abbia potuto condurre a una formazione statale, perché quel fatto sembra abbia suscitato una reazione salutare, la comparsa di profeti che invitano ad abbandonare la cattiva terra, a raggiungere la patria degli dei, la “terra senza male”. Poi, interpretando questo movimento come una risposta al pericolo creato dallo sviluppo della *chefferie*, come “il tentativo eroico di una società primitiva per abolire la sorte avversa nel rifiuto radicale dell'Uno come essenza universale dello Stato” [2, p. 182], arriva a domandarsi se la parola profetica per il fatto che riesce a unificare improvvisamente nella migrazione la diversità delle tribù non abbia l'effetto contrario di quello che lui sostiene, se il nuovo potere che essa cela non apra la via all'accettazione del comando e all'obbe-

dienza, che acquisterà più tardi significativo politico. E così conclude: "Parola profetica, potere di questa parola: avremo qui il luogo originario del potere in quanto tale, l'inizio dello Stato nel verbo?" [2, p. 186].

Tanto mi sembra feconda l'intenzione di articolare i segni di un cambiamento che si verifica su diversi livelli — espansione e concentrazione della popolazione, accrescimento del ruolo dei capi, nuove esperienze religiose — quanto delude l'ipotesi dell'origine dello Stato. Chi non nota che il controllo che Clastres individua nella società primitiva sulle sue condizioni esistenziali è così rigoroso, così deliberato che l'improvvisa irruzione dell'accidente demografico non potrebbe prodursi? L'autore della *Società contro lo Stato* ci ha messi in fronte a un sistema a tal punto chiuso che nessun avvenimento sembra capace di scuotere.

Bisogna dunque unicamente ribattere che ci sfugge la comprensione di quei fatti? Io piuttosto direi che è il tentativo stesso di cercare una spiegazione nei fatti che evidenzia l'illusorietà di un punto di vista di *survol* (per usare un termine di Merleau-Ponty) della Storia. Invece di rivelare le cause del passaggio da una formazione all'altra, dovremmo sostenere l'esigenza di pensare la storia alla prova di quello che ho chiamato l'enigma dell'istituzione e questo senza mai dimenticare che la nostra interpretazione si sviluppa all'interno del nostro orizzonte culturale e che la nostra problematica deriva dalla nostra specifica esperienza in campo sociale. Questa esigenza non ci impedisce però di prendere atto della diversità fra i vari tipi di società e ancor meno di sposare la tesi secondo la quale ognuno procederebbe secondo una scelta umana immotivata. Mentre a buon diritto ci si può domandare se non siano rintracciabili in ognuno — quale che sia il luogo a cui ci porta l'indagine — le tracce di un'eredità, i segni di una modificazione di rapporti socio-culturali precedenti, di un riutilizzo in una nuova esperienza del mondo di pratiche e di credenze antiche. E domandarsi infine se la nozione che noi abbiamo costruito della società primitiva non sia legata al fatto che la profondità della storia si occulti in quella. In altri termini, riconoscere la discontinuità non ci impedisce affatto di decifrare quello che *avviene* nel tempo, di percepire nella storia una dimensione di *rivelazione*, a patto che ci si mantenga nell'ampio ambito di interrogativi che nascono dal presente e ci si rifiuti di cedere alla tentazione di costrui-

re una teoria globale del processo o del regresso.

Questi ultimi rilievi richiederebbero degli ampi approfondimenti che ci allontanerebbero dal problema posto da Clastres. Ma possono ricevere una prima conferma già esaminando la figura del capo così come lui la descrive. Questa figura gli sembra, e l'ha detto chiaramente, rigorosamente legata alla definizione di un potere non separato. Ora il fenomeno della monarchia sacra, a cui fanno riferimento un piccolo numero di antropologi dopo Frazer, presenta dei tratti analoghi a quelli che Clastres ritiene specifici della *chefferie* primitiva.

Limitiamoci a richiamare l'opera di Hocart, perché manifesta delle singolari affinità con quella di Clastres, quantunque quest'ultimo sicuramente la ignorasse non avendola, per quanto ne so, mai citata. Già Hocart aveva aperto la strada a un'antropologia politica. Riteneva che ogni società è nella sua essenza una società politica, quantunque non lo dichiarasse espressamente, poiché considerava che tutte le funzioni governative esistevano presso le società senza governo, cioè in assenza di un'istanza che regola l'insieme dei rapporti sociali. Senza dubbio bisognava ancora capire come un potere arrivi a circoscrivere un suo spazio nella società e tutt'a un tratto a esercitare e a farsi riconoscere un'autorità sopra tutti. Senza dubbio sviluppa uno schema evoluzionista, direttamente collegato alle scienze naturali. Ma, lungi dal condividere i pregiudizi di una scuola, non invoca né la Necessità, né il Progresso. Il suo punto di partenza è piuttosto la critica dell'etnocentrismo dei suoi contemporanei. Siamo talmente abituati all'esistenza di un governo — dice in sostanza — che il fatto ci sembra naturale. I filosofi si limitano, quando esaminano questo problema, a cercare i fondamenti di questa costrizione: "Se essi avessero potuto disporre di informazioni che comprendessero l'intero globo, avrebbero potuto sapere che esistono numerose società senza governo e che nondimeno funzionano perfettamente (...)". [4, p. 198]. Non contento di fermarsi a questa constatazione, Hocart ritiene che questo fatto spinga a riesaminare il posto attualmente occupato dallo Stato, per evidenziare tutto quello che sfugge allo stesso nell'ambito sociale. Non parla, è vero, come Clastres di società *contro* lo Stato, ma nega che l'assenza dello Stato sia il segno di una mancanza. Le società che ignorano il governo sono ai suoi occhi delle società complete, capaci di sod-

disfare pienamente i bisogni degli uomini. Senza poter qui addentrarci nei dettagli delle sue argomentazioni, nè citare le sue idee principali, sottolineerò soltanto che il passaggio da una società senza governo a una società governata risulta, secondo Hocart, da una combinazione sempre individuabile di trasformazioni contemporaneamente di ordine materiale, sociale e religioso.

Il primo fatto da prendere in considerazione è l'accrescimento del volume e della densità della popolazione che richiede compiti di coordinamento fino ad allora sconosciuti. Tuttavia il senso del processo di cambiamento si scopre nella centralizzazione del rituale. Di fatto il rito è sempre stato, afferma il nostro autore, la fonte dell'esistenza comunitaria: esso condensa tutte le procedure "dispensatrici di vita" che costituiscono la preoccupazione fondamentale delle società, come minimo fino a un'epoca recente. È attraverso il rito che gli uomini determinano "in quali oggetti risiede la vita e in quali oggetti può passare" e che cercano di perseguire i loro obbiettivi: "accrescere le riserve di cibo e di beni (...) assicurare la discendenza, evitare la malattia e la morte prematura, vincere il nemico". [4, p. 137] Ora lo studio comparato di società dell'Asia e in Africa ci fornisce un insegnamento analogo. Da una dispersione iniziale dei rituali, che venivano praticati nell'ambito della famiglia o della tribù (coesistenti sotto il segno dell'eguaglianza) si è passati a un rituale globale, che comporta un officiante principale e una differenziazione delle funzioni a cui sono legati i personaggi secondari. Il primo si vede attribuire le prerogative del capo o del re, mentre gli altri divengono dei capi subalterni o dei vassalli. Al termine di un processo evolutivo — di cui qualche esempio ci persuade della validità del senso generale — il capo supremo o il re cessa di essere il *primus inter pares* e arriva a incorporare nella sua persona gli attributi degli altri capi che dopo essere stati suoi ausiliari diventano suoi dipendenti e si distinguono per il ruolo che occupano al suo servizio, vale a dire per la responsabilità che detengono in determinate cariche. Allo stesso tempo il dio con il quale veniva identificato, riassume in se stesso le proprietà delle divinità dei vari gruppi. Così la centralità arriva a compimento nel momento in cui il personaggio centrale, in virtù di una identificazione con ogni elemento del rituale rigorosamente definito in relazione con un elemento dell'universo, acquisi-

sce la configurazione di un microcosmo che riflette punto per punto il macrocosmo [4, p. 139].

Nessun dubbio, secondo Hocart, che questa "logica del rituale" guidi la trasformazione delle credenze religiose e si arrischia perfino a cercarvi la spiegazione del passaggio dal politeismo al monoteismo. [4, p. 157]. Tuttavia la sua interpretazione non permette di limitarsi a questa tesi perché egli si ripropone di dimostrare, con lo studio comparato, che solo un piccolo numero di simboli è suscettibile di collegarsi alla funzione reale, che la dualità di Terra e Cielo sembra dappertutto riconosciuta e che, ancora dappertutto, il culto del Sole e del Cielo finisce per prevalere, tanto che si afferma l'idea di un mondo *uno*, di cui il re impersonifica il principio. Così ci fa percepire in connessione con "la logica del rituale" una "logica della credenza". È l'emergere della figura del capo o del re — nella quale si imprime la forza capace d'istituire, di mantenere, di accrescere la vita sociale — l'oggetto dell'indagine e della riflessione di Hocart. Egli enuncia chiaramente la questione in un punto: "Dall'eguaglianza delle famiglie si è passati alla supremazia di una sola su tutte le altre. Come si è potuti arrivare a questo?" [4, p. 169]. E almeno su un punto la sua risposta è inequivocabile: sbaglia lo storico che vuole "attribuire la causa di questo capovolgimento del potere a qualche fatto accidentale, per esempio il carisma di un uomo autoritario". La concordanza di cambiamenti d'ordine religioso su aree culturali distinte impedisce di imputare al caso la formazione della monarchia. La questione è riformulata in termini diversi in un altro passaggio: data l'esistenza del re, dobbiamo interpretare, si domanda, "il fatto che un solo dio divora tutti gli altri... come l'espressione del desiderio simbolico che ha il re di concentrare nelle sue mani tutti i poteri usando una specie di sotterfugio?". La sua risposta è nuovamente negativa e fondata su un argomento che ci riporta al problema da cui eravamo partiti. "... L'idea di un simile trucco, osserva, può venire solo a delle persone che credono ancora che la funzione originaria del re sia di governare, di essere la "testa" dell'amministrazione. Nulla di tutto questo: il re è il depositario degli dei, vale a dire della vita del gruppo" [4, p. 171].

Questo argomento è ampiamente sviluppato lungo tutta l'opera a cui mi riferisco. La rottura che introduce l'avvento del re in società un tempo fondate sull'eguaglianza non si-

gnifica affatto che questi detenga un potere sugli uomini.

Menzionando gli esempi più diversi, Hocart non cessa di mettere in evidenza il carattere singolare del re: è un mediatore tra gli dei e gli uomini; è essenzialmente liberale; è l'uomo della buona parola e dell'azione giusta; la sua funzione risponde a una domanda della società. Domanda così manifesta che in numerosi casi l'uomo ricercato per incarnare questa funzione fa di tutto per sottrarvisi e che esercitandola si vede preso in una rete di obblighi che ne fanno forse più un prigioniero che un padrone della comunità.

A questo proposito si pone un'altra domanda: come avviene il passaggio da una monarchia che non governa a uno Stato, cioè a un sistema di potere comprendente un'amministrazione e dei mezzi di coercizione? Il meno che si possa dire è che Hocart nella risposta è esitante. Insiste su un cambiamento di ordine religioso: la sostituzione dei riti di prosperità con riti "etici" che fanno del re "il depositario esclusivo di tutti i poteri", vale a dire, se comprendiamo esattamente, che gli assicurano un comando a immagine di un dio onnipotente. Hocart arriva anche a supporre che questo potere nasca all'ombra della funzione reale, che dei dignitari se ne impadroniscano sfruttando l'impotenza dell'uomo divinizzato, paralizzato dall'etichetta e dal cerimoniale. Tuttavia la risposta che più spesso sembra imporsi combina l'idea di una proliferazione e gerarchizzazione delle cariche richieste dallo sviluppo della funzione reale e l'idea di una crescente complessità dei compiti di coordinamento delle attività sociali che permette di innestare su dei servizi inizialmente simbolici l'esercizio di un'autorità reale [4, p. 354].

Non è nostra intenzione discutere questa interpretazione. Ci si può domandare se Hocart non faccia altro che spostare la difficoltà con cui si scontra Clastres; se, una volta collocata al termine della monarchia simbolica del primo tipo (dispensatrice della prosperità), la mutazione che segna l'avvento dello Stato sia veramente comprensibile o se non siamo in presenza di cambiamenti che sfuggono alla conoscenza obiettiva. Di fatto, respingendo l'ipotesi che la società possa desiderare un padrone o che il re possa desiderare di governare, Hocart, così come Clastres, rende dubbio il ricorso a degli avvenimenti che infrangono un sistema così rigorosamente elaborato. Comunque la nostra breve incursione nel dominio da lui esplorato ci procura qualche indicazione pre-

ziosa? In un certo senso, il pensiero di Clastres viene confermato su un punto essenziale: per un periodo molto lungo e in ogni parte del mondo sono esistite delle società che si strutturavano facendo a meno di un potere coercitivo, pur essendo delle società politiche.

Tuttavia quando si affronta il caso di formazioni che collocano il re in un ambito sociale o, distinto, delimitando così il luogo del potere sociale o, meglio, dell'istituzione sociale distanziata dalla comunità, non necessariamente si ha la conferma di una discontinuità radicale tra le società primitive e tutte le altre società, tra il tempo della lotta contro lo Stato e il tempo della lotta per lo Stato. Inoltre, l'analisi di Hocart ci spinge ancora a interrogare la storia prestando attenzione all'articolazione del politico e del religioso e a proseguire così l'esplorazione delle società che si ordineranno sotto l'egida dello Stato, nella convinzione che il loro sviluppo non si chiarisce solo alla luce di un fenomeno di dominio dell'uomo sull'uomo e anche dell'uomo sulla natura.

(traduzione di Luciano Lanza)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] CLASTRES P., *Cronique des Indiens Guayaki*, Plon, Parigi, 1972 (ed. it. *Cronaca di una tribù*, Feltrinelli, Milano, 1980)

[2] CLASTRES P., *La Société contre l'Etat*, Minuit, Parigi, 1974 (ed. it. *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977)

[3] CLASTRES P., *Liberté, Malencontre, Innomable*, postfazione a Etienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Parigi, 1976 (in ed. it. *Archeologia della violenza*, La Salamandra, Milano, 1982)

[4] HOCART A.M., *Rois et Courtisans*, Seuil, Parigi, 1978

[5] LEFORT C., *Les Formes de l'Histoire*, Gallimard, Parigi, 1978, precedentemente in "Cahiers Internationaux de Sociologie, Parigi, 1952.



135



**rivista
anarchica
mensile**

in vendita in numerose
edicole e librerie
una copia L. 2.000

abbonamenti:
annuo L. 20.000
estero L. 30.000
via aerea L. 50.000
sostenitore: da L. 50000 in su

versamenti sul ccp 12552204
intestato a: editrice A/Milano
corrispondenza: editrice A
cas post. 17120
20170 Milano

la redazione è aperta tutti
i giorni feriali (sabato
escluso) dalle 16 alle 19
tel 02/2896627



Clastres dopo Clastres

Piero G. Flecchia *

«...e come il bianco caglio,
quando fissa il bianco latte e
lo lega»

Empedocle

La pagina di Clastres ammette due letture, non necessariamente opposte e divaricanti:

- a) la lettura scientifica dottrinale,
- b) la lettura, qui nostra, politica propagandistica, formidabile esempio di come anche oggi la ricerca accademica possa volgersi contro la logica del dominio e metterla in discussione in modo radicale. Il fatto in sé non è nuovo, come non è nuovo l'oggetto della appassionante speculazione clastriana:

Attraverso quali processi la stratificazione sociale si introduce in società che non la conoscono.

Come non c'è nessuna sostanziale novità nel definire il punto: *La Questione Principe*. Quale buon marxista non sottoscriverebbe e controfirmerebbe il tutto?! Come anche riducibile a marxismo può essere la formula *la società contro lo stato*, titolo del libro al quale è in Italia legata la fortuna di Pierre Clastres.

La novità è il contesto dei rimandi culturali entro i quali sorge e si definisce la speculazione di Clastres, per cui i suoi contenuti, eterogenei e divaricanti rispetto alla logica del dominio, possono essere recepiti ed agire come antidoto contro la riduzione a propaganda dei temi della lotta di classe, degradata a strumento del dominio dell'uomo sull'uomo entro l'accademismo marxista.

* Pubblicista e scrittore, autore tra l'altro, di *La cultura della viltà*, Emme, Milano 1979. Ha tradotto e curato l'antologia clastriana *l'Archeologia della violenza*, la Salamandra, Milano, 1982.

tro l'accademismo marxista.

Detto altrimenti, l'antropologia di Clastres costruisce un criterio di valutazione dei processi politici dove l'esotico del selvaggio assurge a esempio di concreta possibilità di una articolazione totalmente diversa del reticolo dei rapporti umani quali sperimentiamo nel nostro presente. Realtà concreta e quindi non utopica, che sta di fronte e giudica la nostra realtà; e permette così anche a noi di giudicare da un punto di vista diverso ed altro il nostro qui e ora. La disgiunzione tra la nostra realtà di servi e l'altra: degli uomini liberi è l'istituzione Stato:

«...sotto l'urto di questi fatti che ci mostrano la continuità del contrasto tra la volontà popolare e l'assetto governativo, siamo condotti a questa conclusione: essere assolutamente fallace l'applicazione pratica del criterio del riconoscimento o dell'esclusione della volontà popolare dai poteri pubblici, nel senso di stabilire la distinzione profonda che è comunemente accettata, tra le monarchie assolute e i governi rappresentativi: sostanzialmente identici e tali da essere classificati nella medesima categoria.

Nella constatazione che la distinzione tra le monarchie assolute e i governi rappresentativi, basata sul criterio che le prime precludano e i secondi ammettano la prevalenza della volontà popolare nel potere pubblico è distinzione errata, noi siamo preceduti da uno dei più acuti scrittori italiani di scienze politiche: Gaetano Mosca...».

(G. Rensi, *Ancies Regimes e la democrazia diretta*, Bellinzona 1902).

Questa citazione documenta come sia esistito un tempo nella cultura contemporanea, agli inizi del secolo, dove il ruolo e la funzione dello stato erano chiaramente visti dalla scienza politica; una scienza politica che svolgendo argomentazioni contro lo Stato offriva possenti argomenti alla lotta politica contro le soluzioni di tipo liberale democratico, che poi sfoceranno nelle socialdemocrazie:

...nessuno stato è nato fin ora da un contratto libero tra le parti... oppure sarebbe il bisogno di giustizia da solo a creare lo Stato? Ahimé ci sarebbe da aspettar-

lo ancora molto tempo [2]

Quindi le argomentazioni scientifiche di Clastres contro l'istituzione Stato sono ben lunghi dall'essere una novità assoluta, né egli d'altra parte lo sostenne mai.

Non così è invece per la cultura italiana, che la tesi di Pierre Clastres recepisce in una situazione di rifondazione ex novo del problema delle libertà, perché cultura che è stata lobotomizzata del problema libertà dalla doppia frattura fascismo & marxismo, per cui le lotte e le ricerche tradizionali più radicali sono state normate da forze spesso tra loro in aspro e aperto conflitto, ma nel concreto al servizio della restaurazione del clericalismo cristiano. Ma l'Italia esprime solo in modo più marcato una tendenza profonda di tutta la società europea costretta dagli eventi, dove non vuol capitolare nel totalitarismo, a ripensarsi ab imis, ponendo fine alla generosa illusione di un proseguire incalzante lungo magnifiche sorti progressive, entro quel nuovo e più civile contesto di nesi sociali usciti dalla temperie rivoluzionaria francese. Le riflessioni sopra citate di G. Resi¹ denunciano la presa di coscienza di questo fatto, già chiaro d'altra parte a tutto il gruppo antinapoleonico raccolto intorno a madame de Sthael, che ebbe in Sismondi² la personalità più rappresentativa.

La rivoluzione russa è l'ultimo sussulto politico del mito democratico progressista, che satura di sé tutto il mondo contemporaneo, così occultando platenariamente la coscienza della logica del dominio; e proprio mentre si scatena un tragico ciclo di folli guerre: come ieri da furori biblico-alcoranici, oggi legittimate dalla religione del progresso, il cui cadavere intossica nel presente tutto il sistema delle relazioni culturali.

L'opera di Clastres sorge, salutare igiene delle menti, nel momento di più grande e planetaria intossicazione. Contro il mito del progresso, egli insegna che un sistema culturale deve autoregolarsi, come il mondo "freddo" dei primitivi: un mondo che si vuole freddo. Riflessione capitale; con Cla-

¹ Resi G. (Villafranca di Verona 1871, Genova 1942) dopo i moti di Milano del '98 ripara in Svizzera, da dove torna nel 1911; chiamato alla cattedra di filosofia a Genova nel 1918 ne è poi allontanato dal fascismo. La sua opera ha molti elementi di grande attualità, ma è al bando in ragione del suo deciso anticristianesimo ateo.

² Il Sismondi per primo comprende e descrive lo specifico dell'istituto comunale, la sua natura di struttura libera nella quale indagherà poi Landauer.

stres la fuga nel progresso non è piú la sola alternativa al nulla; e senza cadere nella visione della tecnologia come sabba.

Al centro della riflessione di Pierre Clastres c'è la categoria della caduta nella servitù. La stessa categoria ha un ruolo chiave nella cultura cosiddetta di destra: arroccata intorno a questa visione del mondo come caduta rispetto a una perfezione originaria.

Proprio come nei mitologemi della tradizione,³ dove l'uomo decade da una condizione paradisiaca, in Clastres la condizione presente di servitù sotto il giogo dello Stato è la conseguenza di una caduta dallo Stato libero del selvaggio. C'è un evidente isomorfismo nelle strutture del pensare tra Pierre Clastres e la cultura di destra: di Dumézil parafraserà un titolo: *La sventura del guerriero selvaggio* con chiare intenzioni complessamente polemiche.

Con i marxisti invece Clastres indige a polemiche grosse⁴ ma dove il sarcasmo del polemista prevale in ragione della povertà dei contenuti della contesa; ma la sua vera battaglia è contro quella destra culturale alla quale contende i modelli speculativi, a incominciare dal mito chiave della caduta:

a) per la destra, caduta dal mondo felice delle tradizioni: cristiane varie, islamiche, indù..., negli inferi del mondo moderno.

b) per Pierre Clastres, caduta dalla libertà del selvaggio nella sventura della servitù statale.⁵

per cui la sua speculazione assume tutti i tratti peculiari al pensare entro una tradizione, dove al centro della coscienza che riflette c'è la convinzione che è esistito un modello concreto di vita comunitaria esemplare ancora capace di proiettare suggestioni nel presente di degradazione, riscattare le coscienze capaci di intendere e guidare una trasformazione: che necessariamente avrà la forma logica di un ritorno alle origini.⁶

³ Il concetto di "tradizione" e di dottrine tradizionali comprende un arco di esperienze vastissime e tra loro in aperto e spesso aspro conflitto. Si va dal neopaganesimo di J. Evola, [7], per il filo islamismo dei vari Guenon Corbin, al cattolicesimo di un C. Korvin Krasinski, [11], ottimo testo per chiarire il concetto di tradizione.

⁴ Gli scritti polemici contro i marxisti di P. Clastres sono compresi in [5].

⁵ Vedi in [5], "*Liberté, malencontre, innomable*"

⁶ Una "tradizione" controlla l'azione politica in nome del già accaduto, e funge da controllo e guida della linea di condotta, esattamente come l'utopia nelle dottrine democratico-progressive, ma con una differenza ca-

Nella società contemporanea siamo sotto il tallone di pseudoscienze che ci dettano il futuro in nome del futuro, per cui la vita diventa un puro azzardo, dove la ragione vale quanto il calcolo delle probabilità al gioco del lotto per chi ha risorse meno che limitate. È la logica della marcia del progresso⁷ che mette in conto per certe e vere aspettative fondate su meri fatti congetturati: scoperte scientifiche, sviluppo economico, pace... Questa logica del disastro è irrinunciabile nella strategia del dominio in quanto suo fulcro.

Esiste anche, invisibile al dominio e quindi emarginata, un'altra logica, che determina un diverso approccio alla riflessione scientifica. Un suo simbolo è l'Empedocle dipinto da Luca Signorelli in una cappella del duomo di Orvieto. Il sapiente greco si sporge nel buio di infiniti cieli dove scruta le leggi del cosmo per decifrare l'uomo. È la logica scientifica che nasce dalla riflessione intorno ai culti dell'Apollo delfico, compendiata nella massima oracolare scolpita sul frontone del suo tempio: *conosci te stesso e conoscerai l'universo*.

La riflessione di Pierre Clastres prende forma sotto la costellazione di una metafora apollinea che decide di tutta la sua vicenda di studioso: la figura di E. de La Boétie, e il suo magico *Discorso sulla servitù volontaria*, noto anche come il *Contr'uno*.

Al *Contr'Uno* Clastres ha dedicato una saggia di ferma, splendente, commossa intensità, perché omaggio al luogo dal quale ha mutuato la propria antropologia: il mito fondatore della propria visione del mondo, dove da una parte stanno i liberi "selvaggi", e dall'altra "noi" servi dello Stato:

Che cosa dice La Boétie? Più d'ogni altro chiarveggen-
te, in primis afferma che il passaggio dalla libertà alla
servitù non corrisponde a una necessità; il passaggio
alla società della dimidiazione è accidentale. L'opera
di La Boétie individua e smaschera il momento di fa-
tale rottura: che avrebbe potuto anche mai prodursi;
passaggio al mondo della storia, catastrofe irrazionale
che noi moderni definiamo: la nascita dello Stato. In
questa caduta della società nella sottomissione volon-

pitale: i fatti hanno tutti una logica restaurativa, perché sono mirati a eventi già accaduti, anche se spesso solo nell'immaginario mitico collettivo.

⁷ Per una critica al concetto di progresso si vedano gli scritti di G. Leopardi nelle *Operette Morali* e nello *Zibaldone*.

taria dei molti all'uno. La Boétie legge il ripugnante segno di una decadenza forse irreversibile: l' homo novus emerso dall'incomprensibile incontro sventurato non è più uomo ma neanche animale, perché (scrive La Boétie che) le bestie mentre servono sempre manifestano un tenace irrinunciabile desiderio di libertà. Che cos'è dunque l'uomo? In ogni caso questo essere difficile da classificare è un essere privo della sua natura: essere de-naturato. Perdendo la libertà l'uomo perde l'umanità... libertà consustanziale alla natura primigenia dell'uomo⁸...

Il passo sopra citato pone due problemi, solo formulati i quali, la costellazione Pierre Clastres può dislocarsi stella polare nel nostro intristito e caotico firmamento culturale:

- a) quale significato scientifico dobbiamo dare all'affermazione di La Boétie di un "ente denaturato" perché di natura nato per essere libero?
- b) perché l'uomo perdendo la libertà perde l'umanità?

Le due questioni si tendono reciprocamente, e a un tempo tracciano la netta linea di demarcazione tra l'antropologia di Pierre Clastres e quelle degli studiosi tradizionalisti per i quali l'uomo è innanzitutto "al servizio": della patria del dio creatore, dei valori spirituali, del grande progetto, del consorzio umano⁹...

Entriamo in argomento dalla metafora di La Boétie circa gli animali che, addomesticati, servono, ma mal volentieri. Anche in natura, ha dimostrato l'etologia, l'animale serve,¹⁰ ma non volentieri. L'ordine di beccata è stabilito attraverso una serie di scontri i cui risultati non sono mai dati per definitivi. La logica animale, quale ci rivela la moderna scienza è logica del dominio dell'uno sui molti, ma dove mai l'uno è sicuro dei molti. Questa logica doveva essere già stata esattamente intravista, se non da la Boétie, dalle fonti alle quali attinge il suo scritto. Nell'uomo invece la logica appare completamente altra: libertà è erga omnes: verso tutti. La strut-

⁸ Vedi nota 5.

⁹ La dottrina del servizio è uno degli occultamenti della dimidiazione. Il dominatore presenta il dominio come servizio. Il papa serve i poveri, Agnelli l'Italia...

¹⁰ Circa il punto, con gli studi di K. Lorenz, si veda anche le posizioni della "scuola sociobiologica".

tura piramidale è assente.

Questo fatto rende l'uomo il solo ente libero; ente emerso da una società naturale regolata dalla gerarchia della beccata e dell'harem.

C'è una cultura e un evo che del fatto hanno chiara ed incontrovertibile coscienza: il modo classico grecoromano tra la cacciata dei dinasti omerici e la fine delle città libere. Tutta l'opera di Pitagora quale possiamo intravedere, le dottrine epicurea e soprattutto stoica,¹¹ ed i rituali pagani di affrancamento dalla schiavitù¹² illustrano il punto:

— l'uomo può essere libero,

- 1) individualmente, per una conquista personale
- 2) conseguenza di una possibilità della natura,
- 3) in parte estensibile e tutto un consorzio umano
- 4) ma solo al prezzo di un complesso e mai definitivo travaglio culturale.

Queste tesi dello stoicismo giungono a Clastres per la mediazione degli umanisti, e specificamente di Montaigne e di La Boétie. L'uomo si afferma libero in lotta contro le passioni naturali. La liberà è il risultato di una ardua ed aspra lotta culturale: è questa la tesi dello schiavo Epitteto come dell'imperatore Marco Aurelio. Entrambi hanno però coscienza di un altro evo e struttura sociale dove la logica della macchina culturale rendeva meno arduo il fatto perché mondo delle origini, veridico, accaduto, e rammemorato nei miti dell'età dell'oro: una cui analisi ci porterebbe troppo oltre [10].

Clastres ha il privilegio raro di incontrare questi antichi uomini liberi; non ancora uomini in lotta contro se stessi: come il monaco buddhista o il sapiente stoico; perché pro-

¹¹ Nella tragedia del pitagorismo è l'archetipo dello scontro tra libertà e dominio nell'occidente. Pitagora è l'archetipo dello stesso Gesù evangelico. A episodi della vita di Pitagora si ispirano la resurrezione di Lazzaro, La pesca miracolosa... Pitagora è accusato di comunismo egualitarista, di rifiuto dello Stato, di insegnare la comunione delle donne; e nel contempo il valore della povertà, il silenzio, la vita appartata, coltivare l'ateismo, insegnare nuovi dei: cioè tutto e il contrario di tutto, come sempre di chi resiste e contrasta la logica del dominio. Il Platone delle *Leggi* e della *Repubblica* si forma su Pitagora, come le scuole epicurea e stoica. Alla dottrina di Pitagora si ispira la parte francescana degli Evangelii. Sul piagorismo si vedono gli studi di G. Colli, V. Capparelli, A. Reghini.

¹² Per l'esatta comprensione della natura e funzione della schiavitù, gli scritti di G. Leopardi sul punto nello *Zibaldone*. Sui riti di affrancamento degli schiavi cfr. [1].

dotto di una macchina culturale che lavora secondo la logica delle libertà. Sono i selvaggi amerindi. La loro logica culturale è al di là della logica delle società naturali animali, che agisce nella direzione della logica gerarchica stabilita dalla minaccia aggressiva; ma la macchina culturale selvaggia si mantiene anche al di qua della logica degli stati: logica della servitù; che degrada l'ente umano in modo distorto nella dimensione della gerarchia naturale; ma stravolta attraverso la sovrapposta produzione culturale calcolata dalla singolare doppia figura di chi serve con amore e chi comanda con piacere. Anche chi serve ricava dunque una compensazione libidinale, per cui si innesca la doppia logica sado-masochista,¹³ che è tipica delle società statali, ed ha il suo perfetto simbolo nel cristianesimo: dove il modello sadico del dio padre, assunto dai dominatori, si completa nel modello masochista del dio figlio: dal padre condannato per il bene dei popoli; modello che i dominatori vogliono introiettare come categoria mitopsicologica nei dominati.

Ma l'uomo che prova piacere nel doppio legame servire/comandare, quest'uomo non potrà in nessun caso essere nelle libertà. La condizione del libero lo getta nella sofferenza, privandolo del piacere nel quale si identifica e riconosce.

La società selvaggia è quindi lungo un discrimine, insidiata da due parti. Si mantiene macchina delle libertà attraverso un duro e vigile e metodico travaglio culturale: che Clastres limpidamente ha descritto, insegnandoci che le libertà, con dei vantaggi, hanno degli alti costi. Quei costi che il Machiavelli aveva già messo in luce riflettendo sul mondo classico.¹⁴ Questa constatazione si approfondisce e chiarisce mentre Clastres, riflettendo sulle origini dello Stato, elabora un libro, del quale abbiamo solo i primi due capitoli: due studi sulla guerra [5, pp. 147-203]; nei quali cerca di individuare *il* o *i* fattori capaci di degradare la macchina delle libertà selvagge nella macchina delle servitù: lo Stato. Ma proprio questi fattori dovrebbero sconvolgere la logica culturale delle libertà

¹³ Sulla funzione del sado-masochismo nelle culture statali, rimando alla mia prefazione a [12].

¹⁴ Sul punto esemplari le riflessioni nella *Deca*. Machiavelli è anche chiaramente cosciente della funzione della dialettica sadomasochista entro la logica del dominio, come già Boccaccio prima di lui. Dalla comprensione di questo punto decisivo deriva il particolare valore nel qui e ora dei loro scritti. Su Machiavelli si veda [13].

selvagge, rivelano all'analisi penetrante della raffinata sensibilità etnologica di Pierre Clastres un duro blocco resistente, capace di restaurare e riprodurre ben oltre il congetturabile la logica sociale delle libertà. E proprio questa capacità delle culture delle libertà di istituirsi intorno a un proprio centro resistente e durare è la ragione, la causa alla quale dobbiamo quei riverberi che illuminano tutta la crisi del mondo greco romano e ne fanno il luogo paradigmatico del drammatico conflitto politico tirannide/libertà. Nelle società classiche lo Stato non è mai accettato, fino a quando non si impone il culto del Cristo, cioè di un solo dio, al quale corrisponde un solo imperatore.

Questa considerazione conduce al capitale scritto di Pierre Clastres sulle religioni del sud america pre-Colombo circa le quali:

...non c'è differenza tra popoli cacciatori e popoli agricoltori: detto altrimenti formano un blocco omogeneo, che si contrappone alle società andine. È ancora quella stessa opposizione che abbiamo altrove indagato e così enunciato: — *società senza stato* (o primitive) aut *società stataliste* — [5, pp. 55-93].

Detto altrimenti il mito marxista del salto tecnologico come fattore decisivo per il passaggio dalla condizione del selvaggio incapace di accumulazione alla condizione di schiavo integrato in una società che inizia quelle magnifiche sorti progressive, dove al culmine è il gulag moscovita; questa dottrina riceve una capitale smentita dai fatti. Il passaggio alle tecniche agricole non determina automatica caduta nello Stato. La ricerca etnologica, contro il dogma marxista, rivela che lo sviluppo delle forze produttive non decide della natura politica della macchina sociale.

Nel già citato saggio sulle religioni sudamerinde, Clastres svolge altra non meno capitale riflessione, quando considera circa le società andine: società della dimidiazione in dominanti/dominati; dimidiazione che è a un tempo causa ed effetto dell'azione dello Stato, essendo lo Stato a un tempo il garante, ergo luogo della riproduzione della dimidiazione, ma anche l'effetto; e proprio in quanto garante della dimidiazione:

...nell'esposizione della religione dei popoli selvaggi non faremo distinzione tra agricoltori e cacciatori... Nel

trattare le culture andine, bisogna invece nettamente distinguere tra:

- a) un polo e momento di tradizioni antichissime, legate ai culti del villaggio e delle tradizioni di villaggio
- b) un polo di religiosità recente, conseguente la formazione e l'espansione dello Stato incaico [5].

Questa dimidazione della religiosità nelle società andine è l'effetto della dimidazione principale in dominanti / dominati; nei culti di cui in a) è un relitto di un mondo anteriore in fase di digestione da parte dello Stato incaico, perché un punto chiave soprattutto il dominio statalista deve negare: la evidente dimidazione che introduce. Deve trasformarla in altro, mascherarla, occultarla.

Mentre imposero a tutto l'impero il culto del loro dio tribale Inti-sole, gli Inca a un certo punto della loro vicenda dinastica trasformarono il pan-andino Viracocha in loro antenato. Accadde sotto l'imperatore Pachacuti... [che] sognò Viracocha che gli prometteva vittoria alla vigilia di una decisiva battaglia contro i Cihanca... [5].

Il sogno dell'Inca corrisponde al sogno di Costantino, nel mito della vittoria del cristianesimo, come la strategia inca corrisponde alla strategia dei dinasti imperiali romani; che da Augusto in poi cercano di produrre una pseudounità dell'impero intorno al fenomeno religione ad occultare la netta dimidazione in dominanti/dominati; o meglio: legittimarla, dandole un fondamento trascendente-spirituale.

L'innovazione religiosa individua e descrive quindi una trasformazione in una macchina sociale, ma ne è la causa?

O non è piuttosto un collante sociale: come la macchina messa in essere dal complesso registrazioni contabili-scribiur, forma di tutte le burocrazie!?¹⁵

Clastres è più volte ritornato sul nodo, ma senza dare una risposta univoca ed esaustiva.¹⁶ Esprimere un chiaro giudizio sul punto significa ritenere di aver individuato il complesso di cause che decidono circa il passaggio dalle società primiti-

¹⁵ La burocrazia è l'omologo razionale della religione. Per un più approfondito esame del punto i miei [8], [9].

¹⁶ Sul punto, con gli scritti di Helene Clastres sul profetismo Tupi Guarani, gli studi di P. Clastres sullo stesso argomento in [4], [5].

ve a quelle della dimidiazione statale.

E questo è il traguardo di tutta la ricerca di Pierre Clastres: che procede per gradi e paziente, perché ha esattamente coscienza del traguardo: dove ogni scritto, ogni pagina, ogni pensiero è mirato.

Preso entro la travagliante ragna di questo problema lo coglie la tragica precoce morte, che lascia la sua opera enigmaticamente indeterminata circa il tema capitale della propria ricerca: *per quali processi la dimidiazione si introduce in società che non la conoscono.*

Questa è la questione Pierre Clastres, la ragione del suo durare tra noi, dell'agire attivo della sua pagina come luogo di riflessione: luogo che chiede a ogni uomo che si vuole di liberi costumi una risposta.

Risposta capitale come la sentiva Pierre Clastres?

O il politico che si agitava irrassegnato nello studioso e non poteva agire doveva immaginare l'azione come effetto del pensiero, secondo la prassi di tutta la realtà abitata dalla dimidiazione della parola scritta?!

Detto altrimenti, decifrata l'origine dello Stato, possediamo quel fulcro dove agire con la leva dell'azione anarchica per mutare la società?

O ancora, decifrato il luogo del salto da società libere a società del dominio, è possibile riprodurre il meccanismo inverso?

O ci troviamo davanti a una reazione irreversibile?

E, soprattutto, questa reazione avviene in modo costante per cui se ne può dare scienza nel senso galileano?

Oppure ci troviamo invece entro quel campo dominato dalla probabilità statistica, per cui un giudizio può essere dato motivatamente solo dopo i fatti?

Pierre Clastres inclina a questa ultima visione; e tanto più fermamente in quanto egli respinge ogni ipotesi di commistione psicologica circa le sue tesi. Il punto è affermato con particolare forza nel già citato saggio su La Boétie, dove egli ribadisce la necessità di una descrizione meccanica dei fatti¹⁷ e respinge ogni ipotesi panpsichista. È ancora il dato che emerge dal grandioso frammento postumo sulla guerra e il

¹⁷ Un tipico esempio della interpretazione panpsichica del dominio è l'analisi di Deleuze e Guattari [6], dove gli autori registrano i primi studi di P. Clastres, il cui peso è quindi subito avvertito.

guerriero nelle società selvagge. Queste hanno una loro logica automatica che assolve i conflitti bellici: li trasforma in garanti delle libertà. Poi accade l'incontro sventurato, si produce la frattura tra dominatori e dominati: netta, ma irreversibile?

Inesplicabile enigma? Nel baratro oscuro dove nasce il servire Pierre Clastres getta un lampo di vivida luce con la fondamentale grandiosa intuizione circa la logica del capo selvaggio.

Innanzitutto la figura del capo pone un problema semplice ed ovvio, per il suo stesso esistere in contraddizione evidente con una logica sociale non astrattamente e dottrinarmente, ma rigorosamente e vigorosamente libera della macchina culturale selvaggia. Perché caperia e libertà selvaggia coesistono?

Nella risposta a questo paradosso il genio di Pierre Clastres si manifesta grandioso:

Ignorato dagli etnologi, abbiamo a disposizione un concetto che ci permette di risolvere questo nodo (della figura del capo nelle società primitive): è la categoria del *debito*. Ritorniamo sull'obbligo alla generosità: questa necessità alla quale deve tassativamente sottostare il capo selvaggio.

Perché l'istituto del capotribù è sottoposto a questo obbligo vincolante? C'è qui implicito un contratto tra il capo e la tribù dove, in cambio del soddisfacimento della propria vanità narcisistica, il capo si impegna a produrre un flusso aggiuntivo di beni a favore della comunità che lo onora...

...L'obbligo alla generosità del capo verso la società che lo onora è molto più che una obbligazione: è un *debito*! Il capo, con il suo porsi come capo, entra in rapporto debitorio permanente con la società. Un *debito* che non potrà mai esser estinto fin quando vorrà essere il *capo*! ...In tutte le società i detentori del potere provano la loro forza... imponendo agli assoggettati il pagamento di un tributo.

Il primo atto di ogni despotismo è una ingiunzione di pagamento... il *debito* attraversa tutto lo spazio politico, *segno e verità del potere*. [5]

La universale volontà di "caperia" non sorge però dal nul-

la, ma è il segno della presenza della base gerarchica naturale nella struttura individuale. Base naturale che la macchina culturale usa e trasforma in volontà di prestigio. Non vi sono elementi nel pensiero di Clastres circa il punto, né sono certo che egli lo condividerebbe, ma solo nella direzione naturale si può cercare il fondamento del desiderio di "caperia", che la logica culturale del prestigio avvolge e modella. Ma affinché la società sia libera le chiavi della logica del prestigio devono essere tutte saldamente nelle mani della comunità stessa, e non depositate in istituti separati. Ecco perché la società selvaggia costringe il singolo capo o sciamano o guerriero a onori sempre più alti in cambio di minimi ulteriori incrementi di prestigio. Le culture selvagge sono culture libere perché:

Non c'è rendita di posizione: la gloria è intrasmissibile e mai conquistata definitivamente. La passione della guerra è passione secondaria, che discende e deriva dal desiderio di prestigio nella propria società. [5]

La società detiene il potere di conferire prestigio, che non decreta mai in modo definitivo, se non ai morti: passati dalla parte degli antenati. Contro la possibilità di una fonte del prestigio sottratta al suo controllo, la società selvaggia si premunisce, impedendo che la logica del prestigio diventi la logica di una istituzione. Il prestigio deve solo essere il risultato di una volontà collettiva che premia chi ha dato alla collettività e in armonia con le sue leggi. La logica sociale che domina il nostro mondo è invece esattamente opposta. Esistono delle istituzioni, giunte alle quali il singolo individuo è immediatamente unto di particolare investitura.

La logica del dominio ha qui la sua radice?

A tal conclusione sembra condurre una riflessione circa l'ostinata ricerca nelle culture liberali di strumenti per garantire che il potere di conferire prestigio è detenuto dalla collettività. A questo travaglio obbedisce la logica elettorale in chi la pensa, e ancora i vari miti di libertà di stampa, di eguaglianza davanti alla legge et similia. Sono delle autentiche azioni strategiche attraverso le quali le società sorte dalla rivoluzione francese cercano di riconquistare il controllo della macchina del prestigio.

La logica di prestigio ci rivela la funzione strategica decisiva della macchina culturale, le cui regole decidono circa li-

bertà o servitù.

Sono infatti delle regole culturali che decidono del prestigio:

— per quali azioni,



— a chi,
— attraverso quali forme,
attribuire il prestigio è stabilire chi dove quando come comanderà. Ergo l'importanza per i vari dominatori oggi di controllare e fabbricare l'opinione pubblica: parodia di un mondo dove la comunità decide circa la logica politica attraverso il nesso potere-prestigio.¹⁸

Queste considerazioni ci portano al nodo della questione: il *debito* che costringe il *capo* a produrre un flusso aggiuntivo di beni.

È questo flusso all'origine della *festa*; ma anche di un ben preciso potere sulla *festa*? Perché:

- a) o la festa segue un ordine condificato; e chi la organizza e indice è solo il garante di una tradizione che lo trascende, e della quale tutti sono parte
- b) oppure l'organizzatore è anche l'istituto indispensabile senza il quale la festa non può accadere.

Proprio conseguendo questo privilegio tanto i re omerici che i patriarchi biblici diventano despoti.

Detto altrimenti, il capo è tale perché paga la festa, ma può deciderne le modalità? Dove così è ha abbastanza potere per trasformarsi in dominatore, perché chi controlla le feste controlla il cuore della macchina sociale.

Riflettiamo sul fatto capitale a partire dalla ovvia considerazione che non esiste una singola festa. Ogni festa non è mai un evento staccato dal tutto, ma una stazione entro un sistema ciclico: un *ciclo delle feste*; immersa nel quale, educata dal quale, la singola persona costruisce e la propria visione del cosmo e deduce la propria posizione e funzione entro la macchina sociale. La singola festa inoltre è il momento nel quale la comunità si legge come unità totalità attraverso l'abbondanza di cibo, la danza e l'allegria. Ogni festa è un rito che evoca e riconferma vero un mito di fraternità tra i partecipanti, che sono quindi anche concelebrianti un rito.

Ecco perché le libere città del mondo classico impediscono scientemente la concentrazione del controllo del *ciclo delle feste* in una o poche persone, mentre questo traguardo per-

¹⁸ Sul punto si vedono i contributi del "situazionismo", al quale dobbiamo la illuminante descrizione della presente società del dominio come "società dello spettacolo".

seguono gli imperatori romani e poi la chiesa cattolica.¹⁹

Il problema è: come il capo può passare da "sponsor" della festa a dominatore della società attraverso la festa? Lo stesso termine sponsor, rigorosamente latino ci descrive il fatto. I patrizi romani pagavano le feste, attraverso quelle acquistando il necessario prestigio per occupare cariche sociali: che alle origini sorgono per dare un punto di riferimento tecnico-rituale alle singole celebrazioni festive: intorno alle quali ruota tutta la macchina sociale; ogni volta rinnovata dalla festa in suo punto; ricondotta a nuova e più intima comunione con le forze del cielo e della terra, entro il complesso gioco della festa.

Il capo della festa contiene in sé il germe dello Stato, e lo chiarisce la più antistatale tra le feste, perché sorta da un modo ancora lucidamente cosciente della questione del dominio.

Nel *ciclo delle feste* si inserisce universale ed enigmatica, situata alle soglie della primavera: quando le forze della natura si ridestano, la vicenda del *carnevale*, dove il potere viene sbeffeggiato, un re di burla eletto, e si criticano apertamente tutte le istituzioni.²⁰

Da Clastres sappiamo che i capi devono organizzare le *feste*, ma le feste sono il luogo dove una società si vive unità totalità autentica. Che cosa accade quando l'unità totalità della festa proietta una immagine che non è il prodotto di un mito trascendente nel quale ogni membro si può riconoscere, ma celebrazione di una realtà che si situa distinta e se-

¹⁹ L'importanza del ciclo delle feste balza evidente se si riflette sull'importanza del calendario, che è la topografia del ciclo delle feste. Studiando il calendario cattolico si intravede il precedente romano. Apollo è trasformato in san Giorgio, ai saturnali: festa che tra i romani ricordava la fraternità universale: età dell'oro sotto Saturno quando tutti erano eguali, la chiesa cattolica sostituisce la nascita di Gesù, e poi diffonde l'immagine dei saturnali come orgia licenziosa. E di questi stravolgimenti si potrebbero fare tomi.

²⁰ Brevemente sul carnevale. Esso è il risultato di una doppia azione: da una parte le spinte della chiesa per emarginare ed escludere tutti quegli elementi di libertà e di critica al dominio che le feste pagane chiamavano in causa; dall'altra vi confluiscono tutte le più accanite resistenze pagane, che vogliono i luoghi di culto aperti a tutti gli aspetti della vita della comunità, per cui fino ancora al 600 inoltrato gli atti dei visitatori apostolici denunciano l'uso di chiese e cappelle per balli e banchetti profani. L'albero della libertà intorno al quale il giacobismo ballerà la carmagnola rivoluzionaria è il pagano albero di maggio poi diventato albero di natale, per nulla di origine nordica, come propaganda la menzogna cattolica, ma solo una diversa forma del carnevalesco albero della cuccagna.

parata da ogni singolo membro?

L'inca che ha sognato la divinità benevola a lui, poi imporrà questo dio con una festa universale in tutto l'impero, e un clero: festo e clero pagati dal popolo, perché ora il *debito* circola in senso inverso rispetto a quello tra il capo selvaggio e la sua tribù.

Abbiamo così individuato il luogo dell'incontro sventurato tra l'uomo e la servitù. Il punto era loro così chiaro ed evidente che le culture antiche introdussero una complessa normativa per garantire la festa, difenderla dal pericolo dei padroni della festa. Il *carnevale* descrive questo.

Individuato il luogo del malo incontro tra l'uomo e la servitù, diventa a un tempo anche certa e chiara la ragione della inevitabile caduta, perché ogni società si tiene nella festa, ed è tanto più minacciata di caduta quanto più abbonda il surplus e quindi maggiori le possibilità di feste; che sorgono come tentazione irresistibile, perché solo nella festa la società di sperimenta felice unità totalità.

Grave effetto della festa è lo scacco inflitto alla *logica del prestigio* personale distinto e separato senza la cui attiva e drammatica azione la logica culturale delle libertà decade. Infatti sarà possibile alla società gettare e dimenticare nella tensione della festa tutto il complex di desideri e progetti che l'antico guerriero legava alla propria persona.

La logica del prestigio riceve nella festa un colpo, che può anche essere mortale, se la macchina culturale lavora per produrre succedanei il cui traguardo finale è proprio dissolvere la logica del prestigio,²¹ trasformandola in altro: mistica, riso, risparmio, violenza, autosacrificio...

Che cosa distoglie l'uomo dal prestigio e lo assoggetta alla festa del dominio? Come accade il fatto? Entro quale contesto?

Sono temi che vanno oltre i limiti di questo scritto. Qui ci preme invece in conclusione sottolineare, con il vantaggio generale che la società ricava: ora non più dilacerata da tensioni di forti personalità antagoniste, la sostanziale mutazione sociopsicologica che accade nella festa, quando non è più momento necessario ad assopire le tensioni della macchina sociale, ma luogo della pedagogia della servitù dove si celebra

²¹ La dissoluzione del coraggio guerriero nella sacralità regale è magistralmente illuminata dalla vicenda di Montezuma. Vedi [3].

il piacere del servire universale: nella crudele ritualità perfida dei capi, nella degradazione tragica dei popoli. Questa mutazione amara — ricostruibile almeno in parte attraverso il materiale riportato da alcuni testi²² scrupolosamente ignorati dall'accademia — è esemplarmente descritta dalla figura dell'eroe o re della festa:

— nell'antica festa egli salda un debito e chiude un ciclo. Là egli è giudicato in base ai risultati; e con un processo pubblico del quale il processo carnevalesco è il relitto fossile. Processo a volte tremendo, come nel mito del carnevale di Ivrea;²³

— nella nuova festa tutta la comunità si rispecchia ed entifica nei celebranti, i signori del rituale sono dispensatori di doni, che elargiscono per un loro atto di liberalità.

In entrambi i casi però la festa svolge un clima fatto di attese straordinarie infine giunte a un passo dal farsi vere, e così riconferma buono ergo vero tra i concebranti il modello archetipico al quale la macchina sociale attinge rinnovata legittimità. In entrambe le configurazioni si ha un momento dove tanto l'arrogante guerriero selvaggio quanto il despota degenerato smemorano il loro travaglio egotico, e la macchina sociale è macchina della fraternità.

Nelle antiche feste pagane si celebravano dèi o eroi che, come Ercole, avevano combattuto il disordine del mondo, eroi incivilitori che sorgevano contro la barbarie di stupratori e saccheggiatori, a restaurare il buon ordine antico,²⁴ all'ombra di una venerabile tradizione di libertà fraterna.

In questa logica rientra mirabilmente anche l'azione culturale grandiosamente eroica di Pierre Clastres, alla cui festa ho qui chiesto di convenire, suo traduttore in spirito più che in lettera, e glossatore eretico.²⁵

Egli ha lottato quanto nessuno per ricondurre la nostra so-

²² Cfr. [16]. È un fondamentale studio sulle associazioni giovanili. La loro autonomia e funzione di tutela delle libertà.

²³ Al centro del carnevale di Ivrea c'è la celebrazione dell'omicidio del feudatario; mito del tirannicidio per mano di una donna, nella quale si riconosce tutta la comunità.

²⁴ Sul punto gli studi fondamentali di U. Pestalozza: [14], [15].

²⁵ Il rimando è a [5], che lo scrivente ha tradotto ed annotato, avvalendosi un po' arbitrariamente dei generosi soccorsi degli amici di "an. archos", e soprattutto di Roberto M. al quale deve il precoce incontro con la capitale opera di P. Clastres.

cietà al senso del problema politico della servitù, così assur-
gendo al cielo degli eroi epici del ciclo incivilitore anarchico.
Il suo rigore morale, la sua onestà intellettuale valgono non
meno della sua magistrale lezione sullo *scambio simbolico*
che è alla base delle libertà selvagge tra desiderio e presti-
gio; indicazione preziosa, per quanti si battono per la fine della
sventura indicibile: *la servitù dell'uomo all'uomo*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] BACHOFEN J.J., *Le madri e la virilità olimpica*, Bocca, Milano, 1949.
- [2] BURKHARDT J., *Sullo studio della storia*, Boringhieri, Torino, 1958.
- [3] BURLAND C.A. *Montezuma*, Einaudi, Torino, 1976.
- [4] CLASTRES P., *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- [5] CLASTRES P., *Archeologia della violenza*, La Salamandra, Milano, 1982.
- [6] DELEUZE G., GUATTAFFARI F., *L'Anti-Edipo*, Einaudi, Torino, 1975.
- [7] EVOLA J., *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.
- [8] FLECCHIA P., *La cultura della viltà*, Emme, Milano, 1979.
- [9] FLECCHIA P., *Un sermone al popolo beato*, in A.W. WATTS, *L'arte della completazione*, La Salamandra, Milano, 1981.
- [10] KLAGES L., *Dell'eros cosmogonico*, Multipla, Milano, 1979.
- [11] KORVIN KRASINSKI C., *Microcosmo e macrocosmo*, Rusconi, Milano, 1973.
- [12] LEA H.C., *Il processo ai Templari e altri roghi*, Celuc, Milano, 1982.
- [13] LEFORT C., *Travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Parigi, 1979.
- [14] PESTALOZZA U., *Religione mediterranea*, Bocca, Milano, 1951.
- [15] PESTALOZZA U., *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Sansoni, Firenze, 1964.
- [16] POLA FALLETTI G.C., *La Juventus attraverso i secoli*, Bocca, Milano, 1953.

Élie Reclus

Élie Reclus, etnologo francese del secolo scorso (1827 - 1904), era fratello del più noto Elisée, geografo (e, come lui, anarchico militante). La sua opera principale è Les primitifs. Etudes d'ethnologie comparée, scritta nel 1885. È da quel libro (in un'edizione del 1903, disponibile presso il Centre International de Recherches sur l'Anarchisme di Ginevra) che sono tratti i brani qui riprodotti.

... [Presso gli Esquimesi Aleuti] gli scambi avvengono tramite intermediari. Finché dura la contratta-

zione il venditore deve ignorare il nome dell'acquirente. "Per timidezza", ci si dice. E se fosse per signorilità? E per meglio garantire l'equità della transazione? Essi s'astengono dagli affari quando un membro della comunità è malato. Sarà per rispetto a colui che soffre, per un raffinato senso della buona creanza? La donna deve restare al di fuori di ogni affare commerciale; la si vuole al di sopra d'ogni sospetto di lucro, non traffica in nulla; nè con gli uomini nè con le altre donne.

La teoria del profitto che domina la nostra cultura occidentale — il capitale che si riproduce e si moltiplica perpetuamente grazie al lavoro altrui — è una mostruosità per questa gente che presta di



buon grado ogni attrezzo o strumento di cui non abbia un bisogno immediato, gente cui non viene neppure in mente l'idea di farsi indennizzare in caso di perdita o di danno dell'oggetto prestato! Ancor più: se un cacciatore non può ritirare le trappole che ha posto, chi vi si recherà potrà aver sua la selvaggina. Per catturare pesci, persino gli stranieri possono profittare degli sbarramenti costruiti dagli indigeni. [...]

È raro che un capofamiglia possieda altro che una barca, una slitta, i suoi vestiti, le sue armi e qualche altro strumento.

Comunisti senza sapere d'esserlo, gli Esquimesi non hanno che delle tracce di proprietà privata (che peraltro sanno rispettare perfettamente). Vivendo in lande innevate, attendendo collettivamen-

te alla maggior parte dell'attività sul mare — sul grande, vasto e mobile mare che non si può dividere in lotti e appezzamenti, che non si può parcellizzare in aziende — la loro suddivisione egualitaria dei prodotti costituisce una specie di assicurazione reciproca senza la quale perirebbero l'uno dopo l'altro. Ogni foca catturata viene ripartita, per lo meno in periodi di scarsità, fra tutti i capifamiglia. E se non si fanno porzioni strettamente uguali è perché le porzioni maggiori vengono attribuite ai bambini: accade che, quando gli adulti non hanno da tempo più nulla da mangiare, resti ancora qualcosa per i marmocchi.

Il carattere di fondo è talmente comunista che ogni Esquimese che arrivi a possedere qualcosa, si fa



vanto di regalare tutto, di distribuire tutto, dichiarando che è più felice di dare che di ricevere. La scena seguente ha luogo sulle rive dello Yukon:

Tutti i vicini erano stati invitati. Giochi, canti, danze e banchetti erano durati alcuni giorni. L'ultima sera, esaurite tutte le provviste, il padrone e la padrona di casa, vestiti a nuovo, si dedicano a fare regali, dando ad ogni ospite quello che pensano gli sponna fare più piacere. Distribuiscono così 10 fucili, 10 abiti completi, 200 braccia di collane di perle, pellicce in gran quantità — 10 di lupo, 50 di cerva, 100 di foca, 200 di castoro, 500 di zibellino — e numerose coperte. Dopo di che i padroni di casa si spogliano dei loro ve-

stiti e ne fanno dono, rimettendosi i vecchi cenci, e concludono con un breve discorso: Vi abbiamo dato testimonianza del nostro affetto. Ora siamo più poveri d'ognuno di voi e non lo rimpiangiamo. Non abbiamo più nulla. Ci basta la vostra amicizia!

Ognuno fece un gesto di ringraziamento e se n'andò in silenzio. Questa festa era costata quindici anni di lavoro, di economie e di privazioni. La famiglia non aveva perso tutto, perché s'era guadagnata la stima e la riconoscenza dei suoi concittadini: quel che aveva speso materialmente le era reso in onore e considerazione.

[...] Chi ha divide con chi non ha nulla. L'affamato, senza una parola di scusa nè di preghiera, si



siede a lato di chi mangia e mette le mani nel piatto. Gli europei, sempre malfidenti e pronti a giudizi severi, non potevano non prendere per furto e rapina questi costumi comunisti. In effetti, quegli innocenti, durante le loro prime visite alle navi (dei bianchi), facevano come s'usa da loro: prendevano quel che gli piaceva e se lo portavano via. Rendendosi poi conto che gli stranieri trovavano deplorabile questo comportamento, restituirono tutto quello che avevano preso e si diedero un gran daffare per farsi perdonare.

“Questi Esquimesi” osserva Lubbock “hanno meno religione e più moralità di qualunque altra razza”.

Dei missionari greci — rendiamo omaggio alla loro sincerità — confessarono che gli Aleuti non potevano che perdere nel cambio che gli veniva proposto e che la loro conversione al cristianesimo sarebbe stata poco auspicabile. Non si tratta, peraltro, d'un caso isolato: ad esempio, degli onesti missionari danesi dissero lo stesso degli abitanti delle isole Nicobare... e se ne tornarono a casa.

Fatto singolare! Gli antichi greci e romani si diffusero in elogi sugli abitanti delle terre al di là dei venti del nord, gli “Iperborei senza macchia”, che vivevano in perfetta felicità e pura innocenza. Per la dolcezza dei loro costumi pacifici, potrebbero ben essere stati gli Esquimesi ad ispirare la leggenda: gli *hyperborei campi* e le *hyperboreae orae* di Orazio e Virgilio stavano sotto “un cielo dove il sole non tramonta mai”, il che, a ri-

gore, potrebbe spiegarsi con il sole di mezzanotte. Ma noi non crediamo che questa leggenda abbia necessariamente un qualche fondamento, la prendiamo per un'altra cosa. Atto di fede, affermazione fiduciosa e audace, essa ci dice che la giustizia, voto segreto d'ogni cuore, non è un triste inganno, che la fratellanza tra gli uomini non è una chimera. Taluni, appassionatamente convinti della possibilità di realizzare il loro ideale, hanno narrato, e ci hanno persino creduto, che il loro sogno s'era già realizzato, che qualcosa di simile s'era già visto... Dove? — Lontano, lontanissimo, in capo al mondo — presso gli Iperborei — presso i Gimnosofisti dell'India — presso gli Etiopi — nel Regno di Prete Gianni — in quello dell'Eldorado — ed anche nell'Abbazia di Thélème.

— E non ci dite nulla del governo?

— In effetti, ce ne siamo scordati. A nostra scusa possiamo dire che gli Aleuti praticamente non avevano affatto governo, prima che arrivassero i russi. Nessuno comandava, nessuno obbediva. I balenieri e gli angakout esercitavano un'influenza predominante, è vero, grazie alla loro intelligenza ed alla loro bravura riconosciute come superiori, ma chiunque poteva contraddirli, se gli garbava. Anche gli anziani avevano un ruolo di pubblici consiglieri; ci si rivolgeva a loro perché gli si voleva bene. Le isole più popolate, le grandi agglomerazioni erano giunte ad una forma di rappresentanza. Un *tajoun*, presidente eletto, centralizzava le informazioni, governava paternamente. Lo si esen-

tava dalle corvè ed alcuni rematori venivano assegnati alla sua barca — “Bucintoro” d’Ounimak o d’Ounalaska. Spesso possedeva qualche schiavo che veniva immolato, alla sua morte, per tenergli compagnia... i Koloche non avevano ancora abbandonato questo costume. E tuttavia le prerogative del tajoun erano solo onorifiche. Se veniva scelto per dirigere

una spedizione di pesca, alla fine della spedizione: addio potere! Perché “nostro nemico è chi ci è padrone”. Le leggende stigmatizzavano alcuni tiranni dei tempi passati, che avevano usurpato il potere e chi li aveva ammazzati veniva celebrato come pubblico benefattore.

(traduzione di A.B.)



Le società acefale

H. Barclay *

Le organizzazioni gerarchiche e centralizzate, ivi incluse lo Stato e le burocrazie, sono facilmente affette da tirannia, irreggimentazione, spersonalizzazione, corruzione e incompetenza. Come mitigare questi difetti, creando organizzazioni che garantiscano una maggiore libertà, ma allo stesso tempo mantengano l'ordine sociale, è oggetto di ampia discussione. Ciò nonostante, vige la convinzione, nelle "scienze" politiche contemporanee e in sociologia politica, che lo Stato e la burocrazia siano elementi inevitabili e necessari di ogni sistema sociale complesso. Nessuna disciplina prende seriamente in considerazione un'alternativa alle organizzazioni gerarchiche con a capo un'autorità coercitiva. Tutt'al più, gli accademici offrono variazioni sul tema: altri tipi di Stato, altri tipi di burocrazia. Come Max Weber, pur non nutrendo simpatia per l'ambiente burocratico, ritengono che questo sia il prezzo da pagare perché una società complessa e moderna possa mantenere una qualche forma di ordine sociale.

A dimostrazione di ciò, si dia uno sguardo alla letteratura sullo stato che viene consigliata per gli studi universitari. Essa affronta unicamente l'approccio liberale, liberaldemocratico, marxista o "politico-sociologico" (weberiano). Credo sia un grave errore ignorare la teoria anarchica e le altre teorie decentralizzatrici di sinistra, le quali sostengono

* Harold Barclay insegna antropologia all'università di Edmonton (Canada). È autore tra l'altro di *People with out Government* (Cienfuegos Press, Londra, 1982).

che sistemi decentralizzati e acefali possono mantenere l'ordine nell'ambito della libertà e dell'individualità e anzi sono la miglior garanzia di tali valori.

Invariabilmente, si dice che tutto deve avere una "testa", e che l'organismo umano costituisce un esempio naturale di ciò, poiché è caratterizzato dal controllo centralizzato del cervello. Ma se andiamo ad analizzare correttamente quest'organo estremamente complesso, ci rendiamo conto che esso è sprovvisto di un controllo centralizzato. I miliardi di cellule cerebrali operano in un contesto acefalo simile ad una rete finemente intrecciata di parti correlate e in un certo senso interdipendenti. Presso numerose culture, in tutto il mondo e in tempi diversi, l'intera organizzazione sociale è stata caratterizzata da una struttura acefala, invece che dal sistema gerarchico e centralizzato prevalente nello Stato moderno. Frequentemente, popolazioni di cacciatori-raccoglitori sono vissute riunite in gruppi ristretti, vincolati al loro interno soltanto da un reticolo di relazioni di parentela, affinità o commercio. L'assenza di una gerarchia burocratica può sembrare ovvia in tali casi, date le modeste dimensioni di queste società. Ma sistemi di organizzazione sociale acefala e non gerarchica sono osservabili anche in società più complesse e molto popolose. È questo il caso che intendo analizzare nel presente saggio.

Il modello del lignaggio segmentario

Una forma frequente di sistema a rete è stato quello del lignaggio segmentario. Il "tipo ideale" di questo modello riunisce le seguenti componenti: [6] [15]

1. L'appartenenza ai raggruppamenti significativi all'interno del sistema è basata sulla discendenza paterna e sui rapporti di parentela con gli altri all'interno del gruppo.
2. La massima unità di integrazione, la "tribù", è segmentata in ramificazioni principali, alle quali si fa riferimento come "clan". Questi, a loro volta, sono ulteriormente suddivisi. Il numero delle suddivisioni varia da una cultura all'altra. A volte, ogni clan è diviso in lignaggi "fondamentali", ciascuno dei quali è diviso in lignaggi "maggiori", a loro volta frazionati in lignaggi "minori". Que-

sti sono composti da lignaggi "minimali", che rappresentano l'equivalente di un gruppo di famiglie discendenti da un unico bisnonno o nonno paterno. Ogni individuo membro della tribù quindi, appartiene ad un gruppo all'interno di ciascun segmento. Nello stesso modo, in una nazione moderna, una persona appartiene al medesimo tempo ad un nucleo familiare, ad una zona, ad una provincia, ad una regione, ad una nazione.

3. Però, a parte il fatto che i sistemi di lignaggio a segmenti non sono basati sul territorio, ma su di una parentela presunta, essi si differenziano dalle suddivisioni dello Stato moderno anche perché l'individuo, normalmente, si rende pienamente conto della propria appartenenza ad un segmento qualsiasi solo nel momento in cui quest'ultimo è minacciato dall'esterno da un altro segmento. Infatti, i lignaggi a segmenti sono caratterizzati da una "opposizione complementare". Ciò significa che il mio lignaggio minimale può essere in conflitto con un altro lignaggio equivalente all'interno di un certo lignaggio "minore" nel qual caso tutti i membri di ciascun lignaggio si uniscono contro i membri dell'altro. Se, però, un membro del mio lignaggio minimo venisse aggredito da un membro appartenente ad un *altro* lignaggio minore, allora i conflitti interni tra i singoli lignaggi minimali dovranno essere messi da parte, dal momento che l'intero lignaggio minore deve unirsi per combattere l'altro lignaggio minore. Se qualcuno appartenente ad un *altro* clan dovesse aggredire un membro del mio clan, ancora una volta sarebbe necessario, almeno temporaneamente, dimenticare gli eventuali conflitti interni al clan per unirsi contro il clan opposto. La opposizione complementare significa lignaggio minimo contro lignaggio minimo, clan contro clan, tribù contro tribù. Un conflitto non contrappone mai un intero clan contro un lignaggio minimo in particolare, o una tribù contro uno specifico clan. L'opposizione complementare esprime il carattere corporativo dei gruppi coinvolti. Ogni unità viene concepita come persona singola; un'offesa fatta a uno è un'offesa fatta a tutti nello stesso modo in cui la colpa di un membro ricade sull'intero gruppo. Infine, l'opposizione complementare comporta l'uguaglianza dei segmenti di pari livello in termini di dimensioni e potere.

Ciò vuol dire ad esempio che i clan sono tutti, più o meno, delle medesime dimensioni ed hanno lo stesso potere.

4. I capi delle tribù e dei loro segmenti sono anziani che hanno raggiunto la posizione di uomini influenti. Il loro potere non è fondato su forze di polizia, al contrario deve essere meritato e venire continuamente confermato. Il capo di successo è astuto nelle sue valutazioni e nel dar voce all'opinione pubblica su di un avvenimento; nell'influenzare gli altri con argomenti convincenti e con un eloquio elegante; nel dimostrarsi generoso e nell'utilizzare con abilità le sue conoscenze di altri uomini influenti. È un primo tra eguali, anche se a volte è un po' più uguale degli altri, e nelle dispute è più un mediatore che un arbitro.

La critica principale mossa alla teoria del lignaggio segmentale riguarda la sua reale capacità di spiegare esaurientemente le relazioni politico-sociali presenti nella società basata su tali strutture¹. Negli ultimi trent'anni, infatti ulteriori indagini hanno dimostrato che, nelle società in cui prevale una simile organizzazione, il sistema da solo è inadeguato a spiegare la dinamica della vita sociale. Inoltre, il sistema non funziona, nella realtà, esattamente come il modello: esistono notevoli discrepanze.

Oltre agli obblighi di lignaggio, l'individuo costruisce una serie di amicizie personali all'esterno dei legami di parentela. Instaura relazioni con vicini che non hanno nessuna affinità di sangue con lui. Trova compagni di lavoro o di commercio che non gli sono consanguinei. Dalla nascita, ha rapporti con congiunti della madre o della nonna paterna, e quando si sposa entra in rapporto con parenti acquisiti. Uno qualsiasi di questi legami può diventare molto importante e può, in certe circostanze, indurre l'individuo ad infrangere gli obblighi verso i compagni di lignaggio. Per esempio, se il mio lignaggio viene coinvolto in un conflitto con il lignaggio di mia madre, è facile che io scelga di restarne fuori per non danneggiare i parenti materni, o che svolga un ruolo conciliatorio nella vicenda.

La struttura dei lignaggi a segmenti è comune in quasi tutta l'Asia sud-occidentale e nell'Africa del nord tra gli Arabi, gli Imazighen (comunemente ed in senso peggiorativo detti

¹ Una critica al modello dei lignaggi a segmenti si trova in [13] e [14].

berberi) e gli Afgani. Qui, troviamo la presenza frequente di una rete di notevole importanza, fondata sulla fede e l'osservanza islamica, che opera parallelamente al sistema segmentale e ad altre relazioni. Così, in Marocco, troviamo lignaggi "santi", i cui membri vantano di discendere da un santo. Questi lignaggi evitano conflitti e dispute e membri scelti di essi, in quanto permanentemente neutrali e dotati di grande santità, fungono da mediatori nei litigi che sorgono tra i lignaggi non santi (Gellner) [7], cosicché vari lignaggi vengono a trovarsi vincolati tra loro attraverso l'associazione con un lignaggio santo.

In Afghanistan, dove un sistema tribale di lignaggi a segmenti si è diffuso tradizionalmente nelle aree rurali, alcuni individui stabiliscono relazioni particolari con un *pir*, un uomo sacro. Il *pir* non si limita a distribuire le proprie ricchezze spirituali, essendo anche un uomo influente e ricco. Da lui tutti i suoi clienti si aspettano ospitalità ed il conoscerlo può risultare estremamente utile nelle faccende di tutti i giorni. I legami con un *pir* tendono a rafforzare i rapporti di vicinato, etnici, di affinità e consanguineità, dato che i gruppi familiari e i residenti in una stessa località tendono ad appartenere alla stessa "coalizione" del *pir*. Inoltre un *pir* e i suoi seguaci sono uniti informalmente ad altri *pir* e ai loro seguaci in una specie di associazione e contemporaneamente i *pir* delle sette Isma'ili e Imami Shi'a hanno delle associazioni al di fuori dell'Afghanistan a capo delle quali stanno alti funzionari religiosi [2]. La rete dei *pir*, quindi, serve da supporto per altre relazioni sociali, ivi incluse quelle di lignaggio e di tribù. Canfield suggerisce che queste "coalizioni" islamiche abbiano gran peso nel determinare la resistenza contro gli invasori russi. A me sembra invece più probabile che ciò sia dovuto alla combinazione di questa rete religiosa con la struttura di lignaggio a segmenti, che garantisce una forma segmentaria, acefala, di organizzazione. Una tale forma organizzativa è particolarmente appropriata nel tipo di movimento di resistenza e di guerriglia coinvolto nel conflitto afgano-sovietico, dato che ogni segmento è del tutto autosufficiente pur essendo liberamente legato ad altri segmenti. Di conseguenza, se uno o più segmenti vengono eliminati, gli altri persistono, mentre se la resistenza fosse costituita da una burocrazia centralizzata, l'eliminazione della "testa" significherebbe la fine dell'organizzazione.

Nell'Egitto rurale e nel Sudan, sono diffuse le organizzazioni Sufi, che raccolgono gli uomini in fratellanze mistiche. Molto spesso l'appartenenza a tali gruppi interseca le linee di parentela, in modo tale che se un obbligo di lignaggio dovesse spingere una persona verso un'azione aggressiva, i suoi obblighi nei confronti dei propri fratelli Sufi agiscono da ostacolo, dato che i membri di un opposto lignaggio potrebbero essere anch'essi Sufi.

Eguale, in larghe parti dell'Africa orientale, ai lignaggi a segmenti si aggiungono, fino a volte a sostituirli, dei sistemi "a gradi" in funzione dell'età o della generazione. Dove il sistema è basato sull'età, gli individui approssimativamente coetanei subiscono un'iniziazione in gruppo, passando attraverso vari gradi nel corso della loro vita. Ogni grado è associato a determinate responsabilità e doveri. A volte, parallelamente ai livelli di età, vengono costituiti gruppi generazionali, formati da persone di una medesima generazione; altrove, invece, il criterio per la formazione dei diversi livelli è stabilito solo in funzione generazionale. Comunque, i membri dello stesso gruppo devono trattarsi come fratelli e sostenersi reciprocamente. Un certo gruppo include membri di diversi lignaggi, nello stesso modo in cui i vari lignaggi sono composti da appartenenti a gruppi diversi, cosicché le affiliazioni a ciascun gruppo funzionano da meccanismi di blocco.

In conclusione, i sistemi di lignaggio guidano in modo preciso il comportamento individuale, ma nella vita di tutti i giorni gli individui compiono scelte e stabiliscono priorità, nei propri obblighi sociali, cosicché possono sentire a volte la prevalenza dei legami di affinità o di vicinato su quelli di lignaggio, mentre in altri casi sono i legami di lignaggio a prevalere su quelli di affiliazione religiosa. Perciò, anche i sistemi detti di lignaggio a segmenti comportano una rete complessa di relazioni, ogni tratto della quale agisce da forza bloccante o propellente. La dinamica specifica di ogni caso particolare richiede un'analisi dettagliata che alla fine conduce a motivazioni individuali e al coinvolgimento personale degli individui.

Un commento finale al modello di lignaggio a segmenti è che, contrariamente ai modelli "teorici", i lignaggi non sono generalmente eguali né per dimensioni né per il potere esercitato da ciascuno di essi. La presunta eguaglianza inerente

a questo sistema è ostacolata dal fatto che uno o due lignaggi possono avere un maggior numero di membri, di ricchezze o di uomini influenti, mentre altri sono ristretti e poveri di mezzi e personalità di spicco. Un tentativo di superare questa difficoltà è presente tra le popolazioni somale, dove vengono strette alleanze tra lignaggi minori e più deboli, cosicché l'alleanza risultante sia approssimativamente equivalente ai lignaggi maggiori [12].

Un altro tipo di sistema reticolare a segmenti: I Tonga dell'Altopiano

I sistemi di lignaggio a segmenti sono un tipo di ordinamento a rete decentrata nel quale le strutture portanti del sistema sono gli obblighi e i vincoli di lignaggio, mentre numerosi altri legami sono normalmente di secondaria importanza. Tuttavia, esiste un altro tipo di rete sociale acefala che differisce dal lignaggio a segmenti perché i raggruppamenti per linea di parentela, pur continuando ad essere di importanza capitale, non stabiliscono una rete altrettanto vasta quanto quella dei sistemi di lignaggio a segmenti. Cioè, in questo caso è assente o poco rilevante la suddivisione delle unità familiari in segmenti via via più piccoli; inoltre, il principio di opposizione complementare si può dire inesistente. In conseguenza di ciò, altri tipi di legami sociali diventano preminenti. I Tonga, che risiedono ai giorni nostri principalmente nello Zambia, rappresentano uno dei casi più interessanti di questo tipo di sistema a segmenti.

I Tonga si dividono in due gruppi regionali. Uno è stato chiamato Gwembe, o Tonga della valle, l'altro Tonga dell'altopiano. (Stranamente, un altro popolo che porta il nome Tonga è collocato sulle rive nord-occidentali del lago Malawi; come i Tonga dello Zambia è di ceppo Bantù, ed ha un sistema sociale dello stesso tipo. Ciononostante, i due popoli non hanno, almeno apparentemente nessuna relazione l'uno con l'altro) [16, p. 7] I Tonga Gwembe risiedono lungo il fiume Zambesi, nella valle Gwembe, su entrambi i lati della frontiera tra lo Zambia e lo Zimbabwe. I Tonga dell'altopiano, come suggerisce il loro nome, vivono su di un altopiano che si estende verso nord dallo Zambesi. Come i Gwembe, anch'essi coltivano granoturco, miglio e sorgo, ma

si dedicano principalmente alla pastorizia. Al giorno d'oggi, i Tonga sono più di 400mila, e il gruppo più numeroso è costituito dai Tonga dell'altopiano.

Nella descrizione che segue del sistema sociale dei Tonga, tratto dagli studi di Colson, pubblicati nel 1960, 1962 e 1974 [3, 4, 5] mi occuperò soprattutto dei Tonga dell'Altopiano. La descrizione cercherà di attenersi il più fedelmente possibile ad un "presente etnografico" relativo al periodo subito anteriore alla colonizzazione europea. Questo è importante in quanto con l'avvento degli inglesi, il vecchio sistema acefalo è stato per la maggior parte distrutto, ed al suo posto è stato instaurato il modello di uno Stato burocratico centralizzato.

I raggruppamenti Tonga per residenza

I Tonga sono organizzati in quattro tipi di raggruppamento sociale: associazioni per residenze, parentela, età, o volontarie. In primo luogo consideriamo i gruppi residenziali. Più famiglie riunite in un nucleo di case, costituiscono un villaggio, che ha generalmente meno di cento abitanti. Poiché il costume dei Tonga consente la libertà di insediamento, ciascun villaggio è formato da abitanti che hanno svariate relazioni reciproche di parentela, anche se spesso uno o due gruppi di discendenza in linea materna saranno preminenti. Ogni villaggio ha il proprio capo, il quale è solo un uomo influente, senza autorità.

"Se il capo cercasse di esercitare la propria autorità, si troverebbe ben presto solo, perché la sua gente partirebbe per raggiungere altri familiari altrove, o per cercare fortuna con qualche sconosciuto. In questo caso, il villaggio probabilmente, scomparirebbe ed egli sarebbe forzato a trasferirsi in un villaggio vicino, con ciò che resta del suo seguito" [4, p. 215].

Sette o otto di questi villaggi adiacenti l'uno all'altro, costituiscono un altro gruppo residenziale, il vicinato. Ne consegue che un vicinato consiste di membri provenienti da diversi gruppi di discendenza matrilineare, imparentati l'uno all'altro in modo complesso o, a volte, non imparentati del tutto. Sia nel villaggio che nel vicinato, un residente acquisisce certi diritti e doveri esclusivamente come conseguenza della propria residenza. Può chiedere aiuto ad un vicino perché

è il suo vicino, e solo per questa ragione. I membri della comunità sono vincolati dall'obbligo di partecipare alla cerimonia annuale della pioggia, al rituale della consumazione del nuovo grano ed ai festeggiamenti per il raccolto. Quando il suolo del vicinato è stato inquinato da una uccisione, tutti si riuniscono per i riti di purificazione. Tutti i vicini sono tenuti a partecipare ai funerali di un membro deceduto, e se un individuo mette in pericolo qualcuno della comunità, viene punito dall'azione collettiva degli altri [4, p. 105-106].

Anche un vicinato ha il suo capo, il *sikatongo*, o "padrone del paese".

Egli è il primo uomo che si è stabilito nella zona con il proprio seguito, oppure il discendente in linea materna di quello. Ciononostante, anch'egli non ha un'autorità particolare per definire le controversie o imporre il proprio volere. Non riceve alcun trattamento speciale, non ha decorazioni, e non riceve tributi per la sua posizione. Tutt'al più, è primo tra uguali. Quando muore, i membri del suo gruppo di discendenza matrilineare scelgono un successore; se nessuno viene reputato adeguato all'interno del gruppo, viene scelto un membro di un altro gruppo [4, p. 216].

Vari vicinati cooperano nelle attività di caccia e pesca. Le battute di caccia riuniscono ogni anno uomini di cinque o sei vicinati, mentre al termine della stagione delle piogge, coloro che vivono nelle adiacenze di territori di pesca vengono raggiunti da altri vicinati per battute nei fiumi o negli stagni della regione. [3, p. 46 - 47] Queste attività rappresentano per i Tonga dell'altopiano il massimo dell'attività integrata a base territoriale, così come il capo del vicinato rappresenta la più alta "carica" all'interno della struttura sociale.

Raggruppamenti Tonga per parentela

I vincoli più importanti presso i Tonga sono quelli familiari. Il clan di linea materna, i cui membri sono sparsi attraverso tutto il territorio, è l'unità di parentela più ampia. Ci sono dodici di questi clan e tutti hanno carattere amorfo. Non sono gruppi corporativi come nei lignaggi a segmenti. I membri in vita non si incontrano mai come gruppo e non hanno capi. Dal punto di vista Tonga, la loro coesione si basa su di un vincolo mistico con gli spiriti ancestrali. Le loro fun-

zioni sembrano essere poco numerose. La più importante è che, essendo i Tonga esogamici, regolano la selezione dei matrimoni. I clan provvedono una certa sicurezza e ospitalità per i propri membri. Se un individuo si trova fuori della sua zona, può chiedere ospitalità ad un membro del suo clan. È anche considerato immorale ridurre in schiavitù un compagno di clan, anche se quando una persona diventa schiava, assume il clan del proprio padrone. I nomi clanici sono usati quando ci si rivolge alle persone [4, p. 68].

Un ruolo estremamente interessante del clan è che serve a stabilire rapporti cosiddetti "di gioco". Un clan può intrattenere relazioni di gioco contemporaneamente con diversi altri clan. Colson dice che se avesse raccolto tutti i dati "in modo più sistematico... ne sarebbe emerso che ogni clan era appaiato con almeno la metà degli altri [4, p. 82]". Le associazioni di gioco derivano formalmente dall'antagonismo esistente tra gli animali simbolizzati da ciascun clan. Ad esempio, se un clan si identifica con le api, ed un altro con le formiche, vien detto che le formiche rubano il miele alle api. Di conseguenza, si creano delle comiche tensioni tra i due clan. Lo scherzo comporta l'uso di oscenità e parolacce, derisioni e anche accuse di stregoneria. Questi scherzi tra clan si distinguono dai motteggi che intercorrono tra cugini, nonni e nipoti o affini della stessa generazione. Tra questi ultimi, gli scherzi si limitano alla presa in giro [4, p. 72-75].

Al di là dei giochi veri e propri, comunque, i soci di gioco hanno anche obblighi particolari. Se una persona ha commesso una grave mancanza, tale da venire condannato dall'intera comunità, sono i soci di gioco del clan a svergognarla. Essi motteggiano e prendono in giro chi ha commesso un incesto, tentato il suicidio o sprecato i beni comuni della famiglia. Nei casi in cui si reputa che qualche malattia o sciagura sia una punizione inviata dagli spiriti per un'offesa recata da qualcuno a qualcuno altro, si rende necessaria una cerimonia di pacificazione, durante la quale i due contendenti si incontrano e si riconciliano. Nel caso si tratti di episodi estremi, [4, p. 77-72] tale rito è ufficiale dai soci di gioco.

I soci di gioco sono anche responsabili delle spoglie di coloro che sono morti per suicidio o lebbra e di coloro che sono considerati posseduti da forze malvage (malwezi). Inoltre, essi hanno determinati compiti da assolvere durante i funerali. I Tonga credono che tutti coloro che abbiano avuto

a che fare con un individuo quando questi era in vita, debbono avere un ruolo nei rituali connessi con la sua morte. I soci di gioco possono anche funzionare da sostituti dei familiari di qualcuno, se essi non sono disponibili. Ad esempio, se ad un funerale i parenti di un individuo non possono partecipare, vengono sostituiti da soci di gioco [4, p. 80].

Le relazioni di gioco interclaniche costituiscono per il singolo una rete assai vasta, che include una abbondante varietà ed un numero esteso di persone che vivono sull'intero territorio Tonga, con le quali si devono evitare conflitti ed ostilità. Come sottolinea Colson, il risultato dell'assetto a clan accoppiati è "che non è possibile fare o ricevere offese nei contatti con le numerose persone con cui uno entra in rapporto... e i Tonga si possono così muovere all'interno di un vasto ambito di relazioni in assoluta sicurezza". Inoltre, questo tipo di rapporto "ha l'effetto di mobilitare ed esprimere l'opinione pubblica, per mezzo dei soci di gioco, i quali, per definizione, non sono parenti e sono protetti nell'esercizio di questa funzione da qualsiasi ritorsione conseguente a quanto possono dire" [4, p. 83].

Il gruppo più importante tra i Tonga è quello di discendenza materna, che include un certo numero di persone che vantano una discendenza in linea femminile diretta da una comune antenata. Accade a volte che qualcuno non sia del tutto certo delle relazioni di parentela tra se stesso e ogni altro membro del gruppo, anche se ciò dovrebbe essere la norma [4, p. 106]. Come già accennato, i membri di un gruppo possono essere concentrati in un'area generale, ma non essere tutti dislocati nello stesso villaggio o vicinato, dato che la libertà di movimento e il prevalere della residenza con il marito disperde i membri dal centro di residenza del gruppo.

Il gruppo di discendenza materna è un segmento del clan. Tuttavia, al di là della prima antenata del gruppo, i legami con altri membri del clan vengono trascurati. Il gruppo matrilineare ha carattere corporativo. Perciò, in teoria, ognuno deve sentirsi coinvolto se un membro del suo gruppo viene offeso o assalito dal membro di un altro gruppo. Inoltre, ogni affiliato è partecipe della colpa commessa da un suo compagno.

Il gruppo matrilineare perciò, è un gruppo di vendetta, che si rivale sui colpevoli per le ingiurie inflitte ad uno qualsiasi dei suoi membri, allo stesso tempo condividendo la respon-

sabilità per la riparazione di mancanze commesse da uno del gruppo. Sembra che solo in questioni di vendetta il gruppo matrilineare agisca contro un altro gruppo, nonostante la comune appartenenza ad un clan. In ciò, i gruppi matrilineari dei Tonga si differenziano dai singoli lignaggi nel sistema dei lignaggi a segmenti, dove l'offesa da parte del membro di un altro clan non coinvolge solo i lignaggi, ma i due clan al completo. I Tonga, invece, sembrano limitare le loro faide a livello di gruppo matrilineare, senza badare ai clan dei gruppi coinvolti [4, p. 106].

Specialmente nei casi di omicidio, quando è noto il colpevole, i compagni del gruppo della vittima dirigono la ritorsione su di uno qualsiasi dei membri del gruppo a cui appartiene l'omicida. Ci sono però dei limiti all'entità dei combattimenti tra gruppi. In primo luogo, gli appartenenti ad un gruppo matrilineare vivono disseminati su di un territorio in mezzo a gente di altri gruppi. Questo rende più difficile la ritorsione, anche perché coloro che fanno parte di gruppi estranei al conflitto, ma che hanno rapporti di vicinato con le parti in lotta, non hanno alcuna intenzione di vedersi coinvolti in una disputa che non li riguarda affatto. In secondo luogo, i gruppi matrilineari sono legati l'uno all'altro da vari vincoli e ciò li spinge a cercare mezzi per "disinnescare" le situazioni di violenza. Colson afferma che i Tonga, come altri popoli anarchici, "insistono sull'importanza del controllo di se stessi, al fine di evitare che possano insorgere disordini". Essi "cercano di evitare le controversie, non amano farsi trascinare in dispute, e tendono ad allontanarsi alla chetichella, se vedono qualcuno che sembra deciso ad attaccare lite. Oppure accade che gli amici dei contendenti, per non essere identificati come partecipanti al conflitto, si diano da fare per trattenerli, togliendo loro dalle mani oggetti contundenti o armi, spingendoli via gentilmente e mormorando frasi concilianti sull'opportunità di raffreddare il dissidio, per il momento. Non vogliono prendere posizione o attirarsi l'ira di persone vendicative" [5, p. 39].

Nel caso di ritorsioni da parte di un gruppo matrilineare per un fatto grave, quale un omicidio, ognuna delle parti coinvolge sceglie un parente prossimo e i due agiscono da intermediari. Essi discutono della pace, dell'entità della colpa e della riparazione, e vanno a riferire man mano ai loro rispettivi clienti, finché non viene concordata una soluzione accet-

tabile per tutti. Durante questi incontri, l'obbiettivo non è tanto di accertare o imporre uno stato di colpevolezza, quanto ricreare l'armonia all'interno del gruppo. Ciò nonostante, anche se è stato raggiunto un accordo per la riparazione, a volte ci possono essere ulteriori sanzioni soprannaturali, specialmente quando il pagamento dell'indennizzo subisce dei ritardi. Se qualcuno del gruppo colpevole si ammala o muore, un indovino può affermare che ciò è a causa dello spirito dell'ucciso, inquieto per la mancata riparazione [4, p. 115 e segg.]

Oltre ad agire da ente corporativo di difesa o ritorsione collettivamente responsabile per il comportamento dei propri membri, i gruppi di discendenza materna provvedono ai beni necessari all'acquisto di mogli per i figli maschi del gruppo. Tutti i membri ricevono inoltre una parte dei beni percepiti da chi cede le proprie figlie. Ciascuno deve aiutare coloro che sono in difficoltà economiche e sono i membri stessi a scegliere quelli che ereditano la posizione e lo spirito dei defunti. I membri hanno l'obbligo di visitare i malati, piangere i morti e purificare le mogli di questi [4, p. 20]. Il gruppo di discendenza materna ha degli interessi in comune sulla proprietà, anche se questa, terra e bestiame inclusi, è individuale. Se qualcuno morendo lascia moglie e figli piccoli, viene trovato un sostituto che si prende cura della vedova e degli orfani [4, p. 106]. Insomma, il gruppo matrilineare è un gruppo di mutuo soccorso la cui coesione è rinforzata dalla sanzione soprannaturale degli antenati e altri spiriti.

Un terzo importante vincolo, per i Tonga, è costituito dal gruppo matrilineare da cui proviene il padre. Gli appartenenti a questo gruppo devono provvedere, in parte, ai beni necessari per acquistare mogli e a loro volta si spartiscono, in una certa misura, i beni che entrano nel gruppo in seguito alla cessione delle donne. Inoltre contribuiscono agli indennizzi per le infrazioni commesse dai propri membri e partecipano alla ripartizione dei compensi ricevuti quando un membro è assassinato. Partecipano ai riti funebri e alle eredità. In pratica l'individuo è ritualmente vincolato non solo dal proprio gruppo matrilineare ma anche da quello del proprio padre. In effetti, la dipendenza dal gruppo del padre è maggiore, in quanto l'individuo non può rivolgersi direttamente agli antenati del proprio padre che sono estremamente importanti per il suo benessere, mentre ciò è possibile con quelli del pro-

prio gruppo matrilineare [4, p. 109].

Il matrimonio instaura altri rapporti di parentela, nei confronti del gruppo matrilineare della sposa ed anche del gruppo matrilineare del padre di questa. Tali legami sono meno stretti, ma implicano comunque pace ed armonia, costituendo un'altra serie di vincoli all'interno del tessuto sociale dei Tonga.

Raggruppamenti Tonga per età

Oltre che per parentela, i Tonga si riuniscono anche in funzione dell'età, formando gruppi piuttosto amorfi di maschi all'incirca coetanei. Questi gruppi non hanno una struttura formale e mancano di denominazione e di capi, ma servono ad educare i giovani, a trattare come fratelli i propri coetanei ed a rispettare gli appartenenti a gruppi d'età superiori. I membri dello stesso gruppo d'età condividono collettivamente la responsabilità dell'operato di ognuno. Devono contribuire tutti a pagare un indennizzo per certe infrazioni commesse da qualcuno dei propri compagni e qualsiasi indennizzo ricevuto da uno di loro viene spartito con gli altri. Colson non specifica chiaramente fino a quale livello sia consentito esigere il pagamento di multe per torti fatti ad uno del gruppo. Pare che ciò sia ammesso solo per i gruppi dei più anziani. In ogni caso, i raggruppamenti per età intersecano i legami di parentela e contribuiscono quindi, in certo qual modo, al miglioramento delle relazioni tra gruppi di discendenza matrilineare. Anche le donne sono raggruppate in gruppi d'età, ma questi sono meno definiti di quegli degli uomini [3, p. 54].

Raggruppamenti volontari dei Tonga

Tra i Tonga dell'altopiano vi sono tre tipi di associazione istituzionalizzata volontaria: patti di fratellanza, prestiti di bestiame e gruppi cosiddetti di "recinto". In un patto di fratellanza, un individuo che intende commerciare in zone remote stringe un patto con un residente del luogo, il quale si impegna a garantire la sua sicurezza personale e quella delle sue proprietà. In effetti, un individuo potrebbe chiedere ospitalità ad un membro del suo stesso clan, o presso un socio

di gioco, ma un patto di fratellanza è una soluzione piú appropriata, dato che il vincolo di clan da solo non è considerato garanzia sufficiente per la sicurezza di un individuo. Anche i patti di fratellanza non sono del tutto efficaci, dato che gli informatori di Colson insistevano sul fatto che fosse comunque meglio restare nel proprio distretto [3, p. 56].

Altri vincoli con persone estranee alla famiglia vengono stabiliti mediante i prestiti di bestiame, spesso ad individui che risiedono ad una certa distanza. Ciò ha come effetto non solo di stabilire legami ed obblighi tra persone che sarebbero altrimenti estranee, ma anche di distribuire il bestiame in varie località, limitando i rischi di epidemie o furti: se un individuo tiene la propria mandria raggruppata in un unico luogo, la perderebbe tutta se dovesse venire derubato, mentre se la mandria è dispersa tra vari allevatori il danno risulterebbe piú contenuto. Inoltre, creditori e parenti, in questo modo, non possono conoscere con precisione l'effettiva ricchezza di una persona ed è quindi meno probabile che si portino via il bestiame in pagamento dei debiti, non potendo essere sicuri che il bestiame appartenga realmente al debitore. Poi, il prestito di bestiame evita che pascoli e pozzi vengano eccessivamente sfruttati, e consente a chi ha poco bestiame di avere a disposizione il numero di animali che gli è necessario, mentre chi ne ha troppo ha l'occasione per liberarsi dell'eccesso. Con questo sistema chi si prende cura degli animali altrui, trattiene per sé il latte ed il letame prodotti, e può disporre di forza motrice per i lavori agricoli. Il proprietario originale mantiene il diritto sulle bestie e sulla loro prole [4, p. 135-138].

I gruppi di "recinto" vengono organizzati all'interno di un villaggio per l'allevamento in comune. Vari uomini del villaggio costruiscono insieme un recinto comune nel quale mettere poi il proprio bestiame. L'appartenenza a tali gruppi dipende da scelte personali e non da vincoli di parentela. Ecco che nella rete di relazioni compare un'altra maglia, che lega gruppi di amici ad un comune interesse [4, p. 151-153].

Sanzioni soprannaturali

Oltre i fili che legano tra loro le persone viventi, altri vincoli esistono tra i vivi, che passano attraverso gli spiriti so-

prannaturali. Gli spiriti ancestrali devono venire ricordati per mezzo di offerte e se vengono dimenticati possono provocare calamità, che si abbattono sui loro discendenti ancora in vita. I fantasmi, gli spiriti ancestrali caduti nell'oblio, costituiscono un pericolo costante.

Un individuo è anche attento a come si comporta con gli altri, che potrebbero essere stregoni a lui ignoti [4, p. 2 e segg.].

L'integrazione della società Tonga a livello di vicinato è costituita dai rituali della pioggia. Ogni anno, per due o tre giorni, viene imposta la pace in un distretto nel nome del santuario della pioggia. In certe zone un'interruzione della pace obbliga il colpevole al pagamento di una multa al santuario amministrata dagli anziani della comunità. Abbiamo già detto che tutti i membri del vicinato devono partecipare ai rituali il che significa che tutti devono collaborare in vista del bene comune, per prevenire siccità, carestia, epidemie. Occasionalmente, nel corso dell'anno, la comunità può venir convocata per riaffermare la sua coesione. Mancanze di rispetto nei confronti del santuario anche in occasioni estranee ai riti, possono provocare disastri per la comunità, a meno che il colpevole non venga punito e sia celebrato un rito purificatorio [4, p. 87-88].

Una persona può essere posseduta dagli spiriti, e venire così riconosciuta dalla comunità come profeta o portatore di pioggia. È per mezzo di questi individui che gli spiriti fanno conoscere le cattive azioni commesse dal popolo. I profeti predicano la necessità di dar vita a nuovi riti e possono costruire nuovi santuari della pioggia. Attraverso il profeta, gli spiriti fanno rispettare la corretta liturgia dei riti della pioggia e agiscono quale forza conservatrice, mantenendo i costumi che erano in vigore quando essi erano in vita [4, p. 92].

Libertà e sicurezza nella società Tonga

Il meccanismo centrale dell'ordine sociale nella società Tonga è costituito dal fatto che ogni individuo è membro di vari gruppi diversi, che, a loro volta, fanno parte di una rete di obblighi ulteriori, cosicché una qualsiasi azione negativa, rivolta contro un individuo o un gruppo, in conseguenza di un certo livello di relazioni, risulta inibita a causa dell'affi-

liazione ad altri gruppi e dalle relazioni con altri individui. Nella società Tonga c'è ordine, ed ogni individuo ha una sua identità personale ed è sostegno ad altri, in quanto appartiene ad un gruppo di discendenza matrilineare, ad un clan, ad un villaggio e ad un vicinato con il suo santuario.

Importanti sanzioni religiose lo vincolano ulteriormente al suo gruppo matrilineare ed al vicinato al quale appartiene. È anche vincolato al gruppo matrilineare di suo padre ed ha legami con i parenti acquisiti. Per di più appartiene ad un gruppo di età, ed a un gruppo di "recinto" oltre ad aver contatti per il prestito di bestiame e, a volte, attraverso patti di fratellanza. Tutti questi vincoli lo mettono in un contesto in cui ha obblighi di pace e di mutuo aiuto con quasi tutti gli altri Tonga. Questo fitto reticolato di segmenti che si controbilanciano serve ad integrare e ordinare la società Tonga che invece superficialmente appare informe e disordinata.

Tuttavia, è possibile asserire che questo sistema offre maggiore sicurezza e libertà che l'organizzazione di uno Stato burocratico e gerarchico? Questo, naturalmente, è la questione cruciale e, nonostante tutto, non è affatto facile formulare una risposta. I dati sulla società Tonga prima dei contatti con gli Europei — cioè nel secolo scorso — sono estremamente vaghi. Inoltre, qualunque risposta non potrebbe che essere altamente interpretativa e sostanzialmente soggettiva, specialmente avendo a che fare con termini quali "libertà" e "sicurezza" in un contesto inter-culturale.

Colson, in *Tradizione e contratto* ritiene che i Tonga siano più felici nelle attuali condizioni di vita, in uno Stato nazionale centralizzato. «Quando venivano messi di fronte alla scelta che ai loro occhi appariva come una scelta tra governo ed anarchia, dicevano di volere un governo» [5, p. 68]. Secondo il racconto degli informatori di Colson nel passato c'erano incursioni tra villaggi, a causa della fame, e quindi attacchi di ritorsione, nei quali i prigionieri venivano fatti schiavi. Se un individuo si avventurava all'esterno del proprio vicinato rischiava di essere catturato e divenire schiavo. Persone accusate di stregoneria venivano bruciate vive [5, p. 38]. Inoltre, c'era una paura generalizzata di stregoneria e di attacchi da parte di popolazioni vicine non appartenenti ai Tonga. Oggigiorno, invece, si può viaggiare con sicurezza, è diminuito il conformismo a volte oppressivo esercitato dall'opinione locale e da "certi tipi di dipendenza dai propri

simili" [5, p. 71].

Va segnalato che la maggior parte dei problemi dei "vecchi tempi" non derivavano dal sistema reticolare a segmenti di per sé. Uno dei problemi era l'esiguità della produzione agricola che determinava periodi di carestia, provocando lo scoppio di violenze. Una seconda difficoltà consisteva nelle periodiche epidemie tra esseri umani e bestiame. In terzo luogo, i Tonga erano oggetto di aggressioni da parte di altre popolazioni aggressive. Quarto, i Tonga praticavano la schiavitù, un'istituzione che può essere considerata incongrua con la loro etica egualitaria e la loro economia povera². Infine, la credenza nella stregoneria e nella magia era una delle cause principali di paura e insicurezza.

Che i Tonga degli anni Sessanta e Settanta dicano di preferire l'attuale sistema sociale al precedente, mi sembra non possa che riflettere un certo grado di acculturazione ai valori europei. Gli informatori che non hanno esperienza del periodo pre-britannico guardano al passato da un punto di vista britannico (e molti anche da un punto di vista cristiano) e lo vedono come una condizione incivile e quindi indesiderabile.

Non sono affatto certo che si possa fare molto affidamento su questo tipo di osservazioni.

È interessante che Colson insinui che i Tonga sono soddisfatti di essersi liberati da molti dei fardelli di responsabilità personale che naturalmente sono parte di un sistema acefalo e reticolare a segmenti. Una delle critiche a questo sistema è che la maggior parte delle persone preferirebbe abdicare alle varie responsabilità e obblighi della vita socio-politica in favore di un governo e di una burocrazia che prendano e mettano in atto decisioni per le attività pubbliche e la giustizia. È opinione diffusa che la gente, per lo più, preferisce evitare questo tipo di mansioni, delegandole ad "autorità" che le dicano cosa fare, accettando anche di pagare la metà o i due terzi delle proprie entrate in tasse dirette o indirette per questo tipo di servizio. È chiaro comunque che una qualsiasi rete a segmenti implicherebbe, come la società tradizionale dei Tonga, una partecipazione individuale maggiore di quella ri-

² Inoltre, è difficile vedere come la schiavitù potrebbe essere imposta in una società decentralizzata e senza polizia. Sarebbe molto facile per uno schiavo darsi alla fuga.

chiesta all'interno di un moderno Stato burocratico.

Nonostante ci venga detto come la pensino i Tonga sull'attuale sistema giudiziario, nulla sappiamo di come la pensino sul sistema fiscale obbligatorio, o quale sia la loro opinione sul servizio militare, o su qualsiasi altra restrizione o forma di irregimentazione che va di pari passo con la burocrazia e lo Stato.

Inoltre, non viene messo in evidenza che, anche se i Tonga praticavano la schiavitù, la loro società era priva di quelle caratteristiche oppressive presenti nei sistemi divisi in classi o in caste. E quanto alla preoccupazione per l'opinione pubblica essa è un fatto diffuso in qualsiasi comunità ristretta tanto in Nord America quanto in Africa.

Ovviamente, c'erano varie inadeguatezze palesi nel sistema reticolare a segmenti dei Tonga, la più evidente delle quali era il ricorso alla violenza. Tuttavia, non ci sono prove che la società Tonga fosse più violenta di altre, ivi inclusi gli stati moderni che periodicamente coinvolgono milioni dei loro cittadini nella guerra.

Nel suo studio sui San (popolazioni della boscaglia) dell'Africa del Sud, Lee ha calcolato che il tasso di omicidi in Nord America è maggiore di quello tra i San, una società acefala di cacciatori.

Egli conclude che lo Stato può essere più efficace nel limitare certi tipi di violenza come le risse individuali ma crea nuove forme di violenza quali la guerra [11, p. 398-399].

Un'ulteriore mancanza del sistema sociale dei Tonga era il grado di dipendenza dalla stregoneria e dalla magia quali meccanismi di controllo sociale. Resta da vedersi in che modo i Tonga avrebbero potuto mantenere coesione ed integrazione senza potenti sanzioni soprannaturali.

Mi sembra anche che i vincoli di clan e di società di gioco fossero troppo deboli e troppo rudimentali per offrire una rete di responsabilità mutua, efficace a livello sociale.

Nonostante queste inadeguatezze, la società dei Tonga offriva un'atmosfera di libertà, eguaglianza e coinvolgimento personale. Nessun capo o altra figura politica poteva dare ordini. Un Tonga poteva insediarsi ovunque e traslocare quando lo ritenesse opportuno. Poteva fare qualsiasi tipo di contratto con chiunque volesse. La situazione egualitaria rendeva difficile per chiunque lo sfruttamento di un suo pari, e l'egualitarismo era assicurato dal fatto che qualsiasi Ton-

ga ricco o povero che fosse, poteva essere rovinato da un raccolto cattivo, da un'epidemia tra il suo bestiame, e dalle incursioni di nemici. I Tonga non avevano grandi differenziazioni occupazionali o varietà ideologica, cosicché l'opportunità di scegliere all'interno di questi settori era modesta. È vero che, come ho segnalato in altra occasione, libertà presuppone tra le altre cose il poter scegliere tra varie alternative [1, p. 110].

La società occidentale contemporanea, per esempio, ha una vasta diversificazione occupazionale, ma la selezione dei posti prestigiosi è limitata a pochi privilegiati. Nella società Tonga l'arco delle scelte era di gran lunga inferiore, ma ciascuna di esse era alla portata di tutti gli uomini liberi.

Rilevanza nel contesto contemporaneo

Un'altra questione cruciale relativa a questi dati è quale rilevanza possano avere i lignaggi a segmenti e il sistema sociale dei Tonga nel contesto della società contemporanea. Non ho presentato questi esempi di rete a segmenti come programma da adottare in altre società. Piuttosto, li ritengo atti a suggerire alternative valide per controbilanciare i principali svantaggi delle strutture burocratiche centralizzate. Strutture simili a questi sistemi sociali acefali esistono già nella società moderna, e in molti casi c'è spazio per altre.

Nel 1970, Luther Gerlach e Virginia Hine hanno pubblicato *People, Power and Change* [8] dove dimostrano come esistano negli Stati Uniti vari movimenti sociali che operano a segmenti. Più tardi Hine ha descritto più specificatamente tali organizzazioni come "reti segmentali policefale a base ideologica" o "RSPI" [9]. «L'organigramma di una RSPI sembra una rete da pesca malamente annodata con una moltitudine di nodi o celle di diversa misura, ciascuna legata alle altre direttamente o indirettamente» [9, p. 19]. Questo sistema organizzativo è caratteristico principalmente dei movimenti sociali dell'America contemporanea. I nuclei partecipanti sono spesso gerarchici e burocratici. Presumibilmente il termine policefalo viene adoperato al posto di acefalo poiché in una rete la maggior parte dei gruppi membri ha un capo anche se tale individuo non ha molta autorità. Così, in seno al movimento ambientalista esistono membri attivi

come Audubon Society e il Sierra Club, e il movimento dei neri include organizzazioni burocratiche quali l'Associazione Nazionale per il progresso della gente di colore e la "Legga Urbana" [9, p. 19].

Le RSPI si differenziano da una burocrazia in quanto ogni segmento membro è un'entità auto-sufficiente che può restare in vita anche se gli altri membri vengono annientati. In una burocrazia le varie parti di cui è composta sono dipendenti dal capo. È sufficiente decapitarla per distruggerla. Le RSPI non hanno un leader unico, ma ogni segmento ha vari leaders che invariabilmente mancano di autorità coercitiva. L'accesso a questa posizione dipende dall'abilità e dalla persuasione. Ciò che dà coesione ai vari segmenti e previene la disintegrazione, è l'ampia gamma di "legami orizzontali", e soprattutto il legame ideologico. I legami orizzontali comprendono anche un sovrapporsi di appartenenze dell'individuo a vari gruppi all'interno del movimento. C'è notevole interazione tra i *leaders* dei gruppi, e il *leader* di un gruppo può essere solo un normale militante in un altro. Attività rituali quali le manifestazioni, le conferenze, le marce offrono ulteriori occasioni di collegamento. L'elemento coesivo reale del movimento è ideologico: una fede profonda in pochi ma basilari presupposti condivisi da tutti.

Hine suggerisce che l'analogo biologico di una RSPI sia il lombrico. Un altro esempio può essere quello precedentemente riportato, il cervello, all'interno del quale vige il coordinamento di miliardi di cellule in assenza di un qualsiasi "governante".

Le RSPI sono puramente strumentali e pragmatiche, in quanto, come l'idea che ne ha generata una, perde influenza, perché vinta o perduta o obsoleta, la RSPI cambia o si dissolve. Le RSPI non emergono quali risultato di pianificazione razionale, ma sorgono da "necessità funzionali". Le RSPI massimizzano l'utilizzo e la partecipazione del singolo e del piccolo gruppo. Ottengono la diffusione di un'idea attraverso vari gruppi culturali mantenendo ciononostante la diversità. Sono comprovatamente flessibili ed adattabili e, in antitesi con la struttura burocratica, sono egualitarie e aperte ai rapporti interpersonali.

Sia Hine che Gerlach hanno riscoperto le possibilità di un ordine sociale complesso in forma acefala e decentrata — un fenomeno scoperto precedentemente dagli antropologi sociali

e ancora prima dagli anarchici del diciannovesimo secolo (specialmente Kropotkin, 1902) [10].

Oltre ai gruppi RSPI segnalati da Hine, vi sono in Nord America altre forme simili di organizzazioni basate sull'ideologia. Ad esempio, varie sette religiose, principalmente di tradizione anabattista, particolarmente l'Antico Ordine Amish e quello dei fratelli Hutteriani. L'Antico Ordine Amish comprende diverse centinaia di congregazioni — comunità, con circa 75.000 membri disseminati principalmente nel nord-est e nel Middle West degli Stati Uniti. Ogni congregazione è un'entità autonoma: non esiste una amministrazione centralizzata, né un comitato organizzativo o una conferenza periodica.

Tuttavia, questo gruppo mantiene un impressionante grado di conformità ideologica e culturale attraverso il comune riferimento di tutti i membri ad una tradizione comune di fede e di pratica, l'Ordnung, e attraverso il contatto personale tra le varie congregazioni, mediante visite, matrimoni misti e insediamenti intercomunitari.

Esistono anche tipi più comuni di vaste organizzazioni che hanno una struttura reticolare acefala. Il sistema postale internazionale e il sistema ferroviario continentale ne sono i maggiori esempi. L'organizzazione postale di ogni paese ha una struttura centralizzata e burocratica, ma il coordinamento del servizio postale tra i vari sistemi nel mondo viene realizzato senza una direzione, senza un corpo amministrativo centralizzato. Il servizio postale internazionale è la conseguenza di un accordo volontario tra le nazioni partecipanti, secondo il quale vengono accettate certe regole finalizzate ad un flusso efficiente della posta attraverso le frontiere nazionali. L'unico organismo centrale è l'International Bureau, un ente a carattere informativo e consultivo, non amministrativo o di governo. Le regolamentazioni alle quali si attengono le nazioni partecipanti vengono stabilite da un congresso composto da delegati di ciascuna nazione. I reclami nei confronti di un servizio nazionale specifico vengono risolti attraverso una mediazione vincolante. La sanzione più forte nei confronti di un membro sembra essere il boicottaggio da parte degli altri.

Il sistema ferroviario in Nord America ed in Europa, a livello internazionale funziona nello stesso modo. Per il Nord America c'è l'Associazione delle Ferrovie Nordamericane, i

cui membri includono le maggiori ferrovie statunitensi, canadesi e messicane. È un'organizzazione volontaria che stabilisce le regole operative, in particolare per quanto riguarda il passaggio di merci e passeggeri da una linea all'altra. Un'organizzazione consimile esiste nell'emisfero occidentale e un'altra in Europa.

Adam Smith e i suoi seguaci credevano nell'economia di libero mercato, nella quale sono le richieste di mercato a costituire l'unico meccanismo di produzione e distribuzione dei beni, senza la necessità di alcuna amministrazione centralizzata. In gran parte, il capitalismo funziona, a livello internazionale, proprio in tale modo.

In tutti questi esempi c'è un coordinamento acefalo di unità autonome, che sono di per se stesse, però, burocrazie centralizzate. Tuttavia, essi sono significativi poiché se è possibile un coordinamento ai più alti livelli in assenza di una centralizzazione burocratica, esso dovrebbe poter funzionare anche ai livelli inferiori.

Se l'organizzazione internazionale del sistema postale può essere ottenuta mediante il coordinamento acefalo e volontario di unità autonome, a loro volta queste unità autonome potrebbero essere rette da un'ulteriore coordinazione di unità più piccole, piuttosto che da burocrazie centralizzate³. È quindi possibile vedere una grande organizzazione composta da una rete di parti collegate tra loro, nella quale non ci sia un'autorità centrale, ma dove il potere sia massimamente diffuso tra i partecipanti, nella quale cioè tutti i punti della rete siano in grado di esercitare approssimativamente la medesima pressione e ognuno sia vincolato dai legami che ha con gli altri, di modo che l'ordine sociale viene assicurato.

Traduzione di *Maria Pia Corpaci*

³ Una delle spiegazioni più convincenti della totale inefficienza del sistema postale canadese è che esso è strangolato dalla propria burocrazia centralizzata.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] BARCLAY H., *People without Government: an Anthropology of Anarchism*, Kahn and Averil with Cienfuegos Press, London, 1982.

[2] CANFIELD R.L., *Islamic Coalitions in Bamyan: a Problem in Translating Afghan Culture* in N.N. Shahrani e R.L. Canfield, *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, University of California Institute of International Studies, Berkeley, 1984.

[3] COLSON E., *Plateau Tonga*, in D.M. Schneider e K. Gough, *Matrilineal Kingship*, University of California Press, Berkeley, 1960.

[4] COLSON E., *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia: Social and Religious Studies*, Manchester University Press, Manchester, 1962.

[5] COLSON E., *Tradition and Contract: the Problem of Order*, Aldine Publishing, Chicago, 1974.

[6] E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford, 1940 (trad. it., *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano, 1979).

[7] GELLNER E., *The Saints of the Atlas*, Weidenfeld e Nicolson, London, 1969.

[8] GERLACH L., HINE V., *People, Power and Change: Movements of Social Transformation*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1970.

[9] HINE V., *The Basic Paradigm of a Future Socio-Cultural System*, "World Issues", II, 2, 1977.

[10] KROPOTKIN P., *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, Heinemann, London (trad. it., *Il mutuo appoggio*, Anarchismo, Catania, 1979).

[11] LEE R., *The kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

[12] LEWIS I. N., *A Pastoral Democracy: a Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, London, 1961.

[13] PETERS E., *The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", XC, 1, 1960.

[14] PETERS E., *Some Structural Aspects of the Feud among the Camel Herding Bedouin of Cyrenaica*, "Africa", XXXVII, 3, 1967.

[15] SMITH M.G., *Segmentary Lineage Systems*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LXXXVI, 1956.

[16] VAN VELSEN J., *The Politics of Kinship: a Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga Nyasaland*, Manchester University Press, Manchester, 1964.

Viaggi e selvaggi

- Ettore Biocca, **Yanoama, Dal racconto di una donna rapita dagli indi**, De Donato, Bari, 1978.
- José Gil, **Un'antropologia delle forze**, Einaudi, Torino, 1983.
- Claude Lévi-Strauss, **Il pensiero selvaggio**, Il Saggiatore, Milano, 1984.
- Jacques Lizot, **Le cercle des feux**, Seuil, Parigi, 1976.
- **Recite de la vie de Mrs. Jemison**, Aubier Montaigne, Parigi, 1978.

Viaggio, parola semplice e concreta e nello stesso tempo evocatrice, ricca di riferimenti nell'ambito del simbolico, parola magica che apre spazi e ricerche. Non può stupire quindi che il viaggio sia così strettamente legato all'antropologia, la scienza che riflette sull'uomo: racconti di viaggio sono le esperienze etnografiche, ma racconti di viaggio sono in fondo anche le analisi antropologiche. Il viaggio, per essere tale, richiede anche comprensione, tentativo di arrivare all'altro, di capirlo altrimenti è solo negazione che ingloba il diverso nel proprio io.

L'antropologia classica, posta

di fronte al mistero sempre rinnovato di culture così differenti da risultare incomprensibili ha finito per cadere ogni volta nello spazio dell'inglobamento: i diversi, gli indigeni, i primitivi sono sempre stati visti come uno specchio preservatoci dal tempo, un "come eravamo" supposto e mai provato. Il "buon selvaggio", immagine rousseauiana o il "barbaro incivile" diventano così le due facce della stessa medaglia, la cultura diversa rapportata alla nostra, viene letta come un passato universale rimasto intatto. Quello che viene cancellato sempre e comunque è la dignità della cultura indigena, il suo essere "altra", ma non per questo meno valida, meno storica, meno antica e complessa della nostra.

Ribaltare questo concetto così profondamente radicato (la profonda convinzione che la propria sia la migliore di tutte le culture è una caratteristica fondamentale di ogni società) è stata una vera e propria rivoluzione copernicana; ha infatti ristabilito un parametro più universale ponendo tutte le culture sullo stesso piano. E questa è stata indubbiamente la grande rivoluzione clastriana.

Per riuscire a cambiare i concetti classici dell'antropologia Clastres ha dovuto prima di tutto ridiscutere la metodologia stessa dell'antropologia, rivalutando e rianalizzando le fonti: i racconti dei primi viaggiatori, dei gesuiti e ancora di più i racconti di chi si

è trovato a fare da ponte tra culture (racconti di viaggiatori in un senso ancora più profondo perché compartecipi di culture così profondamente diverse da essere in ultima analisi completamente incomprensibili tra loro). Partire da Clastres vuol quindi dire partire dai suoi stessi inizi: i libri dei primi viaggiatori, i racconti di Montaigne, *La servitù volontaria* di La Boetie e Lévi-Strauss il suo maestro.

È infatti Lévi-Strauss il primo a considerare il pensiero dei cosiddetti "primitivi" come pensiero maturo, seppure strutturato in modo diverso dal nostro. La tesi fondamentale del libro omonimo è che il "pensiero selvaggio" introduce delle differenze nell'ambito naturale (dal continuo si passa al discreto) su cui poi struttura una serie di discontinuità nell'ambito culturale. Una tesi forse in parte discutibile e certamente utilizzata da Lévi-Strauss a supporto della sua teoria fondamentale della contrapposizione nel pensiero selvaggio tra cultura/natura. Ciò che però è notevole nel libro di Lévi-Strauss è l'attenzione al pensarsi delle culture indigene, il tentativo di decodificare su basi logiche un pensiero riconosciuto estraneo eppure maturo. A questo proposito è interessante quello che l'autore ci dice nell'introduzione del libro: "Quando commettiamo l'errore di ritenere il selvaggio governato esclusivamente dai suoi bisogni organici o economici, non avvertiamo che egli ci rivolge il medesimo rimprovero, e che, secondo lui il suo desiderio di sapere appaia molto più equilibrato del

nostro". È ancora in questa interessante introduzione, che è quasi un manifesto programmatico, che Lévi-Strauss richiama l'attenzione sul fatto che la "magia", il "rituale" sono sistemi completi, che rispondono a precise logiche tanto quanto il sistema scientifico per la nostra cultura. Ci ricorda che per trasformare una pianta selvatica in una coltivata, per inventare la ceramica, per elaborare tecniche lunghe e complesse: «... È stato necessario un atteggiamento dello spirito prettamente scientifico, una curiosità assidua e sempre all'erta, una esigenza di conoscenza per il piacere della conoscenza».

Si può essere o non essere d'accordo con la decodificazione proposta da Lévi-Strauss, forse è più probabile che una vera e propria comprensione del pensiero selvaggio sia impossibile, ma averla tentata presuppone il considerare le culture diverse su un piano di parità, restituire alle logiche che le sottendono la stessa dignità che diamo alle antiche scritte non decifrate. Nel tentativo di comprendere la cultura "primitiva" Lévi-Strauss tenterà poi per il resto della vita la sua più grande decodificazione, operazione probabilmente destinata all'insuccesso, ma che ha comunque aperto spiragli di maggior comprensione. Il tentativo di decodificare attraverso analisi logico-matematiche i miti delle due Americhe. Un viaggio anche questo di migliaia di chilometri nello spazio e in altre dimensioni. Attraverso l'opera in quattro volumi *Mitologique* cerca di comprendere il significato per una

cultura — e specialmente per culture "primitive" — del corpus mitico e del rituale sottostante: i miti sono il simbolico, la *Welt-schaung*, la filosofia selvaggia, la riflessione sul mondo e su se stessi. Una riflessione che non segue la nostra logica, non segue la razionalità, che compatta in maniera per noi incomprensibile piani e piani diversi diventando l'essenza stessa del mondo "selvaggio". Il tentativo non riuscito a Lévi-Strauss è cercare di dare una sola risposta ai mondi diversi che incontra: il corpus mitico è la riflessione di una cultura su se stessa, non è possibile trovare una spiegazione unica o generale. A volte l'autore sembra rendersi conto che le differenze tra i miti di culture diverse non possono essere paragonate, ma più spesso la generalizzazione prende la mano perché il modello, la spiegazione affascinano l'antropologo come affascinano noi.

Il problema fondamentale che ci rimane è che i mondi selvaggi, una volta presi seriamente si aprono su abissi imperscrutabili lasciandoci una volta di più senza capire. Cosa abbiamo o cosa non abbiamo che ci impedisce di comprendere?

I tentativi di capire i mondi selvaggi sembrano soprattutto aprirsi a nuove domande. Utilizzare le nostre categorie serve a poco, ma non ne abbiamo di nuove. Un esempio è l'economia, per noi così fondamentale e così priva di senso in queste società. Dopo anni in cui si sono sempre definite le società selvagge come società di sussistenza (intendendo di scarsità, di

miseria) oggi, dopo di Marshall Sahlins "L'economia dell'età della pietra" (che spiega brillantemente come in queste società non si possa applicare l'idea di sussistenza, come forse la stessa categoria economica sia senza senso), abbiamo una visione più complessa di queste società ma non per questo riusciamo a capire di più. Società dell'abbondanza, società che non accumulano, società che sprecano, società che non lavorano, società delle feste, questo è il quadro che espone Sahlins, il problema è che se è vero che lo scambio e la reciprocità sono i fondamenti di queste società i termini stessi che usiamo non sono esatti perché in realtà nell'universo simbolico delle società selvagge scambio è dono, ma dono reciproco, dono che comprende e coinvolge, ogniqualvolta viene fatto, il mondo intero, il rituale, il sociale, il sacro, gli spiriti, la natura, un compattamento di piani che non riusciamo a capire legando donatore, ricevente e dono in una serie di obblighi e reciprocità che continua nel tempo.

Rimane il fatto che i concetti di scambio e reciprocità sono ancora gli strumenti migliori che abbiamo, su questi concetti sull'ambito politico. Su questi concetti in effetti si fonda e si sviluppa il lavoro di Clastres sull'ambito politico. Su questi concetti s'incentra anche il libro di José Gil *Un'antropologia delle forze*, che è anche un tentativo serio di critica del lavoro di Clastres. Gil infatti riconosce la validità delle teorie clastriane e proprio partendo da queste cerca di sviluppare una teoria del passaggio dalle società senza

Stato a quelle statuali. Cerca insomma d'individuare il "malencontre", il cattivo incontro con il dominio.

La domanda fondamentale che si pone Gil è perché il capo accetti di fare il capo se non sembra avere guadagni almeno apparentemente. Cosa lo spinge ad accettare delle regole del gioco per nulla comode? Secondo Gil la molla è il prestigio cioè: "Quale può essere il tipo di scambio o di 'contratto' che si stabilisce fra il capo di una società senza stato e il gruppo nel suo insieme? Non è un contratto di potere o di obbedienza, quale potrebbe attuarsi in una società avente un potere statale, un tale contratto non può concedere al capo un potere (o un sovrapotere) in cambio dei benefici che si ritiene egli procuri alla società. Ma che cosa ottiene allora l'uomo che diventa capo? È noto: del prestigio. O piuttosto la consacrazione del prestigio".

Gil si chiede quale sia quindi la funzione della "chieftainship" e risponde che la sua funzione fondamentale è la coesione, l'accrescimento perlomeno apparente di forze, è la stessa funzione, seppure inversa sul piano dell'accrescimento delle forze, che svolge l'istanza magico-religiosa. Partendo da queste due spiegazioni e dalla constatazione che molti Stati all'inizio fondono la funzione magico-religiosa con la "chieftainship" Gil individua nell'unione di queste due istanze il momento del passaggio verso lo Stato perché «... si può supporre che l'unificazione di nuclei di forze (magico-religioso e altro) contribuisce

all'"inceppamento" del primitivo sistema di contropotere; che, per ciò stesso, viene ad aprirsi la strada all'accumulazione di un sovrappiù di forze e di beni all'interno dello Stato».

In realtà quello che alla fine Gil non spiega è proprio il "malencontre". Nonostante le sue analisi della società senza Stato è di quella statale siano interessanti non si riesce a capire perché lo Stato copra una carenza della società o meglio quale sia la carenza che lo Stato riesce a coprire, dove e come si verifichi e cosa la produca, nè tantomeno si riesce a capire perché l'unificazione d'istanze diverse inceppi i ben regolati meccanismi di contropotere. È come se nel libro di Gil (e probabilmente non è un caso) ci fosse una cesura profonda, due analisi completamente diverse: da una parte le società senza Stato, dall'altra le società statuali che vengono unite attraverso passaggi artificiali, ben poco convincenti. Forse perché in realtà il passaggio se c'è stato è inconoscibile, introvabile o forse perché i nostri metodi di analisi in questo caso non servono?

Un contributo significativo e fondamentale potrebbe venirci dalle testimonianze dirette di individui che per un lungo periodo della loro esistenza hanno vissuto presso popolazioni primitive. Spesso l'antropologo non opera una scelta individuale ma si ritrova a studiare una certa popolazione quasi per caso e il suo soggiorno non va mai al di là di pochi mesi, forse qualche anno. L'approccio è sempre quello dello studio-

so che, interpretando meccanismi e relazioni politiche e sociali difficilmente comprensibili per un occidentale, utilizza i propri schemi culturali distortendo la realtà. Vogliamo parlare, invece, degli "individui-ponte", di persone rapite, ad esempio, da popoli primitivi in quel periodo della loro vita estremamente delicato che è l'adolescenza e che si è rivelata, del tutto casualmente, l'età ideale per registrare indelebilmente il trauma e per adattarsi alla nuova vita. Ma nel contempo mantenendo un distacco che impedirà loro di diventare completamente parte integrante della nuova società e permetterà, in alcuni casi il, ritorno alla "civiltà" dei bianchi.

L'"individuo-ponte" così indaga e descrive, si lascia coinvolgere e rendere partecipe allo stesso tempo della vita sociale e politica delle tribù nella quale si trova. Attraverso il racconto della sua vita emergono i riti, le magie, gli usi, i costumi e tutto ciò che concorre a formare la cultura della popolazione primitiva. Tuttavia ci si accorge che qua e là manca qualche anello, qualche passaggio importante. Forse per pudore, per rispetto o per discrezione, l'"individuo-ponte" talvolta tace proprio su quei problemi che noi stiamo cercando di risolvere e superare, aiutandoci con lo studio di queste culture altre, come ad esempio, il ruolo della donna, la questione del potere, ecc. Si rende così necessario un paziente lavoro di sfrontamento e di ricostruzione utilizzando l'esplicito per scoprire il "non detto".

Una delle più interessanti auto-

biografie di questo senso è quella, curata da Ettore Biocca (*Yanoama Dal racconto di una donna rapita dagli indi*), di Elena Valero, una bianca rapita nel 1932 dagli Yanoama all'età di dodici anni e vissuta presso di loro per circa vent'anni, diventando sposa e madre di quattro bambini. In realtà il libro è la trascrizione del racconto registrato sul magnetofono da un biologo italiano quasi sconosciuto all'epoca, Ettore Biocca, pochi anni dopo il ritorno della protagonista tra i bianchi. A questo proposito dobbiamo precisare che Clastres polemizzò immediatamente con l'autore. Al di là del valore etnologico dell'opera, che Clastres senz'altro riconobbe, egli giudicò *Yanoama*: «... un'impresa vietata ad un informatore» perché risultato di una mediazione linguistica e culturale. Per quanto fedele ai fatti o alla memoria un informatore risulta "troppo dentro al suo mondo, o troppo staccato da esso in ragione del contatto intimo con la nostra civiltà".

Comunque sia, l'esistenza di Elena Valero ha dell'eccezionale: entrata a far parte del mondo Yanoama a dodici anni, ha potuto compiere quel salto culturale che le ha permesso di adattarsi alla nuova vita senza diventare *irreversibilmente* una Yanoama, cosa che non le avrebbe permesso il ritorno. Ogni frase ci rivela che "Elena Valero era sempre a un tempo *dentro e di fronte* rispetto al mondo yanoama", spingendosi talvolta alla contestazione e allo scetticismo, come verso le credenze religiose, la condizione della donna

o la cerimonia di endocannibalismo. Questo suo essere costantemente *napegnuma*, cioè *figlia di bianchi*, la costringerà alla fine a tornare alla sua civiltà di provenienza, respinta, dopo la morte del suo primo marito, da un mondo in cui una donna vedova, seppur rimaritata, ma senza parenti propri — non acquisiti cioè attraverso il matrimonio — è un essere senza futuro, facile preda di rapimenti, proprio perché non può essere né difesa né vendicata. Ma il mondo dei bianchi le appare ancora più cattivo, privo di solidarietà (compresi i suoi genitori e i suoi fratelli che si vergognano di lei), un mondo che promette aiuto, ma che in realtà respinge. Ed è proprio qui, nelle missioni e tra i bianchi, e non nella foresta, che prova la fame, fatica a trovare lavoro, i figli vengano respinti dalle scuole. *Yanoama* si chiude così con amarezza e rimpianto, sentimenti che Elena non aveva mai provato, nemmeno nei momenti più drammatici dei suoi vent'anni trascorsi nella foresta. La ricchezza di dati e di informazioni non ci permette un riassunto affrettato, possiamo solo rimandare alla lettura di questo documento quasi unico, che ricostruisce dall'interno l'ultima, forse, cultura selvaggia giunta a noi "ancora autenticamente presente a se stessa".

Ancora un libro sugli Yanoama è *Le cercle des feux*, di Jacques Lizot. Etnologo francese, amico di Pierre Clastres, Lizot è uno tra i pochi studiosi che ha scelto l'oggetto della sua ricerca sul campo, un gruppo di Yanoama *pisciaan-*

seteri, il cui nome ricorre di frequente anche nel racconto di Elena Valero. Lizot vive presso questo gruppo ormai da circa vent'anni, interrompendo il suo soggiorno con brevi viaggi a Parigi dove lascia interessantissimi saggi (sulla rivista "Libre", ad esempio, in collaborazione con Hélène Clastres, moglie di Pierre). Fu proprio Lizot che avvicinò Clastres agli Yanoama, l'unica popolazione amazzonica alla quale indirizzò le sue ricerche e il cui studio risultò fondamentale per l'elaborazione del suo pensiero sulla *chefferie* (un breve racconto del loro viaggio lo ritroviamo in *Archeologia della violenza* di Clastres).

Le cercle des feux invece si differenzia nettamente da tutti i testi di antropologia pubblicati fino ad oggi, e dagli altri saggi scritti da Lizot stesso. Possiamo definirlo una specie di romanzo etnografico, in cui l'autore ha scelto di non apparire: si era così profondamente messo in questione da non poter rappresentare se stesso nella vita comunitaria che pur lui conduceva. Nulla di inventato, soltanto la cronaca della vita quotidiana, dai fatti banali a quelli eccezionali, dai giochi amorosi nelle accoglienti amache, a quelli violenti tra gli stessi membri del gruppo, dal placido scorrere della vita in tempo di pace, ai momenti drammatici della guerra. Gli Yanoama sono infatti un popolo guerriero e la violenza è il fondamento del loro stesso esistere. Ma sarebbe troppo facile evidenziare soltanto la durezza e la crudeltà di questa etnia o soltanto le sue qualità positive quali la ricchezza della

vita sociale, la libertà della morale, la complessità dell'universo religioso. Lizot è riuscito al contrario a fornirci un quadro realistico di questa cultura completamente altra, dove appaiono evidenti l'assenza di una struttura gerarchica, la presenza di un capo senza alcun potere se non quello morale, la cui importanza dipende esclusivamente dal numero di persone disposte a seguirlo, e la capacità di fermare, anche con la morte, qualsiasi tentativo di coercizione e di dominio che può svilupparsi in seno alla comunità.

Tuttavia né Lizot né Clastres approfondiscono a sufficienza il problema-donna. Che in una società ci sia assenza di potere coercitivo non significa che ci sia uguaglianza tra gli individui. Tra gli Yanoama la donna è oggetto di rapimenti, di violenze (anche all'interno del proprio gruppo) e sembra totalmente esclusa dalle decisioni collettive. A un esame più approfondito ci accorgiamo che l'ultima affermazione è priva di fondamento, mentre rimane l'evidenza dei fatti per i primi due. In ogni caso *Le cercle des feux* può essere situato tra le migliori ricerche sul campo, agevolato inoltre dalla profonda conoscenza della lingua Yanoama da parte di Lizot e dalla sua indiscutibile onestà intellettuale.

Altro viaggio, altri selvaggi. Nord America.

Nel 1700 Mary Jemison, rapita dagli Shawnee all'età di dodici anni, viene adottata da una famiglia Seneca e vive tutta la sua vita tra gli Irochesi. All'età di ottantanni la Jemison racconterà a due bian-

chi la sua vita. *Recite de la vie de Mrs. Jemison* è il testo francese (l'originale inglese probabilmente non è recuperabile) di questo lungo racconto, di cui la Jemison fa la storia della sua vita con estrema semplicità.

Una storia in cui si avverte in ogni passaggio il suo sentirsi profondamente irochese, a volte la sua estraneità, la sua diversità è tale che i due bianchi sentono il bisogno di giustificarla, mitigarla in qualche modo: sembra impossibile che una donna bianca possa raccontare la propria vita tra i selvaggi con accenti di felicità, serenità, mostrandosi profondamente inserita nella società aliena. Ma il quadro della Jemison non è solo la coscienza di una scelta (di fronte alla possibilità di tornare fra i bianchi ella preferirà sempre restare tra gli Irochesi) è anche il racconto di una fine, il decadimento di una società che piano piano si disgrega e muore. Traspare da tutto il libro la nostalgia per il tempo felice e la coscienza che tutto sta finendo, la coscienza che quella cultura, quella gente, tanto amata sta morendo. «Vivevamo bene; gelosie, litigi, vendette tra famiglie e individui sono divenuti comuni tra le tribù indiane solo dopo l'introduzione dell'alcool. L'uso dell'alcool, ma anche gli sforzi dei bianchi per civilizzare e cristianizzare gli indiani non hanno avuto altro effetto che perversire e accentuare i vizi, e far perdere la maggior parte delle qualità indiane. In definitiva tutto questo doveva portare al loro sterminio». Un'analisi spietata della decadenza di una cultura solo pochi anni prima for-

te e ricca, ma anche un duro attacco ai bianchi che hanno coscientemente cercato di distruggere questo mondo di cui la Jemison si sente compartecipe.

Ci sono dei momenti di vera poesia nel libro, soprattutto quando vengono accennati problemi etici e non è un caso, visto che gli Irochesi ponevano l'etica al centro della loro società. Ancora oggi *Basic Call to Consciousness*, messaggio degli irochesi al mondo, un testo scritto in occasione della assemblea delle società non governative, (di prossima traduzione in italiano) ci dà la stessa atmosfera, la stessa convinzione di un mondo perduto, la stessa co-

scienza di una società profondamente segnata dall'etica.

L'antropologia è un viaggio, un viaggio forse destinato a non finire mai poiché la difficoltà della comprensione sembra aumentare piuttosto che diminuire. D'altra parte è proprio questa sfida che affascina chi si avvicina alle società altre, specie se ci si confronta considerandole autonome e mature. Non sono e non devono essere viste come paradisi passati o futuri da sognare, ma semplicemente culture sviluppatasi in altro modo che testimoniano la varietà e le mille possibilità degli esseri umani.

Le Scimmie



centro
studi libertari
e
archivio pinelli
1976-1986

10 anni di cultura libertaria

In questo decennio il centro studi ha organizzato tra l'altro:
settembre 1976 / convegno internazionale di studi su Mikhail Bakunin settembre 1977 / «segno libero»: corso teorico-pratico di comunicazione e grafica marzo 1978 / convegno internazionale di studi sulla tecnoburocrazia novembre 1978 / convegno di studi su Armando Borghi settembre 1979 / convegno internazionale di studi sull'autogestione settembre 1980 / seminario su anarchismo ed etica marzo 1981 / convegno di studi su Petr Kropotkin settembre 1981 / convegno internazionale di studi sull'utopia settembre 1982 / convegno di studi su Errico Malatesta luglio 1983 / seminario sul potere settembre 1984 / incontro internazionale anarchico «Venezia '84» novembre 1985 / seminario antropologia e anarchismo.

Sostieni le attività del Centro studi divenendone socio (quota annua '86: 20.000 lire). Oltre a ricevere direttamente a casa le informazioni, hai diritto ad uno sconto del 50% sul costo di iscrizione ai seminari organizzati dal centro, sulle dispense che verranno pubblicate dall'Archivio e sui libri pubblicati dalle edizioni antistato in collaborazione con il centro studi (sinora: Bakunin cent'anni dopo, I nuovi padroni, Segno libero, Ciao anarchici). Inoltre ai soci viene garantito un servizio gratuito di ricerca bibliografica (anche per corrispondenza e su richiesta telefonica) e la riproduzione di materiale in fotocopie o fotografia a prezzi di costo.

Centro Studi Libertari
viale Monza, 255
20126 Milano
tel. 02/25.74.073
c/c postale 14039200

Il centro è aperto
tutti i giorni feriali
dalle 17 alle 20

Bilancio 1985	
Bilancio riassuntivo	
ENTRATE	
Sottoscrizioni	9.513.765
Abbonamenti	5.744.733
Vendita militante	1.058.250
Librerie e distrib. comm.le	340.600
Vendita diretta	452.400
Interessi bancari	145.960
Totale	17.255.708
USCITE	
Costo n. 1	2.888.700
Costo n. 2	2.601.000
Costo n. 3	2.846.381
Costo n. 4	2.805.137
Spedizioni postali	1.381.600
Corrieri	224.100
Cauzione PPTT	600.000
Amministrazione e contabilità fiscale	1.817.300
Traduzioni	80.000
Cancelleria	192.900
Materiale grafico	395.000
vario	287.400
Attrezzature per ufficio	321.000
Telefono	342.200
Pubblicità	16.782.718
Totale	17.255.708
RIEPILOGO	
Totale entrate	17.255.708
Totale uscite	16.782.718
ATTIVO 1985	472.990
Res. Attivo 1984	1.575.436
Attivo al 31/12/1985	2.048.426
Totale	1.058.250

Bilancio 1985	
SOTTOSCRIZIONI	
Furio Biagini (Pistoia) 35.000; Emilio Grassini (Cor- nigliano) 10.000; A. Chessa (Pistoia) 10.000; Parie ricavato colletta sostitutiva pic-nic capodanno (U.S.A.) a/m Aurora 285.000; Silvio Gori ricordando do Egisto e Maria Gori (Bergamo) 60.000; J. Belles (Francia) 4.000; C. Caciotti ricordando la madre e la propria compagna Mildred (U.S.A.) 50.000; A. Chessa (Pistoia) 10.000; G. Tobia (Torino) 10.000; M. Makarovic (Ripescia) 4.000; F. Lombardi Man- tovani (Brescia) 5.000; Leo Candela (Milano) 10.000; Leo Candela (Milano) 3.500; I e G (Milano) 10.000; R. Benvenuti (Canada) a/m Aurora 66.000; Chester Caciotti (U.S.A.) 4.000.000; Raffaele Falanga ricon- dando G. Sallustro e S. Vuotto (Torre del Greco) 30.000; Rocco Tannoia (Milano) 10.000; Ches- ter (Belgio) 30.000; Parte ricavato colletta sede del gruppo libertario di Needham (U.S.A.) a/m Aurora 297.600; Ma- rora e Paolo (Milano) 50.000; R. Guidi (Forlimpo- poli) 10.000; John Vattuone ed altri compagni della California (U.S.A.) a/m Tolu 190.370; R. Fiorin (Mestre) 5.000; T. Serra (Barrali) 30.000; G. Mar- cos (U.S.A.) 1.052.000; A. Martocchia (U.S.A.) 37.969; Aurora e Paole (Milano) 300; P. Fria (Bri- ndisi) 15.000; G. Galzerano (Casalvelino Scalo) (U.S.A.) 317.256; J. Cono (U.S.A.) 88.742; A. Bar- tiell (Canada) 878.417; J. Moro (U.S.A.) 86.309; G. Piastra (Rimini) 30.000; A. Pontiggia (Vittorio Ve- neto) 100.000; Raffaele Falanga (Torre del Greco) a ricordo di Magda nel 29° anniversario della sua morte 50.000; B. Provo (U.S.A.) 176.197; Gruppo Anarchico di Racale 25.000; A. Bortolotti (U.S.A.) 647.877; Rocco Tannoia (Milano) 10.000; A. Base- gio; I. Farelli, U.B. Franceschini, B. Yannini, R. Turco (Australia) 269.409.	
Totale	9.513.765
VENDITA MILITANTE	
C.S.L. (Napoli) 10.000; Cart. Liguori (Spezzano Al- banese) 19.000; C. Fiochi (Imola) 36.000; A. Pe- done (S.M. La Bruna) 36.000; G. Carbonara 11.000; Circolo Anarchico 30 Febbraio (Palermo) 27.000; S. Viola (Foligno) 56.000; F.A.I. (Livorno) 15.000; S. Copeta (Brescia) 44.500; Y. Bartolini (Vicenza) 28.000; S. Toni (R. Emilia) 51.000; Germinal (Trie- ste) 80.500; F.A.I. (Livorno); C. Fiochi (Imola) 16.000; A. Pedone (S.M. La Bruna) 15.000; C. Fuo- chi (Imola) 16.000; A. Tarasconi (Rimini) 28.000; U. Marzocchi (Savona) 36.400; R. Mazza (Palermo) 18.000; F. Melandri (Forlì) 32.500; F. Melandri (For- lì) 47.000; FAI (Livorno) 19.600; R. Mazza (Palermo) 30.000; S. Cocco (Inglese) 18.000; F. Bracco (Perugia) 18.500; P. Tognoli (Sondrio) 17.200; M.G. M. Tosi (Pistoia) 11.000; F. Melandri (Forlì) 20.000; Frosali (Verona) 15.000; F. Melandri (Trieste) 50.000; Gruppo L. Michel (Napoli) 15.000; C. Bianchini (Modena) 28.000; M.G. Frosali (Pistoia) 24.500; F.A.I. (R. Emilia) 15.000; F.A.I. (Livorno) 39.200; Bibi. Serantini (Pisa) 10.000; Germinal (Trieste) 41.600; F. Melandri (Forlì) 45.500.	

SOMMARIO VOLONTÀ 1985

n. 1

QUALE RIVOLUZIONE

- *L. Lanza* La rivoluzione è morta. Viva la rivoluzione
- *T. Ibanez* Addio alla rivoluzione
- *E. Colombo* A noi la rivoluzione!
- *E. Fraccaro* La rivoluzione del cuore
- *J. Freire* Un anarchismo non-rivoluzionario
- *S. Vaccaro* Le coordinate del cambiamento
- *A. Papi* Rivoluzione e insurrezione
- *H. Stowasser* La rivoluzione: elemento rituale o costitutivo dell'anarchismo?

- *F. Aguirre/
O. Alberola* Abbandonare o reinventare la rivoluzione?

n. 2

PSICANALISI E SOCIETÀ

- *L. Lanza* Arrivano gli omini verdi?
- *M. Marrone* Psicanalisi e società: un'analisi critica
- *R. Dadoun* Anarchismo e psicanalisi
- *A. Thevenet* Sofferenza individuale e pressione culturale
- *J. Guigou* Il senso di poi della psicanalisi
- *E. Colombo* A proposito del concetto di realtà nella teoria psicanalitica

- *C. Castoriadis* Psicanalisi: natura rivoluzionaria e pratica conservatrice

- *A. Schwarz* Surrealismo, tantrismo, alchimia, anarchismo

n. 3

DOSSIER NICARAGUA

- *A. Bertolo* Gli ex, il buon senso e l'utopia
- *R. Lourau* Le avanguardie tra istituzionalizzazione e autodissoluzione

- *G. Bataillon* Moskitia 1984
- *P. Horovitz* Il Nicaragua o la sfida all'America
- *C. Orsoni* Il problema rivoluzione
- *F. Melandri* L'etica dell'anarchismo, la politica degli anarchici

n. 4

ANARCOSINDACALISMO RIVISITATO

- *R. Ambrosoli* Qui (ri)comincia l'avventura...
- *M. Bookchin* Tesi sul municipalismo libertario
- *D. Colson* Anarcosindacalismo e potere
- *N. Trifon* Il sindacalismo è rivoluzionario nei paesi del socialismo reale?

- *P. Righetti* Urbanistica: verso il Grande Fratello?
- *M. La Torre* Diritto e potere nella tradizione marxista

un'altra faccia dell'America:
le comunità libertarie negli Stati Uniti
sfida sperimentale all'immaginario istituito

Ronald Creagh

Laboratori
d'utopia

EDIZIONI ANTISTATO

OME
RICA

Il volume "Laboratori d'utopia", 240 pagine, costa
12.000 lire. Oltreché in alcune librerie, può essere
acquistato per corrispondenza inviando 12.000 lire
sul c.c.p. 19476100 intestato a Roberto Ambrosoli -
Torino. Può essere richiesto anche in contrassegno
scrivendo a: Edizioni Antistato, via G. Reni 96/6,
10136 Torino. Per richieste superiori alle 5 copie
effettua l'invio in conto-deposito con il 30% di
sconto sul prezzo di copertina. Pagando
anticipatamente (sempre per
più di 5 copie) si applica lo sconto del 50%

Quest'opera, che s'occupa
della più utopica delle
utopie — l'anarchia — nel
Paese più fantasmagorico
dell'immaginario — gli Stati
occidentali — sviluppa la riflessione a
partire dal vissuto delle
comunità libertarie fondate
tra la metà del secolo
scorso e i nostri anni '60.

Quelle comunità che
Creagh ci presenta in
modo insieme
accademicamente
documentate e
letterariamente
e appassionante, sono
state e sono veri e
laboratori d'utopia,
situazioni cioè dove
vengono
sperimentalmente
sfidati i limiti
dell'immagina-
ristituito,
i dogmi
indimostrati
del domi-

volontá

rivista
anarchica
trimestrale

anno XL
n. 1 / 1986

spedizione in
abbonamento postale
gruppo IV - Milano
taxe percue
tassa pagata

• Roberto Marchionatti /
I popoli dove ogni uomo
è signore di se stesso •
Emanuele Amodio / Di
altre libertà e nuovi ma-
lincontri, potere e socie-
tà fra i makuxì del
Brasile • Conversazioni
/ Pierre Clastres • Clau-
de Lefort / L'opera di
Clastres • Piero Flec-
chia / Clastres dopo Cla-
stres • Anarchivio / Élie
Reclus • Harold Barclay
/ Le società acefale • Le
scimmie / Letture/Viag-
gi e selvaggi • Bilancio
1985

