



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Sede Amministrativa: Università degli Studi
di Padova

Sede Consorziata: Université Paris Nanterre

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA
FISPPA

U.F.R. PHILOSOPHIE, INFORMATION-
COMMUNICATION, LANGAGES, LITTÉRATURES,
ARTS DU SPECTACLE PHILLIA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA, FILOSOFIA POLITICA E
STORIA DEL PENSIERO POLITICO

ED N°139: CONNAISSANCE, LANGAGE,
MODÉLISATION. LABORATOIRE
SOPHIAPOL

CICLO XXIX

IL PENSIERO POLITICO DI PIERRE CLASTRES

LA PENSÉE POLITIQUE DE PIERRE CLASTRES

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

SupervisorI: Ch.mo Prof. Sandro Chignola, Ch.ma Prof.ssa Judith Revel

Dottoranda: Clara Mogno

*Non era chiaro se la nave avesse una polena o un semplice rostro,
coperta com'era quella parte da un telo che l'avvolgeva,
sia per proteggerla durante una ripassata,
sia forse per nascondere pudicamente il suo sfacelo.
Rudemente dipinta o tracciata col gesso, come per capriccio di un marinaio,
lungo la parte anteriore di una specie di piedistallo che sporgeva sotto il telo,
si leggeva la frase "Seguid vuestro jefe" (Seguite il vostro capo),
mentre sulle tavole di testa annerite poco più in là si leggeva,
in sontuose maiuscole, un tempo dorate, il nome della nave, SAN DOMINIK:
tutte le lettere erano corrose dalle strie della ruggine sgocciolata
dai chiodi di rame, mentre, simili a gramaglie, neri festoni di erbacce
di mare spazzavano viscidamente il nome ad ogni rollio dello scafo
oscillante come un carro funebre.¹*

H. MELVILLE, Benito Cereno

¹ H. MELVILLE, *Benito Cereno*, trad.it di R. Mussapi, *Benito Cereno*, Milano, Feltrinelli, 2015, p.25.

Indice

Abstract in inglese, francese e italiano	p.1
Introduzione	p.4
I. La traiettoria intellettuale di Clastres	p.12
1. Dalla filosofia all'antropologia, dal PCF a <i>Socialisme ou Barbarie e Libre</i>	p.13
2. La ricerca sul campo: uno spaccato del dibattito in antropologia	p.29
3. Etnografia, etnologia e antropologia strutturale: Claude Lévi-Strauss	p.41
4. Etnografia, etnologia e antropologia politica: Pierre Clastres	p.53
5. La denuncia delle condizioni delle popolazioni amerindiane: "l'etnocidio"	p.69
II. Contre	p.79
1. Lo scambio	p.85
a. Lo scambio di beni all'interno della società	p.86
b. La circolazione delle donne, le alleanze matrimoniali e l'incesto	p.102
c. Scambi di parole	p.125
2. Lo scambio e la <i>chefferie</i>	p.135
a. Beni, donne e parole	p.126
b. La Legge, nel nome del Padre	p.150
c. Guerra e scambio, guerra e <i>chefferie</i>	p.164
3. Alla prova del concetto di Stato	p.178
a. Le definizioni di potere e Stato in Clastres	p.126
b. <i>Società</i> contro lo <i>Stato</i> ? Da un punto di vista storico-concettuale	p.150
c. <i>La Boétie avec qui?</i>	p.179
III. La ricezione di Pierre Clastres	p.192
1. Dialoghi filosofici	p.191
a. Deleuze e Guattari: tra <i>Anti-Edipo</i> e <i>Mille piani</i>	p.191
b. Foucault: l'antropologia, il grottesco del potere e le sue maglie	p.206
2. Alcune letture del pensiero di Pierre Clastres	p.213
a. Lapierre, vivere senza Stato?	p.213
b. Terray, problemi di metodo e dominazione maschile	p.216
c. Lefort, la storia e lo Stato moderno	p.221
d. Abensour	p.226
e. Gauchet	p.235
f. Richir, il Despota	p.243
g. Ferrié, l'inconscio del politico	p.247
h. Paul Auster e la traduzione di <i>Chronique des Indiens Guayaki</i>	p.249
i. Scott, <i>Zomia</i>	p.250
l. De Castro e i cannibali	p.253
m. Campagno, le società antiche	p.255

Conclusioni	p.271
Bibliografia	p.278
Sitografia	p.292
Resumé en français	p.293
Ringraziamenti	p.307

Appendici	p.308
Introduzione	p.309
Bibliografia aggiornata	p.313
Appendice I	p.322
Appendice II	p.420

Appendice I **p.285**

I. Fonti audio

1. «La chefferie dans les sociétés indiennes», 01 gennaio 1967
Jean Charbonnier e Pierre Clastres p.324
2. «La génocide des Indiens», 23 marzo 1968
Jean de Beer, Crémieux Francis, Josué de Castro, Roberto Decio de las Casas, Pierre Clastres p.334
3. «Où va l'ethnologie ?», 07 febbraio 1973
Roger Pillaudin, Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres p.337
4. «Qu'est-ce que c'est ce chef sans pouvoir ?», 14 febbraio 1975
Jean-Jacques Lebel e Pierre Clastres. Dibattito con Félix Guattari, François Bott, Marcel Gauchet p.355
5. Les chemins de la connaissance, giugno 1975
Paule Chavasse e Pierre Clastres p.381
6. Le pont des arts, 29 janvier 1977
Florence Mothe e Pierre Clastres p.384

II. Fonti video

1. Claude Lévi-Strauss, L'invité du dimanche, 20 giugno 1971. p.386
2. Pierre Clastres présente *Chronique des Indiens Guayaki*, Italiques, 24 novembre 1972 p.389
3. Le temps de lire, 7 dicembre 1972 p.397
4. L'homme dénature, 22 luglio 1977 p.402

III. Fonti audio su Pierre Clastres

1. Agora, 1 gennaio 1979 p.404
2. Evocation de Pierre Clastres, 1 febbraio 1988 p.405
3. Pierre Clastres (1934 1977) : portrait d'un ethnologue, 27 gennaio 2006 p.411

Bibliografia p.414

Sitografia p.415

Appendice II **p.416**

1. P. Clastres, L. Sebag, Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén), 1963
Cannibalismo e morte presso i Guayaki (Achén) p.420
2. P. Clastres, Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki, 1964
Resoconto della missione presso gli Indiani Guayaki p.427
3. P. Clastres, Entre silence et dialogue, 1968
Tra silenzio e dialogo p.431
4. P. Clastres, El Gran Chaco, 1966
El Gran Chaco p.433
5. P. Clastres, La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?, décembre 1966
La civiltà guayaki: arcaismo o regressione? p.443
6. P. Clastres, Hommage à Alfred Métraux, 1967
Omaggio a Alfred Métraux p.454
7. P. Clastres, Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu, 1967
Etnologia degli Indiani Guayaki. La vita sociale della tribu p.456
8. P. Clastres, Mission au Paraguay et au Brésil, 1967
Missione in Paraguay e in Brasile p.474
9. P. Clastres, Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil), 1968

<i>Etnografia degli Indiani Guayaki</i>	p.481
10. P. Clastres, Introduction au dictionnaire guayaki, 1968 <i>Introduzione al dizionario guayaki</i>	p.515
11. P. Clastres, Les Sauvages sont-ils hereux?, 1970 circa <i>I Selvaggi sono felici?</i>	p.519
12. P. Clastres, Les derniers Indiens d'Amazonie, 1970 circa <i>Gli ultimi indiani d'Amazzonia</i>	p.521
13. P. Clastres, Compte rendu de R. Lancaster, <i>Piegan. Chronique de la morte lente</i> , 1972 <i>Recensione di R. Lancaster, Piegan. Chronique de la morte lente</i>	p.526
14. P. Clastres, Compte rendu de Père Caron, <i>Curé d'Indiens</i> , 1972 <i>Recensione di Père Caron, Curé d'Indiens</i>	p.528
15. P. Clastres, Compte rendu de N. Wachtel, <i>La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570</i> , 1972 <i>Recensione di N. Watchel, La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570</i>	p.530
16. P. Clastres, Compte rendu de J. Hurault, <i>Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale</i> , 1972 <i>Recensione di J. Hurault, Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale</i>	p.532
17. P. Clastres, Cannibales et anthropophages. Entretien avec le journal <i>Veja</i> , 1973, <i>Cannibali e antropofagi. Intervista con il giornale Veja</i>	p.534
18. P. Clastres, Hommage à León Cadogan, 1974 <i>Omaggio a León Cadogan</i>	p.540
19. P. Clastres, Religions de l'Amérique precolombienne, 1974 <i>Religioni dell'America precolombiana</i>	p.542
20. P. Clastres, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (I), 1974 <i>Religioni e società indiane dell'America del Sud</i>	p.544
21. P. Clastres, Entretien avec l' <i>Anti-Mythes</i> , 14 décembre 1974 <i>Intervista con l'Anti-Mythes</i>	p.546
22. P. Clastres, Martchenko, 1975 <i>Martchenko</i>	p.574
23. P. Clastres, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (II), 1976 <i>Religioni e società indiane dell'America del Sud (II)</i>	p.576
24. R. Bellour, Entretien avec Pierre Clastres, 1978 <i>Intervista con Raymond Bellour</i>	p.579
Bibliografia	p.588
Sitografia	p.590

Abstract

English

The work is composed of two sections. The first part is a reconstruction and a problematization of Pierre Clastres's political thought, which constitutes the dissertation; the second part is a collection of unpublished documents (*Appendice I*) along with the translation of some Clastrian texts, never translated into Italian before (*Appendice II*).

The first section *Il pensiero politico di Pierre Clastres (Pierre Clastres' political thought)* consists of three chapters. In the first one, I propose a study of the author's intellectual trajectory, through an analysis of contexts and a discussion of political and intellectual debates going on in those years (Paris, '60-'70). This historical approach allowed me to understand the specificity of Clastres's thought and references, both implicit and explicit, contained in his texts. I have analysed his relations with PCF, with intellectual and political projects such as *Socialisme ou Barbarie* and *Libre* and his acquaintance with Lévi-Strauss, Lefort, Métraux, Sebag among others.

The second chapter, *Contre*, is consecrated to the analysis of Clastres's hypothesis that state-less societies are organised *against* the rising of the State. I have here reconstructed the evolution of Clastres's proposal by analyzing in particular how the author relates to the theory of exchange proposed by Lévi-Strauss. Indeed, it is through a redefinition of the notion of exchange at the level of chieftainship and war that the author has constructed his political anthropology. I have then tried to problematize the notion of "State" used by Clastres through studies on contractualism and the social pact in modern political theory related to the approach of conceptual history (*Begriffsgeschichte*).

In the third chapter, I have studied the reception of Clastrian thought in contemporary political philosophy and anthropology: on the one hand, I have addressed Clastres's dialogues with Deleuze, Guattari and Foucault and, on the other, I have carried out a mapping of the most relevant readings of Clastres in the contemporary debate.

The second part reports on the results of the archival work that I have done during these years of research. In *Appendice I*, I present some transcripts of interviews I have made at INA (Institut National de l'Audiovisuel). Lastly, in *Appendice II* I propose the Italian translation of some texts, a number of which were not even mentioned in the bibliography of reference (*Cahier Pierre Clastres* by Miguel Abensour and Anne Kupiec) or in the catalogue of Pierre Clastres's archive – like, for example, the interview with Raymond Bellour in *Le livre des autres*.

Français

Le travail que nous présentons ici se compose principalement de deux parties. En premier lieu, nous proposons un chemin de reconstruction et de problématisation de la pensée politique de Pierre Clastres, qui constitue le travail de thèse au sens propre ; en deuxième lieu, une série de matériaux d'archive inédits (Appendice I) et de textes clastriens jamais traduits en langue italienne jusqu'à présent (Appendice II).

La première partie, intitulée *Il pensiero politico di Pierre Clastres* (La pensée politique de Pierre Clastres), s'articule en trois chapitres, dont le premier consiste en une reconstruction de la trajectoire intellectuelle de l'auteur à travers sa mise en contexte par rapport aux débats politico-intellectuels parisiens des années 1960-1970. Ce travail historique nous a permis de mieux saisir la spécificité de la pensée clastrienne et les références, explicites et implicites, présentes dans ses textes. On a analysé, notamment, ses rapports avec le PCF, avec les projets intellectuels et politiques de *Socialisme ou Barbarie* et *Libre*, ses relations avec Lévi-Strauss, Lefort, Métraux, Sebag entre autres.

Le deuxième chapitre, *Contre*, est dédié à l'analyse de la thèse clastrienne des sociétés primitives conçues comme des sociétés qui s'organisent *contre* l'apparition de l'État. On a ici reconstruit la genèse de la proposition clastrienne, en étudiant en particulier son interprétation de la théorie échangiste proposée par Lévi-Strauss. En effet, c'est à partir d'une mise en question de l'échange au niveau de la chefferie et à la lumière de l'observation du phénomène guerrier que l'auteur a construit son anthropologie politique. En suite, on a essayé de problématiser la notion d'« État » utilisée par Clastres dans la perspective de l'histoire conceptuelle (*Begriffsgeschichte*), en nous focalisant sur les théories du contractualisme et du pacte social propres à la tradition philosophique moderne.

Le troisième et dernier chapitre est une reconstruction de la réception de la pensée clastrienne en philosophie politique contemporaine et en anthropologie. On a analysé ici les dialogues de Clastres avec Deleuze, Guattari et Foucault d'une côté et, en suite, certaines reprises et critiques de ses thèses dans le débat contemporain.

La deuxième partie rend compte des résultats du travail d'archive qui a été fait pendant les années de notre recherche. En *Appendice I* nous présentons des transcriptions des entretiens que nous avons consultés en format audio et vidéo à l'INA (Institut National de l'Audiovisuel) à la BNF (Bibliothèque Nationale de France). En suite, nous présentons une série de textes jamais traduits en italien, dont un certain nombre n'était même pas signalé par la bibliographie de référence (le *Cahier Pierre Clastres*, édité par Miguel Abensour et Anne Kupiec) ni par le catalogue du fond IMEC – comme, par exemple, l'entretien avec Raymond Bellour en *Le livre des autres*.

Italiano

Il lavoro che presentiamo qui si compone principalmente di due parti. In primo luogo proponiamo un lavoro di ricostruzione e di problematizzazione del pensiero politico di Pierre Clastres, lavoro di tesi vero e proprio; in secondo luogo, una serie di materiali d'archivio inediti (Appendice I) e di testi clastriani mai tradotti in italiano fino ad ora (Appendice II).

La prima parte, intitolata *Il pensiero politico di Pierre Clastres*, si articola in tre capitoli. Il primo consiste in una ricostruzione della traiettoria intellettuale dell'autore attraverso un'analisi del contesto rispetto ai dibattiti politici e intellettuali parigini degli anni 1960 – 1970. Questo lavoro storico ci ha permesso di cogliere la specificità del pensiero clastriano e i riferimenti, impliciti ed espliciti, presenti nei suoi testi. Abbiamo analizzato, ovviamente, i suoi rapporti con il PCF, con progetti intellettuali e politici quali *Socialisme ou Barbarie* e *Libre*, le sue relazioni con Lévi-Strauss, Lefort, Métraux, Sebag e altri.

Il secondo capitolo, *Contre* (Contro), è dedicato all'analisi della tesi clastriana delle "società primitive" concepite come delle società che si organizzano *contro* la comparsa dello Stato. Abbiamo qui ricostruito la genesi della proposta clastriana, analizzando in particolare la sua interpretazione della teoria dello scambio proposta da Lévi-Strauss. Infatti è a partire da una messa in questione dello scambio al livello della *chefferie* e alla luce dell'osservazione del fenomeno guerriero che l'autore ha costruito la sua antropologia politica. In seguito, abbiamo provato a problematizzare il concetto di "Stato" utilizzato da Clastres nella prospettiva della storia concettuale (*Begriffsgeschichte*), focalizzandoci sulle teorie del contrattualismo e del patto sociale proprie della tradizione filosofica moderna.

Il terzo e ultimo capitolo è una ricostruzione della ricezione del pensiero clastriano in filosofia politica contemporanea e in antropologia. Abbiamo qui analizzato i dialoghi di Clastres con Deleuze, Guattari e Foucault da una parte e, in seguito, alcune riprese e critiche delle sue tesi nel dibattito contemporaneo.

La seconda parte rende conto dei risultati del lavoro d'archivio che abbiamo svolto durante questi anni di ricerca. In *Appendice I* delle trascrizioni di interviste, che abbiamo consultato in formato audio e video all'INA (Institut National de l'Audiovisuel) alla BNF (Bibliothèque Nationale de France). Infine presentiamo una serie di testi mai tradotti in italiano, alcuni dei quali non erano segnalati dalla bibliografia di riferimento (il *Cahier Pierre Clastres*, curato da Miguel Abensour e Anne Kupiec) né dal catalogo del fondo IMEC – come, per esempio, l'intervista con Raymond Bellour in *Le livre des autres*.

Introduzione

Benché Pierre Clastres abbia segnato una generazione di filosofi e di intellettuali nel panorama francese il suo lavoro, la sua specifica proposta, la sua ricezione e il dibattito che lo vide protagonista non sembrano essere stati particolarmente studiati. La bibliografia secondaria principale è principalmente composta da soli cinque volumi, dei quali tre collettivi, anche se articoli che interpellano l'antropologo e testi in cui sono presenti riferimenti a Clastres sono numerosi.

Il primo è *L'esprit des lois sauvages* del 1987, volume che racchiude gli interventi del convegno «À partir de Pierre Clastres : anthropologie et politique», tenutosi a Parigi il 27 e il 28 maggio 1982 e coordinato da Miguel Abensour per l'Association Française de Science Politique. In quell'occasione intervennero, oltre ad Abensour, Claude Lefort, Michel Cartry, Ybonne Verdier, Marc Richir, Alfred Adler, Luc de Heusch, Gilbert Vaudey, Nicole Loraux e Charles Malamoud – tutte personalità legate in qualche modo all'autore e che segnarono il dibattito in filosofia politica, in antropologia e nelle scienze sociali in generale in quegli anni.¹

Sempre Abensour coordinò un secondo convegno attorno a Clastres nel novembre 2009, «Pierre Clastres et nous. La révolution copernicenne et la question de l'État», organizzato in collaborazione con l'Unesco per la giornata mondiale della filosofia.² Alcuni dei contributi vennero poi riuniti nel Cahier Pierre Clastres, pubblicato per Sens&Tonka nel 2011. Come *L'Ésprit des lois sauvages* anche questo volume è ormai fuori commercio.

Il terzo volume collettivo dedicato al lavoro dell'antropologo si intitola *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, è curato da Marcelo Campagno e pubblicato nel 2014. Nato dagli incontri del seminario «Aportes del pensamiento de Pierre Clastres para el estudio de las sociedades antiguas» del corso di laurea di Storia della Universidad de Buenos Aires, il volume presenta una serie di contributi per verificare l'utilizzo delle tesi clastriane in archeologia e nello studio delle società antiche.

Due invece sono i lavori che si propongono esplicitamente di prendere le mosse da Clastres: ci riferiamo a *Le mouvement inconscient du politique*, di Christian Ferrié uscito nel maggio 2017 e a *La contingence du despote* di Marc Richir, del 2014. Manca tuttavia ancora un lavoro specificatamente monografico, vale a dire che analizzi in maniera esaustiva i contributi dell'etnologo, il contesto all'interno del quale si inseriva, i legami intellettuali e politici che intratteneva con i gruppi e le personalità del suo tempo. È quello che ci siamo proposti di fare con

¹ Il programma di questo convegno può essere consultato al link: <http://www.afsp.info/archives/association/evenements/lacheminement-vers-une-science-politique-normale-1979-1988/a-partir-de-loeuvre-de-pierre-clastres-anthropologie-et-politique/index.html>

² Il programma di questo convegno può essere consultato al link: http://www.cersa.cnrs.fr/IMG/pdf/Prog-1-_colloque_P-_Clastres-_pdf

questo studio, oltre a proporre una critica da un punto di vista filosofico-politico e storico-concettuale della tesi clastriana delle società primitive intese come intrinsecamente *contro* lo Stato.

L'etnologo ha costituito, e costituisce ancora, un riferimento importante per i lavori del già nominato Miguel Abensour, di Gilles Deleuze, di Félix Guattari, di Marcel Gauchet, Marshall Sahlins, James. C. Scott ed Eduardo Viveiros de Castro tra gli altri. Accenni agli scritti clastriani si possono trovare anche nei lavori di Michel Foucault, in Maurice Blanchot, Judith Butler, Michel de Certeau e Jean-Luc Nancy³. È indubbio che Clastres sia un autore che ha avuto una certa eco, sia nell'ambiente francese sia nel dibattito internazionale. Possiamo tuttavia affermare che l'attenzione della critica rispetto a Clastres non è paragonabile rispetto a quella portata verso altri pensatori e pensatrici che troviamo nei *rayons* dei classici della sociologia, dell'antropologia e del pensiero critico – nei quali troviamo pile di copie de *La société contre l'État*.

Ci sembra evidente che esista un vuoto nella bibliografia critica e secondaria attorno alla sua figura e al suo pensiero: è difficile situarlo all'interno del contesto in cui si muove e risulta complesso individuare i problemi teorici che segnano la sua produzione.

Anche il *corpus* clastriano principale non era stato finora sistematizzato e raccolto completamente: il fondo Clastres all'IMEC non segnala in maniera esaustiva i contributi dell'etnologo. Questo avviene anche con la bibliografia di riferimento, stabilita da Abensour e Kupiec nel *Cahier Pierre Clastres*. Nel corso del lavoro di ricerca è stato necessario rivedere alcune datazioni degli inediti presentati nel *Cahier Pierre Clastres*, in particolar modo per quanto riguarda «Entre silence et dialogue» (del 1965 e non del 1968), «Les sauvages sont-ils hereux ?» e «Les derniers Indiens d'Amazonie» (entrambi probabilmente non del 1965-1966 ma verosimilmente successivi al 1970). Inoltre, alcuni testi importanti, come la

³ Non analizzeremo qui né la lettura di Butler, né quella di de Certeau né di Nancy (come invece faremo per gli altri autori) ma segnaliamo i testi in cui questi tre autori fanno riferimento a Clastres. J. BUTLER, «Universalità in opposizione», in J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Bari, Laterza, 2010, p.144, «In modo simile, Pierre Clastres ha offerto un'importante serie di studi che mostra quanto davvero limitata sia l'operatività delle relazioni parentali nel definire il contratto sociale e il legame sociale - studi che hanno messo in discussione l'equivalenza della parentela idealizzata, della comunità simbolica e del contratto sociale che condiziona la teorizzazione di Žizek della mancanza primaria.»; M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, Paris, Seuil, 1994, p.155: « Plutôt qu'à un refus direct des institutions centralisatrices, cette structure renvoie à une société sans *représentation particulière* (le chef) du pouvoir qui l'organise. La loi y joue comme une *coordination tacite de pratiques reçues*. Elle est le fonctionnement même du groupe – une autorité non isolée mais investie dans des normes pratiquées.»; J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1983; trad.it di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 2003. Nancy si riferisce a Clastres quando analizza il mito e la volontà mitica, e in particolare agli studi dell'antropologo sui canti sacri Guarani.

trascrizione della tavola rotonda di presentazione de *L'Anti-Edipo* del giugno 1972 pubblicata per *La Quinzaine littéraire* non sono segnalati da Abensour e Kupiec.

Con il nostro lavoro ci siamo quindi avventurati in un campo aperto, in un cantiere le cui fondamenta erano state gettate, ma che richiedeva ancora lavoro, una progettazione solida e un'attenzione e una cura particolari. La mancanza di fonti primarie e secondarie – e il conseguente lavoro di recupero – ha costituito la maggiore difficoltà con la quale ci siamo scontrati nel nostro lavoro di ricerca. È però anche vero che, essendo l'archivio clastriano poco lavorato e poco considerato dalla comunità scientifica, possiamo presentare qui una serie di materiali se non conosciuti sicuramente dimenticati.

In appendice alla tesi presentiamo infatti:

1. una bibliografia aggiornata del *corpus* clastriano rispetto a quella presentata nel 2011 da Abensour e Kupiec;
2. un resoconto del materiale presente nel fondo Pierre Clastres all'IMEC in introduzione alle appendici;
3. la trascrizione di interviste radiofoniche e televisive in lingua francese: dieci che vedono Clastres intervenire, quattro interventi di altri studiosi sull'autore e il suo lavoro;
4. la traduzione di ventiquattro testi clastriani mai tradotti in italiano.

Rimandiamo a proposito di questo materiale all'introduzione alle due appendici, con l'augurio che questo *corpus* inedito, composto da testi e fonti non ancora analizzati dalla critica, possa essere utile per ogni futura ricerca ed indagine delle opere e del pensiero di Pierre Clastres.

La tesi che presentiamo è divisa in tre parti e si pone diversi obiettivi. Il principale consiste nella ricostruzione del pensiero filosofico-politico clastriano e, per fare questo, è stato in primo luogo necessario analizzare il percorso dell'autore all'interno del campo intellettuale francese degli anni '50-'70. Crediamo che restituire al lettore e alla lettrice una panoramica del contesto all'interno del quale Pierre Clastres si colloca sia non solo necessario ma anche utile per chiarire, a partire dai suoi posizionamenti, molti dei riferimenti testuali. Questo lavoro storico ci ha permesso di cogliere la specificità del pensiero clastriano e i riferimenti, impliciti ed espliciti, presenti nei suoi testi. Abbiamo analizzato qui i suoi rapporti con il PCF, con progetti intellettuali e politici quali *Socialisme ou Barbarie* e *Libre*, le sue relazioni con Lévi-Strauss, Lefort, Métraux, Sebag e altri. In secondo luogo, abbiamo analizzato la sua posizione rispetto alla teoria dello scambio di Lévi-Strauss e analizzato come l'autore concepisce il rapporto politico ed il potere nelle società contro lo Stato. È infatti a partire da una messa in questione dello scambio al livello della *chefferie*, e alla luce dell'osservazione del fenomeno guerriero, che l'autore ha costruito la sua antropologia politica. In seguito, abbiamo provato a problematizzare il concetto di "Stato" utilizzato da Clastres nella prospettiva della storia concettuale (*Begriffsgeschichte*), focalizzandoci sulle teorie del

contrattualismo e del patto sociale proprie della tradizione filosofica moderna. In questo capitolo, cuore del lavoro, abbiamo cercato di mettere a critica da una parte i dispositivi concettuali attraverso i quali l'autore si propone di analizzare le cosiddette "società primitive", vedendo come la definizione di Stato, come quella di potere, che utilizza siano inadeguate, se non a tratti ingenui, e a partire dalla quale è a nostro avviso estremamente complicato fondare un lavoro di critica che sia efficace. È stato da molti sottolineato come Clastres costituisca una fonte per l'anarchismo in antropologia: sostenere però che l'antropologo fosse un anarchico è un'affermazione semplicistica, che non tiene conto delle convergenze che ebbe con esperimenti politici come Libre e pensatori come Claude Lefort. Tuttavia leggiamo in Clastres un'esaltazione del *fuori*, del *prima* lo Stato, che immobilizza il lavoro di critica, di comprensione dei meccanismi della statualità e della sua concettualità che, benché il politico e la politica si diano ora anche *oltre* lo Stato, ancora oggi segnano il nostro reale. Infine abbiamo ricostruito una parte delle letture dei lavori clastriani che sono state proposte all'interno del dibattito, analizzando inoltre i dialoghi con Deleuze, Guattari e Foucault.

Il primo capitolo, intitolato *La traiettoria intellettuale di Pierre Clastres*, è divisa in cinque parti e costituisce il risultato delle nostre ricerche rispetto alla ricostruzione del panorama all'interno del quale si inseriscono la produzione dell'autore e le letture che ne sono state fatte. Abbiamo qui provato a restituire la complessità e la ricchezza dei dibattiti di quegli anni. Nel primo paragrafo, *Dalla filosofia all'antropologia, dal PCF a Socialisme ou Barbarie e Libre*, abbiamo voluto ricostruire il passaggio dalla filosofia all'etnologia dell'autore, sottolineando come quegli anni abbiano avuto un significato politico oltre che scientifico. Abbiamo inoltre analizzato la posizione dell'autore rispetto al PCF e a progetti politico-intellettuali come *Socialisme ou barbarie* e *Libre* tra gli altri. Successivamente ci siamo dedicati alla ricostruzione del lavoro sul campo dell'autore: attraverso l'analisi dei diversi *terrain* abbiamo cercato di cogliere la specificità della ricerca di Clastres dal punto di vista etnografico, facendo emergere le collaborazioni con antropologi e studiosi quali Métraux, Lévi-Strauss, Cadogan, Sebag, Sahlins. In seguito ci siamo dedicati all'analisi dei termini "etnografia", "etnologia" e "antropologia" verificando come questi vengano utilizzati da Lévi-Strauss, per poi analizzare, nella sezione successiva, come questi vengano usati da Clastres, con l'obiettivo di definire "l'antropologia politica" proposta dall'autore de *La société contre l'État*. Nel quinto paragrafo, grazie soprattutto ai materiali audio-visuali da noi raccolti all'INA, ci siamo concentrati sulla preoccupazione dell'autore circa le condizioni delle popolazioni da lui studiate, analizzando i momenti in cui denuncia il loro *etnocidio*.

Nel secondo capitolo, *Contre*, come suggerisce Eduardo Grüner nell'edizione argentina de *L'esprit des lois sauvages*, e cioè che «si potrebbe dire, anche, che questa piccola preposizione, contro, è la leva archimedeica, il segreto

intimo che articola tutta la teoria etnologica e filosofico-politica di Clastres»⁴, abbiamo deciso di indagare la dinamica dialettica che l'autore istituisce nel passaggio da un'ipotesi deficitaria delle società primitive come società *senza* Stato a quella che le designa *contro* lo Stato. In questo senso abbiamo quindi deciso di analizzare criticamente le caratteristiche attribuite dall'autore a queste società, con l'obiettivo più generale di comprendere il movimento proprio della dinamica "*senza-contro*" che caratterizza i lavori dell'antropologo. Abensour nota a questo proposito che Clastres, Lévi-Strauss e Sahlins condividono uno sguardo che permette loro di operare il passaggio da un pensiero della mancanza a un pensiero della consistenza, o dell'esistenza *altra*.⁵ Si pensi in questo senso alle osservazioni lévi-straussiane circa il pensiero selvaggio ed al suo tentativo di uscire dalla dicotomia tra razionale e irrazionale, a Sahlins e alla sua proposta di analizzare le società fino ad allora pensate rette da un'economia di sussistenza come invece delle società d'abbondanza. Clastres non si limita però a invertire il segno, ma propone un'affermazione attraverso il negativo, concretizzata proprio nel movimento oppositivo. Sempre in questo capitolo, ci siamo dedicati in particolar modo all'analisi della posizione dell'autore nei confronti dello strutturalismo, principalmente rispetto ai lavori di Claude Lévi-Strauss e per quanto riguarda la nozione di "*échange*". L'obiettivo che ci siamo posti in queste pagine è stato quello di verificare come Clastres si relaziona con la nozione di *scambio*, centrale nella produzione lévi-straussiana, e come questa svolga un ruolo fondamentale nella caratterizzazione del rapporto tra società e *chefferie* e società e Stato nel pensiero dell'autore. Ci siamo dedicati all'analisi della concezione di società "primitiva" come società *indifferenziata* e *indivisa*. In queste pagine abbiamo visto come Clastres rifletta su problemi classici della filosofia politica, quali l'omogeneità e la disomogeneità dei gruppi e delle società, la divisione del lavoro, il rapporto tra l'Uno e il molteplice, l'indivisione del "Noi" comunitario e il ruolo della guerra rispetto alla costruzione di questa unità. In questo senso, la consultazione dei materiali di archivio che abbiamo effettuato all'IMEC è stata fondamentale: è infatti grazie a questo lavoro d'archivio

⁴ E. GRÜNER, «Prólogo», in M. ABENSOUR (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007, pp.11-12: «Se podría decir, incluso, que esa pequeña preposición, contra, es la palanca arquimedea, el secreto intimo que articula toda la teoría etnológica y filosófico-política de Clastres: uno de sus principales libros, vale la pena recordarlo, se llama *La sociedad contra el Estado*: título teórico-programático, declaración de principios, construcción de su objeto de estudio en dos o tres palabras.». Questa osservazione è uno dei pochi passaggi sui quali siamo d'accordo con Grüner, il quale, solo per fare un esempio su Clastres e senza entrare in merito ad altre questioni, vede in Clastres una negazione *tout court* dello scambio.

⁵ M. ABENSOUR, *Présentation*, in M. ABENSOUR (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, p.14: «On pourrait dire de cette ethnologie nouvelle – et c'est en cela qu'il s'agit bien d'une conversion du regard – qu'elle effectue un passage du négatif au positif, ou, plus exactement, d'une pensée du défaut ou du manque à une pensée de la consistance, ou de l'existence autre. Quoi de commun, en effet, entre Lévi-Strauss, Sahlins et Clastres, sinon ce passage, ce changement de signe ?».

che abbiamo potuto ricostruire l'interesse clastriano per Schmitt, e in particolar modo per *Il concetto di politico*⁶. Una problematizzazione rispetto allo statuto assegnato alla società e allo Stato, è qui proposta nel paragrafo di chiusura di questo capitolo, intitolato *Clastres alla prova del concetto di Stato*, nella quale ci siamo concentrati in particolar modo sulla figura dello *chef* e sulla riduzione, estremamente problematica a nostro avviso, dello Stato alla relazione di comando/obbedienza, non considerata nella sua *formalità*.

Il terzo capitolo è dedicato alla ricostruzione della ricezione dei lavori di Clastres ed è diviso in due parti. Nella prima, *Dialoghi filosofici*, ci siamo concentrati in particolar modo su Deleuze, Guattari e Foucault, analizzando i momenti in cui Clastres ebbe degli scambi con questi pensatori e vedendo come questi si riferiscono ai suoi lavori. In *Deleuze e Guattari: da L'Anti-Edipo a Mille piani* abbiamo ricostruito come i due autori siano venuti a conoscenza dei lavori dell'antropologo, analizzando i materiali preparatori di Guattari a *L'anti-Œdipe*. In seguito ci siamo concentrati sulla tavola rotonda del '72, sull'intervista del '75 con Guattari e Gauchet da noi ritrovata in archivio per arrivare infine al dodicesimo e tredicesimo piano di *Mille Plateaux*. Abbiamo inoltre verificato i riferimenti ai due autori in Clastres. Nelle pagine dedicate al confronto con Foucault ci siamo riferiti in particolar modo al corso tenuto al Collège de France nel 1974-1975, *Gli anormali*, e a *Les mailles du pouvoir*, i due momenti in cui l'autore di *Sorvegliare e punire* si riferisce esplicitamente all'antropologo. In particolar modo, per quanto riguarda la lettura clastriana di Foucault, abbiamo fatto riferimento all'intervista di Clastres a Raymond Bellour, documento non segnalato dalla bibliografia di Abensour né tantomeno nel fondo all'IMEC. A questa prima parte segue *Alcune letture del pensiero di Pierre Clastres*. In primo luogo abbiamo esaminato alcune delle critiche ricevute in ambito antropologico e sociologico, quelle che ci sono sembrate le più rilevanti per argomentazioni e per effetti, che sono state mosse alla proposta clastriana. Abbiamo poi tracciato una mappatura di alcune letture che sono state prodotte in Francia, negli Stati Uniti, in Brasile e in Argentina. Parleremo qui di Paul Auster, Miguel Abensour, Miguel Campagno, Christian Ferrié, Marcel Gauchet, Viveiros de Castro, Marc Richir, Claude Lefort e James Scott. Abbiamo analizzato i principali momenti in cui Clastres viene citato da questi autori nei loro scritti, verificando quali sono gli elementi della proposta clastriana che più hanno attirato l'attenzione dei suoi lettori.

Problematiche di stampo filosofico-politico emergono e si formulano a nostro avviso in questi quattro nuclei e costituiscono il nostro principale interesse. Il nostro lavoro, oltre a costituire una possibile guida al lavoro e alla produzione intellettuale clastriana, è un'operazione di problematizzazione concettuale e filosofica del pensiero dell'autore. Riconosciamo in Clastres il tentativo di pensare il politico al di

⁶ Clastres consultò la traduzione francese del testo schmittiano di M.-L. Steinhauser, *La notion du politique. Théorie du partisan*, Paris, Callman-Lévy, 1972.

fuori della forma-Stato e al di là di una storia che vede in quest'ultimo un fine da attendere, vediamo il tentativo di pensare spazi di libertà sottratti alla rapporto di potere definito come relazione di comando-obbedienza, leggiamo e respiriamo nei suoi testi un desiderio di libertà e di liberazione. Se ci fossimo però limitati ad un'analisi puramente descrittiva ed entusiasta senza operare una problematizzazione e una critica ravvicinata, avremmo silenziato i campanelli d'allarme che, nel corso di questi anni di studio e ricerca, hanno suonato sempre di più. Il lettore e la lettrice troveranno dunque in queste pagine sì una ricostruzione del pensiero clastriano, un'analisi dei dibattiti in cui fu coinvolto, un'indagine circa il pensiero filosofico-politico dell'autore ma anche una nostra presa di distanza da questo, che speriamo possa essere letta come motivata, giustificata e sufficientemente convincente. Particolarmente problematiche ci sembrano le definizioni di potere e di Stato formulate dall'autore, come anche l'assenza di una riflessione sulle relazioni di potere in una prospettiva di genere. È in questo senso, dunque, che abbiamo provato da una parte a fornire un quadro il più completo possibile del lavoro dell'autore e, allo stesso tempo, una critica degli strumenti concettuali utilizzati da un punto di vista filosofico-politico.

Perché fare un lavoro di ricerca su Pierre Clastres? In primo luogo, lo abbiamo già detto, per colmare una lacuna nella letteratura scientifica. In secondo luogo perché crediamo che un confronto tra filosofia politica e scienze sociali sia estremamente produttivo: non solo queste due discipline interagiscono tra loro, ma si compenetrano pur rimanendo distinte nella loro specificità. Pensare con l'antropologia politica, in questo caso, significa allo stesso tempo affinare gli strumenti concettuali, in un tentativo costante di coglierli nella loro specificità storica. Infine crediamo che attraverso Clastres sia possibile affrontare una serie di problematiche filosofico-politiche che non solo hanno agitato il dispositivo concettuale moderno ma che ritroviamo in azione nei pensatori del populismo. Clastres, non cogliendo che la specificità dello Stato moderno – o meglio, dello Stato *tout court* in quanto lo Stato è *moderno*, è un'invenzione della modernità europea e non un'invariante storica o un universale – risiede esattamente nella partecipazione dei cittadini mediante la rappresentanza e non in una relazione frontale di opposizione, si presta bene a una serie di letture che si collocano sulla scia della produzione di Laclau. Affrontare Clastres, dunque, significa in parte anche affrontare quelle proposte che ruotano attorno all'opposizione tra popolo e casta, tra dominanti e dominati, che parlano di significanti vuoti e che non sono in grado, a nostro avviso, di afferrare quel gioco di specchi banale e allo stesso tempo geniale, semplice e terribile che lo Stato e la logica della rappresentanza mettono in scena. Quando Clastres prova a ripensare il *potere* rimane imbrigliato, come vedremo, nel palcoscenico che la statualità ha creato e che calca. Questo perché anche il potere, per come possiamo intenderlo, è irrimediabilmente legato alla logica moderna della rappresentanza? E allora, come definire quelle relazioni che non esitiamo a definire *di potere* che vediamo dispiegarsi e agire, ad esempio, nei rapporti di genere? Questi i problemi ai quali abbiamo provato a dare risposta nelle pagine che

seguono, con la speranza non tanto di aver trovato delle soluzioni ma di aver centrato delle domande che aprano a percorsi di ricerca futuri.

I. La traiettoria intellettuale di Pierre Clastres

1. Dalla filosofia all'antropologia, dal PCF a *Socialisme ou Barbarie* e *Libre*

Prima di affrontare l'ipotesi clastriana delle società contro lo Stato e analizzare la sua concezione del potere e la sua proposta di antropologia politica è forse necessario descrivere il contesto dell'autore, provare a ricostruire la sua traiettoria intellettuale, i suoi legami con altri pensatori e autori, correnti, progetti politici e di ricerca al fine di meglio comprendere la specificità del suo contributo e la rete delle produzioni di pensiero all'interno della quale si inserisce.

Sappiamo che Pierre Clastres¹ intraprese i suoi studi di filosofia alla Sorbona ed è lì che fece la conoscenza di tre amici, e futuri colleghi, che segnarono il suo percorso di vita e di ricerca. È, infatti, nelle aule dell'importante istituzione universitaria parigina che Lucien Sebag, futuro antropologo americanista, Alfred Adler e Michel Cartry, entrambi africanisti, si conobbero e frequentarono con Clastres le lezioni dello storico della filosofia e filosofo François Châtelet.² Proprio quest'ultimo scriverà di Clastres nel 1981 nel suo *Les conceptions politiques du XXe siècle*, ponendo l'accento sull'importanza delle ricerche clastriane e iscrivendo l'antropologo tra i principali pensatori che nel ventesimo secolo hanno contribuito a problematizzare la nozione di Stato, misurandone i limiti e la portata.³

Oltre alle lezioni di Châtelet, il "gruppo dei quattro" (come lo soprannomina François Dosse in *Histoire du structuralisme I e II* e in *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*⁴) seguì le lezioni di Claude Lefort. È lo stesso "Montal" che

¹ Parigi, 17 maggio 1934 – Gabriac, 29 luglio 1977.

² Cfr. C. BERTAUX, «Relecture des thèses politiques de Pierre Clastres à partir de l'analyse topologique des pratiques des devins bambara du Mali», en A. KUPIEC, M. ABENSOUR (dir. par), *Cahier Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, p.63.

³ F. CHÂTELET, E. PISIER-KOUCHNER, *Les conceptions politiques du XXe siècle. Histoire de la pensée politique*, Paris, PUF, 1981. Ci riferiamo alla parte intitolata *L'État en question*, pp.1002-1013. Châtelet esprimerà tuttavia anche delle perplessità rispetto alle tesi clastriane nell'intervista condotta per la trasmissione *Agora* per France Culture nel gennaio del '79, da noi trascritta in Appendice I, p.406: Afferma in quell'occasione: «Parce que Pierre Clastres, qui était évidemment intéressé à ce qu'il connaît, à savoir les sociétés sauvages, a tendance à présenter les choses il y a d'une part les sociétés sauvages qui sont sans État mais c'est pas un manque et il y a les sociétés à État globalement. Alors, ça va depuis la société chinoise ancienne, l'Égypte ancien etc. jusqu'à nous. Alors là, l'historien que je suis, ne marche pas. Je crois qu'il y a des sociétés qui ont un pouvoir central, qui pratiquent la division du travail sociale, c'est-à-dire économique, qui peut-être même pratiquent la division du travail politique mais de manière subtile et qui ne sont pas, à proprement, des États. Autrement dit, ces sociétés bien que il y ait un pouvoir central, s'efforcent, elles aussi, de conjurer la séparation de l'instance de direction, l'instance chef en quelque sorte, et cette séparation du chef de la société.».

⁴ F. DOSSE, *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007; F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome I: Le camp du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1991; F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome II: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 1992.

ricorda ai microfoni dell'emissione *La nuit sur un plateau* nel febbraio 1988 di aver conosciuto Clastres nel '55 come suo studente ⁵ : tuttavia, sarà solo successivamente che Clastres e Lefort intrapresero un rapporto di collaborazione intellettuale e politico, oltre ad intrattenere una relazione di amicizia fino alla prematura scomparsa del primo.⁶

Michel Cartry, in un'intervista del 2006, ricorda poi l'importanza che ricopriva in quegli anni per loro Sartre: «leggevamo tutti molto Sartre all'epoca». Sono quelli gli anni della guerra in Algeria ed era difficile nel clima dell'epoca, continua Cartry, «distinguere l'avvenimento politico dalla nostra ricerca di filosofi, forse un po' speculativa, sulla questione della violenza in Marx». E il fondatore della rivista *Les Temps Modernes* parlava spesso della violenza nei suoi articoli e nelle sue riflessioni rispetto agli avvenimenti politici, suscitando l'interesse di Cartry e Clastres.⁷ Adler, ricorda invece, in una testimonianza a Dosse, il suo percorso dall'esistenzialismo allo strutturalismo⁸ e, nella biografia dedicata a Deleuze e

⁵ La trascrizione di alcuni estratti di questa emissione può essere consultata in Appendice 1, pp.408. Riportiamo qui la frase pronunciata da Claude Lefort alla quale facciamo riferimento: «L'étudiant c'était lui, bien sûr, bien sûr ! Et il était en '55 si je ne me trompe pas, mon étudiant, et on se un peu connu à l'époque et après nous nous sommes perdus un peu de vue. C'est plus tard que j'ai lu des articles de lui qui m'ont vivement frappé eh bien naturellement puisque me paraissait extrêmement important c'était qu'il était, on peut dire, non pas le premier mais l'un des rares à son époque, et l'un des premiers en général à dire franchement «toute société est une société politique». Voilà. Et après ça on été très amis jusqu'à sa mort.»

⁶ Clastres perse la vita in un incidente stradale nel luglio 1977 a Gabriac, piccola cittadina del *département* della Lozère in Occitania.

⁷ Anche per questa testimonianza, contenuta nell'emissione *Pierre Clastres (1934-1977) : portrait d'un ethnologue* del 27 gennaio 2006 ci riferiamo al lavoro di archivio di cui l'Appendice I è il risultato. La trascrizione di questa intervista può essere consultata in Appendice I, pp.413. Riportiamo qui il passaggio al quale ci riferiamo, in cui Cartry afferma: «On était tous assez engagés politiquement, plutôt à gauche, même certains d'entre nous très à gauche, et ça me paraît difficile dans ce climat de l'époque hein, avec des affrontements assez violents, de séparer l'évènement politique de nos recherche de philosophes, peut-être un peu spéculative, sur la question de la violence chez Marx ou la question de la violence... On lisait tous beaucoup Sartre à l'époque. Sartre commentait aussi les évènements politiques, il parlait aussi beaucoup de violence, je crois que c'était important, je ne prétends pas à chercher des relations de cause effet mais ça a beaucoup compté.»

⁸ F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome I: Le camp du signe, 1945-1966*, op.cit., p.195. Dosse si riferisce ad un seminario di Adler su Michel Izard tenutosi al Laboratoire d'anthropologie sociale il 17 novembre 1988: «Alfred Adler décrit le cheminement intellectuel qui le conduit de l'existentialisme au structuralisme. Adhérant au PCF en 1953 à dix-huits ans, l'engagement politique le conduit sur les rives du marxisme, il reste pourtant sur les bords, et ne se définit pas vraiment comme marxiste, davantage comme communiste au sens d'un engagement moral. Dans son cours d'étudiant en philosophie, il découvre Hegel par l'enseignement d'Hyppolite : «L'hégéliano-marxisme nous donne une substance

Guattari, che il comune entusiasmo per i lavori di Sartre lo spinse ad aderire al PCF nel 1953 assieme a Cartry, Clastres e Sebag. Sarà poi Guattari che, passandogli dei testi di Lacan, indurrà Adler a prendere le distanze rispetto a Sartre⁹. *Les Temps Modernes* fu ad ogni modo una rivista di riferimento per il “gruppo dei quattro” e, per quanto riguarda Clastres, l’antropologo vi pubblicò nel 1967 l’articolo «De quoi rient les Indiens», nel 1971 «Le dernier cercle» e, sempre nel ’71, «Le clou de la croisière».

Oltre ai docenti ed ai corsi di filosofia che Clastres seguì negli anni della sua formazione, quali furono gli autori riconosciuti come appartenenti alla tradizione filosofica che costituirono un punto di riferimento e fonte di ispirazione per l’autore de *La société contre l’État?* Quali i riferimenti filosofici, le letture e i testi, che possiamo affermare essere stati di rilievo per l’antropologo?

Uno di questi è sicuramente Martin Heidegger. A questo proposito leggiamo in diversi contributi contenuti nel *Cahier Pierre Clastres* che il futuro antropologo si interessò, negli anni della sua formazione, al pensiero heideggeriano, e in particolar modo alle riflessioni del filosofo tedesco sul linguaggio. È in un’intervista del 1974 con una rivista di Caen, *Anti-Mythes*, che Clastres afferma di essere stato per un certo periodo della sua vita «dans Heidegger». ¹⁰ Nel 1962, anno dell’uscita dell’articolo intitolato «Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne», l’autore si preparava per il concorso dell’*agrégation* in filosofia: nella stesura del testo è immerso nel linguaggio filosofico e, benché l’autore stesso definisca “*tic* heideggeriani” alcuni passaggi dello scritto, Heidegger assunse un’importanza marcata nella sua produzione e nel suo pensiero.¹¹ Come vedremo nel dettaglio in seguito, i riferimenti ad Heidegger non sono circoscrivibili esclusivamente al primo

intellectuelle tant que les choix politiques sont premiers et il nous donne aussi un contenu militant.»».

⁹ F. DOSSE, *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, p.cit., p.49: «Michel Cartry partage avec son ami du lycée Condorcet, Alfred Adler, le même enthousiasme pour Sartre : «Je serais allé tout nu à pied dans la neige pour aller chercher Les Temps modernes quand la revue paraissait.» Le rapprochement de Sartre avec les communistes pousse Alfred Adler à adhérer au PCF en 1953 avec Michel Cartry, Pierre Clastres et Lucien Sebag. C’est encore Guattari qui conduit Alfred Adler à prendre ses distances vis-à-vis de Sartre en lui communiquant des textes de Lacan : «À partir de là, j’ai commencé à chavirer.»»

¹⁰ P. CLASTRES, *Entretien avec l’Anti-mythes*, Paris, Sens&Tonka, 2012, p.49.

¹¹ Ibidem, «En effet, au moins dans les textes les plus anciens, parce que, là, après tout, il y a un vocabulaire philosophique ; ainsi dans le plus ancien, qui est intitulé «Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne»; je l’ai écrit en 1962, ça fait un moment; ceci dit, je n’ai pas grand chose à y changer. On ne peut pas m’accuser de changer des idées comme de chemises! Mais à cette époque-là, je n’étais pas sorti de la philo, au sens où j’étais étudiant en philo ; je préparais d’assez loin l’agrégation. Et je dois dire que j’étais en effet dans Heidegger. Alors, c’est plutôt des tics qui marquent le moment où je l’ai écrit. Bien que ça ne soit pas toujours que des tics : quand Heidegger dit : «Le langage est la maison de l’être ; dans son abri, habite l’homme», «L’homme est le berger de l’Être», on pourrait le dire des sauvages. Il y a dans les sociétés primitives un respect du langage, qui n’existe pas d’ailleurs.»».

articolo clastriano ma sono presenti anche in *Le Grand Parler*, la raccolta di miti elaborata in seguito al lavoro etnografico presso i Guarani pubblicata nel 1974 e, in generale, nelle occasioni in cui l'autore si concentra sull'analisi del profetismo e sulla dimensione del linguaggio. Afferma in questo senso Cartry che per capire Clastres è necessario fare riferimento al sapere filosofico, come per esempio al pensiero heideggeriano e alle riflessioni del filosofo tedesco circa la poesia di Hölderlin.¹² Proprio sull'interesse da parte dell'autore rispetto al pensiero heideggeriano e alla parola come valore discutono Miguel Abensour, Olivier Mongin e Yvan Verdier in occasione della presentazione del volume *L'Esprit des lois sauvages* per i microfoni di *La nuit sur un plateau* nel febbraio 1988. Verdier ci informa che «aveva la *Lettera sull'umanismo* in tasca quando è partito per andare sul campo»¹³ e Abensour riferisce di aver discusso con l'antropologo del filosofo tedesco, proprio sulla questione dell'umanismo, sottolineando il possibile malinteso dell'autore su questo tema.¹⁴ Il riferimento ad Heidegger, ed in particolare al ruolo attribuito alla poesia ed alla parola, è essenziale, come vedremo, per capire la distanza che marcherà il pensiero dell'antropologo da quello di Lévi-Strauss per quanto riguarda la nozione di scambio e il rapporto di comunicazione con il capo all'interno delle società analizzate dall'autore.

Altro autore importante per Clastres è Nietzsche, di cui l'etnologo dichiara l'influenza nella già citata intervista con *l'Anti-Mythes*, in particolar modo per la

¹² Appendice I, p.414: «Cartry : Il y a présent chez Clastres dans son approche de textes quelque chose qui ne peut se comprendre que par une référence à des lectures philosophiques, comme par exemple celle de Heidegger. Je pense au commentaire de Heidegger aux poèmes de Hölderlin, à des choses comme ça, l'idée d'un habitat, que le langage est une espèce d'habitat. Ce sont des lectures qui ont compté pour Pierre.»

¹³ Appendice I, p.410: «Yvan Verdier : Il avait la *Lettre sur l'humanisme* dans sa poche quand il est parti sur le terrain. Et c'est quelqu'un qui a été probablement, enfin, je le dis intuitivement, cette passion pour l'écoute et pour la parole... bon, Heidegger on a dit beaucoup, et l'idée de traduire en grecque les Grecs, bon, se retrouve dans l'idée de traduire en guayaki les Guayakis, bon il y a beaucoup...». In generale su questo testo heideggeriano si veda F. VOLPI, «Nota introduttiva», in M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976; trad.it di F. Volpi, *Lettera sull'«Umanismo»*, Milano, Adelphi, 1995.

¹⁴ Ibidem: «Miguel Abensour : Oui, mais on peut se demander d'ailleurs ce que Heidegger lui même aurait pu penser de l'œuvre de Clastres et il faut le dire au passage étant donné que d'une certaine manière le monde que Clastres interrogeait ne contenait absolument pas pour lui ! Et que, mon Dieu, et que disons... on puisse dire que il y ait un nombre immense de ces sociétés dans lesquelles effectivement c'est le mythe qui compte et c'est l'écoute qui compte avant tout, – n'est pas ? –, ça ne va pas très bien de paire avec la pensée heideggerienne qui limite à la Grèce – n'est pas ? –, le commencement, si je peux le dire, de l'écoute de l'être. Autre chose que je voudrais dire à ce propos, parce que moi j'en ai parlé de Heidegger avec Clastres, et je crois que là aussi il y a eu peut-être de sa parte quelque malentendu. Car Clastres était pour une parte très sensible à l'humanisme que Heidegger repousse complètement ! Je ne voudrais pas laisser des équivoques à cet égard, Clastres c'est passionné par La Boétie, La Boétie étant avant tout un humaniste !».

Genealogia della morale per quanto riguarda la stesura dell'articolo «De la torture dans les sociétés primitives», pubblicato per la prima volta nel 1973 per *L'Homme* e poi ripreso in *La société contre l'État*.¹⁵ Vedremo in seguito come sia presente una ripresa del testo nietzscheano in Clastres, in particolar modo per quanto riguarda la relazione di debito che lo *chef* delle società "primitive" intratterrebbe con la società nel suo insieme. Senza anticipare troppo, avanziamo qui l'ipotesi di una convergenza tra le tesi proposte dall'antropologo e le pagine nietzscheane de *La genealogia della morale*, al di là di quanto affermato dallo stesso Clastres e dai riferimenti espliciti al filosofo tedesco¹⁶, proprio per quanto riguarda la relazione debitoria o meno con l'autorità. Segnaliamo a questa altezza che è Miguel Abensour ad essersi dedicato in maniera particolare ad una riflessione sulla possibile lettura di Clastres attraverso Nietzsche con un contributo del *Cahier* da lui curato.¹⁷

Afferma Claude Lefort nel febbraio del 1988 che negli anni della formazione di Clastres non esistevano dei certificati di studio in sociologia e che i temi di questa disciplina facevano parte del percorso di *licence* in filosofia.¹⁸ Quanto a Clastres e al suo rapporto con la filosofia, ci dice Montal che quello che lo colpiva dell'autore era il suo senso dell'altro, il suo essere un filosofo sensibile. Pur passando agli studi antropologici, «in un certo senso le ipotesi che ha tratto, le interpretazioni che ha tratto dai suoi soggiorni tra gli Indiani allo stesso tempo erano... rispondevano intimamente alla sua sensibilità filosofica, ecco cosa direi in poche parole.»¹⁹

Oltre a Nietzsche e a Heidegger, vedremo che i riferimenti a Hobbes, Rousseau, La Boétie, Montaigne e Weber – pensatori classici della tradizione filosofica – sono essenziali per la costruzione delle riflessioni clastriane: il passaggio all'etnologia e all'antropologia non significò quindi un abbandono dello studio di testi di carattere filosofico, ed in particolar modo filosofico-politico. A ulteriore riprova di

¹⁵ P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-mythes*, op.cit., p.50: «Là, je peux reconnaître et affirmer clairement l'influence de Nietzsche, surtout de la *Généalogie de la morale*, naturellement. Parce que, si je n'avais pas réfléchi un peu sur la *Généalogie de la morale*, j'aurais eu plus de difficultés à écrire quelque chose comme «De la torture dans les sociétés primitives» (dans *La société contre l'État*). C'est sûr. Mais là, la référence n'est plus du tout littéraire et pour faire joli ; elle est sérieuse.»

¹⁶ Per esempio, P. CLASTRES, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974; trad.it di L. Derla, *La società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977, p.9: «Si può discutere seriamente del potere? Un frammento di *Al di là del bene e del male* [199] comincia così: [...]».

¹⁷ M. ABENSOUR, *Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche?*, in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dir. par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.

¹⁸ Appendice I, p.408: «À l'époque il n'existait même pas de certificats de sociologie, ça faisait partie intégrante de la licence de philosophie.».

¹⁹ Appendice I, ibidem: «Et je crois que il a toujours était d'ailleurs, tout en devenant anthropologue ou ethnologue comme nous disons, il a toujours était un philosophe de sensibilité ! Moi, ce qui m'a frappé en parlant souvent avec lui c'était de sentir à quel point avant d'aller sur le terrain il avait cette... il avait ce sens, disons, de l'autre. Et que d'une certaine manière les hypothèses qu'il a tiré, les interprétations qu'il a tiré de ses séjours parmi les Indiens au même temps étaient... répondait intimement à sa sensibilité philosophique, voilà ce que je dirais très brièvement.».

ciò, nei *carnet de notes* contenuti nel fondo Clastres all'IMEC sono consultabili, ad esempio, le schede di lettura dell'autore di testi come *La notion du politique* di Carl Schmitt (pubblicato in Francia nel 1972) e *Le système totalitaire* di Hannah Arendt (uscito in francese sempre nel 1972). Il pensiero clastriano rimane legato alla tradizione filosofica: quando ne analizzeremo la produzione, vedremo quanto sono rilevanti i riferimenti a questa disciplina e in che modo siano presenti un utilizzo di concetti filosofici e alcune delle problematiche classiche della filosofia politica. Il lavoro di Clastres si configura come un tentativo di portare avanti allo stesso tempo una ricerca sul campo di stampo etnografico e una riflessione filosofico-politica di carattere teorico. È per questo motivo che la sua produzione suscitò l'interesse di figure iscritte nel panorama della filosofia francese contemporanea: si pensi ad esempio alle letture che ne fecero Félix Guattari, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Miguel Abensour, Marcel Gauchet e Marc Richir tra gli altri.

Come abbiamo visto nell'intervista con *l'Anti-Mythes*, Clastres preparava l'*agrégation*, il concorso per diventare professore di filosofia nei licei francesi. Invece che dedicarsi all'insegnamento nella scuola secondaria però, con la scoperta dell'etnologia, abbandonò questo progetto e si dedicò allo studio delle popolazioni native in America Latina. Non possiamo però dire che il passaggio all'etnologia ed all'antropologia costituisca un vero e proprio distanziamento, come abbiamo detto, dagli studi filosofici: è questo piuttosto da considerarsi come un distanziamento dalla filosofia come disciplina preferenziale di specializzazione e di campo specifico. Clastres sembra specificare che il suo darsi all'antropologia non sia da intendersi come un allontanamento *tout court* dalla disciplina filosofica: se quindi si dà un'uscita dalla filosofia in questo senso, non si dà certamente per quanto riguarda l'interesse nei confronti della disciplina e del dibattito filosofico. L'influenza di testi e autori fu sempre presente nella sua produzione e che le proposte clastriane non possono essere circoscritte alla semplice indagine antropologica ed etnografica. Si pensi anche solamente al titolo scelto da Clastres per il suo primo articolo, «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne»²⁰. Come ricorda allora Cartry, se Clastres è partito dalla filosofia e rinunciò in seguito all'insegnamento di questa, non fu certo per escluderla²¹.

In che momento e attraverso quali autori e letture Clastres si avvicinò a questo campo di sapere? In che modo avvenne questa transizione e quali furono le

²⁰ Prima pubblicazione in: *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65, 1962, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 2.

²¹ M. CARTRY, «Pierre Clastres (1934-1977)», in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 85, 1976-1977, 1976, p.42: «Si, parti de la philosophie, Pierre Clastres renonça à l'enseignement de celle-ci, ce n'était pas pour l'exclure. C'est ce désir de prolonger «loyalement» une réflexion par un autre chemin que celui de l'histoire de la philosophie, qui lui donna tant de force pour dénoncer l'imposture de ce qu'il nomme le «fanatique projet de dire scientifiquement» l'être social de toute formation historique. Ce fanatique projet n'est ni la science, ni la philosophie, il est la prétention à un savoir universel qui «médiatise tout regard sur les différences pour les identifier et finalement les abolir».».

motivazioni che spinsero Clastres ad avvicinarsi alla disciplina alla quale si dedicherà negli anni seguenti? A queste domande l'autore risponde in occasione di un'intervista rilasciata nel giugno del 1976, all'interno di un'emissione intitolata *Les chemins de la connaissance* e trasmessa da France Culture. Afferma Clastres che, da studente di filosofia, la prospettiva di dedicarsi alla formazione non gli interessava più e che, contemporaneamente, la lettura dei primi libri di Lévi-Strauss gli fece scoprire un mondo, quello della ricerca etnografica, al quale si dedicherà negli anni seguenti.²² Giocarono un ruolo importante, secondo la testimonianza clastriana, anche degli incontri informali con delle persone latino-americane: in un modo quasi "naturale" diventò «ethnologue à l'Amérique du Sud»: in questa direzione, ricordiamo infatti il successo di gruppi musicali come "Los Incas" (fondato a Parigi nel 1956) e "Les Guaranis".²³

In questa importante intervista Clastres afferma che l'incontro con la produzione scientifica lévi-straussiana contribuì alla sua scoperta dell'etnologia. Anche per Michel Cartry l'incontro con Lévi-Strauss fu molto importante e il primo contatto con la disciplina: nel *Cahier de l'Herne* dedicato all'autore di *Tristi Tropici* ricorda infatti la lettura del celebre articolo «Le Père Noël supplicé», pubblicato la prima volta per *Les Temps Modernes* nel 1952 e ripreso successivamente in *Nous sommes tous des cannibales* nel 2013.²⁴ *Tristes Tropiques* esce nel 1955 per Plon nella collezione *Terre Humaine*, diretta da Jean Malaurie: il libro conosce un successo immediato, al punto che, come viene ricordato in più di un'intervista, la

²² La trascrizione completa di questa emissione può essere consultata in Appendice 1, pp.80-82, mentre un estratto può essere ascoltato al link: <http://journaldumauss.net/IMG/mp3/clastres.mp3>. Riportiamo qui il passaggio al quale ci stiamo riferendo: «Moi j'étais étudiant en philo, ça fait déjà un petit moment, mais la perspective d'être prof de philo dans un lycée et de répéter pendant trente, quarante ans ou plus la même chose à peu près ne me disait absolument rien. À la même époque à peu près il se trouve que par hasard j'étais simultanément branché sur l'ethnologie par les premiers livres de Lévi-Strauss, en suite que j'ai connu pendant des représentants de la colonie latino-américaine à Paris, qui étaient soit des étudiants et plus fréquemment des musiciens, des chanteurs, etcetera... et disons d'une manière naturelle je suis devenu ethnologue à l'Amérique du Sud.»

²³ Alcune canzoni de "Los Incas", gruppo composto dagli argentini Carlos Ben-Pott et Ricardo Galeazzi e dai venezuelani Elio Riveros et Narciso Debourg possono essere ascoltate su Gallica al link: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8809264z>. Per quanto riguarda Les Guaranis, invece al link: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88038660?rk=21459;2>

²⁴ M. CARTRY, «La fête des autres», in M. IZARD (ed. par), *Lévi-Strauss*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p.285: «J'ai lu «Le Père Noël supplicé» l'année même de sa parution dans la revue *Les Temps modernes* et ce fut, me semble-t-il, mon premier contact avec l'œuvre de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1952).» C. LEVI-STRAUSS, *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, 2013; trad.it di R. Ferrara, *Siamo tutti cannibali*, Bologna, il Mulino, 2015. Segnaliamo inoltre la nuova pubblicazione di C. LEVI-STRAUSS, «Le Père Noël supplicé», in *Les Temps modernes*, Paris, n.77, 1952, pp.1572-1590 : C. LEVI-STRAUSS, «Le Père Noël supplicé», Paris, Seuil, 2016.

giuria del premio Goncourt espresse il suo rammarico per non potergli attribuire l'omonimo premio in quanto riservato esclusivamente alla produzione letteraria.²⁵ È probabilmente anche a quest'opera di Lévi-Strauss che Clastres si riferisce durante l'intervista: oltre ovviamente all'interesse in generale per l'antropologia, si ritrova probabilmente nelle pagine del sesto capitolo di *Tristi Tropicci*. Nelle pagine del capitolo *Come si diventa etnologi* Lévi-Strauss scrive che, una volta aver passato il concorso, acquisito il titolo di *agrégé* ed aver insegnato per un anno nelle scuole superiori, la ripetitività dell'insegnamento lo portò a intraprendere una strada diversa.²⁶ Altri tre testi lévi-straussiani disponibili negli anni in cui Clastres stava seguendo i suoi corsi di formazione in filosofia sono sicuramente *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, pubblicato nel 1948; *Les structures élémentaires de la parenté* venne pubblicato nel 1949 e *Race et histoire* nel 1952. Cartry ricorda poi nella già citata intervista del 2006 che all'epoca il percorso di studi in filosofia prevedeva quattro certificati e che uno di questi si intitolava «Morale et sociologie». Fu in quell'occasione che i due autori scoprirono prima i classici della sociologia, come Mauss e Durkheim, l'antropologia culturale americana e autori come Margaret Mead e Karl Polanyi.²⁷

²⁵ Ci riferiamo alle interviste condotte da Bernard Pivot consultabili ai link seguenti: <https://www.youtube.com/watch?v=3Y9qxZUjiS8>; <http://www.ina.fr/video/I00014575/claude-levi-strauss-tristes-tropiques-video.html>.

²⁶ Scrive Lévi-Strauss in C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; trad.it di B. Garufi, *Tristi Tropicci*, Milano, Il Saggiatore, 2008, pp.44-45: «Malgrado ciò intuisco cause più personali che determinarono il rapido disgusto per la filosofia e mi fecero aggrappare all'etnografia come a un'ancora di salvezza. Dopo aver trascorso un anno felice al liceo di Mont-de-Marsan, insegnando e contemporaneamente preparando il mio corso, scoprii con orrore, al mio successivo ritorno a Laon, dove avevo ottenuto la nomina, che per tutta la vita non avrei fatto altro che ripeterlo. Ora, il mio spirito ha la particolarità, senz'altro negativa, di non potersi fissare due volte sullo stesso oggetto. In generale il concorso per la docenza è considerato come una prova inumana al termine della quale, volendo, ci si può riposare definitivamente. Per me fu il contrario».

²⁷ Appendice I, p.413: «La licence de philo à l'époque comportait 4 certificats. Il y avait un certificat qui s'appelait «Morale et sociologie». Et c'est dans la préparation de cet certificat que on a rencontré d'abord les classiques de la sociologie, Durkheim, Mauss, et d'autres parte que un certain nombre d'assistants nous on fait connaître des travaux plus récents, surtout des travaux américains, sur les relevant de ce qu'on appelle l'anthropologie culturelle, c'est de noms dont vous en avez entendu parler, Margaret Mead, Karl Polanyi. Et il y avait des jeunes prof de philo qui voulaient sortir un peu, si vous voulez, des classiques de la sociologie française, nous faisiez réfléchir à des notions comme l'institution. On était là tout un group, un group d'amis, tous apprentis philosophes... et encore aujourd'hui je n'ai pas la réponse, je me demande pourquoi ces étudiants proches se sont dirigés presque tous vers l'ethno, alors Pierre Clastres, Lucien Sebag, qui d'ailleurs il se retrouvait avec Pierre Clastres en travaillant chez les Guayakis, Hélène Clastres, des amis africanistes, Alfred Adler, Michel Izard, qui a travaillé sur un terrain très proche du mien au Burkina Faso. C'est l'effet de Lévi-Strauss, bien sur.».

L'avvicinamento all'antropologia fu condiviso da Clastres, oltre che con Cartry, anche con Alfred Adler e Lucien Sebag, compagni di corso alla facoltà di filosofia e come lui vicini, secondo le fonti, al PCF e all'*Union des étudiants communistes*. Cartry, allievo di Balandier, si dedicò all'antropologia religiosa africanista come Adler; Sebag e Clastres invece condivisero il campo americanista. È importante sottolineare che avvenne in un momento politicamente rilevante: come abbiamo ricordato, sono quelli gli anni della guerra in Algeria e il 1956 è segnato dall'acuirsi di quest'ultima, dal rapporto di Kroucthev al PCUS sui crimini di Stalin e dai sollevamenti in Ungheria e della loro repressione da parte dell'URSS²⁸. A questo proposito scrive Christian Bertaux nel suo contributo raccolto nel *Cahier Clastres* che gli avvenimenti politici del 1956 segnarono in particolar modo i quattro giovani studenti di filosofia di François Chatelet, facendoli passare dalla filosofia all'etnologia.²⁹ Il legame tra la scoperta dell'etnologia da parte di Adler, Cartry, Clastres e Sebag, la coincidenza di questa "conversione" disciplinare e il momento storico e politico vengono ribaditi a più riprese anche da François Dosse, il quale, riferendosi ad un'intervista con Alfred Adler come fonte, sostiene che la loro uscita dal PCF a partire dalla frattura del 1956 sia legata a doppio filo con il passaggio dalla filosofia all'antropologia.³⁰ Cartry, infine, nel suo omaggio alla morte di Clastres, ricorderà la nascita del progetto clastriano, «apparso nel contesto di un'epoca in cui le "avventure della dialettica" avevano condotto agli *impasse* e alle follie che conosciamo»³¹. In un altro passaggio di *Histoire du structuralisme*

²⁸ Scrive Isabelle Garo: «La mort de Stalin en 1953 est suivie par la détente qui culmine en 1956, au moment du 20^e congrès du PCUS. Pourtant, 1956 sera pour le Parti communiste française l'année des occasions manquées, qui commence par le vote des pouvoirs spéciaux à Guy Mollet, en gage de bonne volonté de la part de ce «parti du gouvernement» qu'il veut être, au moment où la SFIO décide l'envoi du contingent en Algérie et accroît encore la répression. Puis, passant volontairement sous silence le rapport Khrouchtchev, que *L'Humanité* décide de ne pas publier, le Parti communiste approuve l'intervention soviétique en Hongrie. [...] Et pour la première fois, une telle orientation va provoquer le départ de nombreux militants et la rupture avec nombre d'intellectuels.». I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Desmopolis, 2011, pp.19-20.

²⁹ C. BERTAUX, *Relecture*, cit., p.63: «C'est le drame de 1956 qui transformera l'engagement politique des quatre jeunes étudiantes en philosophie de F. Chatelet (Michel Cartry, Lucien Sebag, Clastres, Alfred Adler) en les faisant passer de la philosophie à l'ethnologie».

³⁰ F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome I: Le camp du signe, 1945-1966*, op.cit., p.195, «Pour d'autres, le recours à Lévi-Strauss fonde une conversion à l'anthropologie. C'est le cas de la part de philosophes communistes en rupture de ban : ce que l'on peut appeler le club des quatre : Alfred Adler, Michel Cartry, Pierre Clastres et Lucien Sebag. Tous quatre vont quitter le PCF à partir de la fracture de 1956, et passer de la philosophie à l'anthropologie, choix qui n'est pas dissociable de l'évolution de la situation politique : «1956 est une date clé pour nous».».

³¹ M. CARTRY, «Pierre Clastres (1934-1977)», op.cit., p.35 : «La voix de Pierre Clastres s'est tue brusquement sur la généalogie d'un projet apparu dans le contexte d'une époque où les «aventures de la dialectique»avaient conduit aux impasses et aux folies que l'on sait. [...] Personne ne dira comme lui le lieu d'origine d'une quête destinée à retrouver dans le lointain

leggiamo che per Adler, il pensiero di Lévi-Strauss avrebbe rappresentato per il “gruppo dei quattro” una deideologizzazione: il merito dell’antropologo sarebbe stato quello di proporre un discorso apolitico, o forse, più semplicemente, estraneo alle proposte di autori legati al PCF.³² Questa crisi della situazione politica e la messa in questione del PCF è associata agli scritti di Lévi-Strauss, e in particolare a *Tristes Tropici*, anche dallo storico François Furet.³³

ce qui était là tout proche mais que la dialectique avait totalement mais non impunément, laissé dans l’oubli.».

³² F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome I: Le camp du signe, 1945-1966*, op.cit., p.204: «C’est alors qu’interviennent les événements de l’année 1956 et que le PCF devient objet d’opprobre, même si l’exclusion ne sera signifiée qu’en 1958 : «1956 est la condition même du choix de l’ethnologie.». L’adéquation entre un engagement éthico-politique et la spéculation hégélo-marxiste n’est désormais plus possible, et Alfred Adler se retrouve dans le séminaire de Claude Lefort sur *Les structures élémentaires de la parenté*. Le groupe des quatre [Adler, Cartry, Sebag et Clastres] rencontre avec enchantement l’œuvre de Lévi-Strauss qui à le mérite de signifier une désidéologisation, de porter un discours apolitique : «On découvre Tristes Tropiques. Je me souviens de Pierre Clastres, fou de *Tristes Tropiques*, qui l’a lu quatre ou cinq fois».». Pierre Nora, fondatore della rivista *Le Débat*, traccia in questo senso la ricezione di *Tristes Tropiques* nella prefazione a quest’ultimo per la casa editrice France Loisires e ripresa sia in *Présent, nation, mémoire* sia nell’articolo intitolato «*Tristes tropiques. Un moment de la conscience occidentale*». Scrive Nora: «L’ouvrage paraît fin 1955. Il est lu dans cette année 1956 [...]. La résonance de Tristes Tropiques et son éclatante leçon intellectuelle et morale n’auraient pas eu la même portée sans l’ébranlement du massif stalinien et le coup, soudain porté, à la légitimité du marxisme-léninisme. Le merveilleux lévi-straussien s’est enlevé sur ce fond de désenchantement, porté par le réinvestissement de l’espérance révolutionnaire dans les mouvements de libération nationale de cet ensemble colonisé dont, cette même année 1955, la conférence de Bandung venait se signaler la conscience unitaire et la volonté neutraliste.» P. NORA, «*Tristes tropiques, un moment de la conscience occidentale*», in *Le Débat*, Paris, Gallimard, 2010/1 n.158, p.6.

³³ Scrive Furet nel libro curato da Anne Simonin e da Hélène Clastres, A. SIMONIN, H. CLASTRES, *Les idées en France 1945-1988. Une chronologie*, Paris, Gallimard, 1987, pp.147-148: «Double exil, politique et philosophique. Il n’est plus d’espérance révolutionnaire que dans les mouvements de libération nationale du tiers monde dont l’Algérie fournit l’image proche, mais dont Bandoeng, l’année précédente, a dessiné la cause à l’échelle planétaire. Le secret des sociétés ne se livre plus à Billancourt ; il faut aller le chercher sous les *Tristes Tropiques* magiquement révélés par Lévi-Strauss. Le structuralisme s’apprête à prendre la relève du marxisme et de l’existentialisme.» La lettura di Furet del periodo ci sembra però imprecisa: al di là della fiducia riposta dallo storico nelle prospettive di impostazione strutturalista ed alle perplessità rispetto ad un marxismo e ad un esistenzialismo non meglio specificati, si può certo notare come il testo di Lévi-Strauss sembrerebbe valere per alcuni come un’apertura ad un ragionamento diverso da quello proposto dal PCF. Dire però che il cuore dell’indagine sulla società passerebbe dalle fabbriche della Renault a Billancourt ai tropici levi-straussiani ci sembra una forzatura e una semplificazione inconsistente: in questo senso, non si capirebbe allora il perché del libro del 1964 di Sebag né tantomeno della convergenza di interessi di Clastres con Lefort. È piuttosto, come vedremo, un allontanamento da un marxismo ortodosso e localizzabile nel

Ad ogni modo, dopo aver ottenuto la *licence* in filosofia nel 1957 e un DESS³⁴ nel 1958, Clastres cominciò a seguire i seminari di Alfred Métraux e di Lévi-Strauss.³⁵

È rilevante sottolineare che Dosse affermi che Adler, insieme a Cartry, Sebag e Clastres, avrebbe scoperto Lévi-Strauss attraverso il seminario diretto ed animato proprio da Claude Lefort su *Le strutture elementari della parentela*. Come abbiamo visto, una conferma della presenza di Clastres a questo corso ci viene proprio da Montal, ma è tuttavia attraverso la testimonianza di Adler che scopriamo l'argomento delle lezioni. Ricordiamo qui che il contatto con l'etnologia e con l'antropologia è ancora una volta mediato dalla filosofia: ricorda Cartry che l'incontro con queste discipline fu facilitato da una parte dalla celebre recensione del 1949 di Simone de Beauvoir e dall'articolo ripreso in *Signes* di Merleau-Ponty.³⁶ Sottolineiamo poi che è attraverso la lettura lefortiana (si pensi a «L'échange et la lutte des hommes», ripreso poi in *Les formes de l'histoire*³⁷) del testo lévi-straussiano che questi autori vengono introdotti alla lettura de *Le strutture elementari della parentela*.

PCF dal quale gli autori ai quali ci riferiamo prenderanno le distanze. Per questi motivi l'osservazione di Furet ci pare ingiustificata.

³⁴ Il DESS, *Diplôme d'Etudes Supérieures Spécialisées*, era un diploma equivalente a un Master 2, vale a dire a una laurea specialistica.

³⁵ Abbiamo rinvenuto queste informazioni in G. GAILLARD, *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Paris, Armand Colin, 1997; trad.en by P.J. Bowman, *The Routledge Dictionary of Anthropologists*, London, Routledge, 2004, p.310: «Pierre Clastres studied philosophy, gaining a licence in 1957 and a DESS in 1958, and he also attended seminars held by Lévi-Strauss and Métraux. After joining the Laboratoire d'anthropologie sociale (Laboratory of Social Anthropology) of the CNRS, he carried out fieldwork on the American Indians in the company of L. Sebag in 1962.».

³⁶ Appendice I, p.414: «Ce que facilitait notre approche aux travaux de Lévi-Strauss c'est aussi peut-être un certain nombre d'écrits de philosophes, avec lesquelles on été plus familiarisés, je pense notamment à un article qui était paru en 1949 de Simone de Beauvoir, qui avait fait un compte rendu de *Structures élémentaires de la parenté*. Je pense aussi à un article qui a eu beaucoup d'influence sur nous, c'était un article de un professeur de philosophie dont on suivait le cours, qui était Maurice Merleau-Ponty, qui était un ami proche de Lévi-Strauss, qui parlait si vous voulez de l'espèce de révolution que l'ethnologie de Lévi-Strauss opérait dans le champ du savoir. Il faut se remettre un peu dans le climat... Merleau-Ponty c'est un phénoménologue, nous on était habitués à une philosophie qui était après tout une philosophie centrée sur... autour du sujet, on peut rien savoir du monde extérieur et de l'autre sans une réflexion sur les structures perceptives et cognitives du sujet. Et Lévi-Strauss était par ailleurs celui qui faisait l'expérience de rencontrer l'autre sans s'arrêter à ce que aurait pu être un argument rédhibitoire, le doute cartésien que après tout on peut connaître que soi même et que... alors, la réflexion de Merleau-Ponty aussi sur la connaissance d'autrui, l'intersubjectivité. Donc Merleau-Ponty va nous ouvrir à une autre pensée, celle de Lévi-Strauss, en résonant sur un terrain qui nous était plus familier, oui, il faisait une jonction.»

³⁷ C. LEFORT, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978; trad. it di P. Montanari e B. Aledda, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Milano, il Ponte, 2012.

Avvicinarsi a Claude Lefort, oltre a significare un interesse per la produzione filosofica a loro contemporanea, voleva anche dire avvicinarsi a uno dei fondatori della rivista e progetto intellettuale *Socialisme ou Barbarie* (*SouB*).³⁸ Il gruppo che si riunisce attorno all'omonima rivista, nasce nel 1949 in rottura con il PCI (il *Parti Communiste Internationaliste*), organizzazione trotskista creata nel marzo del 1944 e dissolta nel giugno 1968. Espressione della tendenza "Chaulieu-Montal", così chiamata a partire dai soprannomi rispettivamente di Castoriadis e di Lefort, prese le prime mosse all'interno del PCI nel 1946 e si autonomizzò come dissidenza. Leggiamo però in «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre* di Philippe Gottraux che fu solamente nel 1958 che Pierre Clastres e Lucien Sebag entrarono in contatto con il gruppo.³⁹ Il 1958 è, ricordiamolo, un anno particolarmente rilevante per la storia del progetto di Castoriadis e Lefort: quest'ultimo infatti lascia il gruppo proprio in quell'anno.⁴⁰ Leggiamo però in un'intervista fatta ad alcuni membri di *Socialisme ou Barbarie*, nel corso della quale interviene Daniel Blanchard. che benché Clastres, Sebag e Cartry si mostrassero interessati alle discussioni di *SouB*, non vi presero mai parte e

³⁸ Per la storia di *Socialisme ou Barbarie* segnaliamo P. CAUMIÈRES, S. KLIMIS, L. VAN EYNDE (sous la direction de), *Socialisme ou Babarie aujourd'hui. Analyses et témoignage*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, Cahiers Castoriadis n.7, 2012; F. DOSSE, *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2014; P. GOTTRAUX, «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997; S. HASTINGS-KING, *Looking for the Proletariat. Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*, Boston, Brill, 2014; S. DE DIESBACH, *La révolution impossible. Mes années avec Socialisme ou barbarie*, Paris, L'Harmattan, 2013. Su un confronto ed un'analisi dei pensieri di Lefort e Castoriadis (tema che non affronteremo in questo lavoro) si veda invece N. POIRIER (ed. par), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015. Segnaliamo poi che saranno presto consultabili presso la sede del Collège Internationale de Philosophie a Parigi le registrazioni degli interventi in occasione della giornata di studi *Socialisme ou barbarie: «un marxisme qui n'était pas d'école»* tenutasi il 22 marzo 2017 e alla quale abbiamo assistito. Per quanto riguarda invece i numeri della rivista *Socialisme ou Barbarie*, possono essere consultati al link: <http://archivesautonomies.org/spip.php?article758>.

³⁹ P. GOTTRAUX, «*Socialisme ou Barbarie*», op.cit., p.205, «Des témoignages racontent que c'est dans ce contexte, en 1958 notamment, que *SouB* influence quelque peu des étudiants communistes critiques et ouverts à la discussion, comme Lucien Sebag ou le futur anthropologue Pierre Clastres.»

⁴⁰ Scrive Marcel Gauchet a questo proposito: «Parallèlement, Lefort est un militant politique : trotskiste depuis 1943, il s'éloigne de ce courant pour fonder avec Castoriadis le groupe *Socialisme ou barbarie* en 1948. Ce sera là un des laboratoires de la pensée politique, examinant sans complaisance la réalité des pays de l'Est, le phénomène bureaucratique, mais aussi les évolutions de la société contemporaine, pour finalement mettre en cause les formes d'organisation en vigueur tant dans les partis de gauche que dans les groupes contestataires. C'est d'ailleurs sur ce point que Lefort rompt en 1958 avec *Socialisme ou barbarie*, contestant la logique dans laquelle le groupe lui paraît se situer : celle de la reconstruction d'une organisation politique, d'un parti révolutionnaire.» <http://gauchet.blogspot.it/2006/06/biographie-de-claude-lefort.html>

preferirono rimanere nel PCF.⁴¹ Un'altra testimonianza del loro interesse per il progetto animato da Lefort e Castoriadis, sempre di Daniel Blanchard, è possibile trovarla nella biografia di "Chaulieu" scritta da Dosse: ancora una volta vengono ribaditi allo stesso tempo l'attenzione verso le attività di *SouB* e la vicinanza, seppure con un posizionamento critico, al PCF e, in particolare, all'UEC (l'Union des Étudiants Communistes).⁴²

È ancora Dosse a darci ulteriori informazioni sulla situazione politica di quegli anni e in particolare sui collettivi e le riviste che si organizzano gravitando attorno alla Sorbona. Nel 1956 Félix Guattari suggerisce a Denis Berger di fondare la rivista *Tribune de discussion* e fa aderire al PCI Sebag, Cartry e Adler. La rivista è appoggiata da François Châtelet, Henri Lefebvre e Jean-Paul Sartre (il quale però smetterà di sostenerla nel 1958). Con i fatti dell'autunno '56 in Ungheria *Tribune de discussion* si avvicina a *L'Étincelle*, particolarmente impegnata a denunciare l'insufficienza della critica del PCF rispetto alla guerra di Algeria e nel gennaio 1958 viene creata una nuova rivista, *La Voie communiste*.⁴³ Guattari chiederà poi a Sebag e Cartry di aderire alla IV Internazionale: ricorda l'africanista che fu l'autore di *Caosmosi* ad "iniziarli" a Trotzsky: nel 1958 Sebag e Cartry si allontanano definitivamente dall'UEC. Leggiamo inoltre nel testo di Dosse che Alfred Adler «se lance avec ses copains» nella redazione di *La Voie communiste*, insieme a Pierre Pachet, Michel Butel e altri studenti appartenenti alla "banda" di Guattari.⁴⁴ Abbiamo consultato tutte e tre le riviste, conservate in *microfilm* e *microfiche* alla BNF, per vedere quale sia stato il contributo effettivo di Sebag, Cartry e Adler e per verificare la presenza di Clastres e di eventuali testi inediti. Non abbiamo trovato però i loro nomi e non ci è stato dunque possibile identificare i testi degli etnologi: la maggior

⁴¹ <https://dissidences.hypotheses.org/5691>. Afferma Blanchard: «C'est vrai qu'en mai-juin '58, Sébastien [de Diesbach] et moi, on était nuit et jour à la Sorbonne et on se présentait comme membres de *SouB*. On avait des discussions épiques à n'en plus finir, en particulier avec des gens du groupe philo de l'UEC [Union des étudiants communistes], qui étaient des oppositionnels ; des gens comme Sebag [Lucien], Clastres [Pierre], Cartry [Michel]... ils nous disaient : «oui, on est d'accord avec vous, mais vous n'êtes rien. On ne va pas quitter une organisation qui est en rapport avec le prolétariat, comme le PC, pour se joindre à vous».»

⁴² F. DOSSE, *Castoriadis*, op.cit., p.95: «Bien qu'agréatif en histoire à la Sorbonne, [Daniel Blanchard] il passe son temps en réunions, distributions de tracts, essayant de convaincre les militants de l'UEC (Union des étudiants communistes) inscrits en philosophie, comme Pierre Clastres, Lucien Sebag, Michel Cartry, qui ont fait le choix de l'anthropologie, manifestant leur accord avec les analyses de *SouB*, sans vouloir encore sortir de leur organisation communiste.»

⁴³ Per una descrizione della storia di queste riviste rimandiamo a F. DOSSE, *Deleuze Guattari*, op. cit., pp.45-50.

⁴⁴ Ivi, p.49: «Mais, politiquement, Adler se considère encore comme un communiste pur sucre : «C'est tout juste s'il n'y avait pas un portrait de Staline chez moi.» Le basculement date de 1956 : Alfred Adler se lance avec ses copains dans l'aventure de *La Voie communiste* où l'on retrouve aussi les futurs écrivains Pierre Pachet et Michel Butel, et bien d'autres étudiants de la Sorbonne appartenant à la «bande» de Guattari.»

parte degli articoli è infatti firmata sotto pseudonimo (ad esempio, Guattari si firma Claude Arrieux).

Al di là di queste testimonianze contrastanti sul rapporto di Clastres con l'UEC e con il PCF, possiamo dire con certezza che Adler, Cartry, Sebag e Clastres non presero parte attivamente a questo progetto di Lefort e Castoriadis: non pubblicarono mai, infatti, articoli in *Socialisme ou Barbarie*, Lefort collaborerà con Clastres solo successivamente e, dalle testimonianze che abbiamo consultato, non ci fu mai una partecipazione agli incontri di *SouB*. Tuttavia, benché le fonti siano contrastanti rispetto all'uscita di Clastres dal PCF e dall'UEC nel '56, registriamo un interesse sempre più vivo nei corsi degli anni nei confronti di un marxismo eterodosso e verso progetti e riviste che si organizzavano in questa direzione: la partecipazione clastriana a questi percorsi non può che significare un distanziamento dall'impostazione politica e teorica alla base del PCF.

È necessario, tuttavia, porre l'accento sul fatto che Sebag cita degli articoli di Lefort sulla burocrazia e lo Stato nell'URSS e testi pubblicati per *SouB* nel 1964 in *Marxismo e strutturalismo* e che, proprio in questo testo, vengono affrontate tematiche che interessavano anche gli animatori del progetto.⁴⁵ Bisogna inoltre ricordare, come fa Miguel Abensour nella prefazione della riedizione dell'*Entretien avec l'Anti-mythes*, che, benché Clastres non appartenesse al gruppo di Lefort e Castoriadis, è possibile affermare che aveva delle posizioni vicine a quelle del movimento antiburocratico e ne condivideva senza riserve le critiche all'URSS:⁴⁶ in questo senso ne è una prova il testo su Martchenko pubblicato per *Textures*, rivista che vedeva nel comitato redazionale "Chaulieu" e "Montal" tra gli altri.⁴⁷ La rivista belga dedicherà un numero al totalitarismo nel 1975, contenente un articolo di Abensour su Simon Leys («Osez rire»), uno di Lefort su Soljénitsyne («Soljénitsyne. *Commentaire sur L'Archipel du Goulag*») e un contributo di Clastres, intitolato – appunto – «Martchenko». Inoltre la rivista *L'Anti-mythes*, in queste pagine già più volte citata, fu creata a Caen da studenti di Lefort ed era conosciuta per essersi

⁴⁵ L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964; trad.it di M. Vitta, *Marxismo e strutturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1972, per esempio: p.48 n.33, p.80 n.43, p.140 n.63 e n.64.

⁴⁶ Cfr. M. ABENSOUR, *La voix de Pierre Clastres* in P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, op.cit., p.7.

⁴⁷ Per la storia di *Textures* ed i suoi legami con *Socialisme ou Barbarie* rimandiamo al saggio consultabile online di Franck Berthot: F. BERTHOT, 6. *Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in *Les revues et la dynamique des ruptures* [online]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007 (creato il 20 marzo 2017), <http://books.openedition.org/pur/12777>. Scrive Berthot: «Disons en première approximation que *Textures* rompt avec le modèle de la revue militante tel que l'a incarné *Socialisme ou Barbarie* dont les aînés du groupe, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, étaient les fondateurs et qui était l'organe écrit d'une organisation révolutionnaire. Les animateurs de *Textures* délaissent donc le modèle de la revue militante pour travailler collectivement sur le terrain de la philosophie politique. Ils renouent par là même le fil d'une tradition occultée par le marxisme et assignent à la philosophie la tâche de porter une interrogation radicale sur les choses politiques.».

interessata in maniera particolare alla storia di *Socialisme ou Barbarie*: il numero che precede l'*entretien* con Clastres da spazio a Cornelius Castoriadis e quello successivo a Claude Lefort. Osserva allora Abensour che «c'est donc bien au sein de la constellation de l'antitotalitarisme radical que Pierre Clastres donna sa contribution à *L'Anti-mythes*». ⁴⁸

Come abbiamo già accennato a più riprese, Clastres intratterrà con Lefort negli anni successivi importanti momenti di collaborazione. Si pensi per esempio all'edizione, concepita e realizzata da Miguel Abensour, del *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie per Payot, pubblicata nel 1976 e in particolare al percorso che gli autori chiamano «*Trajet 2*». In quelle pagine sono raccolti due testi su La Boétie, uno firmato Clastres (intitolato *Liberté, Malencontre, Innommable*) e l'altro da Lefort (*Le nom d'Un*). La collaborazione più importante però è forse la creazione della rivista *Libre* nel 1977, fondata poco prima della morte dell'etnologo ⁴⁹. La rivista, che vede nel comitato redazionale i nomi di Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis, Maurice Luciani et Marcel Gauchet, raccoglierà gli ultimi scritti clastriani: verrà pubblicato nel primo numero «*Archéologie de la violence*», nel secondo «*Malheur du guerrier sauvage*» e nel terzo «*Les marxistes et leur anthropologie*». Notiamo, già a partire dal sottotitolo della rivista (politique - anthropologie - philosophie) che questa si pone come obiettivo di raccogliere al suo interno contributi da differenti campi. La collezione, composta da otto numeri – il progetto editoriale si concluderà infatti due anni dopo, nel 1980 – vede infatti convergere testi di Adler, Lizot, H. Clastres, Désy ⁵⁰ e Sahlins da una parte, articoli di riflessione sull'Ungheria del '56, per esempio, e saggi di stampo filosofico di Lefort, Abensour, Gauchet. Notiamo che, per quanto riguarda il filone antropologico sono convocati principalmente studiosi legati per collaborazioni, o affinità, ai lavori dell'autore de *La società contro lo Stato*.

Interrogato su *Libre* da Michel Enaudeau, risponde Abensour che la creazione della rivista fu principalmente opera di Lefort e Gauchet, e che quest'ultimo venne

⁴⁸ M. ABENSOEUR, *La voix de Pierre Clastres*, op.cit., p.7.

⁴⁹ Si legge in apertura del secondo volume di *Libre*: «Pierre Clastres est mort le 29 juillet. L'œuvre est là, qui va cheminer. Mais garder Pierre vivant parmi nous, c'est aussi nous souvenir de ce qui fondait cette œuvre, et nous le faisait aimer : le dédain pour les importants et les bavards, comme l'attention à tout essai de parole vraie ; une plaisanterie perpétuelle, mais la colère soudain contre l'oppression et l'imposture ; la distance de l'ironie et la présence laconique de l'amitié ; l'indifférence à l'esprit du temps, le mépris de la pensée de référence, la démarche solitaire. Nous reverrons souvent au coin des rues ce promeneur narquois et secret.».

⁵⁰ Pierrette Paule Désy, studiosa di etnografia e antropologia all'Université du Québec a Montréal, si è occupata principalmente delle popolazioni amerindiane canadesi. P. DÉSY, «L'Homme-Femme. Les berdaches en Amérique du Nord», in *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, Paris, Payot 1978, no 78-3, pp. 57-102, consultabile anche online al link:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/desy_pierrette/homme_femme_berdache/homme_femme.html

immediatamente nominato segretario. Aggiunge poi che il comitato redazionale era unito da «una comune ammirazione per l'opera di Pierre Clastres, ad ogni modo era così che ho vissuto la situazione. Però, Pierre Clastres purtroppo scomparve nell'estate del '77, prima ancora dell'uscita del primo volume»⁵¹. Per quanto riguarda il percorso della rivista, Abensour legge retrospettivamente la scelta del titolo del primo numero, indice, a suo avviso, una certa ambiguità. Afferma a questo proposito che:

Penso che, per alcuni, il titolo *Libre* significava la messa in opera di un progetto anti-autoritario nella linea di *Textures*, oppure in continuità con *Socialisme ou Barbarie*, o con il *Machiavel* di Claude Lefort; per altri il titolo *Libre* valeva come biglietto d'ingresso per partecipare alla restaurazione del liberalismo politico. La fine di *Libre* non ha forse coinciso con la nascita della rivista *Le Débat* in cui si trovava Gauchet?⁵²

Non ci concentreremo in questa sede nell'analisi della critica abensouriana nei confronti di Gauchet e del dibattito che li vide protagonisti: ci limitiamo a segnalare che entrambi sottolineano in più occasioni nei loro testi l'importanza che ebbe per loro Pierre Clastres. Oltre ad aver assistito ai suoi corsi clastriani all'EPHE ed aver collaborato con loro in *Libre*, l'etnologo può essere considerato a buon titolo come un autore di riferimento per i due pensatori francesi.

E nel '68? Clastres prese parte delle importanti mobilitazioni che segnarono prima Parigi e poi le diverse realtà di movimento e di contestazione in generale? L'unica testimonianza che abbiamo trovato a questo proposito è quella di Rubén Bareiro Saguier, scrittore e avvocato paraguayano che si dedicò, tra le altre cose, alla divulgazione della letteratura Guaraní. Nel suo necrologio per l'antropologo, pubblicato nel 1978, ricorda Saguier Pierre Clastres «durante i giorni luminosi e intensi di Parigi nel maggio del '68, la febbre con la quale percorremmo le strade familiari del Quartiere latino, eppure tanto diverse per l'emozione di una primavera imminente e prematura».⁵³

⁵¹ M. ABENSOEUR, *La communauté politique des «tous uns»*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p.22 : «Je crois pouvoir dire que ce qui nous réunissait c'était une commune admiration pour l'œuvre de Pierre Clastres, en tout cas c'est ainsi que j'ai vécu la situation. Or, Pierre Clastres est malheureusement décédé l'été 1977, avant même la sortie du premier volume.».

⁵² Ivi, p.23: «Je pense que, pour certains, le titre Libre signifiait la mise en œuvre d'un projet anti-autoritaire dans la ligne de *Textures*, voire en continuité avec *Socialisme ou Barbarie*, ou avec le *Machiavel* de Claude Lefort ; pour d'autres le titre Libre valait billet d'entrée pour participer à la restauration du libéralisme politique. La fin de *Libre* n'a-t-elle pas coïncidé avec la naissance de la revue *Le Débat* où se retrouvait Marcel Gauchet ?».

⁵³ R. BAREIRO SAGUIER, «Pierre Clastres (1934-1977)», in *Journal de la société des américanistes*, n.65, 1978, p.228: «No puedo dejar de evocar a Pierre Clastres durante los días luminosos e intensos de Paris en mayo del 68, la fiebre con que recorriamos las calles familiares del Quartier Latin, sin embargo tan distintas bajo la emoción de una primavera

Attraverso questa ricostruzione speriamo di aver restituito, con un ritratto in chiaroscuro, almeno dei frammenti di quell'universo ricco e complesso che era il dibattito politico di quegli anni. Spesso Clastres viene immediatamente associato a *Socialisme ou Barbarie* mentre, come abbiamo visto, il rapporto dell'antropologo con questo progetto e con i suoi animatori è molto più complesso e sfumato.

2. La ricerca sul campo: uno spaccato del dibattito in antropologia

Come ricorda Abensour nel testo di presentazione de *L'esprit des lois sauvages*, l'opera di Clastres è innanzitutto frutto di un lavoro etnografico, di un «homme de terrain»: è quindi necessario ricordare i materiali etnografici sui quali la riflessione clastriana, che manifesta una dimensione filosofica, si costruisce⁵⁴, senza dimenticare il fatto che le interpretazioni clastriane oltrepassano il semplice resoconto etnografico, come ricorda Campagno.⁵⁵

Come abbiamo visto, Clastres si avvicina alla disciplina già durante gli anni della sua formazione filosofica. Cartry ci racconta inoltre che con Clastres aveva seguito il corso di Leroi-Gourhan al Musée de l'Homme a Parigi e un'altra testimonianza in questo senso ci viene da Jeanne Favret-Saada: la «piccola banda – della quale molti diventarono etnologi, Lucien Sebag, Michel Cartry, Alfred Adler, Pierre e Hélène Clastres» leggeva nel '57 Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont e altri autori angloamericani.⁵⁶ Yvan Verdier sottolinea invece il ruolo che ebbe l'incontro

imminente y prematura. Y no puedo dejar de asociar este acontecimiento histórico preñado con la génesis de su trabajo teórico.».

⁵⁴ M. ABENSOEUR, *Présentation*, op.cit., p.7: «L'œuvre de Clastres, œuvres ethnologique, est d'abord celle d'un homme de terrain. Ce caractère mérite d'être rappelé, car peut-être le lecteur non ethnologue, en présence d'une œuvre qui manifeste d'emblée une dimension philosophique, a-t-il trop souvent tendance à oublier ou à minimiser les matériaux ethnographiques sur lesquels elle s'est édifiée. Cette relation à un travail de terrain était par contre très sensible dans l'enseignement de Clastres à l'École des hautes études.» Per quanto riguarda una ricostruzione della dimensione etnografica del lavoro di P. Clastres si veda anche Y. VERDIER, *Prestige de l'ethnographie*, en M. Abensour (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, pp.19-39.

⁵⁵ M. CAMPAGNO, *Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo*, in M. CAMPAGNO (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p.7: «Y sin embargo, la agudeza de sus interpretaciones – esa valentía para confrontar con radical irreverencia los dogmas de la antropología de su época – sitúan al autor en un plano que desborda largamente el del estricto reporte etnográfico. Se trata de un tipo de interpretaciones, de un tipo de desafíos, que ciertamente va mucho más allá de aquellas sociedades y de la profesión que operaron como punto de partida.».

⁵⁶ J. FAVRET-SAADA, *Comment je suis devenu ethnologue*, en A. DHOQUOIS (dir.par.), *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2008, p.84: «Notre petite bande – dont plusieurs devinrent ethnologues, Lucien Sebag, Michel Cartry, Alfred Adler, Pierre et Hélène Clastres – lisait déjà Les structures élémentaires de la parenté, mais

dell'autore de *La société contre l'État* con Alfred Métraux.⁵⁷ Dopo aver completato gli studi in filosofia nel 1958, cominciò a lavorare al LAS (Laboratoire d'Anthropologie Sociale), inquadrato come ricercatore al C.N.R.S., a partire dal 1961. Fu dopo aver seguito i corsi di Lévi-Strauss e di Métraux all'École Pratique des Hautes Études che Clastres partì per la prima esperienza sul campo: quasi un anno, dal febbraio del 1963 al gennaio 1964, presso i Guayaki del Paraguay, dopo aver già pubblicato per *L'Homme* il suo primo articolo.⁵⁸ È Alfred Métraux che gli propone questa prima ricerca, come Clastres ricorda in *Chronique des Indiens Guayaki*:

Alfred Métraux, attento come sempre a tutto ciò che riguardava gli indiani d'America e pieno di entusiasmo per l'occasione che si presentava, mi offrì qualcosa che sul momento non fui in grado di stimare in tutto il suo valore e che giudico adesso un incredibile colpo di fortuna: andare a studiare i guayaki. Con l'aiuto del Centro nazionale di ricerca scientifica [il CNRS], iniziai il mio lavoro nella foresta, insieme con il collega S., alla fine di febbraio del 1963.⁵⁹

Sempre in *Cronaca di una tribù* leggiamo che fu grazie a Léon Cadogan che la notizia dello stanziamento di questo gruppo di Guayaki si diffuse in ambiente etnologico.⁶⁰ Fu sempre grazie al lavoro del paraguayano che l'autore poté prepararsi per la sua prima ricerca etnografica, imparando la lingua indigena tra le mura del Musée de l'Homme: racconta Clastres alla trasmissione televisiva *Italiques* del 24 novembre 1972 che Cadogan, esperto in dialetti guarani del Paraguay, inviò le registrazioni e le traduzioni all'istituzione parigina, permettendogli così di arrivare sul *terrain* preparato dal punto di vista linguistico.⁶¹

Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont et les auteurs anglo-américains qu'ils citaient semblaient inconnus de nos professeurs du Musée.».

⁵⁷ Ci riferiamo ancora una volta all'intervista «Evocation de Pierre Clastres», 1 febbraio 1988, Appendice I, pp.405-410.

⁵⁸ P. CLASTRES, «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», in *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65, 1962. Per stendere questo articolo Clastres, non avendo ancora effettuato un lavoro sul campo, si riferì principalmente all'*Handbook of South-American Indians* e agli scritti dei cronisti del XVI e XVII secolo, come Léry, Thévet, Staden, d'Évreux e d'Abbeville.

⁵⁹ P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, 1972; trad.it di R. Capone, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani guayaki cacciatori nomadi del Paraguay*, Milano, Feltrinelli, 1980, p.55.

⁶⁰ Ibidem. «Grazie agli sforzi di Léon Cadogan, modesto e tenace autodidatta paraguayano che ha consacrato gran parte della sua vita alla difesa degli indiani e i cui lavori sulla religione guarani sono insostituibili, la notizia si diffuse nell'ambiente etnologico: finalmente, dopo quattro secoli, era possibile chiarire l'enigma di questa inafferrabile tribù.»

⁶¹ Appendice I, p.392: «Oui, ce que m'a permis de gagner énormément temps car ce paraguayen, qui est un homme très estimable, c'est León Cadogan, c'est le meilleur spécialiste de dialectes guarani du Paraguay, et aussitôt qu'il a appris, qu'il a vu qu'il y avait

Cadogan e Métraux avranno un ruolo essenziale nel percorso del giovane etnologo. Nel 1968 Clastres scriverà l'introduzione al *Diccionario guayaki-español* di Cadogan e, alla sua morte, un omaggio pubblicato nella rivista *L'Homme*.⁶² In più di un'occasione, inoltre ne sottolineerà l'importanza, sia per il proprio percorso, sia per l'etnologia americanista. Ci riferiamo, per esempio, alle pagine introduttive de *Le grand parler*, in cui l'autore scrive che fu grazie a Cadogan, e all'amicizia che legava questi agli Indiani, che riuscì, non sempre senza difficoltà, a raccogliere i materiali che compongono questa raccolta di miti⁶³. Clastres scriverà anche per Métraux un omaggio alla sua morte: il testo dell'elogio all'autore di *Religions et magies indiennes*, prima rifiutato per il numero di *Le Monde* del 22 marzo 1967, è stato ora ripubblicato nel *Cahier Clastres*. In questo breve scritto, l'autore riporta un avvenimento, accaduto trent'anni prima, raccontatogli dagli amerindiani durante il suo soggiorno presso i Chulupi, nel Chaco paraguayano. Si trovavano al bordo del fiume Pilcomayo, frontiera tra Paraguay e Argentina, mentre nell'altra riva si trovava un fortino di soldati argentini. Calata la notte arrivò all'accampamento un uomo,

un contact avec ces Guayaki mythiques comme vous disiez, il y est allé, et à cause de sa connaissance de divers dialectes du guarani, il sait très vite repérer, retrouver dans le guayaki ce qui linguistiquement appartient à cette famille linguistique. Il a enregistré, il a transcrit et traduit, et envoyé les bandes au Musée de l'Homme, ce qui fait que pendant les 4 mois qui ont précédé mon départ, j'ai appris la langue en écoutant. J'avais les bandes, que j'écoutais, et la traduction.»

⁶² P. CLASTRES, «Introduction au dictionnaire guayaki», in L. CADOGAN, *Diccionario guayaki-español*, Paris, Musée de l'Homme, 1968. Testo ripubblicato nel *Cahier Pierre Clastres*, pp.119-122, da noi tradotto in Appendice II, testo n.19: «È per questo che pensiamo che il contributo di Léon Cadogan sia molto importante per la scienza americanista, perché offre ai ricercatori uno strumento di lavoro esemplare sia per la ricchezza di materiale che raccoglie sia per il rigore con il quale questo è stato raccolto. Il suo dizionario guayaki-spagnolo (per l'elaborazione del quale la nostra collaborazione fu secondaria) sia come, a più di tre secoli di distanza, il grande *Tesoro* che Montoya dedicò al guarani. È quindi il tesoro della lingua guayaki che ci è donato, tesoro tanto più prezioso perché coloro che la parlano ben presto spariranno per sempre.» P. CLASTRES, «Hommage à León Cadogan», in *L'Homme*, XIV (2), 1974, pp.135-136. Questo articolo è stato ripubblicato nel *Cahier Pierre Clastres*, pp.129-130. Ne proponiamo una traduzione in Appendice II di cui riportiamo qui un estratto: «Ho già parlato altrove di tutto quello che devo a L. Cadogan, tutto ciò che gli devono gli americanisti. Alla fine di un'esistenza oscura, di una lotta solitaria senza sosta contro l'oppressione di cui sono vittime gli Indiani in Paraguay, L. Cadogan ha visto, negli ultimi anni, dissiparsi il dubbio che lo abitava, quanto al valore ed alla portata dei suoi studi: sebbene tardivo, il riconoscimento delle università e dei ricercatori fu per lui di profondo conforto. Ma so anche che lo sterminio brutale degli Indiani Guayaki, nel 1972, ha dovuto riempire il suo cuore di amarezza e di tristezza. Fino all'ultimo istante, L. Cadogan ha cercato di impedire il genocidio. Non è sopravvissuto al suo fallimento.»

⁶³ P. CLASTRES, *Le grand parler*, Paris, Seuil, 1974; trad.it di F. Bocolari, *Il grande parlare*, Milano, Mimesis, 2016, p.10: «La cordiale benevolenza di cui ci onorava quest'uomo di una così rara generosità intellettuale ci consentì l'accesso presso i saggi Guarani. La garanzia del nome di Léon Cadogan non era d'altra parte sempre sufficiente a rompere il loro rifiuto di parlare.»

subito scambiato per un soldato, che, attraversato il fiume a nuoto e presto ripartito, li avvertì che il giorno seguente sarebbero stati attaccati dall'esercito argentino. Abbandonato l'accampamento e nascosti nella foresta, i Chulupi videro i soldati argentini attraversare il fiume per attaccarli: l'uomo apparso la notte precedente non aveva mentito, e, scrive Clastres, «da quel momento gli indiani continuano ad evocare questo misterioso soldato, senza comprendere perché uno dei loro assassini prese un giorno la decisione di salvarli». Clastres, ascoltando questa storia, capisce immediatamente chi era in realtà quell'uomo: si trattava proprio di Alfred Métraux che, dopo essere venuto a conoscenza delle intenzioni dell'esercito argentino, non pensò due volte ai pericoli che avrebbe potuto correre e rischiò la propria vita per mettere in salvo i Chulupi. Fu lo stesso Métraux, come leggiamo nell'omaggio clastriano, a raccontargli che cosa avvenne in quell'occasione: qualche mese prima della sua morte ed alla vigilia della partenza dei coniugi Clastres e di Sebag per il Paraguay, Métraux, «liberandosi dalla sua discrezione abituale», racconta gli eventi di cui i Chulupi conservavano la memoria.⁶⁴ E Clastres, ascoltando il racconto di questi amerindiani, ritrovò il suo maestro, scomparso nel 1965, ancora vivo nel loro ricordo.

È dunque da Cadogan e Métraux (oltre che da Lévi-Strauss) che Clastres erediterà l'attenzione nei confronti della situazione delle popolazioni indigene: come loro, infatti, denuncerà a più riprese le violenze perpetuate dai governi degli Stati nei quali vivono le comunità amerindie. A questo proposito si pensi allora all'articolo «De l'ethnocide», apparso la prima volta per *L'Homme* e successivamente ripubblicato in *Recherches d'anthropologie politique*; all'intervista del marzo 1968⁶⁵, a quella con Lévi-Strauss rilasciata nel 1973⁶⁶ ed al dibattito trasmesso per il programma televisivo *Italiques* nel 1972 tra gli altri.⁶⁷ Se però Clastres condivide con

⁶⁴ Il testo manoscritto di questo articolo, insieme alla lettera di rifiuto di *Le Monde* è consultabile all'IMEC nel fondo Clastres. È stato, come dicevamo, ripubblicato nel *Cahier Clastres*. Ne proponiamo la prima traduzione in italiano in Appendice II (testo n.6).

⁶⁵ Trascritta parzialmente in Appendice I.

⁶⁶ Quest'intervista è consultabile in Appendice I. Ne riportiamo qui un estratto, p.350: «Maintenant la première fois que je suis allé au Paraguay, en '63, chez les Guayakis, constatant certaines relations entre les Paraguayens et les Guayakis, j'ai naïvement cru que je pouvais faire quelque chose, et je suis allé tout droit dans la capitale, à Asunción, pour dire ce qui se passait et demander des sanctions. Eh bien, tout ça s'est absolument retourné contre moi, et c'est moi qui a failli finir en prison. Le résultat c'est que, maintenant, enfin, depuis quatre ans, je suis pratiquement interdit de séjour au Paraguay. Alors, effectivement ce n'est pas parce qu'on est dans le pays qu'on connaît bien les choses, qu'on a plus de moyens d'action. Ce qu'on sait on le dit. Tout le monde est d'accord avec les ethnologues qui ici, ou aux Etats-Unis, ou ailleurs, parlent d'ethnocide, c'est vrai, ça se passe, donc, puisque ça existe il faut le dire. Mais on retourne toujours à cette question : que pouvons nous faire ?».

⁶⁷ La trascrizione della puntata è in Appendice I. Ricordiamo che in quegli anni un altro etnologo e ricercatore al CNRS, Robert Jaulin, è particolarmente impegnato nella denuncia delle violenze perpetuate nei confronti delle popolazioni amerindiane in America del Sud. Si pensi a questo proposito a R. JAULIN, *Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique: du Canada*

Robert Jaulin l'inquietudine di fronte ai pericoli che corrono le popolazioni amerinde, non si esimerà a sottolineare la propria distanza dall'autore de *La paix blanche* il quale, a detta di Clastres, esalterebbe eccessivamente il loro mondo.⁶⁸

Ritorniamo ora al febbraio 1963 ed al Paraguay. Questa prima esperienza di ricerca etnografica è condivisa con Lucien Sebag, il «collègue S.» e con Hélène Clastres. In agosto di quell'anno, Sebag partì per il Chaco, dove sarà raggiunto dai Clastres a settembre per poi separarsi nuovamente. Pierre Clastres raccolse molto materiale audio tra i Guayaki e i Guaranì, registrazioni che sono state digitalizzate e sono facilmente accessibili.⁶⁹ Come segnaliamo nell'introduzione al primo testo in Appendice II, l'autore di *Marxismo e strutturalismo* presentò un testo alla quarta Riunione brasiliana di antropologia a Sao Paulo intitolato «Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)» e Hélène Clastres ricorda che Sebag insistette perché il testo venisse firmato anche da Pierre Clastres. I tre etnologi si concentrarono durante il loro soggiorno su temi cari al loro comune maestro, Alfred Métraux, scomparso nell'aprile dello stesso anno. Se Clastres e Sebag condividono infatti con quest'ultimo il tema dell'antropofagia – si pensi, per esempio, alle analisi sull'antropofagia rituale presso i Tupinamba e le analisi delle narrazioni sul cannibalismo raccolte in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* – Hélène Clastres si concentrerà invece sul tema della Terra senza Male e sui movimenti

à la Terre de Feu, les civilisateurs instruisent leur propre procès, Paris, Fayard, 1972; R. JAULIN, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970; trad. it di N. Franceschi, *La pace bianca. Introduzione all'etnocidio*, Bari, Laterza, 1972.

⁶⁸ Clastres si esprime in questo senso nell'articolo di risposta alle critiche formulate da Pierre Birnbaum nell'articolo «Le retour des lumières» del 1977, pubblicato la prima volta in *Revue française de science politique*, I e ripreso in *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 9. Scrive Clastres a p.147: «Pas plus que l'astronome n'engage autrui à envier le sort des astres, je ne milite en faveur du monde des Sauvages. Birnbaum me confond avec les promoteurs d'une entreprise dont je ne suis pas actionnaire (R. Jaulin et ses acolytes).» Clastres ci appare eccessivamente duro e ingiusto nei confronti di R. Jaulin, autore che invece ha rappresentato per noi una scoperta entusiasmante per la capacità di riflettere criticamente sul proprio ruolo da etnologo, con una profondità che, a volte, sembrerebbe invece mancare all'autore de *La société contre l'État*. Con Robert Jaulin, membro del LAS, romperà anche Lévi-Strauss. Leggiamo infatti in C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988, p.214: «D.E. : Des gens sont allés jusqu'à dire que l'ethnologie perpétuait la domination coloniale après la disparition de celle-ci. Ces propos venaient parfois de gens qui avaient travaillé avec vous, comme Robert Jaulin. C.L.-S. : Il a appartenu au Laboratoire d'anthropologie sociale il y a près de trente ans, mais nous nous sommes vite séparés pour incompatibilité d'humeur. Quand, après les destructions dont ils ont été victimes, es peuples indigènes veulent renouer avec leur passé, il arrive souvent qu'ils recourent aux livres des ethnologues pour les y aider. J'en connais maints exemples.»

⁶⁹ Sono consultabili negli archivi online del CREM (Centre de Recherche en Ethnomusicologie) al link: http://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_1968_032/. Il materiale fotografico di questa missione è invece conservato nella biblioteca del LAS.

migratori di carattere religioso nelle popolazioni Tupi-Guarani.⁷⁰ Come ricorderà quest'ultima, prima degli studi di Pierre Clastres non si sapeva molto sui Guayaki, eccezion fatta per qualche pagina di Alfred Métraux e di Herbert Baldus contenute nell'*Handbook of South American Indians* e, aggiungiamo, ai materiali raccolti da Mayntzhusen.⁷¹ In seguito proprio sul fenomeno del profetismo Guarani Clastres prenderà le distanze dalle ipotesi avanzate da Métraux. Come vedremo, infatti, per l'autore de *La société contre l'État* il profetismo Tupi-Guarani non si diede come risultato di un sincretismo religioso e come una trasformazione in senso messianico di forme religiose antecedenti alla conquista. È invece questo da intendersi come una risposta all'emergenza di potenti *chefferie*, come un fenomeno antecedente al contatto con i colonizzatori e in opposizione al crescente potere dei leader politici delle comunità contro lo Stato. Il discorso dei profeti si sarebbe dato allora in opposizione a quello dei capi, conducendo, come vedremo, ad un suicidio della società pur di scongiurare il *malencontre* statale.⁷²

Lucien Sebag morì suicida qualche mese dopo il suo maestro, il 9 gennaio 1965, non prima di aver pubblicato *Marxisme et structuralisme* nel 1964⁷³. Postumi sono invece *L'invention du monde chez les Indiens Pueblos* (curato da Jacqueline Bolens) e *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag* (curato da Carmen Bernand-Munoz).⁷⁴ Con il testo del 1964, Sebag si impegnò in un tentativo di conciliazione tra l'ipotesi strutturalista lévi-straussiana ed il marxismo: in analisi con Lacan, con il quale ha inoltre un dialogo teorico oltre che

⁷⁰ Ci riferiamo qui a Cfr. A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967; A. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, 2014; A. MÉTRAUX, *La Civilisation matérielle des Tupi-Guarani*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928; A. MÉTRAUX, «Migrations historiques des Tupi-Guarani», *Journal de la Société des Américanistes*, t.19, 1927, pp.1-45; H. CLASTRES, *La Terre sans Mal*, Paris, Seuil, 1975; trad.it di F. Boccolari, *La terra senza il male*, Milano, Mimesis, 2016.

⁷¹ H. CLASTRES, «Tableau des terrains de Pierre Clastres», in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, p.177. Per quanto riguarda la figura di Mayntzhusen si vedano: P. CLASTRES, «Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu», in *L'Homme*, VII (4), 1967, pp.5-24; P. CLASTRES, «Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil)», in *Journal de la société des américanistes*, LVII, 1968, pp.9-61; P. CLASTRES, «The Guayaki», in M.G.Bicchieri (a cura di), *Hunters and Gatherers Today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, pp.138-174. Questi testi, eccezion fatta per l'ultimo, possono essere consultati in traduzione italiana in Appendice II.

⁷² Rimandiamo in particolare al *Resumé du cours* dell'anno accademico 1976-1977 da noi tradotto in Appendice II, all'undicesimo capitolo di P. CLASTRES, *La société contre l'État*, op.cit. e anche all'introduzione clastriana in P. CLASTRES, *Le grand parler*, Paris, Seuil, 1974; trad. it di F. Boccolari, *Il grande parlare*, Milano, Mimesis, 2016.

⁷³ Lévi-Strauss ricorda Sebag in C. LÉVI-STRAUSS, «Lucien Sebag», in *Journal de la Société des américanistes*, vol.53, 1964, pp.182-183.

⁷⁴ Su Sebag e la sua produzione non esiste molta bibliografia secondaria segnaliamo l'importante numero della rivista *Gradhiva* e in particolare gli articoli di Salvatore D'Onofrio e di Bruno Karsenti: S. D'ONOFRIO, «Le discours du mythe», in *Gradhiva*, 2, 2005, 69-87; B. KARSENTI, «L'expérience structurale», *Gradhiva*, 2 | 2005, 89-107.

un rapporto paziente-psicoanalista, si interessa anche alla semiotica. Segue infatti il seminario di Greimas, con il quale aveva un progetto di ricerca sulla semantica strutturale e lo studio dell'inconscio. Come Clastres, è membro del PCF e ha delle posizioni sempre più critiche rispetto al partito a partire dal 1956: critico rispetto alla vulgata marxista diffusa dalla direzione del partito e l'economicismo del marxismo dominante, colpevole, secondo Sebag, di aver considerato la vita economica come una realtà in sé.⁷⁵ Se Sebag si propone di verificare l'ipotesi di una possibile convergenza tra l'impostazione strutturale e marxista, Clastres da parte sua, in particolar modo con «Les marxistes et leur anthropologie» pubblicato per la prima volta in *Libre*, ritornerà sui motivi della sua presa di distanza, come già aveva fatto in precedenza, dallo strutturalismo lévi-straussiano e dall'impostazione che segna i lavori di Godelier e Meillassoux. Non analizzeremo in profondità questo tema, riservandoci di farlo nel futuro, ma sottolineiamo come l'autore assegni un primato al "politico" rispetto all'"economico" nell'analisi della nascita dello Stato, identificando come bersaglio polemico Engels e il suo *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*.⁷⁶ Secondo Clastres, infatti, lo Stato non può essere letto come semplice strumento di una classe dominante che sfrutta il lavoro di una classe di dominati. Al contrario, il fatto stesso che esista una divisione in questo senso all'interno della società sarebbe indice che vi è Stato, vale a dire una relazione di comando e obbedienza tra le parti.

Il primo articolo clastriano venne scritto prima che l'autore prendesse parte ad una ricerca sul campo: «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne» esce infatti nel 1962 per la rivista di antropologia *L'Homme*. Fondata nel 1961 da Émile Benveniste, Pierre Gourou e Claude Lévi-Strauss e tuttora attiva, si propone come rivista di antropologia generale avente come obiettivo lo sviluppo della disciplina. Tra i collaboratori troviamo, tra gli altri, Alfred Métraux, Pierre Bourdieu, Fernand Dumont, Michel Izard, Robert Jaulin, Luc de Heusch, Maurice Godelier.⁷⁷ Clastres scrisse 15 contributi per *L'Homme* (4 recensioni e 11 articoli) tra il 1963 e il 1974, anno in cui uscirà dal laboratorio diretto da Lévi-Strauss (come

⁷⁵ F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome II: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, op.cit., pp.111-112 : «Intéressé par la psychanalyse, il est en analyse avec Lacan, lequel entretient des rapports privilégiés avec ce jeune philosophe qui semble à même de jeter les bases de quelques ponts nouveaux pour la diffusion de ses thèses ; sémiologue, il suit le séminaire de Greimas avec lequel il a un projet de travail pour ouvrir la sémantique structurale à l'étude de l'inconscient ; marxiste, il est membre du PCF, sur une position de plus en plus critique depuis 1956. La rigueur des sciences humaines lui semble un bon contrepoint par rapport à la vulgate diffusée par la direction du PCF. Il critique notamment l'économicisme du marxisme dominant, le fait de considérer la vie économique comme une réalité en soi, et de lui conférer un rôle causal direct.».

⁷⁶ Notiamo come nell'intervista con Guattari da noi trascritta in Appendice I Clastres accusi l'autore de *La rivoluzione molecolare* di porsi sulla linea di Engels.

⁷⁷ I numeri della rivista dal 1961 al 1999 sono accessibili liberamente su Persée: <http://lhomme.revues.org/>

segnaliamo nel corpus clastriano da noi ampliato rispetto a quello proposto da Abensour e Kupiec).

Un'altra rivista per la quale l'antropologo pubblicò un articolo è la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, pubblicata da Gallimard dalla primavera del 1970 fino al 1994. Dedicata, come suggerisce il titolo, principalmente a temi afferenti la psicanalisi, vi troviamo però numerosi contributi di antropologi e di intellettuali vicini a Pierre Clastres. Nel primo numero pubblica infatti un articolo Claude Lefort, «L'interprétation de l'œuvre de pensée»; il secondo numero e il terzo sono rispettivamente dedicati ai feticci e al cannibalismo e comprendono lavori di Alfred Adler, Maurice Godelier, Hélène Clastres, Marcel Detienne e Marc Augé tra gli altri.⁷⁸ Consultando l'indice dell'ottavo numero di questa rivista (intitolato "Pouvoirs") sul sito di Gallimard ci siamo accorti essere segnalato un testo firmato dall'autore, «Le port de Djakarta».⁷⁹ Questo testo, tuttavia, se si consulta direttamente il numero in questione si può notare che quest'ultimo articolo è invece di Serge Leclair e Danièle Lévy.

Nel marzo 1965 Clastres discute la sua tesi di dottorato, intitolata *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, dedicata a Cadogan e diretta da Claude Lévi-Strauss.⁸⁰ Quest'ultimo ha un ruolo molto importante nel periodo di stesura di questo lavoro: oltre ad essere ringraziato, come Léon Cadogan ed Alfred Métraux, nel testo è più volte citato. Il rapporto tra Lévi-Strauss, l'ipotesi strutturalista dell'autore di *Tristes Tropiques* e le proposte avanzate da Pierre Clastres è, come vedremo, più complesso di quanto si potrebbe pensare.

Rispetto all'ampio panorama della produzione etnologica ed antropologica degli anni '60-'70, è necessario ricordare che, sebbene Clastres fu un allievo di Lévi-Strauss e ne riconobbe i meriti, nel 1974 lasciò il Laboratoire d'Anthropologie Sociale (il LAS), come anche il posto da ricercatore al CNRS.⁸¹ Interrogato circa la sua posizione rispetto allo strutturalismo, affermerà nell'intervista per *Anti-mythes* di

⁷⁸ Per tutti i numeri della rivista e i relativi indici rimandiamo al catalogo di Gallimard al link: [http://www.gallimard.fr/searchinternet/advanced/\(sort\)/date_asc?collection=554&SearchAction=OK](http://www.gallimard.fr/searchinternet/advanced/(sort)/date_asc?collection=554&SearchAction=OK)

⁷⁹ L'indice è consultabile al link: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Nouvelle-Revue-de-Psychanalyse/Pouvoirs>

⁸⁰ Da questo lavoro Clastres ne trarrà (rimaneggiandoli) diversi articoli, come P. CLASTRES, «La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?», in *Revista del ateneo paraguayano*, supplemento antropologico, n.1, 1966 ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.95-104; P. Clastres, «Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu», in *L'Homme*, VII (4), 1967, pp.5-24. La tesi, nella sua versione del 1965, è consultabile all'IMEC a Caen e alla BIS (Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne).

⁸¹ Risponde Lévi-Strauss alla domanda di Eribon su chi fossero i suoi collaboratori: «Dès le début, Isac Chiva et Jean Pouillon. Dans la foulée, Lucien Sebag, Pierre Clastres, Robert Jaulin, Françoise et Michel Izard... Certains travaillaient avec moi dès mon passage au Musée de l'Homme. Ainsi Lucien Bernot, qui devint professeur au Collège.» C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, op.cit., p.95.

non potersi definire strutturalista principalmente perché i temi di cui si occupa non sono, a suo avviso, attinenti all'analisi strutturale.

Non sono strutturalista. Ma non perché abbia qualcosa contro lo strutturalismo, è che mi occupo, come etnologo, di campi che, a mio avviso, non sono pertinenti all'analisi strutturale; coloro che si occupano di parentela, di mitologia, per questi temi a quanto pare lo strutturalismo funziona, e Lévi-Strauss l'ha dimostrato, che sia quando ha analizzato le strutture elementari della parentela o le mitologie. Io mi occupo, diciamo, di antropologia politica, della questione della chefferie e del potere, e ho l'impressione che qui lo strutturalismo non funzioni: pertiene ad un altro tipo di analisi.⁸²

Osserva Abensour che quello che Clastres rimprovera allo strutturalismo è di non aver centrato la questione della società, luogo di produzione del mito, e di non aver colto la «società primitiva come forma specifica dell'istituzione sociale». Concentrandosi sull'analisi della relazione dei miti tra loro e sulla parentela, l'antropologia strutturale lévi-straussiana non riuscirebbe secondo Clastres a rispondere agli interrogativi che muovono la sua ricerca.⁸³ I motivi della rottura con Lévi-Strauss rispetto allo strutturalismo, come abbiamo detto, verranno affrontati nel dettaglio nel secondo capitolo. Senza anticipare troppo, possiamo dire che Clastres assunse una posizione critica rispetto alla proposta lévi-straussiana, che non mancherà di condividere con il suo maestro sia durante i seminari (ne è una prova la trascrizione del seminario tenutosi al LAS nel giugno 1971)⁸⁴ assieme all'articolo apparso per il numero speciale dedicato Lévi-Strauss nel 1965, «Entre Silence et

⁸² P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, Paris, Sens&Tonka, 2012, p.13: «Je ne suis pas structuraliste. Mais ce n'est pas que j'aie quoi que soit contre le structuralisme, c'est que je m'occupe, comme ethnologue, de champs qui ne relèvent pas d'une analyse structurale à mon avis; ceux qui s'occupent de parenté, de mythologie, là apparemment ça marche, le structuralisme, et Lévi-Strauss l'a bien démontré que ce soit quand il a analysé les structures élémentaires de la parenté, ou les mythologiques. Ici je m'occupe, disons, en gros, d'anthropologie politique, la question de la chefferie et du pouvoir, et là j'ai l'impression que ça ne fonctionne pas ; ça relève d'un autre type d'analyse.».

⁸³ M. ABENSOEUR, «Présentation», op.cit., p.9: «Clastres n'est pas structuraliste, tout d'abord, parce que son champ de recherche, en tant qu'ethnologue, ne relève pas d'une analyse structurale. Certes, sur le terrain de la parenté et des mythes, Clastres salue sans réserve l'originalité et l'importance de l'œuvre de Lévi-Strauss, même si, de privilégier dans son analyse la relation des mythes entre eux, le mythologue évacue ou néglige, selon lui, le lieu de production du mythe, à savoir la société. Bref, ce que Clastres reproche au structuralisme c'est d'avoir, en concentrant son attention sur les mythes et les structures de la parenté, manqué la question de la société. Ou encore d'avoir manqué la société primitive comme forme spécifique de l'institution sociale.» .

⁸⁴ Si veda in Appendice I il primo testo di trascrizione delle fonti video.

dialogue»⁸⁵. Barbara Glowczewski ricorda nel suo articolo dedicato a Guattari e all'antropologia che il saggio clastriani *La société contre l'État*, undicesimo capitolo eponimo del volume del 1974, «provocò una sorta di scandalo nell'arena dell'antropologia francese rimettendo, tra le altre cose, in questione il postulato di Lévi-Strauss sulla guerra come effetto di scambi falliti»⁸⁶. Prosegue poi Glowczewski:

Il conflitto si avvelenò al punto che Clastres e Julien lasciarono il Laboratorio di antropologia sociale fondato da Lévi-Strauss. Al dipartimento di etnologia che Jaulin dirigeva a Paris VII Jussieu negli anni '70 ci veniva detto di voltare le spalle allo strutturalismo: l'urgenza era piuttosto l'analisi della rimessa in questione delle organizzazioni del passato da parte del femminismo, i paesi in via di decolonizzazione e i popoli autoctoni. A fianco di de Certeau e Desanti avevamo la fortuna di ascoltare degli Amerindiani spiegarci la loro resistenza.⁸⁷

Dopo aver discusso la tesi nel 1965, da maggio di quell'anno a dicembre 1966 Clastres fece diverse missioni in Paraguay e in Brasile, delle quali l'articolo del 1967 per *L'Homme* «Mission au Paraguay et au Brésil» costituisce il resoconto. In questi mesi l'autore prima provò, senza successo, a stabilire un contatto con alcuni gruppi guayaki; in seguito passò due mesi presso i Guaranì Chiripa, ai quali fu introdotto grazie alla mediazione di Léon Cadogan; in seguito, tra la fine del '65 e l'inizio del '66 si recò prima dagli Javae dell'alto Xingu e poi dai Guaranì del litorale di Sao Paulo. Dopo aver tenuto un corso universitario a Sao Paulo da marzo a maggio '66, torna in Paraguay e, registrati alcuni miti presso i Mbya-Guarani, lavora con Cadogan alla loro trascrizione e traduzione; da giugno a ottobre 1966 sarà invece tra i Chulupi del Chaco, presso i quali tornerà da giugno a settembre 1968⁸⁸.

⁸⁵ I curatori del *Cahier Pierre Clastres* ci dicono che questo testo venne pubblicato nel 1968. La datazione però non è corretta, in quanto il numero 26 de *L'arc* è del 1965.

⁸⁶ B. GLOWCZEWSKI, «Guattari et l'anthropologie : aborigènes et territoires existentiels», in *Multitudes*, vol.34, n.3, 2008, p.85: «Guattari était convaincu par les arguments de Jaulin et le modèle alternatif offert par les Amérindiens, tel que décrit par un autre de ses amis anthropologues, Pierre Clastres, dont l'essai *La Société contre l'État* avait provoqué une sorte de scandale dans l'arène de l'anthropologie française en remettant, entre autres en question le postulat de Lévi-Strauss sur la guerre comme effet d'échanges ratés.».

⁸⁷ Ivi, pp.85-86: «Le conflit s'envenima au point que Clastres et Jaulin quittèrent le Laboratoire d'anthropologie sociale fondé par Lévi-Strauss. Au département d'ethnologie que Jaulin dirigeait à Paris-VII Jussieu dans les années 1970, on nous disait de tourner le dos au structuralisme : l'urgence était plutôt dans l'analyse de la remise en question des ordres passés opérée par le féminisme, les pays en voie de décolonisation et les peuples autochtones. À côté de Certeau et Desanti, nous avons la chance d'entendre des Amérindiens venir expliquer leur résistance.».

⁸⁸ Nel maggio del '68 Clastres si trovava invece a Parigi, come abbiamo visto attraverso la testimonianza di Rubén Bareiro Saguier.

L'insieme di miti Chulupi raccolti nel corso delle due missioni, insieme ad una parte degli appunti "de terrain" sono stati pubblicati e organizzati da Michel Cartry e da Hélène Clastres nel 1992.⁸⁹ Prima di insegnare nuovamente a Sao Paulo e di tornare dai Guarani, Clastres va in Venezuela, dagli Yanomami. Sar   di questa missione che l'autore parler   al suo ritorno al seminario del Laboratoire d'Anthropologie Sociale in presenza di Lévi-Strauss, del quale presentiamo la trascrizione in Appendice I.

   questo un momento importante di collaborazione all'interno del campo etnologico    la missione che Clastres condivise con Jacques Lizot, autore de *Le cercle des feux* e del dizionario yanomami-francese.⁹⁰    con lui infatti che l'autore si reca presso gli Yanomami nel febbraio del 1971, «l'ultime soci  t   primitive libre, en Amérique du Sud assurément, et sans doute aussi dans le monde».⁹¹ Risalgono a questo periodo gli articoli «Le dernier cercle» e «Le clou de la croisière», entrambi apparsi per *Les Temps modernes*. Dalle fonti che abbiamo consultato in archivio, durante questa missione Clastres immagin   di scrivere una raccolta di racconti che avrebbe compreso quest'ultimo articolo.⁹² Con Lizot, Clastres condivide l'idea – attraverso il confronto con Sahlins – che le societ   "primitive" siano delle societ   d'abbondanza e non di sussistenza.⁹³ Agli Yanomami per   Clastres si interess   gi   a partire da qualche anno prima, e precisamente dal momento in cui legge il libro di Ettore Biocca sulla storia di Helena Valero, pubblicato per Plon nel 1968:⁹⁴ a questo testo, Clastres risponder   con una recensione estremamente critica pubblicata per *L'Homme* nel 1969 e intitolata «Une ethnographie sauvage» e con il testo inedito che abbiamo trovato durante il nostro lavoro d'archivio all'IMEC. Ricordiamo inoltre

⁸⁹ P. CLASTRES, (a cura di M. Cartry, H. Clastres), *Mythologie des Indiens chulupi*, Louvain-Paris, Peeters, 1992

⁹⁰ J. LIZOT, *Le Cercle des feux*, Paris, Seuil, 1976; J. Lizot, *Dictionnaire yanomami-français*, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France et de l'Ecole pratique des hautes   tudes, 1970. Per la figura si Lizot, ci siamo riferiti a A. KERJEAN, *Un Sauvage exil. Jacques Lizot, vingt ans parmi les Indiens Yanomami*, Paris, Seghers, 1988. Non commenteremo le accuse mosse dal controverso antropologo N. Chagnon nei confronti di E. Biocca e J. Lizot in N. CHAGNON, *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes. The Yanomam   and the Anthropologists*. New York, Simon and Schuster, 2013; trad.it di S. Degli Uberti, *Trib   pericolose: la mia vita tra gli Yanomam   e gli antropologi*, Milano, Il Saggiatore, 2014.

⁹¹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p.7.

⁹² Rispetto alla ricostruzione di questa raccolta, che si sarebbe dovuta intitolare *Peine Perdue*, rimandiamo alla nostra Introduzione all'insieme delle appendici.

⁹³ P. CLASTRES, *La soci  t   contre l'  tat*, Paris, Minuit, 1974; trad. it di L. Derla, *La societ   contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 143: «J. Lizot, residente da anni in mezzo agli indiani Yanomami, nell'Amazzonia venezuelana, ha stabilito cronometricamente che la durata media del tempo dedicato ogni giorno al lavoro dagli adulti, compresa ogni attivit  , supera di poco le tre ore. [...] Eccoci dunque ben lontani dalle miserabili condizioni associate all'idea di economia di sussistenza.».

⁹⁴ E. BIOCCA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon, 1968.

che Lizot pubblicò per *Libre* e che alla morte di Clastres sarebbe dovuto essere proprio Lizot a prenderne l'insegnamento all'École Pratique des Hautes Études: l'antropologo, dopo aver vissuto per circa vent'anni con gli Yanomami, preferì però tornare nella foresta amazzonica e continuare le proprie ricerche, in un luogo ed in una comunità che ormai considerava come propri⁹⁵.

Il libro che fa conoscere Clastres alla comunità scientifica ed anche ai lettori non specialisti è *Chronique des Indiens Guayaki*, uscito per la collezione diretta da Jean Malaurie nel 1972. Come vedremo, questa pubblicazione susciterà l'interesse non solo di etnologi e antropologi ma della comunità intellettuale in generale e, sicuramente, anche del grande pubblico viste le interviste rilasciate per trasmissioni televisive come *Italiques* e *Les temps de lire*.⁹⁶ Nel 1974 uscirono poi la raccolta di miti e canti sacri dei Guaranì, *Le Grand Parler* e *La société contre l'État*. Quest'ultimo testo confermò l'attenzione dei lettori – specialisti e non – nei confronti dell'etnologo: raccolta di una serie di articoli già pubblicati per alcune riviste di antropologia, di approfondimento culturale o di riflessione politica (*L'Homme*, *Éphémère*, *Critique*, *Les Temps Modernes*).⁹⁷ «Chargé de cours» della quinta sezione dell'École Pratique des Hautes Études a partire dal 1971-1972, venne eletto «directeur d'études» della cattedra *Religions et sociétés de l'Amérique du*

⁹⁵ Del lavoro sul campo di Lizot si può vedere un estratto nel documento video *Les chamans Yanomami* trasmesso il 3 aprile 1970, consultabile al link <http://www.ina.fr/video/I12006162/les-chamans-yanomami-video.html>.

⁹⁶ Come abbiamo già detto per altri testi, la trascrizione in francese di queste trasmissioni è in Appendice I (pp.80-91). Segnaliamo a proposito dell'interesse suscitato anche tra i non specialisti di etnologia e filosofia politica l'esistenza di un film realizzato da Jacques Baratier, regista vincitore del premio internazionale del Festival di Cannes nel 1958 con un lungometraggio intitolato *Goha. Opération séduction*, un cortometraggio di circa una ventina di minuti, venne girato nel 1969 e doveva essere inizialmente un reportage per la televisione francese dal titolo *Les Indiens du Brésil*. Nel 1974 Baratier decise di rimaneggiare l'insieme delle riprese, aggiungendo in *voix off* degli estratti da *La société contre l'État*. Il corto, digitalizzato, è conservato negli archivi audiovisivi della Bibliothèque Nationale Française, dove l'abbiamo visionato.

⁹⁷ Ricostruiamo qui la struttura de *La société contre l'État*: cap. I: Copernic et les Sauvages, prima pubblicazione in: *Critique*, n.270, 1969, pp.1000-1015; cap. II : Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne, prima pubblicazione in: *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65, 1962; cap. III: Indépendance et exogamie. Structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale, prima pubblicazione in *L'Homme*, III (3), 1963, pp.13-31; cap. IV: Éléments de démographie amérindienne, prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIII (1-2), 1973, pp.23-36; cap. V: L'arc et le panier, prima pubblicazione in: *L'Homme*, VI (2), 1966, pp.13-31; cap. VI: De quoi rient les Indiens, prima pubblicazione in: *Les Temps modernes*, n.253, 1967, pp.2179-2198; cap. VII: Le devoir de parole, autunno prima pubblicazione in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.8, 1973, pp.83-85; cap. VIII: Prophètes dans la jungle, prima pubblicazione in: *Éphémère*, 10, 1969, pp.232-242; cap. IX: De l'un sans le multiple, prima pubblicazione in: *Éphémère*, n.19-20, 1972, pp.308-314; cap. X: De la torture dans les sociétés primitives, prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIII (3), 1973, pp.114-120; cap. XI: La société contre l'État.

Sud a partire dal 1 ottobre 1975. Per quanto riguarda l'insegnamento, infatti, oltre alle due esperienze brasiliane, ricordiamo corsi tenuti da Clastres all'E.P.H.E di cui Clastres presenta dei brevi riassunti nell'annuario dell'*école*, di cui presentiamo la prima traduzione italiana in Appendice II.⁹⁸ Segnaliamo inoltre, a questo proposito, che sono conservati all'IMEC alcuni appunti degli studenti che parteciparono al corso dell'anno accademico 1976-1977, raccolti da Christian Ferrié. Abensour ricorda poi che Lefort e Clastres tennero delle conferenze al DEA (Diplôme d'études approfondies) di teoria politica e pensiero politico all'Università di Reims: di queste lezioni, però, non ci risulta che ne siano rimaste delle tracce.⁹⁹

3. Etnografia, etnologia e antropologia strutturale: Lévi-Strauss

Prima di descrivere il campo di specializzazione all'interno del quale Clastres si intende inserire, vale a dire l'antropologia politica, è opportuno chiarire i termini "etnografia", "etnologia" e "antropologia", analizzando le definizioni che venivano loro attribuite in quegli anni e vedendo come questi vengono utilizzati dall'autore. Paolo Chiozzi osserva che «per gli studiosi della scuola durkheimiana, e per quelli francesi in generale»¹⁰⁰ la delimitazione delle discipline non è così rigida. Lévi-Strauss però definisce *etnografia* ed *etnologia* nell'articolo «Histoire et ethnologie» del 1949, testo che verrà poi scelto per aprire *Anthropologie structurale* nel 1958.¹⁰¹ Se da una parte l'etnografia «consiste nell'osservazione e nell'analisi di gruppi umani considerati nella loro particolarità [...] e mira a rendere, nel modo più fedele possibile, la vita di ognuno di essi», l'etnologia «utilizza in modo comparativo [...] i documenti presentati dall'etnografo».¹⁰² Tra i due termini sembrerebbe intercorrere quella relazione che segna il riconoscimento pre-iconografico e l'iconografia come

⁹⁸ P. CLASTRES, «Religions de l'Amérique précolombienne», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 83, 1974-1975. 1974, pp.31-33; P. CLASTRES, «Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (I)», in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974, pp.77-78; P. CLASTRES, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (II), in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 85, 1976-1977, 1976, pp.53-54.

⁹⁹ M. ABENSOUR, *La communauté politique des «tous uns»*, op.cit., p.36 : «D'où une certaine continuité, semblait-il, avec mon enseignement à l'Université de Reims où j'avais monté un DEA – un Diplôme d'études approfondies – de théorie politique (option : philosophie politique) et organisé un centre de philosophie politique. Ce DEA a fonctionné plusieurs années, attirant des étudiants extérieurs à Reims. Claude Lefort et Pierre Clastres sont venus y faire des conférences.»

¹⁰⁰ P. CHIOZZI, *La socioetnologia francese. 1. Dalla teoria alla ricerca sul campo*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p.27.

¹⁰¹ C. LÉVI-STRAUSS, «Histoire et ethnologie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV, 1949, n.3-4, pp.363-391. Ripubblicato in C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; trad.it di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1971.

¹⁰² Ivi, p.14.

viene definita in *Studi di iconologia* di Erwin Panofsky¹⁰³ e, non a caso, Lévi-Strauss definirà lo storico dell'arte un «grande strutturalista»¹⁰⁴.

Osserva poi Lévi-Strauss che se «l'etnografia assume lo stesso senso in tutti i paesi», l'etnologia invece «corrisponde approssimativamente a quel che si intende, nei paesi anglosassoni (dove il termine etnologia è in disuso), per antropologia sociale e culturale»¹⁰⁵: se l'oggetto dell'antropologia sociale è «lo studio delle istituzioni considerate come sistemi di rappresentazioni», l'antropologia culturale invece si dedicherebbe «allo studio delle tecniche, ed eventualmente anche delle istituzioni considerate come tecniche al servizio della vita sociale»¹⁰⁶. Lévi-Strauss sottolinea però, in posizione critica con Frazer, che se l'analisi comparativa si limita ad una semplice accumulazione di fatti e ad isolare certi tratti culturali, si condanna alla superficialità e all'incomprensione delle società dalle quali questi elementi parziali sono isolati. Notiamo come Lévi-Strauss si ponga già in questo contributo il problema della relazione tra le scienze etnologiche e la storia, interrogandosi sulla dimensione diacronica e sincronica dell'analisi. Ritourneremo su questo testo quando affronteremo il modo in cui Clastres si interroga sul problema della relazione fra storia ed evolucionismo in antropologia politica rispetto alle società da lui analizzate.

Nell'intervista non pubblicata «Où va l'ethnologie ?» del 7 febbraio 1971, della quale presentiamo la trascrizione in Appendice I, alla domanda se l'etnologia non vada verso l'antropologia, l'autore di *Tristes Tropiques* risponde:

In effetti possiamo dirlo se si considera che i termini etnografia, etnologia, antropologia corrispondono a tre piani, a tre livelli della ricerca, essendo l'etnografia un'osservazione diretta sul campo; l'etnologia uno sforzo di comparazione sistematica; e l'antropologia

¹⁰³ E. PANOFSKY, *Studies in Iconology*, Oxford, Oxford University Press, 1939; trad.it di R. Pedio, *Studi di iconologia*, Torino, Einaudi, 2009. È Panofsky stesso a suggerire un parallelo tra iconografia e etnografia a p.8n: «L'iconografia è perciò una descrizione e classificazione delle immagini come l'etnografia è una descrizione e classificazione delle razze umane: è cioè uno studio limitato, per così dire, ancillare, che ci dice quando e dove certi temi trovano formulazione visiva attraverso certi determinati motivi.». Prosegue poi a p.9n: «L'«etnologia» ad esempio è definita una «scienza delle razze umane» dall'Oxford Dictionary, mentre lo stesso definisce l'«etnografia» come una «descrizione delle razze umane»; e il Webster mette esplicitamente in guardia contro la confusione tra i due termini in quanto «etnografia va propriamente limitata a una considerazione puramente descrittiva dei popoli e delle razze mentre etnologia indica il loro studio comparativo». Così io intendo l'iconologia come un'iconografia che vuol essere anche interpretazione e in questo modo diviene parte integrante dello studio dell'arte invece di essere confinata al rango di ricognizione statistica preliminare. Comunque non si può negare che ci sia il pericolo che l'iconologia si comporti non come l'etnologia rispetto l'etnografia, ma come l'astrologia rispetto all'astrografia.».

¹⁰⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973; trad.it di S. Moravia, *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore, 1978. p.316.

¹⁰⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, op.cit., p.14.

¹⁰⁶ Ibidem.

l'integrazione di tutti i risultati dell'etnografia e dell'etnologia per provare a costituire una scienza dell'uomo¹⁰⁷.

Se l'etnologia è allora essenzialmente comparativa, l'antropologia da parte sua, integrando tutte le informazioni ottenute nei due precedenti livelli della ricerca, è tesa a mettere in relazione le differenti società focalizzandosi sulle loro somiglianze invece che sulle differenze, con l'obiettivo di cogliere le invarianti che regolano le formazioni sociali umane tutte. Sembra quindi essere questa una distinzione che riflette una differenza nella gradazione del sapere sull'uomo.

Per ritornare al parallelo con gli studi di Panofsky, è necessario notare che se l'iconografia, intesa come l'analisi e il rinvenimento delle fonti, è un processo descrittivo (*graphein*) che segue ad un riconoscimento di tipo pre-iconografico, e l'iconologia è, da parte sua, la comparazione tra le immagini al fine di rilevarne i «caratteri sintomatici» (*logos*), entrambe mantengono però l'*icona*, l'immagine, come oggetto comune. Nel passaggio da etnografia ed etnologia ad antropologia, invece, si ha uno spostamento dall'*ethnos* all'*antropos*. Notiamo però che Panofsky prenderà le distanze dall'iconologia e implicitamente dal suo fondatore Aby Warburg perché tra iconografia ed iconologia vedrà lo stesso rapporto che l'astronomia intrattiene con l'astrologia: non un discorso scientifico, quindi, come invece sarà l'antropologia per Lévi-Strauss¹⁰⁸.

In «Elogio dell'etnologia», discorso pronunciato il 5 gennaio 1960 alla lezione inaugurale del corso per la cattedra in antropologia sociale al Collège de France, della quale Lévi-Strauss fu titolare, l'autore, nel definire la disciplina, istituisce un parallelo con la *semiologia* nel senso in cui viene determinata da Ferdinand de Saussure. Come questa ha come oggetto specifico «la vita dei segni in seno alla vita sociale»¹⁰⁹, così l'antropologia si occupa di sistemi di segni, come «il linguaggio mitico, segni orali e gestuali di cui si compone il rituale, regole di matrimonio, sistemi di parentela, leggi consuetudinarie, talune modalità degli scambi economici»¹¹⁰. Per Lévi-Strauss è attraverso lo scambio, o meglio, tramite la proibizione dell'incesto e

¹⁰⁷ Appendice I, p.354: «On peut le dire en effet si on considère que les termes ethnographie, ethnologie, anthropologie correspondent à trois étages, à trois niveaux de la recherche, l'ethnographie étant l'observation directe sur le terrain ; l'ethnologie un effort de comparaison systématique ; et l'anthropologie l'intégration de tous les résultats de l'ethnographie et de l'ethnologie pour essayer de constituer une science de l'homme.»

¹⁰⁸ Si vedano a questo proposito l'introduzione all'edizione francese di E. PANOFSKY, *Essais d'iconologie*, Paris, Editions Gallimard, 1967 ma anche la recensione a questo testo di M. Foucault, *Les mots et les images*, in *Le Nouvel Observateur*, n.154, 25 ottobre 1967, pp.49-50, in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994, pp.620-623. Da una lettura attenta dei due testi, si può capire perché la proposta di Agamben in *Signatura rerum* di avvicinare Panofsky a Warburg non funzioni. Cfr. G. AGAMBEN, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, in *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005 e G. Agamben, *Signatura rerum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹⁰⁹ C. LÉVI STRAUSS, *Antropologia strutturale due*, Milano, il Saggiatore, 1978, p.43.

¹¹⁰ Ivi, p.44.

la conseguente necessità di trovare dei partner al di fuori del gruppo, che si stabiliscono i primi legami sociali. È in questo senso, quindi, che affermerà che «la proibizione dell'incesto fonda così la società umana, e, in un certo senso, essa è la società»¹¹¹. Un'idea, questa, che sembra essere un'eco di ciò che scriveva Rousseau nel *Discorso sull'origine della diseguaglianza* e nel *Saggio sull'origine delle lingue*¹¹². Notiamo tuttavia che se per il ginevrino le passioni che fondano la società e il linguaggio nascono da uno spontaneo passaggio dall'endogamia all'esogamia, per Lévi-Strauss invece la proibizione dell'incesto ha un carattere primario. Per Rousseau il linguaggio nascerà proprio a questa altezza¹¹³, mentre per l'antropologo lo scambio delle donne è già leggibile all'interno di un paradigma di tipo comunicativo.

L'obiettivo lévi-straussiano è quello di comprendere l'uomo nella totalità delle sue esperienze e delle sue realizzazioni. La proposta di Lévi-Strauss si dà quindi esplicitamente in un senso umanista: l'etnologia, come risulta da un'intervista con Bernard Pivot, costituirebbe per l'autore la terza e ultima tappa di un movimento di interrogazione con l'alterità, le cui origini sarebbero rintracciabili già nel Rinascimento (e nel confronto con il mondo greco-romano)¹¹⁴. Sia Clastres che Lévi-Strauss sembrano inserirsi nella scia di questo spirito di curiosità etnografica "umanista", condividendo inoltre entrambi una fascinazione per la produzione letteraria dei viaggiatori del XVI secolo. Questi testi, infatti, vengono spesso utilizzati come fonti di antropologia storica: notiamo che entrambi (come anche Alfred

¹¹¹ Ivi, p.54.

¹¹² Cfr. anche J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; trad.it di G. Dalmasso, S. Facioni, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1998 in particolare il capitolo *La violence de la lettre*. Si veda poi a questo proposito L. RUSTIGHI, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, Milano, FrancoAngeli, 2017, p.178: «Questa seconda alterazione ha a che fare per altro con la transizione dall'endogamia all'esogamia. Il *Saggio sull'origine delle lingue* illustra questo cambiamento proprio a partire dallo statuto puramente abitudinario dei primi vincoli familiari». In generale si veda il capitolo 4, *La famiglia e la sua crisi*, pp.171-195 e É. ZERNIK, *Rousseau, l'expérience sociale*, Paris, Canopé, 2013.

¹¹³ J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, Torino, Einaudi, 1989, p.16: «Da questo solo argomento segue evidentemente che l'origine delle lingue non è dovuta affatto ai primi bisogni degli uomini; sarebbe assurdo che dalla causa che li separa derivi il mezzo che li unisce. Da dove può dunque provenire questa origine? Dai bisogni morali, dalle passioni. Tutte le passioni avvicinano gli uomini, mentre la necessità di cercare di che vivere li costringe a fuggirsi. Non furono né la fame né la sete, bensì l'amore, l'odio, la pietà, la collera a strappare le prime voci.».

¹¹⁴ <http://www.ina.fr/video/I06292950>, «Définition de l'ethnologie par Claude Lévi-Strauss», *Apostrophes*, 04 maggio 1984. Sulle tre forme di umanismo, Lévi-Strauss si esprime nel 1956 in un articolo riportato in *Antropologia strutturale* due, p.311. L'etnologia, per l'autore, non è infatti una forma di sapere nuova: «è la forma più antica e più generale di ciò che designano col nome di umanismo» e che trova la sua origine nella riscoperta nel Rinascimento del mondo greco-latino.

Métraux) utilizzano questo tipo di opere per i loro lavori: Hans Staden, Yves d'Évreux, Jean de Léry e André de Thevet sono infatti nomi ricorrenti negli scritti che abbiamo analizzato¹¹⁵. Questo riferimento caratterizza in particolar modo i testi clastriani: parallelamente ai materiali da lui raccolti ed ai lavori immediatamente riconoscibili come inseriti all'interno della disciplina, Clastres si riferisce ai resoconti dei cronisti e dei viaggiatori del XVI e XVII secolo molto spesso. Inoltre, il titolo che sceglie per il suo lavoro monografico sui Guayaki è una chiara allusione a questo tipo di produzione letteraria. Verdier, infatti, ha a questo proposito sottolineato come le *Chroniques des Indiens Guayaki* del 1972 siano un omaggio ai "viaggiatori" di quel periodo.¹¹⁶

Alla domanda "a che cosa serva l'etnologia", posta sempre da Bernard Pivot a Lévi-Strauss nel 1984, l'antropologo risponde ribadendo l'aspirazione della disciplina a rendere conto della totalità delle manifestazioni dell'umano. Afferma infatti, quasi sulla scia di Terenzio, che:

Ma a che cosa serve l'etnologia in generale, sa, è uno dei molti modi per cercare di capire l'uomo. Se si vuole comprendere l'uomo si può, alla maniera dei filosofi, ripiegarsi su sé stessi e cercare di approfondire i dati della coscienza; si può provare a vedere ciò che nelle manifestazioni della vita umana è a noi più vicino, considerare la nostra storia dalle sue origini greco-romane fino ai giorni nostri oppure si può cercare di ampliare la conoscenza dell'uomo per includervi anche le società più lontane che ci sembrano le più umili, le più miserabili, di modo che niente dell'umano ci rimanga estraneo¹¹⁷.

¹¹⁵ C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, op.cit., p.34: «D.E. : Quelles impressions avez-vous ressenties, quand vous avez fait votre première expérience de terrain ? C.L.-S. : J'étais dans un état d'excitation intellectuelle intense. Je me sentais revivre les aventures des premiers voyageurs du XVI^e siècle. Pour mon compte, je découvrais le Nouveau Monde. Tout me paraissait fabuleux : les paysages, les animaux, les plantes...». A questo proposito si veda anche C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, op.cit., pp.63-69. Leggiamo poi in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, op.cit., p.66: «Ci piace infatti immaginare che questa cattedra [la cattedra di antropologia sociale al Collège de France] sia stata istituita nel 1559, quando Jean de Léry, ritornando dal Brasile, redigeva la sua prima opera, e venivano pubblicate *Les singularités de la France antarctique* d'André Thevet.».

¹¹⁶ Osserva a questo proposito Verdier: «Une chronique, c'est-à-dire un récit au jour le jour qui relate dans l'ordre du temps ce que l'on a vu et ouï, sans souci de l'ordre des causes. Donc un propos modeste, sans schéma préétabli, par lequel Clastres se rattache volontairement et rend hommage aux voyageurs des XVI^e et XVII^e siècles». Y. Verdier, *Prestige de l'ethnographie*, op.cit., p.22.

¹¹⁷ <http://www.ina.fr/video/I06292950>, «Définition de l'ethnologie par Claude Lévi-Strauss», *Apostrophes*, 04 maggio 1984, «Mais à quoi sert l'ethnologie en général, mais vous savez, c'est une des nombreuses manières d'essayer de comprendre l'homme. Si on veut comprendre l'homme on peut, à la manière des philosophes, se replier sur soi même et essayer d'approfondir les données de la conscience ; on peut essayer de regarder ce qui dans les manifestations de la vie humaine est le plus proche de nous, considérer notre

Ma perché l'etnologia vede nelle "società primitive" il suo oggetto privilegiato? Lévi-Strauss risponde a questa domanda nel già citato «Elogio dell'etnologia». La risposta che ci fornisce è quasi inaspettata, per alcuni versi, data l'insoddisfazione manifestata nei confronti della filosofia. Citando Merleau-Ponty, Lévi-Strauss coglie nella distanza che separa il soggetto dell'antropologia sociale (l'etnologo) e l'oggetto (la società primitiva) un interrogarsi di tipo filosofico, caratterizzato dal dubbio costante, che lo porta a parlare di "dubbio antropologico". Un procedere, questo, che lo porterà a considerare il metodo intellettuale dell'etnografia come una tecnica dello straniamento¹¹⁸. Le società cosiddette primitive sono scelte in virtù della loro distanza: se «il sociologo oggettivizza, per paura di essere tratto in inganno», l'etnologo non può ritrovarsi in questa situazione «poiché la remota società da lui studiata non lo coinvolge»¹¹⁹. Nell'osservazione etnologica, grazie alla distanza si possono «cogliere in esse [nelle società primitive] "quei fatti di funzionamento generale di cui parlava Mauss, che hanno possibilità di essere "più universali" e di avere più realtà»¹²⁰. Così Lévi-Strauss costruisce l'analogia tra antropologia e astronomia, immagine alla quale ricorrerà spesso: i corpi celesti, per essere osservati, devono in primo luogo essere lontani e, in secondo luogo, appartenere ad una temporalità differente¹²¹.

Oggetto dell'etnologia, e quindi anche in parte dell'antropologia, sono per Lévi-Strauss le società che sono a noi più lontane. Non è dunque attraverso l'introspezione (o, la filosofia, per la quale sembra provare una vera e propria diffidenza¹²²), considerando solo la nostra società o attraverso la storia che, secondo l'antropologo, ci si deve muovere se si vuole comprendere l'uomo. «Volevo che ci si concentrasse sulle esperienze culturali le più differenti e le più lontane della nostra»: in questo senso, Lévi-Strauss dichiara la sua distanza dai lavori di Michel

histoire depuis ses origines gréco-romaines jusqu'au temps modernes ou bien on peut essayer d'élargir la connaissance de l'homme pour y inclure même les sociétés les plus lointaines qui nous paraissent les plus humbles, les plus misérables, de manière que rien d'humain ne nous reste étranger.».

¹¹⁸ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale due*, op.cit., p.312.

¹¹⁹ Ivi, p.62.

¹²⁰ Ivi, p.63.

¹²¹ Ibidem: «Questa osservazione privilegiata, perché distante, implica certo talune differenze di natura fra quelle società e le nostre: l'astronomia esige non solo che i corpi celesti siano lontani, ma anche che il tempo non scorra colà allo stesso ritmo, altrimenti la terra avrebbe cessato di esistere molto tempo prima che l'astronomia nascesse.».

¹²² M. ABÉLÈS, «Foucault et l'anthropologie politique», *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 191, no. 1, 2007, pp. 68: «De la même manière, la dénégation de la philosophie semble au coeur même du discours anthropologique. Il est intéressant d'observer quelle méfiance Lévi-Strauss lui-même qui, on le sait, commença sa carrière comme agrégé de philosophie, a toujours manifesté à l'égard de ses contemporains philosophes.».

Foucault¹²³. Sull'etnografia Foucault si esprimerà, come è noto, ne *Le parole e le cose*¹²⁴. È interessante notare come nell'intervista per la pubblicazione di *Les mots et les choses* con Pierre Dumayet alla trasmissione *Lectures pour tous*, Foucault qualifichi il suo lavoro come un tentativo di analizzare il nostro sapere facendone una sorta di etnografia, come se fosse un fenomeno tanto diverso quanto la cultura dei Nambikwara, riferendosi in questo modo, attraverso l'accenno a questa specifica popolazione, esplicitamente al testo lévi-straussiano¹²⁵.

Osserviamo a questa altezza che ritorna la divisione operata da Lévi-Strauss tra un noi singolare e un'alterità plurale e distante, tema che sarà oggetto di analisi da parte di Todorov in *Noi e gli altri*¹²⁶, in una ricostruzione che parte da Montaigne¹²⁷ – non a caso, figura di riferimento anche per Clastres – fino all'autore di *Tristes Tropiques*. Lo sguardo dell'antropologo è uno sguardo *da lontano*: nel 1981 Lévi-Strauss risponderà alla domanda di Jacques Chancel sul perché l'etnologo abbia come oggetto di studio le società lontane affermando che siamo troppo vicini alla nostra per farne un'etnologia. La vicinanza, l'essere dentro alla propria cultura, conduce ad una sorta di errore ottico che ci impedisce di vedere cose che un osservatore esterno, non abituato, può notare con più facilità, quasi

¹²³ C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, op.cit., p.106: «Je n'ai jamais eu l'ambition de donner des bases à la pensée philosophique. Il est vrai que, dans mon histoire personnelle, les raisons qui m'ont éloigné de la philosophie pour me conduire à l'ethnologie étaient précisément qu'il fallait, si on voulait comprendre l'homme, éviter de s'enfermer dans l'introspection, ou se contenter de considérer une seule société – la nôtre –, ou encore survoler quelques siècles de l'histoire du monde occidental. Je voulais qu'on se penchât sur les expériences culturelles les plus différentes et les plus éloignées de la nôtre. Ce n'était pas du tout la démarche de Foucault qui s'intéressait exclusivement à notre culture, même en y incluant son passé.»

¹²⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; trad.it di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, BUR, 2010. Sulla costruzione dell'uomo da parte dell'etnologia e della psicanalisi si vedano in particolare il paragrafo «Psicanalisi, Etnologia», pp.400-414.

¹²⁵ 15 giugno 1966, <http://www.ina.fr/video/I05059752>. Afferma Foucault: «Je crois que, jusqu'au présent, on n'a jamais considéré comme un phénomène étranger à nous mêmes notre propre savoir. Et ce que j'ai essayé de faire c'est de traiter comme si c'était quelque chose qui était devant nous, comme s'il c'était un phénomène aussi étranger et distante que la culture des Nambikwara ou des Apaches tout ce savoir occidental qui s'est formé depuis le fond de l'âge grecque et c'est cette situation ethnologique de notre savoir que j'ai voulu reconstituer.»

¹²⁶ T. TODOROV, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989; trad.it di A. Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991.

¹²⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Montaigne e l'America* in C. LÉVI-STRAUSS, *Siamo tutti cannibali*, op.cit., pp.73-76. Su Montaigne si veda J.-F. DUPEYRON, *Montaigne et les Amérindiens*, Lormont, Le bord de l'eau, 2013. Sul rapporto tra filosofia moderna e popolazioni amerindie si veda invece il testo, prima pubblicato per Laterza nel 1972 e poi riedito da Einaudi, S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, 2014.

come i Persiani di Montesquieu¹²⁸. Non si tratterebbe tuttavia, secondo Lévi-Strauss, tanto di una supremazia dell'osservatore quanto di quella dell'osservazione: è necessario porsi *al di fuori* dalla comunità che si sta osservando in un primo tempo, per poi successivamente operare un riavvicinamento tra il soggetto dell'investigazione e il suo oggetto. In questo incessante «va-et-vient» risiederebbe l'originalità dell'inchiesta etnografica¹²⁹. Identificando Rousseau come il fondatore delle scienze dell'uomo, Lévi-Strauss osserva come in un passaggio del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, si vedrebbe tratteggiato il profilo dell'etnologia contemporanea. Se in questo testo il ginevrino pone il problema dei rapporti tra la natura e la cultura e vi si può vedere «il primo trattato di etnologia generale»¹³⁰, nel *Saggio delle lingue* identifica l'oggetto della disciplina con «una chiarezza e una concisione meravigliose»¹³¹. Leggiamo in Rousseau che «quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano; occorre prima osservare le differenze per scoprire le proprietà»¹³².

L'etnologia per come la intende Lévi-Strauss si propone quindi, come osserva Enrico Comba, «di indagare l'immenso campo delle trasformazioni e delle differenze esistenti nelle società umane, scarti differenziali che hanno un senso per tutti gli uomini e non solo per una sola civiltà, quella occidentale»¹³³. Operazione dell'antropologo strutturale sarà allora cercare di trovare un ordine nella realtà

¹²⁸ Cfr. <http://www.ina.fr/audio/P13256167/claude-levi-strauss-et-le-metier-d-ethnologue-audio.html> «Il y a une quantité de choses que nous ne voyons pas, parce que nous les voyons depuis que nous sommes nés.».

¹²⁹ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983; trad.it di P. Levi, *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984. C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, op.cit., p.106: «C.L.-S : Il ne s'agit pas de la suprématie de l'observateur, mais de la suprématie de l'observation. Pour observer, il faut être dehors. On peut – c'est un choix éthique – préférer (mais est-ce possible ?) se fondre dans la communauté dont on partage l'existence, s'identifier à elle. La connaissance est de l'autre côté. D.E. : La connaissance ne vient donc que de l'éloignement entre le sujet et l'objet ? C.L.-S : C'est un aspect. Dans un second temps, on tâchera de les faire rejoindre. Il n'y aurait pas de connaissance possible si l'on ne distinguait pas les deux moments ; mais l'originalité de l'enquête ethnographique consiste dans cet incessant va-et-vient.» A questa altezza, Lévi-Strauss entra in polemica con R. Jaulin, il quale aveva appunto denunciato la supremazia esercitata dagli etnologi ed antropologi sulle culture da loro osservate.

¹³⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale due*, op.cit., p.70.

¹³¹ Ibidem.

¹³² J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Torino, Einaudi, 1989, p.51. Nella stessa pagina in cui è racchiusa questa frase, Rousseau afferma «il grande difetto degli europei è di filosofare sempre sulle origini delle cose a partire da ciò che succede intorno a loro». È per questo motivo, ci dice il ginevrino, che l'uomo primitivo è immaginato come morente di freddo e di fame, mentre in realtà la specie umana ha avuto origine nei paesi caldi del globo.

¹³³ E. COMBA, *Introduzione a Lévi-Strauss*, Bari, Laterza, 2000, p.17.

osservabile, segnata dalle differenze, rendendo conto della specificità di ogni società analizzata, riconducendo questa molteplicità «a un numero limitato di operazioni di trasformazione, a partire da un nucleo invariante di regole universali»¹³⁴. Questo metodo verrà applicato da Lévi-Strauss prima nell'analisi delle regole di matrimonio e di parentela, e in seguito nello studio dei miti¹³⁵. Come per quanto riguarda la lingua (ovviamente attraverso gli studi di linguistica), per Lévi-Strauss è possibile cogliere le «leggi universali che reggono l'attività inconscia dello spirito»¹³⁶: questa omologia formale è giustificata dal fatto che lingua e cultura «rientrano in un più ampio dominio che riguarda la comunicazione fra esseri umani»¹³⁷. Per l'antropologo con la fonologia di Trubeckoj¹³⁸ si ha nel campo delle scienze umane una vera e propria trasformazione ed innovazione. Il passaggio operato da questa disciplina dallo studio dei «fenomeni coscienti a quello della loro infrastruttura *inconscia*»¹³⁹, l'attenzione portata alla *relazione* tra i termini e l'introduzione della nozione di *sistema* sono tutti elementi chiave che Lévi-Strauss vedrà come applicabili all'interno del proprio campo di sapere. In questo senso allora si capisce cosa intenda quando scrive che «i termini di parentela sono elementi di significato»¹⁴⁰ come i fonemi e che acquistano senso solo se all'interno di sistemi. I sistemi di parentela sono poi «elaborati dall'intelletto allo stadio del pensiero inconscio» e retti da leggi generali, il che porterà Lévi-Strauss ad affermare che «in un *altro ordine di realtà*, i fenomeni di parentela sono fenomeni dello *stesso tipo* dei fenomeni linguistici»¹⁴¹.

Considerando i sistemi di parentela e le regole che reggono le relazioni matrimoniali come un linguaggio, Lévi-Strauss concepisce la società come un insieme in cui si ha uno specifico tipo di comunicazione. Questa è infatti, per l'antropologo, «fatta di individui e di gruppi umani che comunicano tra loro»¹⁴², comunicazione che avviene a tre livelli: donne, beni e parole. Vedremo come Clastres affronti questa concezione della società e dello scambio analizzando la *chefferie*, dispositivo attraverso il quale questi tre canali di comunicazione verrebbero interrotti.

¹³⁴ Ivi, p.19.

¹³⁵ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964; trad. it di A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Milano, il Saggiatore, 2016; C. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966; trad. it di A. Bonomi, *Dal miele alle ceneri*, Milano, il Saggiatore, 2001; C. LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968; trad.it di E. Lucarelli, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, il Saggiatore, 2010; C. LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1970; trad. it di E. Lucarelli, *L'uomo nudo*, Milano, il Saggiatore, 2008.

¹³⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, op.cit., p.47.

¹³⁷ E. COMBA, *Introduzione a Lévi-Strauss*, op.cit., p.29.

¹³⁸ Lévi-Strauss si riferisce qui a N. TRUBECKOJ, *La phonologie actuelle*, in *Psychologie du langage*, Paris, 1933.

¹³⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, op.cit., p.48.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ivi, p.329.

L'antropologia strutturale, come osserva Florence Weber, a partire da una prospettiva di stampo bourdieusiano, rifiutando di integrare la relazione di ricerca nell'analisi, «esamina la struttura e non i margini di manovra e le strategie di enunciazione degli individui quando parlano in interazione con gli altri»¹⁴³. Riducendo l'etnografia a semplice raccolta di dati, Lévi-Strauss affida all'antropologia il compito di ricercare delle invarianti universali, assegnando allo stesso tempo «all'etnografo il posto di un ausiliario dominato della ricerca»¹⁴⁴. Come abbiamo visto nella citazione che riportiamo, effettivamente i tre livelli dell'etnografia, dell'etnologia e dell'antropologia corrispondono a tre gradi differenti di sapere, in un movimento ascensionale che va dal particolare all'universale. In questo senso, se all'etnografo è affidato il compito di raccogliere i dati – senza una preliminare riflessione sul modo in cui interagisce con gli informatori e, forse, con un'idea del materiale raccolto come oggettivamente vero –; e se l'etnologo opera in direzione di una sintesi a scala regionale, concentrandosi su una comparazione sistematica ma locale, l'antropologo è invece «responsabile a sua volta della sintesi universale a scala umana»¹⁴⁵.

Sia Clastres sia Lévi-Strauss sottolineano in diverse occasioni quanto sia stato a volte difficile e snervante per loro il lavoro sul *terrain*. A questo proposito, alla domanda di Didier Eribon se avesse sentito la stessa irritazione che Malinowski esprime nel suo diario¹⁴⁶, Lévi-Strauss confessa di aver provato i medesimi

¹⁴³ F. WEBER, *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2015, p.247. Riportiamo qui i passaggi ai quali ci riferiamo: «L'analyse structurale, pour exaltante qu'elle soit par sa cohérence et par les nouveaux horizons qu'elle ouvre, repose sur le refus d'intégrer la relation d'enquête dans l'analyse. En amont, elle considère l'expérience de terrain comme une étape nécessaire et désagréable pour la collecte des matériaux, qu'il s'agisse d'objets, de textes ou de règles. En aval, elle réduit les mythes à un texte et à ses variantes, et exclut de l'analyse la relation d'enquête, contexte de production du texte recueilli. Pour filer la métaphore linguistique, l'anthropologie structurale est une analyse de la langue et non de la parole. Elle examine la structure et non les marges de manœuvre et les stratégies d'énonciation des individus lorsqu'ils parlent en interaction avec d'autres.»

¹⁴⁴ Ivi, pp.247-248: «Cette recherche d'invariants universels a conduit Lévi-Strauss à donner à l'ethnographe la place d'un auxiliaire dominé de la recherche.» A conferma di questa osservazione, leggiamo in C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, op.cit., p.66: «Enfin, pourquoi ne pas l'avouer ? Je me suis senti assez vite homme de cabinet plutôt qu'homme de terrain. Dit sans aucune intention péjorative, bien au contraire, le travail sur le terrain, c'est un peu de l'«ouvrage de dames» (raison probable pour laquelle les femmes y réussissent si bien). A moi, le soin et la patience manquaient.»

¹⁴⁵ Ivi, p.248: «À ses yeux, l'ethnographe avait pour seule mission de «collecter des données» pour l'ethnologue, lui-même responsable d'une synthèse de ces données à l'échelle régionale, et pour l'anthropologue, responsable à son tour de a synthèse universelle à l'échelle humaine.» Continua poi a p.249: «[...] il réduisait l'ethnographe à son rôle ancien de collecteur de faits, l'anthropologie structurale représentant un dernier avatar de l'idéal encyclopédique de la connaissance [...]».

¹⁴⁶ B. MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Terme*, London, The Athlone Press, 1989; trad.it di C. Bonucci, *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando Editore, 1992.

sentimenti¹⁴⁷. Clastres invece, da parte sua, si esprimerà a questo proposito nella già citata intervista del 1971. Pur ribadendo la propria preoccupazione per la scomparsa delle popolazioni amerindiane – «ce sont comme des chef d'œuvres en péril effectivement»¹⁴⁸ –, scomparsa che l'autore denuncerà come un *etnocidio*, si distanzia però da un'immagine dell'antropologo come "innamorato" delle popolazioni che studia¹⁴⁹.

I due autori condividono la preoccupazione per le popolazioni cosiddette "primitive", come è possibile leggere nell'intervista poc'anzi citata. Lévi-Strauss si esprime a questo proposito già nel corso del 1959-1960, intitolato *L'avvenire dell'etnologia*, di cui troviamo il prospetto in *Parole date*. L'antropologo ricorda che «mezzo secolo fa, Frazer lanciava già un drammatico grido di allarme, e da allora queste popolazioni hanno continuato a ridursi»¹⁵⁰. La scomparsa delle popolazioni di interesse etnografico è vissuta da Lévi-Strauss come una minaccia nei confronti del progetto di ricerca portato avanti dall'antropologia. Trasformandosi velocemente e avvicinandosi culturalmente a «quella del mondo occidentale», le società cosiddette primitive sfuggono così all'ambito di competenza che l'antropologia assegna a sé stessa¹⁵¹. L'antropologo sottolinea poi che «questi popoli tollerano infatti sempre meno di essere sottoposti all'indagine etnografica» leggendo, secondo l'autore, negli studi e nella presenza degli etnografi la volontà di esaltare le differenze che li caratterizzano, stabilizzandoli in uno stadio dell'evoluzione e bloccando la loro trasformazione¹⁵². L'autore riconosce certamente il fatto che

¹⁴⁷ C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, op.cit., p.67: «D.E. : Avez-vous ressenti aussi les impressions que décrit Malinowski dans son journal? Ces sentiments d'irritation, de dégoût même? C.L.-S : Tout à fait. Des ethnologues se sont hypocritement indignés quand ce journal a paru, en prétendant qu'il démentait l'œuvre. Mais ces moments de dépression, qui ne les a traversées ? Métraux qui fit énormément de terrain les évoquait volontiers. Vous savez, quand on a perdu quinze jours dans un groupe indigène sans réussir à tirer quoi que soit des gens qui vous entourent, simplement parce qu'on les embête, on se met à les détester. D.E. : Cela vous est-il arrivé ? C.L.-S : Dans les savanes ingrates du Brésil central, combien de fois n'ai-je pas eu l'impression que je gâchais ma vie !».

¹⁴⁸ Appendice I, p.346.

¹⁴⁹ Appendice I, p.350: «Je voudrais apporter un élément de plus dans le sens de ce que vient de dire Monsieur Lévi-Strauss. D'abord, un détail : ce n'est pas toujours vrai qu'un ethnologue est amoureux de population dans laquelle il est. Personnellement, j'ai travaillé longtemps chez les Indiens Guaranis, et je ne les aime pas du tout. Ceci dit, ça ne m'empêchera jamais de dénoncer l'imbécillité et la sauvagerie avec laquelle les Paraguayens traitent les Indiens Guaranis.».

¹⁵⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984; trad.it di G. Mongelli, *Parole date*, Torino, Einaudi, 1992, p.13.

¹⁵¹ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale due*, op.cit., p.89.

¹⁵² Ibidem: «Questi popoli tollerano infatti sempre meno di essere sottoposti all'indagine etnografica, come se sospettassero che noi, studiando il modo in cui le loro credenze e i loro costumi differiscono dai nostri, volessimo conferire un valore positivo a tali differenze, frenare la loro evoluzione e bloccarli nel loro stato attuale.».

l'antropologia si sia potuta formulare nel sapere che conosciamo perché è una delle eredità del colonialismo, e scrive:

L'antropologia è figlia di un'era di violenza; e se è riuscita a guardare i fenomeni umani in una prospettiva più oggettiva di quanto si faceva prima, deve questo vantaggio epistemologico a una situazione di fatto, nella quale una parte di umanità si è arrogata il diritto di trattare l'altra come un oggetto¹⁵³.

Se l'antropologia è la scienza della cultura «vista dal di fuori», davanti alle trasformazioni che segnano le diverse popolazioni «sopravvivrà solo accettando di perire per rinascere sotto un nuovo aspetto»¹⁵⁴.

Florence Weber afferma che con Lévi-Strauss, e con la sua lettura “amputata” di Mauss, si possa parlare di *Grand Partage* per descrivere i rapporti tra etnologia e sociologia: la prima viene definita come scienza delle società non moderne (tradizionali, arcaiche, primitive, prime, esotiche...) mentre la seconda si occuperebbe della società moderna occidentale.¹⁵⁵ Come ricorda Ugo Fabietti, Lévi-Strauss rigetterà «tanto la filosofia quanto la sociologia per proclamarsi studioso delle “società cosiddette primitive di cui si occupano gli etnologi”»¹⁵⁶. Per Lévi-Strauss, dunque, esiste un legame intimo tra la *diversità*, individuata nelle popolazioni *più lontane*, e l'etnologia: questa infatti sarebbe «la scienza della diversità e se non c'è più diversità tra i gruppi e le società di conseguenza non ci saranno più etnologi»¹⁵⁷. Sebbene Lévi-Strauss affermi nel '71 che l'etnologia non si definisca esclusivamente in rapporto ai «popoli tradizionalmente chiamati primitivi», riferendosi ai lavori di alcuni membri del LAS su territori francesi e alle attività del Musée des arts et traditions populaires, interrogato sulla possibilità di fare dell'etnologia della propria cultura, risponderà ribadendo che il proprio della

¹⁵³ Ivi, p.91.

¹⁵⁴ Ivi, p.92.

¹⁵⁵ F. WEBER, *op.cit.*, pp.249-234 in generale. Poi, ivi p.253 : «Il a ainsi figé la définition de l'anthropologie comme science des sociétés non modernes. Certes, cela lui a permis de réutiliser les données accumulées par les générations précédentes et de produire des synthèses audacieuses opposant les sociétés traditionnelles (sous quelque nom qu'on les désigne, archaïques, primitives, exotiques, premières), domaine réservé de l'anthropologie, et la société moderne occidentale, domaine réservé de la sociologie. Mais sous couvert de prolonger l'œuvre de Mauss, Lévi-Strauss l'a amputée de ses dimension politiques et ethnographiques, enfermant pour longtemps l'anthropologie française dans la philosophie et l'éloignant de la sociologie.» Dirà invece Bourdieu: «La distinction entre ethnologie et sociologie est typiquement une fausse frontière. Comme j'essaie de le faire voir dans mon dernier livre, *Le sens pratique*, c'est un pur produit de l'histoire (coloniale) qui n'a aucune espèce de justification logique.» P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002, p.30. Cfr. anche P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

¹⁵⁶ U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 2001, p.183.

¹⁵⁷ È con questa affermazione che si apre l'intervista «Où va l'ethnologie ?».

disciplina è lo studiare fenomeni umani lontani da quelli ai quali partecipiamo noi stessi¹⁵⁸.

Sempre Florence Weber definisce Clastres come l'autore di una «théorie du Grand Partage inversé»¹⁵⁹. Per Clastres le società contro lo Stato, le società che con voluto rovesciamento definisce "primitive", si danno in netta opposizione con le società statali: se non conoscono la forma-Stato è perché mettono in atto delle strategie per impedirne l'insorgenza¹⁶⁰. A nostro avviso, nonostante il suo tentativo di restituire la dimensione politica nell'interpretazione dell'organizzazione sociale degli amerindiani sui quali lavora, nonostante la denuncia di etnocentrismo delle analisi dell'antropologia evoluzionistica, il movimento clastriano è di carattere dualistico e sembra giocare all'interno della concettualità politica moderna. È inoltre sempre lo Stato ad essere il perno sul quale ruota la contrapposizione tra i due tipi possibili di organizzazione sociale e politica individuati da Clastres.

4. Etnografia, etnologia e antropologia politica: Pierre Clastres.

Come abbiamo visto, Clastres prese le distanze dal progetto dell'antropologia strutturale per dedicarsi al problema del politico e dell'organizzazione del potere nelle *chefferie* di alcune popolazioni sudamericane. Se lo strutturalismo si interessa principalmente di mitologia e di parentela, Clastres afferma nel '74 di non occuparsi di questi temi.¹⁶¹ A leggere questa intervista, si potrebbe pensare che di questi campi – miti e organizzazioni familiari – l'autore non se ne sia mai occupato. Non è però così: se la parentela non è particolarmente tematizzata (sebbene vi siano dei momenti descrittivi del funzionamento delle alleanze matrimoniali, ad esempio, e delle relazioni di parentela – si pensi anche solo al capitolo iniziale di *Cronache di una tribù*), il corpo mitico degli amerindiani con i quali l'autore viene in contatto è fatto ampiamente oggetto di commenti e analisi. Se per quanto riguarda i Guayaki l'autore ci informa che il corpo mitico di queste due tribù non risulta essere particolarmente ricco – è composto principalmente dal mito del diluvio universale¹⁶², da quello dell'origine dell'oscurità e dei primi Guayaki¹⁶³ - non vale lo stesso per Chulupi e Guarani.

¹⁵⁸ Appendice I, p.351: «si vous voulez le propre de l'ethnologie c'est de s'être aperçue comme étudiant des phénomènes humains qui se trouvent extrêmement éloignés de ceux auxquels nous participons nous mêmes. Et quand je dis éloignés je ne veux pas dire simplement dans l'espace, je veux dire aussi de façon qualitative.».

¹⁵⁹ Cfr. F. WEBER, *op.cit.*, pp.270-271.

¹⁶⁰ Ivi, p.271: «Il développa lui aussi une théorie du Grand Partage inversé : si les sociétés primitives n'ont pas d'État, il ne s'agit pas là d'un manque mais d'une orientation collective délibérée.».

¹⁶¹ Ci riferiamo ancora una volta a l'intervista con *Anti-Mythes*.

¹⁶² P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, *op.cit.*, pp.41-42.

¹⁶³ Appendice II, p.431. Scrive nel *Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki* nel 1964 : «Per quanto riguarda la vita socio-religiosa, ci è sembrata povera ad un grado

Clastres propone un'analisi di due miti chulupi, "L'uomo al quale non si poteva dire nulla" e "Le avventure del giaguaro" nell'articolo «De quoi rient les Indiens» del 1967. Questo testo si apre con un riferimento esplicito al lavoro di Lévi-Strauss, *Mythologiques*. Nel momento in cui l'articolo clastriano appare per *Les Temps Modernes*, erano stati pubblicati i primi due volumi della quadriglia lévi-straussiana: *Il crudo e il cotto*, nel 1964, e *Dal miele alle ceneri*, nel 1966. Scrive Clastres che, se grazie a queste ricerche siamo ormai consapevoli «che i miti non parlano per non dire nulla»¹⁶⁴, si rischia però, per l'antropologo, di prenderli "troppo sul serio". L'autore infatti sostiene che si corre il rischio di perdere di vista che una delle caratteristiche comuni a questo tipo di produzione è il fatto di «manifestare un'accentuata intenzione comica», assolvendo «talora la funzione esplicita di divertire gli ascoltatori, di provocarne l'ilarità»¹⁶⁵. Anne-Christine Taylor sottolinea l'effetto, quasi esplosivo, che un articolo simile poteva avere nel contesto dell'etnologia francese degli anni '60. Le condizioni di enunciazione del mito non erano infatti considerate dall'analisi strutturale, diretta invece ad indagare i codici e il linguaggio simbolico inconscio in relazione con l'organizzazione sociale. Clastres invece affronta qui il mito «non come un sistema di codici ma bensì come una pratica di enunciazione, vale a dire come una forma di azione sociale» anche se, nota sempre l'autrice dell'articolo, non analizzi in questa sede il momento preciso in cui i Chulupi raccontano questi due miti e non problematizzi in questa sede il rapporto tra la propria presenza e l'enunciazione di queste narrazioni.¹⁶⁶ Osserva poi la scelta dell'autore di pubblicare questo articolo né per *L'Homme* né per il *Journal de la Société des Américanistes* ma bensì per *Les Temps Modernes* – rivista sicuramente non specializzata in studi di etnologia e dai lettori molto differenti dalle prime due. Se, scrive Clastres, «si vuole preservare integralmente la verità dei miti»¹⁶⁷, non si deve dimenticare che «un mito può, nel medesimo tempo, parlare di cose gravi e far ridere coloro che lo ascoltano»¹⁶⁸. Ritorniamo sui contenuti di questi testi quando analizzeremo il dialogo tra Clastres e Foucault: come vedremo, nel corso al Collège de France del 1974-1975, quest'ultimo si riferirà alle considerazioni clastriane a commento di questi miti, interrogandosi sulle figure del potere grottesco.

sorprendente. La mitologia sembra ridursi in tutte e per tutto a due o tre piccole unità: l'origine dei primi Guayaki, l'origine dell'oscurità, il diluvio.».

¹⁶⁴ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.100.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ A-C. TAYLOR, «Pierre Clastres et la dérision du pouvoir chez les Indiens: un commentaire», in *Terrain*, n° 61, 2013, pp.114-121. «Or, sans remettre ouvertement en question l'approche structuraliste du mythe, Clastres s'en écarte ici de manière très nette en abordant le récit mythique non comme un système de codes mais bien comme une pratique d'énonciation, autrement dit comme une forme d'action sociale.».

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem.

Notiamo ora che questi miti, come i due documenti che furono pubblicati in appendice a «Malheur du guerrier sauvage»¹⁶⁹, vennero raccolti nel 1966 fra gli indiani Chulupi, nel sud del Chaco paraguayano: appartengono dunque al corpo dei materiali per quel progetto, di cui ci riferisce Hélène Clastres, in *Mythologie des Indiens Chulupi*. Scrive l'antropologa nelle pagine introduttive al volume, postumo e la cui edizione venne curata da lei e da Cartry, che l'autore, al ritorno del primo *terrain* fra i Chulupi, «concepì il progetto di scrivere un libro centrato sulla loro mitologia restituendo il corpus nella sua interezza»¹⁷⁰. Veniamo inoltre informati che, da quello che scrisse nei quaderni degli appunti, era nell'idea di Clastres parlare del modo in cui raccolse l'insieme dei miti, dei principali narratori, di come venivano ascoltati e raccontati¹⁷¹. Di questo progetto rimangono i racconti mitici, presentati nella loro interezza secondo le intenzioni dell'autore, e l'introduzione, «El Gran Chaco», conservata nei fondi IMEC e pubblicata per la prima volta da Hélène Clastres e Michel Cartry, della quale presentiamo la traduzione in Appendice II.

Nel 1974, poi, oltre alla pubblicazione de *La société contre l'État*, viene dato alle stampe *Le Gran Parler*, raccolta di miti e canti sacri degli Indiani Guarani. Questo testo rappresenta una sorta di complemento, o di contro-altare, a *La société contre l'État*. La particolarità che contraddistingue e differenzia così profondamente i Guarani dalle altre popolazioni prese in esame è il fatto che «la sostanza della società Guarani è il suo mondo religioso». Il rapporto che intrattengono con gli dei è «ciò che li mantiene come Sé collettivo, ciò che li riunisce in una comunità di credenti»¹⁷². Ciò si sarebbe dato, secondo Clastres, per una crisi profonda dell'organizzazione sociale: il profetismo tupi-guarani, anteriore all'arrivo dei colonizzatori europei nel XVI secolo, «traduceva, sul piano religioso, una crisi profonda della società»¹⁷³. L'origine del discorso dei profeti (*karai*) sulla Terra senza Male e dei movimenti migratori di carattere religioso ad esso collegati, viene identificata da Clastres nella risposta antagonista ad una «lenta, ma sicura, emergenza di potenti *chefferie*»¹⁷⁴. L'apparizione dei *karai* è quindi, secondo l'antropologo, da articolare con quella dei *mburuvicha* (dei capi): «un potere politico separato che, come tale, minacciava di dislocare l'antico ordine sociale e di

¹⁶⁹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., pp.242-247.

¹⁷⁰ H. CLASTRES, «Avant-propos», in P. Clastres, *Mythologie des Indiens Chulupi*, op.cit., p.V : «Dès le retour de ce premier terrain chez les Chulupi (un second allait suivre deux ans plus tard), il conçut le projet d'écrire un livre centré sur leur mythologie et donnant le corpus en son entier.».

¹⁷¹ Ibidem: «Quelques notes – lapidaires – relevées dans ses carnets, indiquent qu'il avait l'intention de parler, notamment, des circonstances dans lesquelles il avait recueilli ces mythes, des principaux narrateurs, de la manière d'écouter et de raconter les récits mythiques, de son travail de traduction, des titres des mythes, de l'intérêt de leur publication... Un texte commençait à s'ébaucher, dont seule fut rédigée l'introduction : nous la publions ici sous le titre «El Gran Chaco».».

¹⁷² P. CLASTRES, *Le grand parler*, op.cit., p.10.

¹⁷³ Ivi, p.11.

¹⁷⁴ Ibidem.

trasformare radicalmente le relazioni tra gli uomini». L'inquietudine di fronte all'emergenza dei capi è quindi la spiegazione che ci viene fornita da Clastres per motivare il profetismo selvaggio, il quale era caratterizzato da un «significato politico nella propria essenza»¹⁷⁵. Su questo argomento, Clastres si esprimerà anche nel capitolo eponimo de *La société contre l'État*, vedendo il profetismo tupi-guarani come «il tentativo eroico di una società primitiva di abolire il male nel rifiuto radicale dell'Uno come essenza universale dello Stato»¹⁷⁶.

Come spiegare allora il disinteresse nei confronti dei miti dichiarato da Clastres nell'*Entretien* con la rivista di Caen? Scrive Hélène Clastres, che «la riflessione etnologica di Pierre Clastres è inseparabile dall'attenzione che portava ai miti, più in generale ai testi rituali, e allo statuto della parola»¹⁷⁷. A nostro avviso, è forse dalla modalità specifica dell'analisi dei miti propria della prospettiva strutturalista che l'autore vuole distinguersi. In che modo si deve procedere, secondo Lévi-Strauss, nell'analisi di un mito? Troviamo un'indicazione a questo proposito nel saggio «Religioni comparate dei popoli senza scrittura», testo del 1968. In primo luogo, secondo l'antropologo, non esiste un livello di spiegazione privilegiato, in quanto «ogni mito consiste in una *messa in rapporto* di diversi livelli di spiegazione tra loro». Il mito, poi, non può mai essere preso singolarmente ma deve sempre essere considerato in relazione ad altri miti, che costituiscono un "gruppo di trasformazione". Infine, quest'ultimo deve essere messo in relazione ad altri gruppi e all'etnografia delle società nelle quali trovano la loro origine¹⁷⁸.

Effettivamente, non vediamo in Clastres un lavoro di comparazione dei materiali da lui raccolti in senso strutturale, non troviamo nei suoi scritti una ricerca delle invarianti a partire dal confronto con diversi insiemi di racconti mitici. Questo, sembrerebbe, perché un'analisi strutturale dei miti non contribuirebbe ad un'antropologia politica generale. Tuttavia, introducendo il mito guarani dei gemelli e presentandone quattro versioni¹⁷⁹, delle quali la più antica fu raccolta da Thevet tra i

¹⁷⁵ Ivi, p.12.

¹⁷⁶ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.159.

¹⁷⁷ Ibidem: «Car la réflexion ethnologique de Pierre Clastres est inséparable de l'attention qu'il portait aux mythes, plus largement aux textes rituels, et au statut de la parole.»

¹⁷⁸ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale due*, op.cit., in particolare pp.103-104.

¹⁷⁹ Ivi, «La prima, raccolta presso i Mbya da Leon Cadogan, costituisce il capitolo VIII del suo *Ayvu Rapita*. Abbiamo ottenuto la seconda all'interno di un diverso gruppo di questa stessa tribù. [...] La terza, invece, è quella di Nimuendaju, annotata presso gli Apapokuva. [...] A queste tre versioni quasi contemporanee, abbiamo ritenuto utile aggiungere una quarta, lontana nello spazio e, ancor più, nel tempo, poiché essa fu raccolta da Thevet tra i Tupinamba della costa brasiliana nel corso del viaggio che egli fece nella «Francia Antartica» nella metà del XVI secolo.». Del mito dei gemelli e delle sue varianti parlerà anche Lévi-Strauss in C. LÉVI-STRAUSS, *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991; trad. it di S. Atzeni, *Storia di lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Torino, Einaudi, 1993 e C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, op.cit. Si vedano di questo testo in particolare le pp.245-257.

Tupinamba della costa brasiliana nella “Francia Antartica”¹⁸⁰, scrive a proposito del proprio lavoro:

Una comparazione più approfondita di questa versione antica e “marittima” da una parte, e le versioni recenti e “terrestri” dall’altra, dovrebbe rinviare a un’analisi di tipo strutturalista, così com’è stata illustrata dalle ricerche di Lévi-Strauss, e che era fuori discussione intraprendere, perché non sarebbe stato altro che un abbozzarla, qui¹⁸¹.

L’analisi strutturale, per quanto riguarda il mito, è nel ’74 (nell’*Entretien* e in *Le grand parler*) ritenuta valida ma, allo stesso tempo, non è il principale interesse di Clastres: lo strutturalismo, ripetiamolo, per l’autore funziona per gli studi sulla parentela e sulla mitologia, ma non coglie i problemi propri dell’antropologia sociale perché non si interroga sul *politico*¹⁸². Tuttavia anche quest’ultima osservazione clastriana deve forse essere messa alla prova o, quantomeno, devono essere fatte delle precisazioni. Osserva Taylor, ad esempio, come Clastres rimanga per alcuni aspetti vicino all’impostazione strutturalista. In particolar modo, anche l’autore imputa, come Lévi-Strauss, agli amerindiani una sorta di inconscio collettivo, non di natura semiotica ma politica, inconscio che si manifesterebbe nel rifiuto della diseguaglianza, quindi della divisione, del comando, e dello Stato¹⁸³. Sarà opportuno verificare allora come, in realtà, si operi in Clastres un progressivo allontanamento da modelli strutturali nella spiegazione del potere, movimento evidente se si considerano le pagine da una parte del primo articolo dell’antropologo, «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne»¹⁸⁴ del

¹⁸⁰ La Francia Antartica era una colonia francese, dal 1555 al 1567 nella zona attuale di Rio de Janeiro.

¹⁸¹ Ivi, p.65.

¹⁸² P. CLASTRES, *Entretien avec l’Anti-mythes*, op.cit., p.13; traduzione in Appendice II: «coloro che si occupano di parentela, di mitologia, per questi temi a quanto pare lo strutturalismo funziona, e Lévi-Strauss l’ha dimostrato, che sia quando ha analizzato le strutture elementari della parentela o le mitologie». Afferma poco dopo: «Ora, detto questo, è molto probabile che se prendessi un corpo mitologico sarei necessariamente strutturalista perché non capisco bene come analizzare un corpo mitologico in una maniera extra-strutturalista... o allora fare delle sciocchezze, tipo la psicanalisi del mito o la marxizzazione del mito – “il mito, è l’oppio del selvaggio” – ma questo, non è serio.».

¹⁸³ A-C. TAYLOR, op.cit., p.119 : «Toutefois, il reste proche à certains égards de l’approche structuraliste, dans la mesure où il impute lui aussi une sorte d’inconscient collectif aux Indiens, à ceci près qu’il s’agit non d’un inconscient sémiotique mais d’un inconscient politique – chose dont le statut épistémologique n’est du reste pas facile à cerner...».

¹⁸⁴ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.37: «i fenomeni qui analizzati appartengono al campo dell’attività inconscia mediante la quale il gruppo elabora i propri modelli, e ciò che si cerca di scoprire è il modello strutturale della relazione fra il gruppo sociale e il potere politico. [...] Ma la scoperta di questa rottura come la *causa* del non-potere della funzione politica non ne illumina, peraltro, la *raison d’essere* profonda.».

1962 e dall'altra quelle di «Archéologie de la violence» e di «Les marxistes et leur anthropologie» del 1977.

Per quanto riguarda l'uso dei termini "antropologia", "etnologia" e "etnografia" notiamo che sono tutti e tre utilizzati dall'autore. Per quanto riguarda gli ultimi due, vediamo che questi vengono impiegati nel senso in cui sono definiti da Lévi-Strauss: l'etnografia indica la descrizione di una specifica comunità umana, mentre con etnologia si intende, allo stesso tempo, antropologia sociale e studi di comparazione di diverse popolazioni "primitive". Il primo termine ritorna, per esempio, nell'articolo pubblicato per il *Journal de la société des américanistes* nel 1968, «Ethnographie des Indiens Guayaki»: qui l'autore si concentra soprattutto nella descrizione delle relazioni di parentela delle singole bande guayaki. Nell'articolo del 1967, «Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu», "etnologia" è utilizzato in senso di antropologia sociale. Sono qui analizzati, infatti, la composizione della tribù, le relazioni politiche tra le bande, il rapporto tra le stagioni e la vita dei gruppi, il sistema simbolico e alcuni riti e cerimonie (come la raccolta e il consumo del miele e i giochi cerimoniali attraverso i quali si organizza lo scambio delle donne).

Lo statuto dell'etnologia e la costruzione della disciplina come oggetto scientifico vengono indagati dall'autore in «Entre silence et dialogue». Clastres, come vedremo nel paragrafo successivo, vede in quella che chiama la "Ragione Occidentale" la costruzione – e l'allontanamento, l'esclusione se non la distruzione – dell'Alterità concepita come irrazionalità. Da questo consegue la paradossalità della stessa etnologia, la quale si dà come scienza (e quindi, per questo motivo, iscritta nella ragione) ma trova il suo oggetto nell'insieme delle culture primitive «delle quali la nostra esige proprio il rigetto al di là del campo del proprio linguaggio»¹⁸⁵. Scrive Clastres:

Scienza dell'uomo, ma non di un uomo qualunque, l'etnologia è conforme per natura, si potrebbe dire, alle esigenze del pensiero scientifico, perché si muove nell'universo del *partage*: quest'ultimo peraltro era forse la condizione di possibilità per una scienza di questo pensiero riconosciuto solamente attraverso la separazione. E questa qualità dell'etnologia si esprime nel fatto che è un discorso sulle culture primitive e non un dialogo con queste.¹⁸⁶

Notiamo allora l'importanza che viene attribuita al "*partage*" nella determinazione della possibilità stessa di darsi dell'etnologia: è solo alla luce di questo che, per l'autore, devono essere compresi il «senso della sua impostazione, della sua nascita e del suo progetto». In una tensione continua e contraddittoria, la scienza etnologica è rivolta quindi all'analisi dell'«essenza stessa della nostra cultura» mentre volge lo sguardo verso ciò che la razionalità che la regge pone come ciò che le è più estraneo e lontano. Allo stesso tempo, però, ci dice Clastres,

¹⁸⁵ Appendice II, p.435.

¹⁸⁶ Ibidem.

«l'etnologia sembra essere l'unico ponte gettato tra la cultura occidentale e le culture primitive» e se un rapporto tra queste è possibile lo si dovrà proprio all'etnologia. È infatti con Lévi-Strauss, secondo Clastres, che si supererebbe quella divisione tra razionale e irrazionale come criterio e classificazione del pensiero che segnerebbe l'etnologia classica già dalla sua nascita, nelle condizioni della sua stessa esistenza come scienza e nel suo modo di darsi. Ovviamente qui l'autore si sta riferendo a *La pensée sauvage*¹⁸⁷, ed è in questo lavoro che sembrerebbe vedere l'apertura di un cammino verso un'etnologia capace di inaugurare un dialogo con le "culture altre".

Dell'etnologia Clastres diede una definizione minima e provvisoria nella già citata intervista del febbraio '71:

Sì, la domanda «Dove va l'etnologia?» è assolutamente pertinente perché, se ci accordiamo su una definizione minima dell'etnologia, vale a dire la disciplina che nel campo delle scienze umane si interessa più precisamente alle società primitive, allora possiamo definirle come si vuole: sempre, come punto di partenza, società senza scrittura, società senza Stato, insomma diciamo, per riprendere la vecchia terminologia del XIX secolo, i selvaggi¹⁸⁸.

Per Clastres, quindi, «l'oggetto privilegiato, se non esclusivo dell'etnologia»¹⁸⁹ sono le società senza lo Stato. Se Clastres riconosce a Lévi-Strauss l'aver inaugurato il dialogo con *la pensée sauvage*¹⁹⁰, non si tratta per l'autore di indagare l'uomo in generale, ma bensì la specificità della società primitiva. Scrive infatti nelle *Recherches* che l'oggetto proprio della sua indagine consiste nel capire «come l'uomo primitivo è un uomo particolare, diverso dagli altri, come la società primitiva è irriducibile alle altre»¹⁹¹. È la singolarità dell'istituzione della società primitiva ad interessare a Clastres, e, come sottolinea Verdier, la distanza e l'eterogeneità assunte consapevolmente dalle società *contro* lo Stato rispetto alle società soggette al *malencontre* statale.¹⁹² Allo stesso tempo, però, le

¹⁸⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; trad.it di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 2015.

¹⁸⁸ Appendice I, p.340: «Oui, la question «Où va l'ethnologie ?» elle est absolument pertinente parce que, si on s'accorde sur une définition minimum de l'ethnologie,¹⁸⁸ c'est-à-dire la discipline qui dans le champ des sciences humaines s'intéresse plus particulièrement aux sociétés primitives, alors on peut les définir comme on veut : toujours, comme point de départ, sociétés sans écriture, sociétés sans État, enfin disons, pour reprendre la vieille terminologie du XIXème siècle, les sauvages.»

¹⁸⁹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p.114.

¹⁹⁰ Cfr. P. CLASTRES, «Entre silence et dialogue», op.cit.

¹⁹¹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.158.

¹⁹² Y. VERDIER, *Prestige de l'ethnographie*, op.cit., p.26: «En outre, et ce point est capital, il s'agit de reconnaître, qualifier et nommer la «prodigieuse distance», non pas dont témoigne,

società primitive vengono assunte da Clastres come in netta contrapposizione con le seconde: ed è allora nel loro essere contrapposte che le società rette dalla *chefferie* parlano per forza di cose delle *sociétés à État*.¹⁹³ In «Liberté, malencontre innommable», testo contenuto all'interno dell'edizione Payot de *Le Discours de la servitude volontaire*, Clastres scrive infatti che il progetto dell'etnologia è iscritto nell'orizzonte del *partage*, riconosciuto da La Boétie, tra le società che non conoscono il *malencontre* con lo Stato e le altre. Se Michel Cartry si trova d'accordo con Clastres su dei punti fondamentali della sua proposta, non è tuttavia convinto quanto l'autore che tra società di tipo statale e società "contro" lo Stato si possa dare la stessa linea di separazione che si dà tra «due "vocazioni di sapere" così radicalmente differenti quanto quelle che aspirano a realizzare l'etnologia da una parte, la sociologia e la scienza politica dall'altra»¹⁹⁴. Le critiche mosse a Clastres sono spesso indirizzate verso una generalizzazione delle sue tesi sulla *chefferie* al di là delle società amerindiane particolari che prende in analisi attraverso le sue esperienze di *terrain*. Michel Cartry, sottolineando come il *quid proprium* delle società primitive sia per Clastres il desiderio di conservarsi nell'indivisione e il darsi la *chefferie* come strumento per impedire l'apparizione di un potere coercitivo separato, si chiede allora se questa visione dell'antropologo non fosse troppo segnata dalla propria esperienza sul campo¹⁹⁵.

Possiamo osservare come il termine "*anthropologie*" sia spesso accompagnato negli scritti clastriani da un'aggettivazione: obiettivo di Clastres è

mais où se tient la petite société sauvage, soit lui reconnaître un vouloir, une valeur de sujet.».

¹⁹³ Si veda a questo proposito la già citata intervista con la rivista *Anti-Mythes*, tradotta in Appendice II p.549, della quale riportiamo un estratto: «Il passaggio è conseguente per definizione. Io sono etnologo, vale a dire che mi occupo di società primitive, più in particolare di quelle dell'America del Sud dove ho fatto tutto il mio lavoro sul campo. Partiamo da una distinzione che è interna all'etnologia, all'antropologia: le società primitive, che cosa sono? Sono delle società senza Stato. Parlare di società senza Stato è necessariamente nominare allo stesso tempo le altre, vale a dire le società con lo Stato..».

¹⁹⁴ M. CARTRY, *Pierre Clastres (1934-1977)*, op.cit., p.36: «En parfaite connivence avec Clastres sur des points fondamentaux, pouvais-je le suivre dans la totalité de son dire, lorsqu'il semblait suggérer que les sociétés sans état étaient «l'objet privilégié, sinon exclusif de l'ethnologie»? Entre l'étude des sociétés «contre l'état" et l'étude de sociétés de type étatique, fallait-il tracer une même ligne de partage qu'entre deux «vocations de savoir» aussi radicalement différentes que celles qu'aspirent à réaliser l'ethnologie, d'une part, la sociologie et la science politique, d'autre part?».

¹⁹⁵ Ibidem: «Ce désir des sociétés «sauvages» de vouloir se conserver dans l'indivision, cette volonté passionnée, présente en elles, de se donner des institutions qui fonctionneraient comme autant des moyens destinés à empêcher l'apparition d'un pouvoir séparé, fondé sur la coercition, était-ce là le quid proprium des sociétés primitives, de ces sociétés dont s'occupe généralement l'ethnographie. Cette vision de Pierre Clastres n'était-elle pas trop marquée par l'empreinte de sa propre expérience de terrain, celle qu'il avait faite des sociétés amérindiennes du Paraguay et du Vénézuéla ? Autant de questions que je me posais, autant de zones d'ombres et de doutes.».

infatti contribuire alla formulazione di un'antropologia *politica* (e, come vedremo, non *economica*), concentrandosi quindi sul funzionamento della *chefferie* e sulla dimensione del potere – aspetto che l'etnologia, intesa come antropologia sociale, non avrebbe secondo l'autore fino ad ora indagato¹⁹⁶. Non è un caso allora che il sottotitolo de *La société contre l'État* e il titolo della raccolta postuma del 1980 prendano il nome di “Recherches d'anthropologie politique”. Inoltre notiamo come l'antropologia politica di Clastres sia nutrita di letture e riferimenti ai classici della filosofia politica moderna e contemporanea, come Rousseau, Hobbes, La Boétie e Schmitt. Parallelamente è interessato agli effetti sulla filosofia politica l'incontro con le società amerindiane a partire dal XVI secolo. Leggiamo a questo proposito nel prospetto del corso *Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud* del 1974 all'École Pratique des Hautes Études:

Nel primo trimestre sono stati studiati gli effetti, sulla filosofia politica europea, della scoperta del Nuovo Mondo e dei primi contatti con le società primitive dell'America del Sud. L'indivisione del corpo sociale, il rifiuto della gerarchia, la volontà “egualitaria”, hanno colpito particolarmente i pensatori francesi del XVI secolo, come è noto Etienne de la Boétie e Montaigne, di cui abbiamo analizzato i testi principali (Montaigne: i Saggi, capitoli *I cannibali* e *Dei Cocchi* ; La Boétie: *Discorso sulla Servitù Volontaria*). È così che con l'incontro del mondo indiano s'inaugura in Francia una riflessione radicale sull'essere sociale, sulla divisione sociale, riflessione che, attraverso J.-J. Rousseau conduce alla lontana posterità di Tocqueville.¹⁹⁷

L'interesse per la questione del potere è espresso dall'autore sin dall'inizio della sua produzione. Se nella tesi di dottorato il termine “*chefferie*” compare una sola volta, ed è utilizzato per avvertire il lettore che non è oggetto di discussione in quel lavoro, già dai primi scritti Clastres propone una riflessione sul potere. Osserva infatti l'antropologo, nel suo primo articolo e secondo capitolo de *La società contro lo Stato*, che la teoria etnologica ha considerato il potere politico nelle società cosiddette “primitive” principalmente in due modi fino ad ora, vale a dire o nei termini di “difetto” o nei termini di “eccesso”. Da una parte, infatti, leggiamo che «la mancanza di un organo visibile ed effettivo del potere ha indotto a negare la

¹⁹⁶ Anche Georges Balandier, etnologo africanista, autore nel 1967 di *Anthropologie politique*, rileva come questa disciplina sia nuova e iscrive Clastres tra i suoi animatori. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, Puf, 1967, p.XIII : «Ce livre tente de satisfaire des exigences multiples. Il est consacré à l'anthropologie politique, spécialisation tardive de l'anthropologie sociale, dont il présente de manière critique les théories, les méthodes et les résultats.». Per la parte su Clastres in questo volume si vedano le pp.45-46.

¹⁹⁷ P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976, 1974, pp.77-78. Tradotto in Appendice II.

funzione stessa di questo potere a tali società»¹⁹⁸. Vengono così lette come appartenenti ad una sfera di prepoliticità, se non di anarchia. Viste dagli occhi degli etnologi come «prive di qualsiasi forma reale di organizzazione politica»¹⁹⁹, manca loro l'istituzione, sono quindi caratterizzate dal difetto e rientrano in un orizzonte anarchico. Dall'altra parte, invece, l'etnologia ha visto nell'accesso da parte di una minoranza di società "primitive" all'istituzione politica un dispiegarsi eccessivo di potere, una perversione nel dispotismo o nella tirannia. Per quanto riguarda il caso dell'America Latina, secondo l'autore l'etnologia applica questa macrotipologia dualistica in maniera esemplare: «al separatismo anarchico della maggioranza delle società indie si oppone la massività dell'organizzazione incaica, "impero totalitario del passato"»²⁰⁰.

Dai primi contatti con la popolazione della foresta tropicale brasiliana alla letteratura etnografica ricorre la stessa immagine della figura dello *chef* amerindiano. È questo, osserva Clastres, conformemente alle descrizioni tradizionali, sprovvisto di ogni forma di autorità, è soggetto di un «"potere" pressoché impotente», di «una funzione che funziona a vuoto»²⁰¹. Senza anticipare troppo, il capo è qui definito con Robert Lowie²⁰² come un paciere che deve essere un buon oratore e generoso dei propri beni. Se queste sono le caratteristiche del capo in tempo di pace, in guerra invece «dispone di un potere considerevole, talvolta persino assoluto, sul gruppo dei guerrieri»²⁰³, potere che perde nel momento in cui finisce il conflitto. È quindi solo quando il gruppo ha delle relazioni conflittuali con l'esterno, con altre comunità che si dà una situazione in cui esiste un capo che esercita un potere di tipo coercitivo: «l'unione di potere e di coercizione cessa non appena il gruppo non ha rapporto che con sé stesso»²⁰⁴. Aggiunge poi Clastres che, al di fuori dell'eccezionalità del momento guerriero, «il potere normale, civile, fondato non sulla costrizione ma sul *consensus omnium*, è così di natura profondamente pacifica». Nel momento in cui lo *chef* non riesce a rappacificare un conflitto all'interno della società non può impedire che questo si dia nella forma del *feud*, della *faida*: in questo senso sembra essere privo di ogni funzione giudiziaria²⁰⁵ e, privo di ogni potere decisionale, è continuamente in debito con la società. Questo ci fa capire che quello che interessa a Clastres è come le società primitive mantengano il potere su loro stesse *in loro stesse*, istituendo una relazione con il capo in cui quest'ultimo è debitore alla società e non il contrario.

¹⁹⁸ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.25.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Ivi, pp.25-26.

²⁰¹ Ivi, p.27.

²⁰² Cfr. R. LOWIE, *Social Organization*, London, Routledge and Kegan Paul, 1956.

²⁰³ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.27.

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Ibidem: «Più che un giudice che sentenzia è un arbitro che cerca di riconciliare le parti. Non fa dunque meraviglia constatare che le funzioni giudiziarie dei capi siano così rare; se il capo non riesce a riconciliare gli avversari, non può evitare che la lite si trasformi in *feud*.».

Ritornato da poco dal Paraguay, nella prima intervista rilasciata da Clastres, a Jean Charbonnier nel gennaio del 1967, l'autore circoscrive la propria area di interesse: l'istituzione politica nelle società primitive sud-americane. Aggiunge poi che questo tema era fino ad allora poco affrontato dagli etnologi ed etnografi americanisti, mentre invece i colleghi africanisti, «da una ventina d'anni, si sono molto interessati alle strutture politiche delle etnie che studiano lì e alla natura dei diversi tipi di potere che esistono in Africa.»²⁰⁶ Apprendo *La società contro lo Stato* con «Copernico e i Selvaggi», saggio apparso inizialmente per la rivista *Critique* nel 1969, Clastres delimita il campo proprio della sua indagine, ribadendo quanto osservato nell'intervista: l'etnologia ha cominciato tardivamente ad interrogarsi sul problema del potere all'interno delle società primitive. Questo ritardo è letto dall'autore come «l'indizio di un modo spontaneo, immanente alla nostra cultura e, dunque, decisamente tradizionale, di apprendere le relazioni politiche che si intrecciano in culture diverse»²⁰⁷. È necessario, allora, operare una conversione copernicana dello sguardo per capire se, e in che modo, esiste esercizio di potere nelle società di interesse etnologico. Secondo l'autore, Nietzsche nel frammento 199 di *Al di là del bene e del male*, «poco curandosi, come sovente, del vero e del falso nei suoi sarcasmi», individua «un campo di riflessione che, affidato un tempo al solo pensiero speculativo, da circa due decenni vede esercitarsi gli sforzi di una ricerca propriamente scientifica per vocazione»²⁰⁸: è questa, probabilmente, il frutto degli studi di africanistica ai quali si riferisce nel '67. In che modo Clastres legge il testo di Nietzsche? Riportiamo qui il frammento nietzscheano:

Stante il fatto che in ogni tempo, da quando è esistita l'umanità, sono esistiti anche armenti umani (gruppi familiari, comunità, stirpi, popoli, Stati, Chiese) e c'è stata sempre un'enorme massa di gente che obbedisce, in rapporto al piccolo numero di coloro che comandano – in considerazione, dunque, della circostanza che fino a oggi l'ubbidienza è stata esercitata e coltivata più di ogni altra cosa e più a lungo tra gli uomini, si può giustamente ammettere che in media, oggi, ne è innata in ognuno l'esigenza, quasi una specie di coscienza formale, la quale prescrive: “qualsiasi cosa devi farla incondizionatamente, o sempre incondizionatamente devi tralasciarla,” insomma, “tu devi”.²⁰⁹

²⁰⁶ Appendice I, p.326: «Ce problème est extrêmement intéressant et il est en même temps neuf au sens où il a été peu abordé par les ethnologues, jusqu'à il y a peu de temps et les ethnographes, disons, les américanistes, s'intéressaient assez peu à ce problème. On pourrait pas en dire autant naturellement des africanistes qui, eux, au contraire, depuis une vingtaine d'années, ce sont beaucoup intéressés aux structures politiques des ethnies qu'ils étudiaient là-bas et à la nature des divers types de pouvoir qui existent en Afrique.».

²⁰⁷ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.10.

²⁰⁸ Ivi, p.9.

²⁰⁹ F. NIETZSCHE, *Opere*, vol.VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968, p.96.

Per Clastres è il rapporto di comando-obbedienza che deve essere indagato da un punto di vista antropologico e il “falso nel sarcasmo nietzscheano” consisterebbe nell’affermazione dell’universalità e nella generalizzazione temporale e spaziale di questo rapporto. Considerando il potere coercitivo come una delle due forme che può assumere il potere politico, pensato come universale e «immanente al fatto sociale»²¹⁰, Clastres denuncia così una prospettiva – quale quella di Lapierre²¹¹ – che fa della relazione di comando e obbedienza «il modello del vero potere» e il discrimine per caratterizzare, o meno, le società come politiche o come non politiche²¹². In particolar modo, la critica operata da Clastres nei confronti del sociologo è quindi di ordine epistemologico. Che cosa propone Lapierre e in cosa consiste il suo lavoro? Muovendo dalla domanda se il potere pertenga all’ambito della natura e non della cultura, il sociologo inizialmente analizza i processi di autoregolazione sociale all’interno dei gruppi animali.²¹³ Per verificare dunque se il potere si iscriva nell’animalità dell’uomo (e quindi nella sua dimensione “naturale”), Lapierre si rivolge all’osservazione dei gruppi animali, rilevando che i fenomeni di cooperazione e di regolazione che li caratterizzano sono segnati dall’automatismo, mancano dell’innovazione sociale e non conoscono la forma imperativa nella comunicazione. Ne deduce quindi che sono assenti qualsiasi forme, seppur embrionali, di potere politico: da questo ne consegue che il potere non appartiene alla sfera della natura ma a quella della cultura, alla quale si rivolge analizzando una quantità notevole di materiali etnografici. Così facendo, il sociologo traccia una sorta di schema generale, una mappatura che si vuole esaustiva di tutte le manifestazioni ed organizzazioni del potere politico nelle società umane, definendo quest’ultimo come «la funzione sociale che consiste a prendere delle decisioni per l’insieme della società globale e ad assicurarne l’esecuzione attraverso l’autorità sovrana e la

²¹⁰ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., pp.20-21: «Non è possibile dividere le società in due gruppi: con e senza potere. Riteniamo al contrario (del tutto conforme ai dati dell’etnografia) che il potere politico sia universale, immanente al fatto sociale (sia questo determinato dai “legami di sangue” o dalle classi sociali), ma che si realizzi in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo.».

²¹¹ J. W. LAPIERRE, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-Em-Provence, Ophrys, 1968.

²¹² P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.21: «Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) non è il modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare, una realizzazione concreta del potere politico in certe culture, quale l’occidentale (ma, naturalmente, non soltanto in questa). Non vi è dunque alcuna ragione scientifica per farne il punto di riferimento e il principio esplicativo di altre modalità differenti.».

²¹³ *Ibidem*: «Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) non è il modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare, una realizzazione concreta del potere politico in certe culture, quale l’occidentale (ma, naturalmente, non soltanto in questa). Non vi è dunque alcuna ragione scientifica per farne il punto di riferimento e il principio esplicativo di altre modalità differenti.».

supremazia della potenza pubblica»²¹⁴, realizzantesi in una relazione sociale specifica, quella di comando-obbedienza. Nel catalogare le società “arcaiche”, Clastres osserva che Lapierre tra l’assenza di potere e la sua realizzazione nello Stato, considerate come due estremi, individua differenti gradi, in una scala evolutiva, in cui non si coglie però l’emergenza del potere. È questo assunto, denunciato da Clastres come etnocentrico, che l’antropologia clastriana è tesa a confutare: «che il limite del potere sia la coercizione, di qua o di là dalla quale non vi sarebbe più nulla»²¹⁵. In un altro passaggio di «Copernico e i selvaggi» afferma l’autore:

La condizione è che si rinunci *asceticamente*, noi diremo, alla concezione *esotica* del mondo arcaico, concezione che, in ultima analisi, determina massicciamente il discorso, che si pretende scientifico, su esso mondo. La condizione consisterà, in questo caso, nella decisione di prendere finalmente *sul serio* l’uomo delle società primitive, sotto tutti i suoi aspetti e in tutte le sue dimensioni, comprese le forme politiche, anche, e soprattutto, se queste si realizzano, nelle società arcaiche, come negazione di ciò che la politica è nel mondo occidentale.²¹⁶

E, soprattutto, aggiunge Clastres:

Bisogna accettare l’idea che la negazione non significhi il nulla, e che quando lo specchio non riflette la nostra immagine, ciò non prova che non vi sia nulla da vedere. Più semplicemente: così come la nostra cultura ha finito per riconoscere che l’uomo primitivo non è un bambino ma, considerato individualmente, un adulto, essa potrà progredire ulteriormente se gli riconoscerà una equivalente maturità collettiva.²¹⁷

L’antropologo non poteva essere più chiaro: il potere delle società arcaiche si dà come negazione del potere che l’autore pensa essere caratterizzante le società occidentali. Se però il potere impotente della *chefferie* si dà come negazione della relazione comando-obbedienza, pensata da Clastres come equivalente allo Stato, gli sta riconoscendo o meno un’autonomia di determinazione? Se è negazione, e non alterità, quanto le società *contro* lo Stato devono allo Stato stesso? Che sia necessario abbandonare un immaginario esotico (ed esoticizzante) delle popolazioni amerindiane ci sembra non solo fondamentale da un punto di vista politico ma anche da una prospettiva teorica-filosofica. Purtroppo, cercando di

²¹⁴ J. W. LAPIERRE, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, op. cit., p.81 : «fonction sociale qui consiste à prendre des décisions pour l’ensemble de la société globale et à en assurer l’exécution par l’autorité souveraine et la suprématie de la puissance publique».

²¹⁵ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.20.

²¹⁶ Ivi, p.19.

²¹⁷ Ibidem.

abbandonare uno sguardo che non riesce a cogliere ciò che gli è differente, l'immagine dell'altro che non coincide con la propria per mantenere la metafora dello specchio (o, per dirla con altre parole, da un'idea dell'"Altro troppo altro"), Clastres sembra riuscire a leggere, paradossalmente, la differenza solo nei termini della negazione dell'identità. Il referente è dunque sempre uno: il potere coercitivo – che per Clastres è lo Stato. Questo non solo è un problema che potremmo definire "logico" ma assolutamente filosofico, e filosofico-politico: tanto è problematico il mancato riconoscimento dell'altro in quanto letto come nullo perché negato, tanto lo è l'attribuzione della differenza proprio in base alla negazione di quanto si dà. E allora, forse, non è un caso che l'oggetto che compie l'azione di specchiarsi (sempre per riprendere l'immagine utilizzata da Clastres) sia quella dell'osservatore, che porta con sé (e fa riflettere di conseguenza) la configurazione di potere che l'autore imputa alle società à *État*.

Sebbene lo stesso Clastres affermi che «il politico si articola in una molteplicità di sensi» alla fine due sono le possibilità in cui il potere si dà. Due sono le affermazioni di Clastres in questo senso:

1. Non è possibile dividere le società in due gruppi: con e senza potere. Riteniamo al contrario (del tutto conforme ai dati dell'etnografia) che il potere politico sia universale, immanente al fatto sociale (sia questo determinato dai "legami di sangue" o dalle classi sociali), ma che si realizzi in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo.
2. Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) non è il modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare, una realizzazione concreta del potere politico in certe culture, quale l'occidentale (ma, naturalmente, non soltanto in questa). Non vi è dunque alcuna ragione scientifica per farne il punto di riferimento e il principio esplicativo di altre modalità differenti.²¹⁸

È impossibile parlare di società senza politico e senza potere semplicemente perché non esistono: esistono piuttosto due grandi declinazioni del potere, opposte tra loro: la coercizione e la non-coercizione. A questo proposito infatti afferma Clastres:

Anche nelle società in cui l'istituzione politica è assente (per esempio dove non esistono capi), anche là la politica è presente; anche là si pone il problema del potere: non nel senso ingannevole che spingerebbe a voler rendere conto di un'assenza impossibile, ma, al contrario, nel senso in cui, forse misteriosamente, *qualche cosa esiste nell'assenza*.²¹⁹

Qual è allora il compito di un'«antropologia politica generale anziché regionale»? Secondo l'autore, questa si articola attorno a due interrogativi principali:

²¹⁸ Ivi, pp.20-21.

²¹⁹ Ivi, p.21.

la definizione del potere politico e, di conseguenza, che cosa sia la società e, in secondo luogo, il passaggio dal potere non coercitivo al potere coercitivo, problema identificato da Clastres con la domanda su che cosa sia la storia. Vedremo inoltre come capire l'origine dello Stato vorrà quindi capire in che modo la macchina primitiva si inceppa e lascia eccessivo spazio alla guerra, al desiderio di prestigio del guerriero. Come vedremo, se la guerra viene utilizzata come mezzo per contrastare l'unificazione nell'Uno, mantenendo e permettendo così il dispiegarsi della molteplicità, è allo stesso tempo la causa possibile della sconfitta nella lotta *contro* lo Stato.

La redazione de *L'Anti-Mythes* chiese, in apertura dell'intervista, che cosa fosse per Clastres l'antropologia politica, sottolineando come le sue ricerche rinviassero anche ad una riflessione sulla nostra società. Risponde allora Clastres che «parlare di società senza Stato è necessariamente nominare allo stesso tempo le altre, vale a dire le società con lo Stato». Notiamo la particolarità dello sguardo che l'antropologo propone di adottare: il funzionamento delle società "primitive" non viene interpretato a partire da una lettura delle società statali, è invece il contrario.

Ma non c'è dubbio che una riflessione o una ricerca su, in fin dei conti, l'origine della divisione della società, o sull'origine dell'ineguaglianza, nel senso in cui le società primitive sono proprio delle società che impediscono la differenza gerarchica, una riflessione simile, una ricerca simile possono nutrire una riflessione su ciò che accade nelle nostre società. E così, inoltre, ritroviamo la questione del marxismo..²²⁰

In questo senso, quindi, Clastres si concentra su un'etnologia che solamente di riflesso illumina le società statali, mantenendo come oggetto principe le società che si danno *contro* lo Stato. È questa quella che Abensour chiamerà la "rivoluzione copernicana clastriana": invece che indagare le società primitive pensando a cosa manchi loro, si pone l'attenzione sui meccanismi che queste si danno per scongiurare la divisione tra chi comanda e chi obbedisce, vale a dire l'emergere di un organo separato di potere. Tuttavia, lo Stato (per come lo intende Clastres: la divisione tra chi comanda e chi obbedisce) sembra funzionare nella descrizione clastriana come ombra, o come una minaccia *fantasma*: è sempre pronto ad apparire e a porre fine all'esistenza libera ed egualitaria che le ultime società libere si darebbero. Ma allora, non viene forse mantenuta questa presenza *spettrale* anche nell'interpretazione antropologica e nelle sue categorie?

Oggetto d'indagine, possiamo ora definirlo forse meglio, non sarà l'analisi di come il potere venga gestito in maniera totalmente *altra* nelle popolazioni "primitive" ma come queste si definiscano nella negazione avversativa rispetto alla forma di potere identificata da Clastres con lo Stato. Sicuramente l'antropologo si concentrerà sulla *chefferie* intesa in senso positivo e non come mancanza di Stato, ma la considererà comunque come l'immagine specchiata e distorta che si confronta continuamente

²²⁰ Appendice II, p.550.

con l'ombra statale. Non pertengono all'antropologia politica invece, afferma Clastres nell' «Entretien avec l'Anti-Mythes», le relazioni tra uomini e donne e tra adulti e bambini. Afferma infatti Clastres:

Allo stesso modo in cui il “potere” di un padre sui suoi figli, nella società primitiva, o di un marito sulla propria sposa, o se ne ha di più sulle sue spose, non ha niente a che vedere con quella relazione di potere che pongo come essenza dello Stato, della macchina statale. Il “potere” di un padre sui propri figli, non ha niente a che vedere con il potere di un capo sulla gente che gli obbedisce; non c'entra niente. Non bisogna confondere i campi²²¹.

Per capire appieno le società fino ad allora considerate come non politiche, «sans loi, ni roi, ni foi», è necessario, una volta sul *terrain* e nel momento dell'osservazione, essere in grado di “lasciarsi a casa”. Si spiega in questo senso la citazione da Montaigne riportata come *exerga* in apertura del saggio: «Dicevano a Socrate che un tale non si era affatto emendato nel corso di un suo viaggio. “Lo credo!” replicò; “si è portato con sé.”»²²². Ci sembra, tuttavia, che Clastres non riesca sempre a operare questo movimento di distanziamento da sé. Pensiamo, ad esempio, alla lettura che fa del profetismo guarani:

Eco troppo familiare, dicevamo, che un tale pensiero fa risuonare alle nostre orecchie. Non vi si riconosce, infatti, fin quasi nella precisione dei termini, il pensiero metafisico che, fin dalle sue più lontane origini greche, anima la storia dell'Occidente? Nell'uno e nell'altro caso, pensiero dell'Uno e del non-Uno, pensiero del Bene e del Male. Ma i saggi presocratici dicevano che il Bene è l'Uno, mentre i pensatori guarani affermano che l'Uno è il Male²²³.

Ancora più rilevante ci sembra – paradossalmente, considerate le intenzioni dell'autore – il fatto che nella determinazione dell'antropologia politica e dei suoi oggetti, Clastres rimanga imbrigliato prima dalla figura dello Stato e poi dagli schemi concettuali che sono propri alla logica della statualità *moderna*.

Come vedremo lungo tutta la tesi, quando l'autore parla della relazione di comando-obbedienza, riferendosi esplicitamente a Weber, non considera che questa è analizzata dal filosofo dal suo darsi in maniera *formale*, ovvero come quella particolare declinazione che la *Herrschaft* (il governo, o signoria) assume nella moderna forma politica. In questo senso, si ha una relazione di questo tipo non tanto perché esista effettivamente qualcuno che comanda e qualcuno che è disposto ad obbedire in maniera incondizionata: la specificità del potere politico

²²¹ Appendice II, p.554.

²²² P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.9.

²²³ P. CLASTRES, *Le grand parler*, op.cit., p.14.

nella forma moderna, vale a dire nello Stato, consiste piuttosto nell'obbligazione, la quale si dà come promessa di obbedire ad ogni momento sulla base di un vincolo di autorialità e attorialità, vale a dire in virtù dell'autorizzazione che investe il potere del governante, senza che sia necessario mettere in gioco alcun giudizio sui contenuti del comando. In questo senso, la lettura di La Boétie da parte di Clastres ci illumina circa la particolare posizione dell'autore. Nella logica giusnaturalista, convocata da Clastres quando si riferisce a Hobbes o a Rousseau, in gioco non è tanto un desiderio di servitù che, non meglio specificato, si darebbe come *desiderata* i comandi di un capo. Il gioco dello Stato moderno, e la strategia della concettualizzazione che gli ha permesso di mettere in opera una logica del potere così stringente, è che obbedendo allo Stato, come al proprio rappresentante, altro non si fa che obbedire a sé stessi, in un gioco di libertà garantita dalla statualità stessa²²⁴. Sarà utile allora vedere in seguito come Clastres legga in particolar modo La Boétie.

È al livello della concettualizzazione, quindi, del rapporto della teoria rispetto ai dati etnografici, all'altezza dell'interpretazione dei materiali che i lavori di Clastres sono stati fatti oggetto di critica. Si ha infatti un passaggio dalle particolari società studiate da Clastres in *terrain* specifici a tutte le società che non si sono mai organizzate nello Stato. Se infatti nei primi scritti Clastres sembra voler rendere conto infatti della specificità delle società locali presso le quali ha soggiornato e ha svolto il proprio lavoro sul campo, è presente una tendenza all'applicazione del concetto di *chefferie* a tutte le società antecedenti all'emergere dello Stato. Nel movimento che segna il passaggio da un approccio di tipo etnografico ed etnologico ad una riflessione propriamente antropologica, e in particolare di antropologia politica, l'autore effettivamente sembra intravedere progressivamente nella *chefferie* il modo specifico dello svolgersi di un'economia del potere comune a tutte le società primitive, indipendentemente dalle loro differenze interne. Inoltre la linea di demarcazione costituita dallo Stato istituisce due temporalità differenti: il momento del *malencontre* sembra essere irreversibile, traccia la soglia di un impossibile ritorno a una situazione pre-statale. Il tempo dopo lo Stato sembra essere chiuso a un suo possibile oltrepassamento, alla rottura della logica che lo regge e che lo giustifica.

5. La denuncia delle condizioni delle popolazioni amerindiane: "l'etnocidio"

Come per Métraux, anche per Clastres la conoscenza delle popolazioni oggetto dell'etnografia si può dare solamente nel momento in cui queste siano già «pourries», vale a dire, già sull'orlo della perdita del loro sistema culturale²²⁵: una

²²⁴ Ritorneremo su questi temi lungo tutto il lavoro.

²²⁵ P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit, p.69: «Mi venne in mente allora una cosa che tempo prima mi aveva detto Alfred Métraux: "per poter studiare una società primitiva, bisogna che sia già un po' marcia". [...] La società degli aché *iröiangi* non era quindi ancora

considerazione, questa, che va di pari passo con la costante denuncia da parte dell'autore delle condizioni in cui si trovano le popolazioni amerindiane. Nel 1967 Clastres afferma che queste sono destinate a scomparire in breve tempo, e che, da etnologi, bisogna precipitarsi per raccogliere il massimo di informazioni²²⁶. La preoccupazione dell'autore per il destino delle culture amerindiane è manifestata in numerose occasioni e non solo da un punto di vista scientifico.

Nel resoconto del 1964 della sua prima missione sul campo, Clastres denuncia la decimazione della popolazione Guayaki da parte di contadini e «cacciatori professionisti» di amerindiani²²⁷. Sebbene una legge li proteggesse, a causa dell'avanzare delle missioni esplorative all'interno della foresta il territorio, osservava Clastres, si riduceva in quegli anni sempre di più, portando ad un aumento delle occasioni di conflitto con i contadini insediati sul territorio da poco. Gli stessi amerindiani presso i quali svolge le sue ricerche vennero catturati da dei "cacciatori di indiani", il primo gruppo nel 1959 ed il secondo nel 1962. Stabilizzati ad Arroyo Moroti e sotto la tutela del dipartimento di Affari indigeni di Asunción, sono colpiti da epidemie di influenza e di morbillo, malattie che hanno a loro volta contribuito a ridurre il numero della popolazione.

Si chiede, in maniera retorica, allora Clastres in «Entre silence et dialogue», testo in omaggio a Lévi-Strauss del 1965²²⁸, se «la congiunzione permanente tra l'espansione della civilizzazione europea e l'annientamento delle culture primitive», insieme alla tragicità che segna la condizione dei popoli amerindi, sia legata all'«intolleranza straordinaria della civilizzazione occidentale» nei confronti dell'Altro²²⁹. Incapace di riconoscerlo e di accettarlo nella sua differenza, è solo attraverso la violenza, osserva Clastres, che «si sono avuti gli incontri con l'uomo primitivo». La "Ragione occidentale" trova in questo senso nella violenza la sua condizione e allo stesso tempo il suo mezzo, il supposto umanismo di cui si fa portavoce si traduce nell'eliminazione della diversità: tutto ciò che le è differente «ricade allora nel campo insopportabile dell'irrazionalità». Clastres propone un parallelo a quest'altezza con la divisione tra *raison* e *déraison*, suggerendo un'analogia tra la figura del folle e del selvaggio. Come vedremo nel terzo capitolo, l'antropologo si riferisce qui esplicitamente a Foucault, in particolar modo a *Storia della follia in età classica* e al "grand renferment des pauvres". Per Clastres, il selvaggio e il folle sembrano intrattenere lo stesso rapporto con la Ragione, che li riconosce come pericolosi e

marcia, la sua stessa buona salute le impediva di cominciare con me, con un mondo diverso, il discorso sulla sua decadenza. Per questo gli aché accettavano i doni che non avevano sollecitato ma, nello stesso tempo, rifiutavano i tentativi di dialogo. Avremmo cominciato a parlare quando si fossero un po' più indeboliti.»

²²⁶ Appendice I, p.327: «Alors, il est difficile d'isoler un aspect spécial d'une culture, en raison de ce petit nombre, tous eux sont destinés à disparaître à très court terme, et alors il faut se précipiter pour recueillir le maximum de choses.»

²²⁷ P. CLASTRES, «Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki», in *L'Homme*, IV (2), 1964, p.122.

²²⁸ Presentiamo la traduzione in Appendice II.

²²⁹ È Clastres a usare la "A" maiuscola, come fa anche quando parla dei "Bianchi".

quindi oggetto di esclusione o di eliminazione. Entrambi sono posti alla frontiera della ragione nel momento in cui «l'Occidente ha rifiutato l'alleanza di questi linguaggi stranieri». Da qui, come abbiamo visto, l'ambiguità dell'etnologia, che si propone come realizzazione dell'idea occidentale di scienza «scegliendo come oggetto ciò che è più lontano dall'Occidente», producendo, appunto, un discorso scientifico sulle società primitive e non entrando in dialogo con queste.

Si pensi poi all'intervista da noi ritrovata negli archivi INA del 23 marzo 1968. In questa occasione, Clastres dialoga con Roberto Decio de Las Casas, sociologo brasiliano affiliato al CNRS²³⁰, e con Josué de Castro, allora presidente del Centre international pour le développement, per un episodio dell'emissione *Le monde contemporain* significativamente intitolato «La génocide des Indiens»²³¹. Clastres interviene solo quattro volte durante tutta la puntata: sono infatti principalmente i brasiliani Las Casas e de Castro a parlare dello sfruttamento delle terre “vergini” brasiliane da parte delle grandi compagnie, dei grandi latifondi e dei sistemi dei protettorati degli Indiani in Brasile. Clastres si concentra soprattutto sulle relazioni che si instaurano tra i proprietari fondiari e la manodopera amerindiana, denunciando il fatto che, come pagamento, i padroni dessero loro dell'acquavite, rendendoli così alcolisti e, allo stesso tempo, dipendenti. Per quanto riguarda le malattie che colpiscono questa parte della popolazione, il morbillo e la tubercolosi, l'autore denuncia la mancata assistenza medica da parte dello Stato: le amministrazioni, infatti, non si curano affatto dello stato di salute di queste popolazioni, lasciandole morire. Infine, l'autore porta all'attenzione degli ascoltatori lo sterminio di alcune tribù in Brasile, nel territorio di Rondônia, per l'impossessamento dei terreni da caffè. Qualche giorno dopo questa intervista, il 29 marzo 1968, Clastres firmò insieme ad altri antropologi una lettera rivolta al Generale Arthur da Costa e Silva, il Presidente della Repubblica di Brasile²³². In questo documento, i firmatari, in quanto antropologi, scrivono al governo brasiliano perché preoccupati dai resoconti sulla situazione delle popolazioni amerindie brasiliane. Troviamo tra i firmatari, numerosi membri a vario titolo dell'EPHE, del LAS, del Musée de l'Homme e ricercatori affiliati al CNRS: tra i molti nomi troviamo quelli di Sahlins, Lévi-Strauss, Leiris e Adler.

Sulla situazione delle popolazioni della foresta amazzonica, Clastres scrive in «Les derniers Indiens d'Amazonie», testo steso probabilmente nei primi anni '70 e pubblicato la prima volta nel *Cahier Pierre Clastres*.²³³ In questo scritto,

²³⁰ Rimandiamo qui anche all'articolo di Roberto Decio de Las Casas sul colpo di Stato in Brasile del 1964. R. DECIO DE LAS CASAS, «L'État autoritaire : essai sur les formes actuelles de domination impérialiste». In: *L'Homme et la société*, N. 18, 1970, pp. 99-111.

²³¹ Si veda l'Appendice I, pp.26-30.

²³² AA.VV, «Open Letter to His Excellency General Arthur Costa e Silva President of the Republic of Brazil», in *Current Anthropology*, vol. 9, no. 5, 1968, pp. 542-543.

²³³ Esprimiamo qui dei dubbi rispetto alla datazione del testo. Il progetto della transamazzonica, di cui Clastres parla in questa sede, nacque negli anni '70. Crediamo allora che sia stato steso qualche anno dopo, e non intorno al 1965-66 come riportato nel *Cahier Pierre Clastres*. Di questa rete stradale discuteranno Clastres e Lévi-Strauss

l'antropologo, dopo aver illustrato brevemente l'ambiente amazzonico e la vastità della popolazione amerindiana, da un punto di vista numerico e culturale, prima della Conquista, traccia una panoramica delle violenze che questa ha subito da parte dei colonizzatori. In particolar modo, osserva che fronte alle epidemie, allo sterminio, alla schiavitù e al lavoro forzato, le uniche tribù che sono sopravvissute fino a quel momento sono quelle «che sono riuscite a rimanere senza contatto con i Bianchi, perché erano lontane dagli assi di penetrazione della “civiltà” in Amazzonia»²³⁴. Con l'accelerazione dell'industrializzazione brasiliana e l'aumento demografico della popolazione, composta principalmente da masse rurali povere, «le autorità di Brasilia hanno elaborato un gigantesco piano di conquista e di sviluppo del territorio amazzonico»²³⁵ che prevedeva la costruzione di una rete stradale. All'inizio degli anni '70, infatti, il governo brasiliano concepì il progetto della transamazzonica, lunga 4223 chilometri e collegante le località di Lábrea a ovest e Cabedelo a est, pensando di distribuire degli appezzamenti di terra alle comunità rurali del sud e del nord-est del paese. Attorno a quest'asse principale di comunicazione, essenziale per il trasporto delle materie prime estratte dal sottosuolo (quali petrolio, pietre preziose, oro e minerali vari), si sviluppano infatti quelle che Clastres definisce «delle linee continue di colonizzazione e di popolamento»²³⁶. Nel momento in cui le tribù entrano in contatto con i nuovi occupanti, l'antropologo osserva come si assista ad «assassinii collettivi» di amerindiani, «da parte di bande di avventurieri al servizio di grandi proprietari terrieri o di imprenditori desiderosi di sfruttare un terreno “pulito”, cioè liberato dagli Indiani»²³⁷. Sottratti i loro territori di caccia e di raccolta, perdono così la possibilità di mantenere la propria indipendenza economica: costretti a chiedere assistenza ai brasiliani, subiscono un processo di pauperizzazione. Clastres inoltre denuncia l'assenza di un'assistenza medica efficace, di prevenzione e di vaccinazione contro le epidemie mortali per queste popolazioni, accusando i governi protagonisti dello sfruttamento della foresta amazzonica di «un genocidio tanto barbaro quanto ipocrita»²³⁸. Davanti ad uno sviluppo economico brutale quanto cinico, nota l'antropologo come i «pretesi “valori” umanisti della civilizzazione occidentale» siano ipocritamente ignorati.

L'autore, nonostante gli articoli di denuncia e le ripetute prese di posizione che fece nel corso degli anni, sembra essere tuttavia piuttosto pessimista rispetto al ruolo che possono avere gli antropologi nelle lotte contro le violenze e i soprusi perpetuati nei confronti delle popolazioni amerindiane. Nell'intervista del '71 con Lévi-Strauss, Clastres ricorda che, una volta essere venuto a conoscenza di alcuni

nell'intervista del '71. Lo stesso vale anche per «Les sauvages sont-ils hereux?»: osserviamo infatti che per temi e termini utilizzati è molto vicino al saggio clastriano su La Boétie del 1976.

²³⁴ Appendice II, p. 524.

²³⁵ Ivi, p.525.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ivi, p.526.

²³⁸ Ibidem.

episodi di violenza tra paraguayani e Guayaki, si rivolse ingenuamente alle autorità della capitale per chiedere delle sanzioni. Tutto quello che ottenne, ci racconta l'antropologo, fu che gli venne interdetto il soggiorno in Paraguay²³⁹.

Due delle tre recensioni che Clastres scrive per *L'Homme* sono di libri che analizzano la situazione amerindiana: a *La vision des vaincus* di Watchel dedicherà qualche pagina nel 1972²⁴⁰. In questo breve contributo l'antropologo sostiene che, come per i territori analizzati da Watchel (Messico e Perù, concentrandosi l'autore principalmente sul mondo atzeco e incaico al momento dell'arrivo dei colonizzatori spagnoli), anche per quanto riguarda la Foresta Tropicale ci si possa aspettare risultati simili. Scrive infatti che «la sorpresa non sarà minore, quando le popolazioni della Foresta Tropicale saranno oggetto di studi demografici seri»²⁴¹, ipotizzando dunque che il numero degli amerindiani in quei territori fosse nel passato molto più elevato di quanto non lo sia ora.

Nello stesso numero di *L'Homme* leggiamo una recensione a *Curé d'Indiens* di Padre Caron, missionario impegnato nel Brasile centrale nella tutela degli Xiciri. Il curato non descrive, come ci si potrebbe forse aspettare dal titolo e dalla posizione dell'autore, il tentativo di evangelizzazione di questa popolazione bensì la strategia messa in atto per preservare l'identità culturale di questi amerindiani. Padre Caron, ci riferisce Clastres, è consapevole del nemico che ha di fronte e del fatto che l'unica strada percorribile è affrontarlo nel suo stesso campo e con le sue stesse armi. Scrive l'antropologo, a proposito del mondo occidentale «*sub specie brasiliensis*», con il quale si deve scontrare il curato:

Si potrebbe caratterizzare la società occidentale in generale come una macchina "produttiva", come una macchina che funziona a condizione di produrre, come una macchina che lascia sussistere le *differenze* (individui o società) solamente a condizione che queste differenze si

²³⁹ Appendice I, p.350: «Ceci dit, ça ne m'empêchera jamais de dénoncer l'imbécillité et la sauvagerie avec laquelle les Paraguayens traitent les Indiens Guaranis. C'est une chose. Maintenant la première fois que je suis allé au Paraguay, en '63, chez les Guayakis, constatant certaines relations entre les Paraguayens et les Guayakis, j'ai naïvement cru que je pouvais faire quelque chose, et je suis allé tout droit dans la capitale, à Asunción, pour dire ce qui se passait et demander des sanctions. Eh bien, tout ça s'est absolument retourné contre moi, et c'est moi qui a failli finir en prison. Le résultat c'est que, maintenant, enfin, depuis quatre ans, je suis pratiquement interdit de séjour au Paraguay. Alors, effectivement ce n'est pas parce qu'on est dans le pays qu'on connaît bien les choses, qu'on a plus de moyens d'action.»

²⁴⁰ P. CLASTRES, «Compte rendu de N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*», in *L'Homme*, 1972, tome XI (1), pp. 144-145. Questo testo non era inserito nella bibliografia principe, lo presentiamo in traduzione in Appendice II.

²⁴¹ Appendice II, pp.532-533.

trasformino esse stesse in macchine produttive. Produrre o morire, questa è l'alternativa.²⁴²

Se questa è l'alternativa, o meglio, il dilemma, il solo modo per ritardare al massimo l'annullamento della differenza è quindi metterla a valore. Inizia così un'attività di raccolte di noci brasiliane (*castanha do Para*), poi una produzione di pelli di giaguaro, lontra e ocelot. In questo modo gli Xicri riescono a guadagnarsi da vivere e, soprattutto, a conservare il loro territorio, da loro integrato alla macchina produttiva ma del quale organizzano la gestione. Questa è però certamente, osserva Clastres, una soluzione temporanea: «verrà il giorno in cui si scoprirà, in territorio xicri, del petrolio, o dei minerali rari, o dei diamanti: quanto peseranno allora le poche tonnellate di noci raccolte dagli Indiani, le poche dozzine di pelli che avranno venduto?».²⁴³

In «Elementi di demografia indiana», articolo del 1973, Clastres analizza il rapporto che intercorre tra la specifica forma di potere e di organizzazione politica che caratterizzano le società amerindiane in America del Sud e la densità demografica delle stesse. È in discussione per l'autore, come vedremo, l'ipotesi che le "società contro lo Stato", per esistere e per esercitare un controllo immediato su loro stesse, debbano essere necessariamente ristrette.²⁴⁴ Dopo aver considerato e messo in relazione le osservazioni dei primi cronisti, dei gesuiti delle missioni, le ipotesi formulate da Jacques Lizot e dalla scuola demografica di Berkeley circa il grado di popolamento del continente, analizza la caduta demografica verificatasi a partire dall'arrivo dei colonizzatori. Sottolinea così, sempre in linea con i ricercatori della scuola statunitense (P. Chaunu e N. Watchel) l'ampiezza del tasso di spopolamento e l'enormità delle morti per malattia che hanno segnato il continente dall'arrivo dei coloni europei.

Sul ruolo giocato dalle malattie e dalle infezioni nella morte delle popolazioni amerindiane nel corso dei secoli che seguirono l'arrivo dei colonizzatori, Clastres ritorna anche nell'intervista rilasciata per la trasmissione televisiva *Italiques*, il 24 novembre 1972²⁴⁵, occasione nella quale l'antropologo viene chiamato a presentare il suo *Chroniques*. In questo dibattito condotto da Marc Gilbert (pseudonimo di Marc Lévy, giornalista e animatore di *Italiques* dal 1971 al 1975), Pierre Clastres discute del suo lavoro monografico con Jean Jacques Brochier (caporedattore di *Le Magazine littéraire* dal 1968 al 2004), Yves Berger (romanziera ed editore letterario delle Éditions Grasset), Jacques Legris e Marc Ullmann (cronisti della trasmissione).

²⁴² Notiamo che qui Clastres è molto vicino, da un punto di vista lessicale ma anche teorico e concettuale, a Deleuze e Guattari.

²⁴³ Appendice II, p.531.

²⁴⁴ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.63: «Ora, questa capacità dei selvaggi di controllare il flusso demografico ha accreditato a poco a poco la convinzione che una società primitiva sia necessariamente una società "ristretta", tanto più che, si assicura, la cosiddetta economia di sussistenza non sarebbe in grado di sopperire ai bisogni di una popolazione numerosa.».

²⁴⁵ Presentiamo in Appendice I la trascrizione della trasmissione.

Avrebbe dovuto essere presente in studio anche Robert Jaulin, del quale abbiamo già accennato, a presentare il suo *Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique*. L'autore e gli altri partecipanti della trasmissione denunciano a più riprese la situazione delle popolazioni originarie, in America del Nord ed in America del Sud e Clastres si concentra, principalmente, su quello che chiama "choc microbico". Evoca le malattie, afferma l'antropologo, non certo per sminuire la ferocità «dei Portoghesi e degli Spagnoli, che hanno massacrato con accanimento e che hanno peraltro continuato in questo senso», ma per sottolineare che, secondo gli studi ai quali fa riferimento, la maggior parte della popolazione amerindiana morì a causa di malattie come l'influenza, il morbillo, e, soprattutto, il vaiolo²⁴⁶.

Nel capitolo conclusivo di *Cronaca di una tribù*, che si apre significativamente con la descrizione di un parto e si chiude con la fine dei cacciatori *aché*, tracciando così un percorso dalla vita alla morte della società Guayaki, Clastres riflette circa la decimazione della popolazione amerindiana a Arroyo Moroti. Se al suo arrivo erano circa un centinaio e alla sua partenza 75, nel 1968 ne rimanevano solamente una trentina. Aggiunge poi:

Del resto, ha poca importanza il loro numero, visto che sono comunque condannati, loro e gli altri. L'impresa, iniziata alla fine del XV secolo, è giunta ormai al suo termine; un intero continente sarà stato completamente sbarazzato dei suoi originati abitanti, e presto questo mondo potrà, a buon diritto finalmente, proclamarsi Nuovo²⁴⁷.

Il contributo più rilevante per quanto riguarda questo argomento è il quarto capitolo delle *Recherches d'anthropologie politique*, intitolato «De l'ethnocide». In questo testo, apparso la prima volta nel 1974 per l'*Encyclopaedia Universalis*, Clastres si propone di chiarire il termine "etnocidio", il quale – osserva l'autore – «beneficiando dei favori passeggeri della moda» e grazie al fatto che soddisfa un bisogno di precisione terminologica, passa dall'essere un termine etnologico per entrare in qualche modo nel dominio pubblico. Prima di parlare di etnocidio e di cercare di formularne una definizione, è necessario per Clastres capire che cosa lo differenzia dal genocidio. Se, considera l'autore, il concetto di genocidio vede la sua origine nel 1946 nel corso del processo di Norimberga e viene applicato per indicare lo sterminio degli ebrei europei da parte dei nazisti, ci furono prima di allora altri casi di genocidio: primo ad essere definito dalla legge, il genocidio degli ebrei non fu il primo ad essere perpetrato. Scrive a questo proposito Clastres che «la storia dell'espansione occidentale nel XIX secolo, la storia della costituzione degli imperi coloniali da parte delle grandi potenze europee è costellata da massacri metodici di popolazioni autoctone.»²⁴⁸ Al di là della categoria giuridica, si può secondo l'autore

²⁴⁶ Appendice I, p.396: «Absolument, un rhume c'est mortel pour les Indiens, la grippe aussi, la rougeole, la variole naturellement, et c'est ça qui a décimé la population amérindienne.»

²⁴⁷ P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit., p.250.

²⁴⁸ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p.48.

parlare di genocidio per quanto riguarda lo sterminio delle popolazioni amerinde. Clastres parla di come, dal 1492, sia stata messa in moto una «macchina di distruzione degli Indiani»²⁴⁹, che non ha smesso di funzionare e continua a massacrare le ultime tribù della foresta amazzonica in Brasile, Colombia e Paraguay, nonostante le denunce dei massacri degli indiani, cadute nel vuoto.

L'autore riconosce agli etnologi americanisti e in particolare a Robert Jaulin il merito di aver formulato il concetto di *etnocidio* e, per distinguerlo dal genocidio, sostiene che sono due pratiche distruttive caratterizzate da oggetti ed obiettivi differenti. Il genocidio «rinvia all'idea di "razza" ed alla volontà di sterminio di una minorità razziale»²⁵⁰, si tratta quindi di una distruzione fisica di uomini; l'etnocidio, invece, ha come oggetto la cultura e si configura, quindi, come l'annientamento del sistema di tradizioni e di rappresentazioni propri di una popolazione, è la «distruzione sistematica dei modi di vita e di pensiero di genti diverse da quelle che conducono quest'impresa di distruzione». Se il genocidio ha quindi come obiettivo il corpo razzializzato, «assassina i popoli nel loro corpo», l'etnocidio ne colpisce l'identità culturale, uccide i popoli «nel loro spirito»²⁵¹. Due sono i soggetti che praticano l'etnocidio: da una parte i missionari che, con il loro tentativo di evangelizzazione, cercano di convertire le popolazioni al cristianesimo e di salvarle; dall'altra il governo brasiliano, il quale, portando avanti politiche di integrazione, «civilizza» gli amerindiani all'interno della società nazionale e li rende cittadini brasiliani. Osserva Clastres che entrambi i discorsi trovano la loro giustificazione nel «bene per il selvaggio», il che lo porta ad affermare che «la spiritualità dell'etnocidio è l'etica dell'umanesimo». Se ogni civiltà, osserva Clastres sulla scia del Lévi-Strauss di *Razza e storia*²⁵², è etnocentrica, solamente quella occidentale è etnocida²⁵³. Ne consegue che l'etnocidio non è necessariamente legato

²⁴⁹ Ibidem.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ivi, pp.48-49: «Si le terme de génocide renvoie à l'idée de «race» et à la volonté d'extermination d'une minorité raciale, celui d'ethnocide fait signe non pas vers la destruction physique des hommes (auquel cas on demeurerait dans la situation génocidaire), mais vers la destruction de leur culture. L'ethnocide, c'est donc la destruction systématique des modes de vie et de pensée de gens différents de ceux qui mènent cette entreprise de destruction. En somme, le génocide assassine les peuples dans leur corps, l'ethnocide les tue dans leur esprit.»

²⁵² C. LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire, Race et Culture*, Paris, Albin Michel, 2001; trad. it S. Arecco, P. Caruso, P. Levi, *Razza e storia, Razza e cultura*, Torino, Einaudi, 2002, p.11: «L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta persino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa gli "uomini" (o talvolta – con maggior descrizione, diremmo i "buoni", gli "eccellenti", i "completi"), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt'al più composti di "cattivi", di "malvagi", di "scimmie terrestri", o di "pidocchi".»

²⁵³ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p.51: «Il appartient à l'essence de la culture d'être ethnocentriste, dans la mesure exacte où toute culture se considère comme la culture par excellence. En d'autres termes, l'altérité culturelle n'est jamais appréhendée

all'etnocentrismo, altrimenti ogni cultura lo praticerebbe: per questo motivo, secondo Clastres, le ricerche di Robert Jaulin sembrano essere insoddisfacenti. Sarebbe invece necessario capire perché la cultura occidentale è etnocida, indagando, attraverso la storia, «la natura, storicamente determinata, del nostro mondo culturale»²⁵⁴. Riconoscendo l'occidente non come un blocco unico ed omogeneo, come una realtà indifferenziata – a differenza invece di come sembrerebbe fare Jaulin –, Clastres si chiede se il fondamento della pratica etnocidaria nei confronti delle altre culture non sia da ricercare invece all'interno della cultura occidentale stessa e, in particolar modo, nella dissoluzione del molteplice nell'Uno che la caratterizza in quanto *société à État*. Scrive infatti l'autore:

A questo livello formale in cui ci situiamo attualmente, si constata che la pratica etnocidaria e la macchina statale funzionano nello stesso modo e producono gli stessi effetti: sotto le spoglie della cultura occidentale o dello Stato, si scoprono sempre la volontà di riduzione della differenza e dell'alterità, il senso e il gusto dell'identico e dell'Uno.²⁵⁵

La storia della Francia funziona secondo Clastres come illustrazione esemplare di questo processo di dissoluzione delle differenze che consegue ad un'unificazione culturale, linguistica e politica. L'accentramento di potere, prima sotto la forma monarchica e in seguito nella forma repubblicana, va di pari passo con un'omogeneizzazione dei differenti gruppi che costituiscono il paese: dall'estirpazione dell'eresia catara alla III^a Repubblica, Clastres vede quindi anche nella stessa storia francese l'etnocidio, inteso come «soppressione più o meno autoritaria delle differenze socio-culturali»²⁵⁶. «Lo Stato non conosce che dei cittadini uguali davanti alla Legge»²⁵⁷: questo il risultato ultimo di un processo che elimina le differenze in nome dell'integrazione e dell'Uno.

Etnocidio e Stato sono allora per l'autore strettamente legati, «l'etnocidio è il modo normale di esistenza dello Stato»²⁵⁸: come questo processo di abolizione del molteplice nell'unità vale per gli Stati europei, così valse ad esempio per lo Stato incaico nel rapporto con le popolazioni conquistate dagli Incas. Tuttavia esiste una

comme différence positive, mais toujours comme infériorité sur un axe hiérarchique. Il n'en reste pas moins que si toute culture est ethnocentriste, seule l'occidentale est ethnocidaire.».

²⁵⁴ Ivi, p.52.

²⁵⁵ Ivi, p.53, «A ce niveau formel où nous nous situons actuellement, on constate que la pratique ethnocidaire et la machine étatique fonctionnent de la même manière et produisent les mêmes effets : sous les espèces de la civilisation occidentale ou de l'État, se décèlent toujours la volonté de réduction de la différence et de l'altérité, le sens et le goût de l'identique et de l'Un.».

²⁵⁶ Ivi, p.54.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ivi, p.55.

differenza tra l'impero Incas e la civilizzazione occidentale, e questa risiederebbe nel regime di produzione economico proprio della seconda: nel capitalismo, «spazio infinito della fuga in avanti permanente»²⁵⁹, la società industriale si dà come macchina di produzione che è allo stesso tempo la più grande macchina di distruzione. Se gli «Incas tolleravano una relativa autonomia delle comunità andine dal momento in cui queste riconoscevano l'autorità politica e religiosa dell'Imperatore»²⁶⁰, nel mondo occidentale tutto deve essere utilizzato e produttivo, tutto deve essere messo a valore alla massima intensità. Produrre o morire, come abbiamo visto con la recensione al testo di Padre Caron, questa sembra essere dunque l'unica alternativa lasciata alle popolazioni amerindiane.

²⁵⁹ Ivi, p.56.

²⁶⁰ Ibidem.

II. Contre

*Hobbes manquait l'échange,
Lévi-Strauss manque la guerre.¹*

La tesi centrale di Clastres è che le cosiddette società primitive si organizzino *contro lo Stato*. L'organizzazione della vita sociale, i rapporti tra le bande, tra queste e il loro capo (lo *chef*) sono infatti letti dall'antropologo in una costante tensione verso l'impedimento dell'insorgenza della divisione tra chi comanda e chi obbedisce. Lo Stato sembra essere proprio questo per Clastres: monopolio della decisionalità e della forza, organo centrale di potere che trascende la società, è il soggetto di comando che unifica e cancella le differenze. Il potere è tuttavia tale solo se esercitato e si dà, come vedremo, nella forma della coercizione – altrimenti è potere *impotente*, vale a dire quella funzione che funziona a vuoto che l'antropologo trova nelle società cosiddette "primitive".

In primo luogo, per capire come l'autore costruisca questa proposta è necessario vedere come concepisce lo scambio in particolar modo al livello della società e a quello della *chefferie*. Un confronto con Lévi-Strauss sembra allora essere d'obbligo. Rispetto al rapporto di Clastres con lo strutturalismo e la teoria "échangiste" lévi-straussiana, gli interpreti hanno formulato riflessioni e ipotesi molto differenti tra loro.

Miguel Abensour, per esempio, ha sottolineato la distanza clastriana dallo strutturalismo, riferendosi, per corroborare la sua tesi, ai passaggi dell'intervista con *L'Anti-Mythes* da noi riportata nelle pagine precedenti. Evidenzia il filosofo che il privilegio accordato allo studio della parentela e alle relazioni che i miti intrattengono tra loro non coglie in primo luogo il loro luogo di produzione, vale a dire la società stessa, «la società primitiva come forma specifica dell'istituzione sociale»². Al contrario, l'antropologia clastriana riuscirebbe a rendere conto della specificità dell'organizzazione sociale e politica delle società *contro lo Stato*. Viveiros de Castro al contrario, legge in Clastres non tanto un rifiuto *tout court* della proposta strutturale ma una sua radicalizzazione³, mentre Sperber, che scrive nel 1968,

¹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p.187.

² M. ABENSOEUR, *Présentation*, en M. ABENSOEUR (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987. Scrive Abensour a p.9: «Certes, sur le terrain de la parenté et des mythes, Clastres salue sans réserve l'originalité et l'importance de l'œuvre de Lévi-Strauss, même si, de privilégier dans son analyse la relation des mythes entre eux, le mythologue évacue ou néglige, selon lui, le lieu de production du mythe, à savoir la société. Bref, ce que Clastres reproche au structuralisme c'est d'avoir, en concentrant son attention sur les mythes et les structures de la parenté, manqué la question de la société. Ou encore d'avoir manqué la société primitive comme forme spécifique de l'institution sociale.».

³ E. VIVEIROS DE CASTRO, *The Untimely, Again*, in P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980; trad.en by J.Herman, *Archeology of violence*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010, p.14: «And if Clastrean war preempts structuralist exchange, it must be emphasized that it does not abolish it. On the contrary, it reinforces (in its prototypical incarnation as "incest prohibition") its eminent status as the generic vector of hominization.

annovera le ricerche clastriane nella scia dell'antropologia strutturale. Quest'ultimo, rileva infatti come «le analisi di Claude Lévi-Strauss e di Pierre Clastres non sono solamente diverse, sono inverse»⁴ : un'inversione dunque, ma non una contrapposizione. Quello che resta da fare è, allora, verificare queste diverse ipotesi analizzando da vicino i testi dell'autore e ricostruendo il percorso della formulazione della sua proposta. Quando Clastres si riferisce allo strutturalismo è essenzialmente a Lévi-Strauss che sta pensando: per questo motivo ci concentreremo solo in un confronto con l'autore di *Tristes Tropiques*, senza prendere in considerazione lo strutturalismo – o meglio, gli strutturalismi – che erano protagonisti in quegli anni in diverse discipline. Se lo scambio, per Lévi-Strauss, si dà al livello delle donne, dei beni e delle parole, è esattamente attraverso l'analisi della circolazione di questi tre elementi che Clastres descriverà la particolarità dell'istituzione della *chefferie*. Analizzeremo allora la produzione di Clastres, dai primi articoli, attraverso la sua tesi di dottorato (*La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaky du Paraguay* del marzo 1965) fino ad arrivare ad *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, del 1977 e *Les marxistes et leur anthropologie*, pubblicato postumo per *Libre*. È in quest'ultimi testi infatti che Clastres esplicita in maniera evidente le proprie riserve rispetto alla proposta lévi-straussiana.

Sarà necessario, inoltre, evidenziare che Clastres nel corso della sua produzione ha formulato diverse osservazioni circa il ruolo della guerra nelle società che l'antropologo chiama "primitive". Se inizialmente gli scontri tra le bande e le diverse tribù sono letti dall'autore come il risultato o di incomprendimenti nell'atto dello scambio o di scambi mancati – una lettura, dunque, perfettamente in linea con l'ipotesi strutturale di Lévi-Strauss – successivamente attribuirà alla guerra una pienezza, un'autonomia rispetto allo scambio e un ruolo centrale nella costituzione stessa dell'identità del gruppo. In questo senso ipotizziamo che la lettura clastriana di Schmitt, attestata dai materiali d'archivio conservati all'IMEC, de *Il concetto di politico* (uscito in francese nel 1972) abbia rappresentato per l'autore un momento centrale del suo percorso intellettuale.

Ad ogni modo, a differenza da quanto Abensour sembra suggerire, la distanza con Lévi-Strauss non sarebbe incolmabile. Crediamo infatti, e sarà questo che cercheremo di illustrare e di dimostrare in queste pagine, che Clastres non sia così distante dalla proposta strutturalista come lo si potrebbe pensare. A questo proposito, la consultazione di alcune fonti inedite è stata essenziale: ci riferiamo in particolar modo alla già menzionata tesi di dottorato di Clastres, parzialmente

For this reason the prohibition of incest is incapable to account for the singular form of human life that Clastres calls "primitive society" – which is for him, the true object of anthropology or ethnology, a word that he often prefers to describe his profession.»

⁴ D. SPERBER, *Qu'est-ce que le structuralisme? 3. Le Structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1968, p.81 : «Les analyses de Claude Lévi-Strauss et de Pierre Clastres ne sont pas seulement différentes, elles sont inverses : réciprocité contre destruction de la réciprocité; motivations individuelles contre philosophie d'une société; structure sans politique contre politique hors de, et opposée à, la structure; système d'échanges contre système de signes.».

pubblicata, al dialogo del '67 con Charbonnier e all'intervista del 1975 con Félix Guattari e Marcel Gauchet.⁵ Sarà anche grazie a quest'ultimo testo che mostreremo come, anche nel dialogo con Guattari e fino al '75, Clastres rimanga legato alla teoria dello scambio nonostante le critiche e la sua presa di distanza dalla proposta lévi-straussiana. Ci dedicheremo in particolar modo alla posizione specifica che sembrano assumere le donne in questa lettura antropologica filtrata dalla lente dello scambio.

Clastres, lo ricordiamo, non considera la propria proposta come inscrivibile all'interno della produzione d'impostazione strutturalista: sarà oggetto di queste pagine vedere allora quale ruolo giochi la nozione di scambio nel pensiero clastriano, sottolineando come la concezione del linguaggio dell'autore (nella quale è possibile leggere numerose eco heideggeriane) costituisca un punto di rottura e di inconciliabilità rispetto all'ipotesi dell'autore di *Tristes Tropiques*. Ripensare il problema dello scambio e della guerra nel dibattito tra Lévi-Strauss e Clastres ci sembra particolarmente importante per meglio comprendere la portata e l'originalità del pensiero clastriano, e le *impasses* in cui incorre.

È a nostro avviso necessario distinguere, all'interno della produzione clastriana, due grandi momenti: il primo caratterizzato da un pensiero della guerra come scambio mancato e dall'idea che le società "primitive" siano rette da un'economia di sussistenza; il secondo in cui la guerra assume una pienezza di per sé e in cui non si parla più di carestia, difficoltà nella ricerca del cibo e mancanza ma di un'economia dell'abbondanza. In questo senso, il contatto con Marshall Sahlins e la lettura del suo *Stone age Economics* (del quale Clastres scriverà l'introduzione per l'edizione francese), come la collaborazione con Jacques Lizot sono assolutamente centrali. Ci sembra infatti che considerando le società primitive non più attraverso la lente del bisogno, della mancanza dei mezzi e della scarsità ma pensandole come libere dal lavoro e immerse nell'abbondanza, Clastres possa spiegarsi la guerra non più come causata, appunto, dalla mancanza e dal bisogno, ma come fatto costitutivo e che si dà di per sé.

In seguito ci concentreremo sulla caratteristica di indivisione imputata alle società studiate dall'antropologo, analizzando in particolar modo le differenze che intercorrono tra una concezione dell'unità della società contro lo Stato e l'Uno. Se nelle prime pagine si impone un confronto con Lévi-Strauss, nelle pagine successive sarà necessario vedere quali siano i riferimenti alla filosofia politica moderna operati dall'antropologo, in particolar modo rispetto a Hobbes, La Boétie e Rousseau. Crediamo infatti che sia possibile trovare in Clastres una problematizzazione del tema del potere in dialogo con la tradizione filosofica moderna, in particolar modo rispetto alla tematizzazione del potere e della sovranità. L'utilizzo del concetto di Stato da parte di Clastres è a nostro avviso problematico e crediamo che sia necessaria una valutazione critica ed attenta.

⁵ Come già accennato nell'introduzione, presentiamo questi testi inediti (ad eccezione della tesi di dottorato di Clastres) in Appendice I.

Come abbiamo accennato, leggiamo nel tentativo dell'antropologo di uscire da una caratterizzazione negativa e deficitaria (i numerosi *senza*) delle società cosiddette "primitive" un'*impasse* a livello epistemologico. Viene portata alla luce, crediamo, non tanto un'altra gestione del potere, o meglio, una forma di *governo*, attraverso la quale si avrebbe una esautorazione delle categorie del pensiero politico moderno, quanto piuttosto uno specchio rovesciato, un "contrario dello Stato" che si dà in azione attraverso la lettura di una contrapposizione da parte delle società in questione nei confronti del "mostro freddo", lo Stato appunto. Questo, definito da Clastres come il monopolio del potere coercitivo, come istanza unificatrice e centralizzatrice, figura esternalizzata e trascendente rispetto alla società, risulta essere, in fin dei conti, l'unica unità di misura dei rapporti di potere nella società umana – nonostante il tentativo, ricordiamolo, dell'autore di uscire da un'antropologia etnocentrica e cieca rispetto ad altre forme di relazioni di potere. Ci troviamo in accordo con Terray il quale, come vedremo nella terza parte di questo lavoro, sottolinea il ruolo fondamentale che gioca nel *partage* clastriano tra società statali e società non-statali la linea di partizione stessa – che altro non è se non lo Stato stesso. Clastres non sembra vedere nell'azione amministrativa di un buon pastore, come può essere lo *chef*, un potere pieno, un potere che non sia *impuissant*: il potere o è coercitivo – e quindi statale – o impotente – e quindi contro-statale. Ne consegue che – sembrerebbe – l'esercizio di un potere dolce e non caratterizzato dalla coercizione non sia definibile come *pieno*, come, appunto, *potente*. Se il potere è nella sua essenza coercizione, quando non si dà in questa forma non è potere pieno, realizzato nella sua essenza.

È esplicita la volontà da parte dell'antropologo di eccedere una definizione del "politico" come monopolio dello Stato. Tuttavia ci sembra che, nell'assegnazione di politicità alle società contro lo Stato in virtù della loro stessa contrapposizione, si riproponga qui quella divisione tra politico e non politico nei luoghi del pubblico e del privato. Ne consegue, per fare un esempio, che le relazioni tra uomini e donne nei Guayaki non siano considerati problemi di natura *politica*: politico è solamente ciò che calca la scena del teatro statuale, la relazione del leader con la società e viceversa. Il sociale è politico solo nella misura in cui impedisce che lo *chef* faccia proprio il potere, interrompendo lo scambio e instaurando una relazione di tipo debitorio della società nei suoi confronti. Tutto il resto, invece, rimane dietro le quinte, sono spazi e azioni mai letti politicamente – e che, di conseguenza, non sembrano interessare a Clastres – perché pensati come *norme* che la società da a sé stessa, senza che vi sia una problematizzazione della società come soggetto e, allo stesso tempo, oggetto di sé. Eppure, è proprio attraverso un'interruzione, se non un'esclusione dallo scambio, che sembra essere letta la posizione del capo, della donna e dell'omosessuale all'interno delle società cosiddette primitive. Inoltre è a più riprese sottolineato il possesso immanente di potere da parte della società "*sauvage*" rispetto al capo il quale sembra essere un amministratore di una volontà collettiva, continuamente da indagare e da far emergere. Ci sembra, per dirlo con altre parole, che nel tentativo di uscire da un'antropologia che assegna il carattere di politicità solamente alle organizzazioni sociali statali, Clastres operi, da una parte,

una lettura assolutista di Hobbes, che non rende conto di come la logica del potere moderno e dello Stato si configuri appunto come produzione di libertà, essendone la condizione stessa di possibilità, attraverso il meccanismo della rappresentanza, dandosi come condizione di possibilità stessa dell'esercizio di queste ultime.⁶ Abensour ha giustamente sottolineato come uno degli obiettivi dell'antropologo, da una posizione di affinità con Rousseau, sia la costruzione di un nuovo *contre-Hobbes*: vedremo in queste pagine in che modo giochi il riferimento al filosofo inglese e come agisca una prospettiva dal sapore rousseauiano – senza che si operi qui una lettura critica del pensiero del ginevrino, che condivide con Hobbes la logica moderna del concetto di potere e di rappresentanza.

Quello che ci proponiamo di fare ora è di indagare, attraverso i lavori del gruppo di ricerca padovano di *Begriffsgeschichte* e in particolar modo quelli di Giuseppe Duso, il meccanismo concettuale all'opera nella logica del potere, al fine di verificare la prospettiva clastriana e di dare voce, e giustificazioni, ai nostri dubbi. Stato, potere e società, leggiamo nell'Introduzione a *Il potere*⁷, sono concetti – nella loro costellazione – propri dell'epoca moderna, e, in maniera paradossale in quanto tradisce le intenzioni dell'autore, moderna sembra la lettura clastriana. Ci sembra infatti che, intrappolato nel dualismo tra Stato e contro lo Stato, tra parola di comando e parola vuota, Clastres veda nel meccanismo della *chefferie* solo la negazione avversativa della sovranità, quest'ultima mai definita nei suoi caratteri di formalità. Pienamente politico nella sua formulazione in quanto dato nella negazione della possibilità del comando, referente congiurato, il meccanismo di disinnescamento della potenziale divisione tra chi comanda e chi obbedisce viene letto come operazione di resa impossibile del potere coercitivo. Ma lo Stato è davvero questo?

Il tema del comando e dell'obbedienza, il voler obbedire a nessun altro che a sé stessi, espresso dalla collettività sociale quali sono le comunità nella loro descrizione data dall'antropologo, infatti, sembra rispondere a esigenze e meccanismi rousseauiani, a quel problema che viene messo in evidenza con il contrattualismo, benché in modalità ovviamente differenti. Se infatti il capo nelle società "primitive" non trascende queste ultime stabilizzandosi in un organo di potere separato dalla società, se non c'è astrazione di volontà attraverso un procedimento formale di trasposizione della volontà generale in un apparato deputato alla scelta istituita logicamente attraverso mandato, vi è tuttavia un'esclusione dell'esecutivo, lo *chef* appunto, dal circuito stesso della società. Allo stesso tempo, inoltre, è la società nella sua unità a dare la Legge.

⁶ Si veda a questo proposito, come faremo in seguito, S. CHIGNOLA, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma, Derive Approdi, 2018, in particolare il capitolo "Configurazioni della vita (politica)".

⁷ G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, 1999.

I. Lo scambio

La logica dello scambio e la proibizione dell'incesto non solo sono presenti nelle tribù guayaki analizzate da Clastres ad Arroyo Moroti ma sembrano essere alla base della regolazione della vita della società e delle relazioni dei membri della comunità. Scrive infatti l'autore nel 1962 in «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie amérindienne» che

La società si definisce anzitutto ai tre livelli fondamentali dello scambio dei beni, delle donne e delle parole; sempre in rapporto immediato a questi tre tipi di "segni", si costituisce la sfera politica delle società amerindiane. Il potere è dunque, qui, in relazione (in quanto si riconosca a questo concorso un valore diverso da quello di un'insignificante coincidenza) con i tre livelli strutturali 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.⁸

Sottolineiamo come in questo primo articolo clastriano l'autore concepisca la società in conformità con l'ipotesi strutturale di Lévi-Strauss: la comunicazione e la circolazione di donne, beni e parole costituiscono il cuore stesso della società. Inoltre, il fatto che si diano questi circuiti dello scambio determini l'accesso alla cultura (e una distanziamento dalla natura) e lo statuto stesso di società del gruppo. Inoltre, questi tre elementi sono interpretati come "segni" all'interno di un circuito comunicativo e sono definiti come livelli strutturali. Analizzeremo in seguito come l'istituzione politica e la *chefferie* si diano anch'esse in relazione a questi tre livelli, a questi tre canali comunicativi. Scrive infatti Clastres immediatamente prima che

È infatti importante constatare che questi tre predicati: eloquenza, generosità e poliginia, della persona del capo, riguardano i medesimi elementi, lo scambio e la circolazione dei quali costituiscono la società in quanto tale e sanzionano il passaggio dalla natura alla cultura.⁹

Quello che ci interessa sottolineare a quest'altezza è che per Clastres il sociale si definisce comunque attraverso i tre livelli dell'*échange*. Di conseguenza, ci dedicheremo prima a capire come Clastres intenda lo scambio al livello della società e, in seguito, ci dedicheremo alla *chefferie*.

⁸ P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974; trad.it di L. Derla, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1977, p.33.

⁹ Ibidem.

a. Lo scambio di beni all'interno della società

Il primo documento che prendiamo qui in esame è la tesi di dottorato di Clastres, che abbiamo consultato alla BIS (la biblioteca della Sorbona)¹⁰. Analizzeremo invece il primo articolo clastriano, «Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne» in seguito, in quanto è lì in questione principalmente lo scambio in relazione alla figura del capo.

Nell'introduzione alla tesi (intitolata *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*), Clastres presenta il lavoro, anticipando che il tema della *chefferie* – al quale si era dedicato la prima volta già tre anni prima – non è presente. Afferma infatti che si è limitato in questa occasione «allo studio della civilizzazione materiale e della vita sociale dei Guayaki» e che «i problemi afferenti alla vita rituale, alla mitologia e alla religione non si trovano che appena abbozzati»¹¹. Il termine *chefferie* ricorre infatti in tutto il testo una sola volta, e solamente nel passaggio dell'introduzione che abbiamo riportato qui in nota. In questo lavoro Clastres si dedica solo al piano “*sociale*”, non considerando questo in relazione con il potere, l'istituzione politica o il politico. Un indizio, questo, che per l'autore il piano del politico si gioca tutto comunque sempre nella relazione con il leader e non già nella rete relazionale del gruppo? Lefort aveva sottolineato come con Clastres si aveva l'affermazione della politicità di ogni società: ma come la intende l'antropologo? Si dà questa nel tessuto sociale o nella relazione di questa o con il capo impotente o con lo Stato?

Il tema dello scambio all'interno dei componenti del gruppo ritorna in diverse occasioni, ad esempio rispetto ai tabù alimentari. Scrive a questo proposito Clastres che

Non si potrebbe insistere mai abbastanza sull'enorme importanza sociologica di questa obbligazione a donare, appresa coscientemente

¹⁰ La tesi può essere consultata (in *communication différée*) alla BIS, Salle de Reserve, collocazione: CTLES (I 4=322).

¹¹ P. CLASTRES, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*, thèse doctorale 3e cycle, Paris, 1965, p.VI-VII : «Notre travail est limité à l'étude de la civilisation matérielle et de la vie sociale des Guayaki. Les problèmes afférents à la vie rituelle, à la mythologie et à la religion ne s'y trouvent qu'à peine effleurés. Ces questions seront abordées en un travail ultérieur, après un séjour chez les Guayaki septentrionaux. Notre connaissance de la langue en sera encore améliorée et l'on pourra alors exploiter, en les transcrivant et traduisant, les nombreux enregistrements de chants, récits et mythes obtenus sur le terrain. Nous ne disons rien non plus de certaines institutions : la chefferie par exemple, estimant que les données en notre possession sont insuffisantes et qu'une nouvelle mission permettra de les compléter. Notre livre est donc (p. VII) partiel ; on peut cependant espérer qu'il contribuera à résoudre l'énigme de ces étranges chasseurs nomades, et l'on s'estimerait comblé si, pour le lecteur américaniste, les Guayaki n'étaient plus un mystère.»

dagli Indiani come proibizione alimentare: il tabù è la forma negativa dello scambio, quest'ultimo è la forma positiva dell'interdetto.¹²

La logica dello scambio e del tabù, dell'obbligazione e della proibizione fa sì che si instauri un'interdipendenza assoluta tra i cacciatori della tribù, la quale costituisce «l'universo – qui trasparente – dello scambio, vale a dire dell'essere stesso della vita sociale»¹³. Aggiunge poi Clastres che «se vi è un gruppo umano costituito come società attraverso l'istituzione di una regola di scambio generale dei beni economici, è proprio la società guayaki»¹⁴. Scrive infatti che ciascuno dei membri "produttori" è legato da una relazione di interdipendenza, determinata dall'obbligazione del dono, e che, in un certo senso, non si dà alcuna autonomia del singolo ma solamente nodi in quella rete che è costituita dal tessuto sociale. Leggiamo infatti che:

Non vi è in un certo senso alcuna autonomia dell'individuo, in quanto il gruppo sociale si costituisce attraverso e dentro l'alienazione degli individui: obbligandosi al dono permanente del frutto della caccia tutti i cacciatori rinunciano a un'indipendenza economica incerta, ma ottiene in cambio la sicurezza offerta dall'appoggio del gruppo intero.¹⁵

Notiamo come il gruppo sociale sia, in fin dei conti, sia costituito non da "individui", ma da soggetti in una relazione di interdipendenza fondata sulla produzione di determinati beni e sulla loro circolazione. A questa altezza l'autore legge dunque la costituzione del gruppo proprio a partire dall'alienazione dei prodotti ottenuti attraverso le attività individuali in vista di una sicurezza data dal gruppo stesso. L'economia guayaki è infatti descritta qui da Clastres nei termini di

¹² Ivi, p.90: «On ne saurait assez insister sur l'énorme importance sociologique de cette obligation de donner, appréhendée consciemment par les Indiens comme prohibition alimentaire : le tabou est la forme négative de l'échange, celui-ci est la forme positive de l'interdiction.»

¹³ Ibidem: «Car elle institue admirablement une entière dépendance de chaque chasseur puisque ce sont les autres qui lui donneront sa propre nourriture. Et de cette manière, par l'absolue interdépendance réciproque de tous les chasseurs, se constitue l'univers – ici transparent – de l'échange, c'est-à-dire l'être même de la vie sociale.»

¹⁴ Ibidem: «L'exemple guayaki est remarquable parce qu'ils nous permet l'observation directe, à peine masquée par la représentation que s'en fait la pensée indigène, de la fonction fondatrice et constituante dont s'investit l'échange : car s'il y a un groupe humain constitué comme société par l'institution d'une règle d'échange général des biens économiques, c'est bien la société guayaki.»

¹⁵ Ivi, pp.90-91: «Chacun de ses membres "producteurs" se définit totalement par la relation de dépendance en quoi le maintient l'obligation du don. Il n'y a donc en un sens aucune autonomie de l'individu, puisque le groupe social se constitue comme tel par et dans l'aliénation des individus : à s'obliger au don (p.91) permanent du produit de la chasse tout chasseur renonce à une indépendance économique incertaine, mais gagne en revanche la sécurité offerte par l'appui du groupe entier.»

un'economia di sussistenza: "indipendenza economica incerta", determinata da difficili condizioni di vita e da scarsità di risorse, che viene quindi superata attraverso l'obbligazione allo scambio. Al bisogno del singolo risponde quindi il gruppo, la collettività – che si costituisce proprio attraverso, sembrerebbe, la circolazione della selvaggina. Vedremo successivamente che, a partire dalla lettura dei lavori di Sahlins¹⁶, Clastres modificherà la propria posizione rispetto all'organizzazione della vita economica delle società contro lo Stato.

Osserviamo però che se al gruppo sociale si accede attraverso la cessione di ciò che si è prodotto, ne consegue che chi non produce non partecipa alla dimensione dello scambio e, di conseguenza, in qualche modo alla stessa socialità. Come fare parte, infatti, del gruppo sociale se non si prende parte a questa relazione di dipendenza reciproca data dall'obbligazione del dono? Inoltre, sottolineiamo che Clastres qui evidenzia che il principale bene attorno al quale si organizza la vita materiale guayaki è la carne. La socialità, se si basa sullo scambio della selvaggina, sembrerebbe essere preclusa quindi a chi non si dedica all'attività della sua produzione: donne, anziani, bambini, cacciatori non più abili o colpiti dal *pané* (la sfortuna, appunto, nella caccia).

Sempre nella tesi di dottorato, Clastres analizza il modo in cui i Guayaki si offrono reciprocamente del cibo seguendo un'ipotesi suggeritagli da Lévi-Strauss, direttore di ricerca per questo lavoro.¹⁷ Osserva l'antropologo che nell'atto di offrire del cibo, i Guayaki evitano qualsiasi contatto fisico: chi offre getta infatti per terra il pezzo di carne, le larve o il midollo della palma, raccolti poi dal destinatario dell'offerta¹⁸. Come interpretare questo modo di fare? Evitare il contatto fisico, interpreta Clastres, è evitare che l'offerta di cibo sia scambiata come un'aggressione: toccare l'altro, infatti, potrebbe essere scambiato come l'espressione di sentimenti di ostilità¹⁹. I segni non si dicono che per il loro contrario:

¹⁶ Ci riferiamo, ovviamente, a M. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Piscataway, Aldine Transaction, 1974.

¹⁷ Ivi, p.96: «Nous devons à M. Lévi-Strauss la suggestion d'une hypothèse.»

¹⁸ Ibidem. ««Le traitement infligé à la nourriture est très remarquable et riche de signification. Les Guayaki en effet, lorsqu'ils se partagent la nourriture ou s'offrent réciproquement quelque chose à grignoter, ne se le donnent point de n'importe quelle manière : nous n'avons jamais vu un aliment transmis directement de la main à la main. Lorsqu'on offre un morceau de viande, or une larve, ou de la moelle de palmier à quelqu'un, on ne le lui tend pas, lui-même ne tente pas de le saisir, tout simplement on jette à terre la nourriture. Le bénéficiaire attrape la chose, souffle rapidement dessus pour la débarrasser vaguement de la poussière qui la charge et l'avale sur-le-champ. Ce comportement est systématique, permanent dans tous les secteurs de la société : enfants et adultes agissent ainsi.»

¹⁹ Ivi, pp.96-97: «Ce curieux statut de la nourriture lorsqu'elle est échangée ressortit en effet à une attitude peut-être générale chez les Indiens sud-américains : c'est qu'on évite le plus possible le contact physique interindividuel, car il est perçu comme une agression. Toucher l'autre revient en fait à lui signifier des sentiments hostiles, et c'est en tout cas ainsi qu'il risque de l'éprouver. Par suite, l'échange et la (p.97) circulation des biens qui chez les Guayaki plus encore que pour toute autre société, fondent les relations des personnes, se

«l'abolizione del contatto fisico dice il contrario di quello che è: lungi dal negare la relazione la permette e, come marchio del rifiuto dell'aggressione, rimane omogenea al significato dello scambio»²⁰. Sistema di scambio come qualsiasi altra società secondo Clastres, la vita sociale dei Guayaki si «struttura attorno allo scambio del cibo», atto che «instaura ogni volta la società». Scrive inoltre che «la ripartizione e il consumo degli alimenti ottenuti sono strettamente sottomessi alla legge di scambio dei beni senza la quale la società si dissolverebbe in un istante»²¹: il contatto fisico e l'aggressione, potenziali elementi di scatenamento della scissione e della distruzione della socialità, sono congiurati da un atto della cultura che «mantiene la funzione costituente dello scambio dietro un'apparenza che finge di smentirla». ²² Vedremo nel paragrafo successivo, dedicato alle alleanze matrimoniali, come anche nel paragrafo sulla guerra, in che modo Clastres affronti il problema del conflitto in relazione a ciò. Sottolineiamo già che aggressione e circolazione dei beni vengono letti in relazione a partire dall'osservazione di questo gesto, di questo modo specifico di trasmissione del cibo attraverso il quale, mancando il contatto fisico, si evita che questo venga mal interpretato.

Nel saggio del 1966 «L'arco e il canestro», dedicato sempre allo studio dei Guayaki, notiamo come la dimensione dei tabù alimentari sia retta dallo scambio e contribuisca, secondo Clastres, alla conservazione della società stessa e ad impedire che questa si scioglia nella sua dimensione elementare, vale a dire nei singoli nuclei familiari. Ci riporta infatti l'autore che i cacciatori non possono consumare le prede che hanno cacciato loro stessi: una volta tornati all'accampamento, distribuiscono la selvaggina nei relativi nuclei familiari ma non possono mangiare il cibo che viene preparato dalle loro mogli. La carne viene cucinata dalle donne e successivamente distribuita. Questo divieto fa sì che possano nutrirsi solamente della carne procurata da altri cacciatori, fatto che «impedisce *ipso facto* la dispersione degli Indiani in famiglie elementari: l'uomo morirebbe di fame, o dovrebbe rinunciare al tabù»²³: ne consegue che un nucleo

dédoublent en une apparence et en une essence où les signes ne se disent eux-mêmes que par la médiation de leur contraire.».

²⁰ Ivi, p.97: «Finalement, l'abolition du contact physique dit le contraire de ce qu'elle est : loin de nier la relation elle la permet et, comme marque du refus de l'agression, demeure homogène à la signification de l'échange. A refuser le contact physique, on ne limite pas le don, on lui confère sa pleine portée.».

²¹ Ibidem: «La répartition et la consommation des aliments obtenus sont strictement soumises à la loi d'échange des biens sans laquelle la société guayaki se dissoudrait en un instant.»

²² Ibidem: «Accomplir le don, c'est à chaque fois instaurer la société, mais cette instauration serait compromise si le son s'opérait moyennant le contact physique entre les échangeurs. En jetant la nourriture à terre au lieu de la déposer dans le main, on montre que la culture maintient la fonction constituante de l'échange sous une apparence qui feint de la démentir.».

²³ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., pp.88-89: «Il cacciatore ascé [sic.] è soggetto a un tabù alimentare che gli vieta formalmente di consumare la carne delle sue

familiare elementare non può sopravvivere autonomamente. Da qui la necessità di muoversi nella foresta sempre in gruppi composti da più famiglie. Se il cacciatore, trasgredendo a questa proibizione, decidesse di nutrirsi di una propria preda sarebbe colpito dal *pané*, cioè dalla sfortuna nell'attività di caccia. Scrive infatti Clastres:

I Guayaki, per spiegare ciò, affermano che mangiare gli animali che si sono uccisi è il modo più sicuro per attirare il *pané*, e questo fondamentale timore dei cacciatori basta ad assicurare il rispetto della proibizione: se si vuol continuare ad uccidere animali, non bisogna mangiarli. La teoria indigena si fonda semplicemente sull'idea che la congiunzione fra il cacciatore e gli animali morti, sul piano del consumo, comporterebbe una disgiunzione fra il cacciatore e gli animali vivi sul piano della "produzione". Il divieto ha dunque una portata esplicita soprattutto negativa, poiché si risolve nel divieto di tale congiunzione.²⁴

Tuttavia, afferma l'autore, parallelamente alla negatività del divieto si può leggere in questo una positività, «in quanto opera come un principio strutturante che fonda la società guayaki come tale». Con questo intende dire che attraverso questo particolare rapporto tra il cacciatore e l'animale che egli uccide, tutti i membri maschili del gruppo (solo gli uomini, infatti, hanno accesso all'attività della caccia) sono posti «nella medesima posizione gli uni rispetto agli altri, e la reciprocità del dono di cibo si rivela così non soltanto possibile, ma necessaria: ogni uomo è nello stesso tempo colui che dona e che riceve la carne»²⁵. Notiamo come questa positività osservata da Clastres, questo *principio strutturante* (che altro non è se non lo *scambio*) sia tuttavia determinata da una dimensione negativa iniziale, la relazione fra ogni cacciatore e il prodotto della sua caccia: è infatti su un divieto e su una proibizione che si ha la *produzione* di specifici rapporti sociali, quali quelli che intercorrono tra gli uomini adulti cacciatori all'interno delle comunità in questione. Scrive a questo proposito l'autore:

Il tabù della cacciagione appare, dunque, come l'atto fondatore dello scambio di nutrimento fra i Guayaki, cioè come un fondamento della loro

proprie prede: *bai yvombé ja uemeré*: "Non si devono mangiare gli animali che si sono uccisi personalmente". Pertanto, quando un uomo arriva all'accampamento, divide il prodotto della sua caccia fra la sua famiglia (moglie e figli) e gli altri membri della banda; naturalmente egli non mangerà la carne preparata da sua moglie. [...] Ne risulta che ciascuno passa la propria vita a cacciare per gli altri e a ricevere da loro il proprio nutrimento. Questo divieto è strettamente rispettato, anche dai ragazzi non ancora iniziati quando uccidono uccelli. Una delle sue maggiori conseguenze è che esso impedisce *ipso facto* la dispersione degli Indiani in famiglie elementari: l'uomo morirebbe di fame, o dovrebbe rinunciare al tabù. Bisogna dunque spostarsi in gruppo.».

²⁴ Ivi, p.89.

²⁵ Ibidem.

stessa società. [...] Costringendo l'individuo a separarsi dalla sua cacciagione, esso lo obbliga a fidarsi degli altri permettendo così al legame sociale di stringersi in modo definitivo; l'interdipendenza dei cacciatori garantisce la solidità e la durata di questo legame e la società guadagna in forza della misura in cui gli individui perdono in autonomia. La disgiunzione del cacciatore e della sua cacciagione fonda la congiunzione dei cacciatori fra loro, ossia il contratto che regge la società guayaki. Inoltre, la disgiunzione sul piano del consumo, fra cacciatori e animali morti, assicura, proteggendo quelli dal *pané*, la futura ripetizione della congiunzione fra cacciatori e animali vivi, cioè il successo della caccia, e quindi, la sopravvivenza della società.²⁶

All'obbligo del dono corrisponde un obbligo alla fiducia, alla perdita di autonomia del singolo un accrescimento della solidità del gruppo, alla disgiunzione tra l'uomo e l'animale una congiunzione tra uomini. È interessante notare il lessico utilizzato da Clastres in questo passaggio. L'autore parla infatti di *lien sociale* e di *contrat*: allusione implicita al contrattualismo francese e alle teorie del patto sociale? A nostro avviso il riferimento è abbastanza esplicito, e ci sembra rilevante notare come per Clastres l'istituzione dell'insieme sociale trovi una delle ragioni della sua istituzione nel carattere di divieto del tabù alimentare, di cui l'autore stesso sottolinea il carattere coercitivo. Leggiamo nel passaggio successivo infatti che

Vietando sul piano naturale il contatto diretto fra il cacciatore e la sua preda, il tabù alimentare si situa nel cuore stesso della Cultura: fra il cacciatore e il suo nutrimento esso impone la mediazione degli altri cacciatori. Vediamo così lo scambio della cacciagione, che in gran parte circoscrive fra i Guayakí il piano della vita economica, trasformare, grazie al suo carattere coercitivo, ogni cacciatore individuale in una *relazione*.

Impossibilitato dal timore del *pané* a trovare nutrimento autonomamente come singolarità, il cacciatore può sopravvivere – ed esistere – solamente se inserito in una relazione di scambio con gli altri uomini della comunità. La perdita della capacità di cacciare – conseguenza certa della trasgressione della proibizione – sembra far sì che sia, prima dello scambio, sia la paura della morte per fame a costituire il fondamento della società guayaki. Ed è infatti il timore del *pané* che «fonda lo scambio privando il cacciatore di ogni diritto sulla sua preda – diritto che non si esercita che su quella degli altri»²⁷. A questa altezza, l'autore ci dice che «questa stessa struttura relazionale, mediante la quale gli uomini si definiscono

²⁶ Ivi, pp.88-89.

²⁷ Ivi, p.89.

rigorosamente sul piano della circolazione dei beni, si ripete anche su quello delle istituzioni matrimoniali»²⁸: vedremo in che modo nel paragrafo successivo.

Sul *pané* l'autore ritorna in *Cronaca di una tribù*, già nel primo capitolo dedicato alla descrizione e all'analisi dei rituali legati al parto. Pichugi è una donna guayakí che ha appena dato alla luce un bambino, Kandegi. Ha due mariti - il matrimonio in questa popolazione è spesso poliandrico: Chacugi, marito principale, e Tokangi, marito secondario. Al di là che sia o meno il padre biologico del neonato, è Chachugi ad essere «"l'*apäete*", il vero padre del neonato»²⁹: entrambi i mariti svolgeranno un ruolo genitoriale ma in modo diseguale.

Che cosa succede a Chachugi quando Pichugi partorisce? La notte della nascita di suo figlio non ha dormito nella capanna che condivide con Pichugi e la mattina seguente Clastres lo vede prepararsi per andare a caccia. Interrogato sul suo comportamento, Chachugi spiega che non ha dormito nel suo *tapy* a causa del *pané*: «se avesse visto la sua sposa partorire, la punizione per questo "contatto" oculare si sarebbe ben presto abbattuta su di lui: sarebbe diventato *pane*»³⁰. Il contatto con tutto ciò che è considerato appartenere alla dimensione del femminile è considerato come nefasto per l'uomo inteso come cacciatore: ci ritorneremo in seguito.

Sul *pané* l'autore ritorna nel capitolo «Vita e morte di un pederasta». Scrive qui Clastres:

Un uomo infatti non mangia mai la selvaggina che cattura: questa è la legge che regola tra gli aché la ripartizione del cibo. Quando uccido un animale, mia moglie lo fa a pezzi, perché a me questo è proibito. Essa ne conserva una parte per sé e per i bambini, e il resto viene distribuito ai compagni: prima la parentela, fratelli e cognati e poi gli altri. Nessuno viene dimenticato nella distribuzione, e se la carne è poca, tanto peggio, le porzioni saranno più piccole, ma ciascuno avrà la sua. In cambio io ricevo dagli altri una parte della selvaggina. Io li nutro con le mie prede e loro fanno lo stesso con me. Un cacciatore, insomma, per tutta la vita caccerà per gli altri e mangerà la loro selvaggina. La sua dipendenza è totale, come peraltro quella dei suoi compagni da lui. I conti dunque tornano, e nessuno ci rimette, perché tutti gli uomini "producono" uguali quantità di carne. È ciò che viene chiamato *pepy*: lo scambio.³¹

Cosa accade tuttavia quando non si riesce più a cacciare, che sia a causa del *pane* o perché troppo vecchi? Quale la relazione che si instaura tra il cacciatore non (più) produttivo e la comunità dei suoi pari? Quale la conseguenza dell'impossibilità del

²⁸ Ivi, p.90.

²⁹ P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, Paris, 1972; trad. it di R. Capone, *Cronaca di una tribù*, Milano, Feltrinelli, 1980, p.19.

³⁰ Ivi, p.20.

³¹ Ivi, p.204.

rispetto delle regole di reciprocità, dello scambio interrotto tra i cacciatori e, di conseguenza, dell'uscita da quella specifica relazione che lega tra loro i maschi adulti? Leggiamo che

Non si può ricevere senza dare, non si può essere pane e rispettare al tempo stesso le regole della reciprocità. Alla fine i compagni si stancheranno di dare sempre senza mai ricevere. Certo, a un vecchio ormai debole per tendere l'arco, il cibo non si fa mai mancare. Gli è dovuto: un figlio non lascia il padre a ventre vuoto. Vero è che, se prolunga per troppo tempo un'esistenza parassita, sarà abbandonato un giorno ai piedi di un albero, con la sola compagnia di un fuoco acceso. Qui attenderà pazientemente la morte.³²

Il cacciatore che non ha più la possibilità di partecipare al circuito dello scambio dei beni, perché non più *abile* è abbandonato alla sua morte dalla comunità. Nel momento in cui, non perché non si *voglia* ma anche semplicemente perché non si *riesce*, o non si *può* più produrre per la società si è eliminati fisicamente. Se la vita sociale sembra darsi solo nella misura in cui si hanno relazioni di scambio tra i membri della comunità, allo stesso modo non c'è vita al di fuori dello scambio e al di fuori della produzione: nel momento in cui un uomo anziano non può più produrre viene appunto abbandonato.³³

Quali i motivi per i quali ci si ritrova nella condizione di non poter più essere un cacciatore attivo e, di conseguenza, venire riconosciuto come partecipante alla relazione di reciprocità dello scambio? Della prima causa ne abbiamo già parlato analizzando l'articolo del 1967. In *Cronaca di una tribù* ritorna sulla trasgressione del tabù alimentare di cui abbiamo parlato, scrivendo che

Se l'origine del *pane* è spesso misteriosa, in molte circostanze però se ne può determinare con certezza la causa. Vi è un atto, per esempio, dalle conseguenze così micidiali, che nessuno osa compierlo, perché significherebbe giocare col fuoco: quello di mangiare la propria selvaggina, di rifiutare lo scambio. Conservando tutto per sé, il solo risultato che si ottiene è quello di separarsi totalmente e definitivamente dal mondo degli animali, perché il *pane* d'ora in avanti non permetterà di prenderne più neppure uno. Quando non si vuole che il proprio rapporto con il cibo sia mediato dal rapporto con gli altri, si rischia semplicemente di vedersi tagliati fuori dal mondo naturale e respinti al suo esterno, così come ci si è allontanati dall'universo sociale sottraendosi alla spartizione dei beni.³⁴

³² Ibidem.

³³ Le donne, che non sembrano mai essere soggetti attivi nelle relazioni di scambio, vengono invece uccise quando da anziane rallentano le marce nella foresta del gruppo.

³⁴ P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit., p.205.

Disgiunzione con il mondo naturale, la trasgressione del divieto è allo stesso tempo esclusione del cacciatore dalla socialità, che gli permette di sopravvivere, e dal rapporto con gli animali, potenziali prede. Interrompendo il circuito dello scambio, colui che trasgredisce questa regola non ha più posto né nella relazione con gli esseri della foresta né con gli uomini della comunità. Il rifiuto dello scambio, e di conseguenza, della mediazione attraverso gli altri cacciatori nella propria relazione con il cibo significano una rottura non solo di una legge sociale ma di una legge naturale. Scrive infatti Clastres che

Il fondamento di tutto il sapere degli aché e la ragione del loro scrupoloso rispetto di questo sapere riposano su questa verità: una fraternità sotterranea lega il mondo della natura a quello degli uomini e tutto ciò che avviene in questo non resta senza eco in quello. Uno stesso ordine li governa, e non bisogna trasgredirlo.³⁵

Altri motivi che possono portare un uomo a non riuscire più a cacciare sono la suzione delle teste degli animali («cibo delizioso, ma che di solito attira la malasorte»³⁶, destinato di conseguenza agli anziani dato che non cacciano praticamente più) o il verificarsi di un'incrinatura nel rapporto tra il cacciatore e il proprio arco. Vi è infatti una sorta di identificazione tra l'uomo e l'arco: «il *pane*, in definitiva, è appunto lo stabilirsi di una frattura tra l'uomo e il suo arco che gli diviene estraneo, come se si ribellasse al suo padrone»³⁷. Ci informa l'autore che la costruzione del primo arco segna l'ingresso del giovane uomo nel gruppo dei cacciatori, e quindi degli adulti, e che alla morte di un cacciatore arco e frecce vengono distrutti: sono questi infatti oggetti pericolosi che devono essere eliminati, in quanto dimora dell'anima del defunto. Nel momento in cui l'arco non funziona più, il cacciatore non è più niente: «metafora irrevocabile della virilità», nel momento in cui viene danneggiato il cacciatore ne subisce le conseguenze diventando, si potrebbe dire, *impotente* nell'attività della caccia. Nella coincidenza dell'esistenza come membro della comunità, come uomo e come cacciatore, nel momento in cui al soggetto è impossibile produrre della carne viene in qualche modo annullato. Come si produce questa frattura? L'arco, e di conseguenza la virilità, «è una di quelle cose che occorre proteggere dal loro contrario»³⁸: per questo motivo, vige un tabù che vieta alle donne qualsiasi contatto con l'arma del cacciatore. Se la parte femminile non rischia nulla venendo a contatto con l'oggetto che rappresenta la maschilità, «lo spazio maschile resta contaminato, indebolito, degradato dal contatto con quello femminile»³⁹. Il *pané* si abbatte così sul proprietario dell'arco nel momento in cui una

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi, p.206.

³⁹ Ibidem.

donna lo tocca, rendendo il cacciatore e la sua arma inefficaci. Il *pané*, che altro non è se non l'interruzione dello scambio per l'uomo, può verificarsi anche quando un cacciatore viene a contatto con lo strumento in cui si identifica il femminile, il paniere, «simbolo e realtà della femminilità della donna»⁴⁰. Al contrario, le donne non subiscono conseguenze negative dal contatto con ciò che rappresenta il maschile.

L'arco: simbolo e istintivo dell'uomo, prova e strumento del suo esistere. Il cacciatore è morto? Allora, che sparisca anche l'arco, questa parte dell'uomo che non può sopravvivergli, così come sparisce il suo ultimo osso ornamentale. Inversamente, l'arco vi abbandona, a causa del *pane*? In tal caso, non siete più un cacciatore, non siete più niente.⁴¹

L'ultima frase costituisce un *lapsus* significativo, soprattutto se la mettiamo in relazione con alcune righe successive:

Per conservare la qualità di cacciatore, e cioè di uomo, bisogna costantemente guardarsi dalle donne, anche se non sono nel loro periodo mestruale. Si direbbe che si può essere uomini soltanto contro le donne. Cancellata questa distanza e superata la barriera, l'uomo resta contaminato, perde la sua qualità essenziale, la sua virilità si dissolve, ed egli precipita all'interno dello spazio femminile. Arco-uomo, paniere-donna, sono gli assi intorno a cui si distribuiscono le persone. Che cosa accade di un uomo senza arco? Diventa una "persona col paniere".⁴²

La donna sembra non partecipare mai alla dimensione dello scambio: come vedremo, si potrebbe addirittura dire che, non avendovi praticamente accesso (se non in una accezione *passiva* o solamente corale e collettiva), non partecipa alla società. Sottolineiamo una frase che abbiamo appena riportato: «si direbbe che si può essere uomini soltanto contro le donne» e ci chiediamo: la società primitiva, società composta da cacciatori e *contro lo Stato*, non si ha allora, nella lettura di Clastres, una comunità di uomini che si oppongono alla trasformazione di un potere

⁴⁰ Ibidem. Aggiunge poi Clastres: «Così come l'arco rappresenta l'uomo, il paniere simboleggia la donna. Perciò, se un cacciatore tocca il paniere, oppure – atto più assurdo che ridicolo – osa addirittura portarlo come fanno le donne, la sanzione è la stessa: il contatto tra lui e il paniere sarà punito con il pane. Sono sempre gli uomini a subire le conseguenze negative. L'illecita combinazione di maschile e femminile produce i suoi effetti in una sola direzione, il perdente è sempre e soltanto l'uomo. Naturalmente, a medio termine, anche le *kuja* sopporteranno le conseguenze del *pane*, perché il cacciatore non porterà più nulla da mangiare. Resta comunque il fatto che la potenza della donna è tanto grande da risultare nociva all'uomo.»

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, p.207.

femminile (collettivo, di amministrazione e non-coercitivo) che diventa maschile (individuale e coercitivo)?

Possiamo allora forse leggere il contatto del maschile con il femminile come il contatto con la *negazione* dello scambio, o forse meglio con l'*esclusione* dallo scambio in un senso attivo. Il cacciatore, infatti, cessa di essere produttivo, di ricoprire il ruolo di produttore all'interno della tribù, passando dalla parte delle donne che, come vedremo in maniera più approfondita tra poco, Clastres definisce "gruppo consumatore". A questo proposito scrive che le donne partecipano alla vita materiale della comunità, trasportando i beni della famiglia durante gli spostamenti, fabbricando vasi, oggetti di vimini e corde per gli archi, occupandosi dei figli e cucinando – facendo così lavoro di cura. Tuttavia,

sul piano fondamentale della "produzione" di alimenti, la funzione affatto secondaria spettante alle donne ne lascia agli uomini l'assorbente e prestigioso monopolio. O, più precisamente, la differenza fra uomini e donne quanto alla vita economica si configura come l'opposizione fra un gruppo di produttori ed uno di consumatori.⁴³

Abbiamo visto cosa accade agli anziani, non più in grado di cacciare e quindi improduttivi. Ma che cosa succede se un uomo giovane non è un cacciatore? Clastres considera allora due casi di uomini guayaki che ad Arroyo Moroti portano il cesto: Krembegi e Chachubutawachugi. Il primo, ci informa l'autore, non era mai stato capace di uccidere un animale: era quindi pane da tantissimo tempo, da sempre ed era così «di natura»⁴⁴. Non riuscendo a svolgere la funzione di cacciatore, all'ingresso del mondo degli adulti si era munito di un panierino. Se nel mondo dell'infanzia le differenze sessuali sono poco marcate, «quando si è adulti, si è una cosa o l'altra, uomo o donna, arco o panierino: non esiste una condizione intermedia, una terza possibilità. Che cos'è allora un uomo senza arco? È un non-uomo e, a questo titolo, diventa un portatore di panierino.»⁴⁵ Condivide la capanna di una famiglia e «lo si potrebbe quasi considerare una seconda moglie dell'uomo che lo ospita»⁴⁶: la mattina va insieme alle donne a raccogliere frutti, radici e larve e, ritornato all'accampamento, prepara il pasto per la sera e si dedica inoltre alla fabbricazione di collane, create con una sottile cordicella in cui vengono infilati dei denti di animali uccisi dal suo ospite, come le donne. Scrive Clastres che

Nessuno all'accampamento gli presta particolare attenzione, è considerato uno come tutti gli altri. Compie soltanto lavori femminili, è

⁴³ Ivi, p.81.

⁴⁴ Ivi, p.207: «Ma, perché possedeva un panierino? Perché non aveva arco. E perché non aveva arco? Perché era pane. Da tantissimo tempo, da sempre addirittura. Non era mai stato capace di uccidere un animale e, ben presto, il perché fu chiaro a tutti: era *pane*, così come gli altri erano *bretete*. Non era un fatto accidentale, Krembegi era così di natura.»

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi, p.208.

vero, ma questo è un fatto scontato, risaputo. Perciò Krembegi, né più né meno anonimo di un altro membro della tribù, occupa tranquillamente il posto che il destino gli ha assegnato. Vive con le donne e, come queste, non si taglia i capelli e porta il paniere. Tra loro si trova a suo agio, è se stesso, vi si riconosce. Perché dovrebbe essere infelice?⁴⁷

Chachubutawachugi invece è un cacciatore che è stato colpito dal *pane*. Non riesce più a cacciare in maniera considerevole (cattura solamente qualche armadillo e qualche coati) e nessuno lo prende sul serio: considerato ridicolo dagli uomini non è accolto dalle donne, e anche i bambini ridono di lui. Viene accusato di essere avaro e di non condividere con nessuno quello che raccoglie nella foresta mentre è sempre generoso: accusa rilevante, questa, perché gli si imputa in questo modo di sottrarsi, ancora una volta, alla logica dello scambio⁴⁸. A cosa si deve questa differenza di atteggiamento nei confronti di questi due uomini con il paniere? Se entrambi sono colpiti dal pane, non per questo sono identici. Scrive Clastres che, nella rigida equazione tra sesso e attività (uomo = cacciatore = arco; donna = raccolta = paniere) non vi è spazio per un terzo termine, per coloro che non sono né arco né donna. Chachubutawachugi,

cessando di essere cacciatore, si perde con ciò stesso la propria qualità di uomo, si diventa, metaforicamente, una donna. Questo Krembegi l'ha compreso, compreso e accettato: la sua definitiva rinuncia a ciò che è incapace di essere – cacciatore – lo proietta di colpo dal lato delle donne, dove si trova completamente a suo agio, dove si accetta in quanto donna.⁴⁹

Se Krembegi ha capito e accettato la sua posizione, accettando così – e riconoscendovisi – la sua appartenenza al genere femminile nonostante sia, da un punto di vista sessuale, un maschio, Chachubutawachugi si rifiuta di fare lo stesso. Scrive a questo proposito Clastres:

Infatti, accecato com'è dal suo desiderio di rimanere uomo, egli crede, l'ingenuo, che si possa restare nell'universo maschile dopo averne perso il diritto, lui che non è più cacciatore, lui che non è più considerato tale. *Esse est percipi*, è vero. In che modo lo vedono gli altri, quando gli

⁴⁷ Ivi, p.209.

⁴⁸ Ibidem: «Non si può davvero dire che quest'ultimo abbia trovato il posto che fa per lui o che, quanto meno, appaia soddisfatto della sua condizione. Proprio no. La prova è che nessuno lo prende sul serio. Qualunque cosa dica o faccia è accolta dagli aché con condiscendenza. Certo, non si prendono gioco apertamente di lui, perché questo non si fa. Ma lo considerano piuttosto ridicolo e quando volta le spalle sorridono. [...] Fingono sempre tutti di ritenerlo avaro di quanto riporta nella foresta, mentre è generoso come chiunque altro.»

⁴⁹ Ivi, p.210.

lanciano occhiate sprezzanti? Ma forse non è questo il vero problema. Da un certo punto di vista, infatti, Chachubutawachugi è *invisible*. Perché? Perché non sta da nessuna parte: né tra gli uomini, a causa del *pane*, né tra le donne, perché rifiuta, malgrado il suo panierino, di integrarsi nel loro gruppo, di abitare il loro spazio. Ma il posto che si ostina ad occupare, a mezza strada, non esiste. E lui neppure, patetico abitante di un impossibile rifugio. È questo che lo rende “invisible”: egli è di un altro luogo, non è da alcuna parte, è dappertutto.⁵⁰

Anche in «Le dernier cercle», saggio del 1971 che Clastres scrive dopo l'esperienza presso gli Yanomami con Lizot⁵¹, l'autore si dedica all'analisi della funzione che svolge lo scambio in questa popolazione amerindiana.

Tra loro, gli Yanomami non danno mai niente in cambio di niente. Conviene fare lo stesso, inoltre, lo scambio di beni non è solamente una transazione che lascia, in principio, soddisfatti le due parti, è un'obbligazione: rifiutare un'offerta di scambio (è praticamente impensabile) sarebbe interpretato come un atto di ostilità, come una violenza la cui conclusione può essere la guerra.⁵²

Tuttavia,

Capita spesso che un gruppo inviti un altro in per fare degli scambi, e reputi all'ultimo momento che ha dato di più di quanto abbia ricevuto.

⁵⁰ Ivi, pp.210-211.

⁵¹ Di ritorno da questa missione, Clastres espone al LAS la sua esperienza in presenza di Lévi-Strauss. Una parte di questo seminario è stata ripresa e trasmessa nella puntata *L'invité du dimanche*, in cui Pierre Dumayet discute con Lévi-Strauss (e con Jean Pouillon e altri membri del Laboratoire d'Anthropologie Sociale, quali Maurice Godelier, Claude Tardis, Michel Izard) dei recenti lavori di etnologia condotti dal laboratorio. Qui il passaggio, che riportiamo anche in Appendice I p.389, sullo scambio tra gli Yanomami e “les Blancs”: «Pierre Clastres : La plupart de tous ces Indiens ne connaissent des Blancs que Lizot, et puis moi en petit peu, pour le temps que j'ai passé... c'est tout. Le monde des Blancs pour eux c'est Lizot. En gros, pour les Yanomami, les Blancs sont des idiots, ils les méprisent, et surtout ils sont idiots parce que ils donnent des choses sans rien demander en échange, qui c'est surtout les missionnaires. Les Yanomami sont extrêmement durs en affaires, ils mettent un temps pour accepter une flèche ou un pointe, ou une boule de coton qui est incroyable... Claude Lévi-Strauss : Car ils ne voient pas du tout le caractère de don réciproque... Pierre Clastres : Ah no, pas du tout...».

⁵² P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p.12: «Entre eux, les Yanomami ne donnent jamais rien pour rien. Il convient d'en user de même. En outre, l'échange des biens n'est pas seulement une transaction qui laisse, en principe, satisfaits les deux partenaires, c'est une obligation : refuser une offre d'échange (c'est presque impensable) serait interprété comme un acte d'hostilité, comme une violence dont le terme ultime peut être la guerre.».

Allora, senza infastidirsi oltre, recuperano gli altri, che ripartono e, sotto minaccia, li obbligano a restituire i doni, ma senza rendere quello che loro stessi ricevano dai partner. L'idea di contratto li farebbe senza dubbio ridere.⁵³

Degli Yanomami Clastres dirà al seminario al LAS di cui abbiamo visionato una registrazione video che non conoscono la reciprocità. In che senso dobbiamo intendere questa affermazione? Forse in quello indicato dal passaggio che abbiamo riportato qui sopra.

Sempre rispetto allo scambio dei beni, e in particolar modo della carne, è rilevante notare come avvenga la scelta del nome dei nuovi nati. Nel primo capitolo di *Chroniques*, dedicato alla descrizione del parto di Pichugi, donna guayaki, Clastres evidenzia infatti come la nascita di un bambino e il suo ingresso nella comunità come nuovo membro del gruppo contribuisca a rinforzare la coesione della società. Questo evento, infatti, è da una parte portatrice potenziale di disordine sociale se non addirittura ordine cosmico⁵⁴, e dall'altra è accompagnata dallo stabilirsi di legami definitivi tra una categoria di adulti e il bambino ed è un'occasione per stringere delle alleanze tra le famiglie.⁵⁵ Da una parte si hanno, quindi, l'instaurarsi di legami tra la *upiaregi* (la donna che solleva il nuovo nato da terra), lo *jware* (l'uomo che taglia il cordone ombelicale) e il loro *chave* (il bambino o la bambina). Tra il nuovo nato e gli adulti presenti al momento del parto non possono intercorrere relazioni di tipo sessuale e durante l'infanzia sono poi offerti dei doni al bambino, ricambiati quando questo sarà cresciuto. Inoltre, nel momento del rituale iniziatico che segna il passaggio all'età adulta (per le ragazze il primo mestruo e per i ragazzi attorno ai quindici anni, età in cui diventano dei cacciatori) sono la *upiaregi* e lo *jware* a assicurare il loro *chave*. Si creano in questo modo anche dei legami stretti tra queste due figure e i genitori del bambino e. Scrive Clastres che «poiché i

⁵³ Ivi, p.24: «Il arrive assez souvent qu'un groupe en convie un autre en vue d'échanger, et juge au dernier moment qu'il a plus donné que reçu. Alors, sans plus se tracasser, ils rattrapent les autres, qui repartent et, sous la menace, les obligent à restituer les dons, mais sans rendre ceux qu'eux-mêmes tiennent des partenaires. L'idée de contrat les ferait sans doute rire.»

⁵⁴ P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit., p.28: «I giaguari, veicoli di morte e messaggeri del bambino, delegate a restaurare l'ordine del mondo, porteranno a compimento un destino inconsciamente immaginato dagli indiani sotto l'aspetto del parricidio: *la nascita di un bambino significa la morte del padre*. [...] Una nascita è di per sé causa di disordine sociale, più ancora, di disordine cosmico: l'apparizione di un essere nuovo può avvenire soltanto tramite la negazione di un altro, e l'ordine distrutto da una nascita non può essere ristabilito che da una morte compensatrice. Il padre, anche se sfugge al giaguaro trafiggendo una preda, simbolicamente è già votato a una morte il cui annuncio gli è portato dalla nascita del figlio.»

⁵⁵ Ivi, p.35: «Se una nascita crea legami definitive tra il bambino e una certa categoria di adulti, essa fornisce nello stesso tempo l'occasione per stringere alleanze familiari, e, con ciò stesso, per rafforzare il sentimento comunitario del gruppo in cui la nascita è prodotta.»

primi non appartengono necessariamente alla parentela prossima dei secondi, ne consegue che una nascita è anche l'occasione per stabilire nuove alleanze tra parecchie famiglie prima "estranee"»⁵⁶. Attraverso la nascita e la ritualità che l'accompagna si ha dunque la costituzione di un'alleanza tra famiglie che rafforzeranno così la collaborazione tra loro, ad esempio negli spostamenti comuni nella foresta o con lo scambio di cibo. Scrive poi Clastres:

Utilizzata socialmente a vantaggio del gruppo, la nascita cessa di essere l'affare privato di una famiglia elementare e si rivela essere un'occasione per arricchire la vita di tutta la società. Questo avvenimento può anche fornire il pretesto, se le circostanze lo richiedono e vi si prestano, per lo stabilirsi di vere e proprie alleanze politiche, tali da aprire a un'unità fino allora chiusa in se stessa l'orizzonte ad un'alleanza con un'altra unità ugualmente chiusa in se stessa.⁵⁷

Non solo, dunque, lo scambio di beni costituisce la relazione tra i cacciatori ma sembra essere anche il mezzo per stabilire quelle che l'autore definisce alleanze di tipo politico. Clastres si riferisce qui al ruolo che ebbe Pichugi al momento della nascita di suo figlio nelle relazioni tra i due gruppi di Guayaki presso i quali Clastres si trovava nel '67. Queste due piccole comunità, venute a contatto tra loro solo recentemente, prima di allora «non si conoscevano e si consideravano addirittura nemiche».⁵⁸ Nonostante un matrimonio tra due membri delle due differenti tribù, provavano una certa diffidenza e si trattavano come stranieri: la nascita del figlio di Pichugi venne allora utilizzata politicamente come l'occasione per una nuova alleanza. L'istituzione di questa avviene attraverso la scelta del cibo consumato dalla donna in gravidanza, strettamente legato all'attribuzione del nome al nascituro. I Guayaki, con qualche eccezione, portano dei nomi di animali ai quali viene aggiunto il suffisso *-gi*. I nomi propri non hanno genere e sono scelti dalle madri durante gli ultimi mesi di gravidanza: a seconda del tipo di carne che la futura partoriente consuma si determina la "natura" del nascituro. Il bambino di Pichugi si chiama infatti Kandegi, dove *kande* è il sostantivo utilizzato per indicare una specie di piccolo maiale selvatico. Clastres si chiede allora secondo quale criterio le madri scelgano il tipo di carne, e scrive:

Forse in funzione della preferenza per l'una o l'altra specie di carne, preferenza di ordine "irrazionale" analogamente a quanto accade con le "voglie" delle donne incinte nella nostra società? È possibile, perfino verosimile, a giudicare dalle risposte di parecchie indiane alle mie domande. Ma forse, nel loro caso, si tratta solo di una funzione individuale e inconscia collegata a un'intenzione più propriamente

⁵⁶ Ivi, p.36.

⁵⁷ Ivi, p.37.

⁵⁸ Ibidem.

sociologica. Infatti, scegliendo quel determinato animale, e cioè eliminando le altre specie – gli altri nomi – possibili, la donna stabilisce una relazione di natura sociale tra essa stessa, suo marito e il bambino da una parte, e il cacciatore che le ha offerto la carne, il *chikwagi*, dall'altra.⁵⁹

È esattamente quello che avviene nel caso di Pichugi: il cacciatore, appartenente all'altro gruppo, che le ha offerto del *kande* ha in realtà fatto un'offerta di pace definitiva tra i due gruppi, accettata dalla donna che lo sceglie come *chikwagi*, "creatore" del neonato, e «il riconoscimento di questo ruolo e del suo significato propriamente politico suggellava perciò un patto sociale tra le due tribù»⁶⁰. Notiamo qui, a partire dalle descrizioni dell'autore, che la proposta dell'alleanza può essere fatta solamente da un cacciatore attraverso l'offerta di selvaggina: la donna può accettare o meno l'offerta, ma non la propone in quanto non produce il bene scambiato. Se nello scambio è così il ricevente, la donna nelle alleanze politiche strette attraverso lo scambio di beni alimentari sembra assolvere il ruolo di mediatrice. Questo, tuttavia, non è evidenziato dall'autore.

Che cosa dedurre da queste osservazioni? In primo luogo è necessario sottolineare che per Clastres lo scambio sembra non solo assumere una valenza fondamentale per la vita dei membri del gruppo ma che assolve una funzione sociologica precisa. È sulla condivisione del bisogno, di un'economia segnata dall'incertezza e dalla mancanza che si innesta la necessità dello scambio e la creazione di quella rete interindividuale che Clastres legge nei termini di un contratto sociale tra i membri "produttivi" (i cacciatori abili). Da questa rete di scambi, che sembra essere per l'autore la società stessa, sono esclusi tutti quei soggetti che non partecipano alla caccia: le donne, gli anziani, i bambini e chi non si riconosce (o non è più riconosciuto) come appartenente al genere maschile. Come vedremo nel paragrafo dedicato allo scambio a livello comunicativo, solo gli uomini sembrano poter accedere, nella descrizione clastriana, ad un'individualità sulla quale si può in seguito innestare quella forma di interdipendenza letta dall'antropologo come sociale – come, appunto, retta dallo scambio. E non è un caso, allora, che è solo ai cacciatori – vale a dire agli uomini in quanto, come abbiamo visto, genere, sesso e attività sembrano essere allineati – che si apre la possibilità della partecipazione al "politico", sia questo inteso nella sua forma di esercizio di potere impotente (lo *chef*) o della sua contestazione o approvazione. Inoltre, come dirà espressamente nell'intervista del '75 con Guattari e Gauchet, le donne hanno campo d'azione nelle decisioni da prendere per quanto riguarda la vita domestica e i figli: la guerra, come la politica, sono cose da *uomini*.⁶¹

⁵⁹ Ivi, pp.38-39.

⁶⁰ Ivi, p.39.

⁶¹ Appendice I, p.368: « Pierre Clastres : Elles participent absolument au contrôle, simplement à qui le chef demande-t-il avant de prendre une décision ? Il fait une petite enquête d'opinion publique, c'est-à-dire qu'il interroge les autres hommes. Et quand il voit

b. La circolazione delle donne e le alleanze matrimoniali

Analizzeremo ora come Clastres descrive la circolazione delle donne e come questa sia legata, nella descrizione antropologica che ne dà, all'instaurazione di alleanze matrimoniali. Se da una parte lo scambio del cibo costituisce un'alleanza confermata continuamente tra i membri maschili della comunità, ed è quindi, in un certo senso, interna ai singoli gruppi sociali, le alleanze stabilite attraverso la creazione di nuovi legami di parentela aprono il gruppo all'esteriorità.

In «Indipendenza ed esogamia», saggio del 1963 riproposto poi in *La società contro lo Stato*, notiamo come Clastres prenda posizione rispetto ad un'eccessiva caratterizzazione delle società della foresta, lette in contrapposizione con l'impero incaico al quale vengono imputate caratteristiche "occidentali"⁶². In questo modo, secondo l'autore, si «spiega la tendenza a insistere sull'aspetto frazionato, "separatistico", delle comunità indiane non andine, e sul necessario completamento di questa situazione: una guerra quasi permanente»⁶³. Se allora autori come Koch-Grundberg, Kirchoff, Baudin e Lowie sottolineano eccessivamente il carattere atomistico di queste società, si tratta, secondo Clastres, non di «capovolgere questa tesi, e di tentar di equiparare in qualche modo le tribù della foresta Tropicale a quelle delle Ande»⁶⁴ ma di riesaminare il materiale etnografico, osservando il funzionamento delle unità socio-politiche di quell'area, per come si strutturano e si relazionano tra loro⁶⁵. È questo un testo tecnico di antropologia: ne evidenziamo qui

que une majorité ou même, plus souvent, une unanimité se décide pour faire telle chose, alors il dit à ce moment là, «eh bien voilà, j'ai décidé de faire ça», alors que en fait il n'a rien décidé du tout. Bon, mais, au niveau disons de l'unité familiale, l'homme, sa femme et enfants, là, les femmes interviennent d'une manière très très efficace pour ce qui est de prendre des décisions. La guerre c'est vraiment une affaire d'hommes et de chefs... François Bott : Et les décisions auxquelles participent les femmes sont de quel type ? Pierre Clastres : C'est les travaux agricoles, c'est un déplacement de jardins, ou un déplacement de village... Tous qui touche en fait le non-exceptionnel, c'est-à-dire le quotidien. Même si ça ne se voit pas tellement, même si, disons, ceux qui parlent toujours c'est les hommes.»

⁶² P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.42: «Per quanto concerne le popolazioni della Foresta, non si è cercato di iscriverle entro termini anacronistici; al contrario, e nella misura in cui si tendeva a dilatare le caratteristiche "occidentali" dell'impero inca, tanto più le modalità sociologiche delle società della Foresta apparivano primitive, deboli, e meno suscettibili di dinamismo, strettamente limitate a piccole unità.»

⁶³ Ibidem. Prosegue poi Clastres: «La Foresta, in quanto area culturale, si presenta allora come un pulviscolo di microsocietà, quasi tutte simili tra loro, ma tutte egualmente ostili le une alle altre.»

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ivi, p.43: «Si impone dunque il compito di riesaminare il materiale etnografico e di procedere ad una nuova valutazione delle unità socio-politiche della Foresta Tropicale, sia quanto alla loro natura, sia quanto alle loro relazioni.»

le linee generali che possono interessarci per un discorso filosofico politico clastriano e per capire come delinea società e *chefferie*.

Appartenenti ai tre principali gruppi linguistici (Tupí, Caribe e Arawak), le popolazioni amerindie della foresta sono accomunate dalle tecniche di agricoltura, il cui prodotto è quasi sempre equivalente a quello dell'attività di caccia, pesca e raccolta. Questo insieme di società è da questo punto di vista omogeneo e, scrive Clastres, «non sorprende dunque rilevare che l'identità al livello dell'“infrastruttura” si ritrova anche a quello delle “sovrastutture”, cioè dei tipi di organizzazione sociale e politica»⁶⁶. Secondo il materiale etnografico, il modello sociologico più diffuso è «quello della “famiglia estesa”, la quale costituisce del resto, molto spesso, la comunità politicamente autonoma allogata nella grande casa collettiva o *maloca*»⁶⁷ mentre la tesi di Clastres è che queste comunità siano demi esogamici, caratterizzati da un numero tra i cento e i duecento membri, in cui il sistema di discendenza è bilaterale, l'esogamia locale e la residenza dopo il matrimonio è sia patrilocale sia matrilocale. Ogni demo, poi, è «composto da una pluralità di famiglie estese, e queste, lungi dall'essere estranee le une dalle altre e semplicemente giustapposte entro un medesimo insieme, sono, al contrario, collegate in via patri- o matrilineare»⁶⁸. In questo senso, dunque, non abbiamo una pura disseminazione di piccole comunità in conflitto tra loro ma la costruzione di una rete di alleanze, proprio grazie all'istituzione di legami familiari attraverso lo scambio delle donne.

Clastres afferma di essere d'accordo con K. Oberg nell'affermare che queste collettività, questi demi, sono privi di stratificazione sociale o segmentazione orizzontale: società omogenee, sono caratterizzate da uno “spirito di corpo”. L'autore parla infatti di «coscienza di sé del gruppo» e di «una permanente solidarietà dei suoi membri» e se effettivamente sono presenti delle divisioni articolate attorno al sesso, all'età e alle linee parentela si ha una sorta di “coalescenza”, espressa «nel carattere quasi sempre collettivo delle attività essenziali del gruppo»⁶⁹. Con questo però non significa che queste società non conoscano il conflitto o la differenza: a questa altezza l'autore evidenzia come ogni famiglia estesa abbia il proprio leader, solitamente l'uomo più anziano, e che l'autorità dello *chef* non è l'unica e che la funzione di questo si dia come integrazione delle differenze. Scrive Clastres:

Vediamo allora la struttura sociale del gruppo e la struttura del suo potere fondersi, invocarsi, completarsi a vicenda, e ciascuna trovare nell'altra il senso della propria necessità e giustificazione: appunto perché vi è un'istituzione centrale, un leader principale che esprime

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ivi, pp.47-48.

⁶⁹ Ivi, p.48: «Le divisioni che vi si producono sono quelle del sesso, dell'età e delle linee di parentela; e questa “coalescenza” si esprime nel carattere quasi sempre collettivo delle attività essenziali alla vita del gruppo: costruzione della casa, coltivazione degli orti, lavoro di raccolta, vita religiosa etc.».

l'esistenza effettiva – e vissuta come unificazione – della comunità, questa può permettersi, in qualche modo, un certo quantum di forza centrifuga, attualizzata nella tendenza di ciascun gruppo a conservare la propria personalità e, reciprocamente, la molteplicità di queste tendenze divergenti legittima l'attività unificatrice della *chieftainship* principale⁷⁰.

Il gruppo, che vive nella stessa *maloca*, è strettamente imparentato al suo interno: sono, e si riconoscono, come «consanguinei reali quando il gruppo è costituito da una o due famiglie estese, e consanguinei fittizi o per classificazione quando il gruppo è più numeroso»⁷¹. Proibizione dell'incesto e obbligo dell'esogamia, oltre ad avere effetti di natura politica, hanno effetti sulla composizione stessa del gruppo:

In breve. La comunità di residenza in una grande casa e l'appartenenza culturalmente riconosciuta a un medesimo insieme di parenti caratterizzano i gruppi della Foresta Tropicale come unità sociologiche fra le quali si effettuano gli scambi e si concludono matrimoni: l'esogamia, che ne è al contempo la condizione e il mezzo, è essenziale alla struttura di codeste unità e alla loro conservazione in quanto tali.⁷²

Scambio delle donne e istituzione matrimoniale sono espressioni che vengono utilizzate come equivalenti: non si ha mai la considerazione del caso in cui sono gli uomini a circolare come "beni". Il matrimonio, scrive Clastres, permette di stabilire degli stretti legami tra famiglie estese: i gruppi vicini, infatti, attraverso l'istituzione di legami di parentela, si considerano reciprocamente non come stranieri o nemici ma come alleati. Apertura verso l'esterno del demo, il fatto della circolazione delle donne permette a Clastres di sottolineare come le comunità analizzate non siano caratterizzate da un'indipendenza radicale – autonomia che si esprime, «su certi piani essenziali: vita economica, rituale, organizzazione politica interna»⁷³ – nel senso *negativo*, o potremmo dire *conflittuale*, fino ad allora affermato dalla letteratura etnografica presa in esame dall'autore. Da una parte si ha, secondo Clastres, una relazione *positiva*, che potremmo definire anche *produttiva*, nel processo delle unioni matrimoniali e dei legami, politici e di parentela, che vengono in questo modo a istituirsi tra i demi (e al loro interno), che deve essere affermata, fronte alla descrizione di un'indipendenza intesa in senso negativo, «perché implicante un'ostilità reciproca ben presto sviluppata in guerra»⁷⁴. Scrive poi l'autore che

⁷⁰ Ivi, p.49.

⁷¹ Ivi, p.51.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

Il matrimonio, in quanto alleanza di famiglie, e di là di queste, di demi, contribuisce dunque a integrare le comunità in un insieme, certo molto diffuso e fluido, ma che deve caratterizzarsi mediante un sistema implicito di diritti e doveri reciproci, una solidarietà rivelata occasionalmente in gravi circostanze, la certezza, per ogni collettività, di sapersi circondata, per esempio in caso di carestia o di attacco armato, non da stranieri ostili, ma da alleati e parenti.⁷⁵

All'esogamia locale si dà inoltre la compresenza della regola del matrimonio dei cugini incrociati, di cui già parla Lévi-Strauss, per la quale un Ego maschio probabilmente sposerà la figlia dello zio materno o la figlia dello zio paterno. Cosa vuol dire questo? Significa che le relazioni che si istituiscono attraverso le nuove unioni si danno in una rete già segnata da legami di parentela, vale a dire tra gruppi che non si danno inizialmente come indifferenti tra loro. Scrive allora Clastres che «le relazioni di parentela già fissate, e l'esogamia locale, sommano dunque i loro effetti per strappare ciascuna unità alla sua unicità, elaborando un *sistema* che trascende ciascuno dei suoi elementi»⁷⁶.

Analizzando il caso delle popolazioni tupi, Clastres nota come la loro espansione e la loro organizzazione sociale, se analizzate non solo dal punto di vista della struttura ma considerando anche la dimensione diacronica, possono trasformarsi da demi bilaterali in lignaggi unilineari. Questo può avvenire per due diversi tipi di fattori: immanenti alla struttura stessa del demo o a livello delle relazioni politiche interdemiche.

Clastres considera allora il caso di un Ego, nato in un demo di residenza patrilocale: con la famiglia materna, nel caso in cui le *maloca* siano molto distanti (come lo sono il più delle volte), Ego non avrà che dei rapporti sporadici e proverà un senso di appartenenza quasi esclusivo nei confronti dei parenti patrilineari. Altro fattore determinante per il lignaggio è la continuità, vale a dire, per Clastres, l'ereditarietà della funzione di capo da padre in figlio. La comunità non si dissolve alla morte del capo, non si ha una dispersione del gruppo ma una trasmissione di funzione

della carica di leader di padre in figlio, cioè la sua conservazione nella famiglia patrilineare che forma il cuore della struttura sociale, [che] esprime precisamente la volontà del gruppo di mantenere la propria unità spazio-temporale.⁷⁷

Nei grossi villaggi tupi e guarani, composti da più *maloca*, «la continuità spaziale delle case abolisce il movimento delle persone» e «ogni individuo rimane dunque costantemente sotto lo sguardo della propria famiglia ed in contatto quotidiano con

⁷⁵ Ivi, p.52.

⁷⁶ Ivi, p.53.

⁷⁷ Ivi, p.56.

la sua stirpe d'origine»⁷⁸. Al contrario, invece, nelle società in cui «le strutture polidemiche sono rese fluide dalla dispersione delle *maloca*, la tendenza al lignaggio non può realizzarsi»⁷⁹: la partenza di una donna, in una comunità patrilocale, vissuta come un allontanamento definitivo in seguito al matrimonio impedisce l'organizzazione di un lignaggio.⁸⁰

Vediamo allora che Clastres trova una possibile spiegazione della stratificazione sociale proprio nella concentrazione delle *maloca* nei villaggi. Scrive infatti che

Se infatti i tupí hanno vigorosamente realizzato dei modelli soltanto abbozzati dalle altre popolazioni della Foresta, cioè una forte integrazione delle unità socio-politiche in un insieme strutturato, ciò si deve al fatto che esistevano correnti centripete la cui presenza è attestata dalla struttura concentrata dei villaggi. Ma, dobbiamo chiederci allora, che ne è delle unità in seno a questa nuova organizzazione? Qui si presentano due possibilità sociologiche: o la tendenza all'unificazione e all'integrazione si traduce nella progressiva dissoluzione di queste unità elementari – o almeno in una notevole diminuzione delle loro funzioni strutturali – e nella conseguente apparizione di un principio di stratificazione sociale che può accentuarsi più o meno rapidamente; oppure le unità sussistono e si rafforzano.⁸¹

Che cosa ne consegue? Che, la dissoluzione delle unità demiche in un territorio delimitato e concentrato e stratificazione sociale sembrano andare di pari passo. Si ha un processo di questo tipo, per esempio, nelle comunità sudamericane del Nord-Ovest. Qui, scrive l'autore, si vedono

svilupparsi molti piccoli "stati", feudi soventi limitati a una città o a una valle, dove delle aristocrazie, aventi i poteri religiosi e militari, dominavano una massa di "plebei" e una numerosa classe di schiavi presi in guerra alle popolazioni vicine.⁸²

Al contrario, invece, le società tupi non sono stratificate. Né sarebbe una prova il trattamento riservato ai prigionieri di guerra da parte dei Tupinamba, quale è descritto da Thevet, Staden e Léry: non un rapporto di schiavitù ma bensì di

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem: «Ma proprio l'allontanamento dalle grandi case, che conferisce un carattere quasi definitivo alla partenza della donna, impedisce a questa tendenza all'organizzazione in lignaggio di trovare conferma, poiché, per una donna, il matrimonio equivale a una scomparsa. Si può dunque dire che in tutti i settori della Foresta Tropicale in cui le strutture polidemiche sono rese fluide dalla dispersione delle *maloca*, la tendenza al lignaggio non può realizzarsi.»

⁸¹ Ivi, pp.56-57.

⁸² Ivi, p.57.

integrazione nella comunità dei vinti attraverso il matrimonio, e incorporazione completa realizzata nell'uccisione del prigioniero e nel consumo cannibalico e rituale delle sue carni. Scrive Clastres:

Le società tupi non erano dunque stratificate; di conseguenza le divisioni e le linee di forza intorno alle quali si edificavano erano le medesime che nel resto dell'area: sesso, età, parentela ecc., e precisamente la contrazione del modello generale di organizzazione sociale multicomunitaria, di cui il villaggio costituisce l'espressione spaziale, non hanno agito come principio unificatore che metta in discussione la "personalità" di ciascun elemento: in questo caso dei demi; ma, al contrario proprio il manifestarsi di una tale forza centripeta mirante alla cristallizzazione di una struttura "fluttuante", ha determinato il rafforzamento simmetrico delle tendenze centrifughe immanenti alla struttura dei demi.⁸³

Le società che non conoscono stratificazione sociale sembrano dunque essere prese in una dinamica che lo stesso Clastres definisce come *dialettica*: alla tendenza verso la centralizzazione in una comunità risponde un movimento centrifugo, di sottrazione all'unificazione nell'affermazione della particolarità dei singoli gruppi che compongono l'insieme sociale.⁸⁴ Questo si dà proprio a livello delle singole unità di parentela, i demi appunto: singolarità irriducibili a un'unità generale, rafforzati dalla stessa dinamica di accentramento. È sicuramente significativo l'uso dell'aggettivo "fluttuante" associato alla struttura, utilizzato da Clastres per definire l'organizzazione sociale e politica che la forza centripeta di organizzazione unitaria e centralizzante tenderebbe a cristallizzare.

Queste osservazioni ci sembrano particolarmente interessanti, in particolar modo per quanto riguarda la funzione svolta dai "capi" delle unità demiche in relazione allo *chef* principale e per quanto concerne la carica di ereditarietà della funzione del leader. Tuttavia, Clastres non ci risulta approfondire né la questione del lignaggio né tantomeno le relazioni effettive o i processi di decisionalità che si danno tra famiglie estese e leader.

In «Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu», saggio tratto dal lavoro di tesi di dottorato e pubblicato per *L'Homme* nel 1967, l'antropologo analizza le occasioni in cui diverse bande di questa tribù amerindiana si ritrovano annualmente. Scrive Clastres in questa occasione che la tribù deve necessariamente dividersi in bande, «piccole "orde" nomadi composte da quattro o

⁸³ Ivi, pp.57-58.

⁸⁴ Ivi, p.58: «O, in altri termini, la dinamica qui descritta è di natura dialettica, ché via via che si afferma e si precisa la costituzione del sistema, gli elementi che lo compongono reagiscono a questa trasformazione del loro statuto accentuando la loro particolarità concreta, la loro individualità.».

cinque famiglie»⁸⁵ perché altrimenti non riuscirebbe a procurarsi sufficiente cibo nella foresta. A questa altezza Clastres abbraccia ancora l'ipotesi che l'economia delle popolazioni amerindiane sia un'economia segnata dalla mancanza e dall'insufficienza delle risorse: sarà infatti solo successivamente, con Lizot rispetto agli Yanomami, che l'autore penserà attraverso i lavori di Sahlins all'economia primitiva come ad un'economia dell'abbondanza. La funzione della banda è allora essenzialmente economica, il che però non nega che la dimensione della vita quotidiana, le relazioni che si intrecciano al suo interno e lo spazio simbolico all'interno del quale si tessono e si annodano i legami tra i membri del gruppo non compongano un orizzonte sociale all'interno del quale si esprime un sentimento di solidarietà. L'autore parla infatti di «egocentrismo sociologico della banda»⁸⁶:

Vi è dunque, in un certo modo, autarchia economica ed egocentrismo sociologico della banda: le bande vivono ciascuna "per sé" e, per una grande parte dell'anno, nomadizzano sul loro territorio di caccia senza alcun contatto tra loro, unità sociali identiche in tutti i punti e giustapposte nello spazio.⁸⁷

Allo stesso tempo, però, le bande si pensano come appartenenti ad un'unità socio-politica più ampia: si considerano tra loro *irondy* ("coloro che sono dei compagni") e, osserva Clastres, condividono un forte senso di appartenenza tribale⁸⁸, unità che si ricostituisce ciclicamente ogni anno per la celebrazione di rituali. Si legge infatti che

L'unità politica tribale, o l'insieme delle bande che si percepiscono reciprocamente come alleate, si ricostituisce regolarmente tutti gli anni durante dei brevi momenti in cui sono celebrati dei rituali di estrema importanza per la vita sociale degli Indiani. Durante questi incontri tra bande nel cuore della foresta, l'organizzazione politica assume tutto il suo senso: le unità economiche si disfano per formare, provvisoriamente, una comunità socio-politica che si esprime nella realizzazione collettiva di cerimonie di carattere rituale-religioso e di portata sociologica.⁸⁹

⁸⁵ Appendice II, p.458.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Appendice II, p.459.

⁸⁸ Appendice II, p.460: «Questa è infatti la situazione quasi permanente dei Guayaki. Ma d'altra parte, ogni banda, al di là della sua funzione economica, si pensa inoltre come elemento di un insieme più vasto, la tribù, o unità socio-politica di individui che si riconoscono tra loro come *irondy* "coloro che sono dei compagni". Vi è dunque nei Guayaki una coscienza tribale molto netta, nonostante l'isolamento che, nel corso di quasi tutto l'anno, condanna ogni banda ad un'erranza solitaria.»

⁸⁹ Ibidem.

Le parti dell'unità più grande, la tribù, sono quindi indipendenti dal punto di vista economico e per quanto riguarda l'esistenza quotidiana. Tuttavia, per quanto riguarda la dimensione rituale e cerimoniale, ritrovano, quasi necessariamente sembrerebbe anche se in maniera provvisoria, l'appartenenza ad un'organizzazione sociale più ampia. Il raduno tribale si svolge alla fine dell'inverno ed è preceduto da una sorta di incontri preparatori tra due o tre bande all'inizio della stagione fredda, occasioni durante le quali i gruppi nomadizzano e cacciano insieme e si organizzano in vista del ritrovo generale. Segni naturali che indicano il cambiamento della stagione sono lo sbocciare dei fiori e della liana *kymata*, la nidificazione degli uccelli, la muta dei serpenti e soprattutto la presenza del miele dell'ape *myrynga*, cibo che assume per Guayaki una funzione rituale e un significato mitologico. Con l'arrivo della primavera si rende visita ai *cheygi*, termine sinonimo di *pavé* (*siblings*) utilizzato per indicare le altre bande. La ricostituzione dell'unità tribale si spiega, secondo Clastres, attraverso l'esigenza di effettuare lo scambio delle donne, ritualizzato nel gioco collettivo *tö kybariu*. L'esogamia di banda ci spiega l'autore è necessaria in quanto i gruppi sono composti da poche famiglie strettamente imparentate tra loro: al fine quindi di evitare lincesto è necessario aprirsi al contatto con l'esterno del proprio orizzonte sociale. La scelta delle donne – notiamo *en passant* che l'oggetto della scelta è la parte femminile e non quella maschile – non è agita individualmente e privatamente ma collettivamente: è infatti, scrive Clastres, «un evento che riguarda la società tutta intera»⁹⁰. Notiamo allora che è ancora una volta lo scambio a costituire allo stesso tempo il fine e la condizione del legame sociale di quell'unità tribale in cui si esprimono le particolarità delle singole bande: definito come «fatto sociale totale», lo scambio coinvolge la *totalità*, appunto, della sfera sociale.

Lo scambio delle donne è preceduto da un altro rituale che prevede sempre un forte contatto fisico tra le parti. Il rituale del *kyvai*, infatti, prevede che i cacciatori delle differenti bande si facciano il solletico tra di loro. Ancora una volta, Clastres sottolinea l'aspetto della fisicità in questo tipo di interazione relazionale, il carattere di lotta simulato nel gioco.⁹¹ Sempre in questo testo scrive Clastres:

⁹⁰ Appendice II, p.462: «Infatti la scelta delle donne non si effettua mai, una volta che le diverse bande si sono stabilite in un solo accampamento, in una maniera individuale e privata; al contrario, si tratta di un evento che riguarda la società tutta intera, ed è collettivamente, attraverso la mediazione di un gioco al quale partecipano gli uomini e le donne, che si svolge la cerimonia di scelta delle future spose.».

⁹¹ Appendice II, p. 468: «Attraverso l'operazione dello *tö kybariu*, gli uomini di una banda A donano le loro sorelle e le loro figlie agli uomini di una banda B, i quali fanno lo stesso dono agli uomini della banda A; e il gioco del *kyvai* prepara, facilita e sancisce la relazione politica conclusa attraverso lo scambio delle donne e i matrimoni. Coloro che si scambiano le donne sono trasformati in cognati, in *vaja*, per mezzo del matrimonio, e l'istituzione di questa parentela attraverso alleanza è il fondamento stesso dell'alleanza politica.».

Se osserviamo ora che le visite pacifiche annuali tra bande hanno come scopo essenziale di permettere lo scambio esogamico delle donne, osserviamo che la guerra non è che una visita fondata sull'aggressione, o che le visite pacifiche sono come una guerra che si evita di fare. Spedizioni di guerra e visite pacifiche perseguono lo stesso obiettivo: procurarsi delle donne. Ma in un caso, le donne sono rubate ai nemici; nell'altro, sono scambiate con gli amici. Quindi, tra una spedizione guerriera e una visita pacifica, non vi è che una differenza di grado, si potrebbe quasi dire, e non di funzione: le relazioni matrimoniali e lo scambio di donne sono, nel pensiero dei guayaki, percepiti sul modo antagonistico e sotto le spoglie dell'aggressione. Prenditori e donatori di donne sono gli uni e gli altri in una posizione di rivali, di avversari, di nemici potenziali. E l'aggressività latente soggiacente lo scambio delle donne diventa esplicita nella guerra che culmina nel ratto delle spose, nel momento in cui si risolve e sparisce nel corso delle riunioni in cui gli si fa precedere lo scambio che trasforma gli uomini in cognati. Ed è proprio per questo che i Guayaki si preparano a visitare l'accampamento dei *cheygi* come se andassero ad attaccare gli *iröiangi*, ricoprendosi il corpo di pitture di guerra: andare a incontrare le bande amiche per sposare le loro spose, è insomma arrendersi a un ratto pacifico e, inversamente, la guerra è uno scambio che non riesce.⁹²

In questo passaggio, identico a quanto scritto nella tesi presentata nel 1965⁹³, la guerra è il risultato della circolazione delle donne che non riesce – a questa altezza, la guerra è determinata dallo scambio. Ritourneremo su questo successivamente.

⁹² Appendice II, p.469.

⁹³ Si l'on note maintenant que les visites pacifiques que se font annuellement les bandes ont pour but essentiel de permettre l'échange exogamique des femmes, on s'aperçoit que la guerre n'est qu'une visite fondée sur l'agression, ou que les visites pacifiques sont comme une guerre que l'on évite de se faire. Expéditions de guerre et visites pacifiques poursuivent le même objectif : se procurer des femmes. Mais dans un cas, on vole leurs femmes aux ennemies, dans l'autre on les échange avec les amis. Finalement, on pourrait presque dire qu'entre une expédition guerrière et une visite pacifique, il n'y a que une différence de degré et non point de fonction : les relations matrimoniales et l'échange des femmes sont, dans la pensée des Guayaki, perçus sur le mode antagonistique et sous les espèces de l'agression. Preneurs et donneurs de femmes sont les uns et les autres dans une position de rivaux, d'adversaires, d'ennemis potentiels. Et l'agressivité latente qui sous-tend l'échange des femmes devient explicite dans la guerre qui aboutit (p.153) au rapt des épouses, tandis qu'elle se résout et disparaît au cours des réunions où l'on procède à l'échange qui transforme les hommes en beaux-frères alliés. Et c'est bien pourquoi les Guayaki se préparent à visiter le campement des *cheygi* comme s'ils allaient attaquer les *iröiangi* en se couvrant le corps des peintures de guerre. Aller retrouver les bandes amies pour épouser leurs femmes, c'est en somme se livrer à un rapt pacifique et inversement, la guerre est un échange qui ne réussit pas.»

Analizzando l'esocannibalismo e riportando come questo veniva praticato dai Guayaki, Clastres sottolinea il parallelo tra il consumo della carne e le proibizioni di natura sessuale. Come un padre non può avere rapporti con la figlia e viceversa, allo stesso modo non possono consumare le reciproche carni.

I membri di sesso opposto di una stessa famiglia non si mangiano tra loro. Perché? Perché mangiare qualcuno è, in qualche modo, fare l'amore con lui. Se un padre mangia la figlia, commette metaforicamente incesto, esattamente come Bujamirangi. Insomma gli aché non mangiano coloro con i quali è proibito fare *meno*: proibizione dell'incesto e tabù alimentare coincidono esattamente nello spazio unitario dell'esogamia e dell'esocucina.⁹⁴

Notiamo quindi come la proibizione dell'incesto sia operativa nella strutturazione delle relazioni all'interno del gruppo: scrive infatti Clastres in *Cronaca di una tribù* che le fondamenta sulle quali si regge l'edificio della vita sociale dei Guayaki sono le

relazioni di alleanza tra i gruppi familiari, relazioni che prendono forma e si realizzano con lo scambio matrimoniale, con lo scambio ininterrotto delle donne. Le *kuja* sono fatte per circolare, per diventare spose di un uomo che non sia né loro padre, né loro figlio, né loro fratello. È in questo modo che ci si fa dei *pichua*, degli alleati.⁹⁵

Quando Guattari chiederà a Clastres nel '75 se non sia sullo scambio delle donne che si costituiscono le relazioni di alleanza, come anche se non vi sia una forma di potere che viene esercitato su di loro da parte degli uomini, l'antropologo non risponderà veramente ma, come vedremo, si limiterà a dirsi stupito che l'autore di *Caosmosi* abbracci una prospettiva engelsiana.⁹⁶

Possiamo allora dire con Butler che «Pierre Clastres ha offerto un'importante serie di studi che mostra quanto davvero limitata sia l'operatività delle relazioni parentali nel definire il contratto sociale e il legame sociale» nel momento in cui vediamo una così stretta relazione tra parentela, proibizione dell'incesto e alleanze politiche?⁹⁷

c. Scambi di parole

Dopo aver analizzato le prime due dimensioni dello scambio, possiamo ora alla dimensione della comunicazione. Abbiamo sottolineato nei paragrafi precedenti

⁹⁴ P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit., p.237.

⁹⁵ Ivi, p.213.

⁹⁶ Cfr. Appendice I, testo n.l.4 e il paragrafo dedicato a Deleuze e Guattari della terza parte.

⁹⁷ J. BUTLER, «Universalità in opposizione», in J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Bari, Laterza, 2010, p.144.

che per quanto riguarda lo scambio dei beni e le alleanze politiche e matrimoniali le donne non rivestono mai un ruolo attivo. Abbiamo anche più volte sottolineato come lo scambio si situi, per Clastres, al cuore stesso della società: nel momento in cui viene a mancare la reciprocità, infatti, si ha una rottura del “*lien social*” e una disgregazione della comunità, oppure l’eliminazione del “produttore” non più in grado di posizionarsi nel circuito dello scambio.

Affrontiamo qui, nuovamente, l’articolo «L’arc et le panier», analizzando nello specifico la dimensione della comunicazione. In questo testo Clastres si concentra sui *canti* dei Guayaki e non affronta la comunicazione ordinaria, della vita quotidiana: ciò gli permette, come vedremo, di considerare à la Heidegger il cacciatore amerindiano come colui che dimora nel linguaggio.

Per quanto riguarda la parte femminile della società, questa sembra non partecipare mai alla dimensione dello scambio: non caccia e non distribuisce il cibo che raccoglie, non “scambia” gli uomini e, per quanto riguarda la dimensione della comunicazione, il canto che intona è sempre corale. Parlando del saluto lacrimoso e dei canti femminili, che hanno luogo solo in contesti rituali, Clastres sottolinea la differenza che li contraddistingue da quelli maschili, espressione secondo l’antropologo di un’*opposizione* dei sessi. Questa, quindi, nei Guayaki, oltre a darsi a livello delle mansioni svolte dai membri – il lavoro da svolgere è in questo caso, più che nelle altre popolazioni amerindiane, determinato dal sesso biologico del singolo⁹⁸ – si dà anche nella forma di una dicotomia spaziale: la foresta, luogo della caccia, e l’accampamento, «in cui regnano le donne»⁹⁹. Se lo spazio per gli agricoltori sedentari è, osserva Clastres, strutturato in cerchi concentrici e diviso in spazio della cultura (il villaggio e i campi coltivati) e in spazio della natura (la foresta circostante), per i Guayakí «lo spazio è costantemente omogeneo, ridotto alla pura estensione in cui sembra abolirsi la differenza fra natura e cultura»¹⁰⁰. Continua Clastres affermando che «in realtà, l’opposizione, già rilevata sul piano della vita materiale, fornisce altresì il principio di una dicotomia dello spazio, che non è meno pertinente per il fatto di essere più mascherata che in società di diverso livello culturale»¹⁰¹, dualismo oppositivo che si ritrova, come dicevamo, anche a livello della produzione linguistica. Scrive a questo proposito in «L’arco e il canestro» che

⁹⁸ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.80: «Un’opposizione assai evidente organizza e domina la vita quotidiana dei Guayakí: quella degli uomini e delle donne, le cui rispettive attività, fortemente contrassegnate dalla divisione sessuale dei compiti, costituiscono due campo nettamente separati e, come dovunque altrove, complementari. Ma, a differenza della maggior parte delle altre società amerindiane, i Guayakí non conoscono alcuna forma di lavoro a cui partecipino insieme gli uomini e le donne.»

⁹⁹ Ivi, p.81: «Troviamo, fra i Guayakí, uno spazio maschile ed uno femminile, definiti rispettivamente dalla foresta, in cui cacciano gli uomini, e dall’accampamento, in cui regnano le donne.»

¹⁰⁰ Ivi, p.81.

¹⁰¹ Ibidem.

La differenza fra i canti esprime mirabilmente l'opposizione fra i sessi. Il canto delle donne è una lamentazione per lo più corale, che si ode soltanto di giorno; quello degli uomini esplode sempre durante la notte, e se le loro voci talvolta simultanee possono dare l'impressione di un coro, si tratta di una falsa apparenza, poiché ciascun cacciatore è, di fatto, un solista. Inoltre, il *chengaruvara* femminile sembra consistere in formule ripetute meccanicamente, adattate alle diverse circostanze rituali, mentre il *prerä* dei cacciatori non dipende che dal loro umore e si organizza in rapporto alla loro individualità: è una pura improvvisazione personale che autorizza, inoltre, la ricerca di effetti artistici nel gioco della voce.¹⁰²

Da una parte, dunque, abbiamo una produzione individuale, solista appunto: il cacciatore produce contenuto linguistico – e artistico – non collettivamente ma singolarmente. Al suo canto singolare rispondono le voci dei suoi compagni:

una voce si leva, dapprima quasi impercettibile, tanto nasce dall'intimo, prudente mormorio che ancora non articola se non la ricerca paziente di un tono e di un discorso esatti; ma a poco a poco sale, il cantore è ormai sicuro di sé e ben presto il suo canto sgorga squillante, libero e disteso. Una seconda voce, invitata, si unisce alla prima, poi un'altra: lanciano rapide parole, quasi risposte a domande sempre anticipate. Tutti gli uomini cantano, ora, sempre immobili, lo sguardo un po' smarrito; cantano tutti insieme, ma ciascuno canta il proprio canto. Sono padroni della notte e ciascuno vuol essere, in essa, padrone di sé.¹⁰³

Inoltre sembra proprio che l'improvvisazione e lo spazio della creazione sia accessibile solamente a partire da una posizione di singolarità. Le donne, al contrario, non sembrano trovare uno spazio nella dimensione della creazione: il loro canto e la loro espressione sono schiacciate sulla ripetizione formulare, mai singolare e sempre corale. In un certo senso vediamo allora aprirsi la dimensione della produzione e della creazione solamente nell'orizzonte della singolarità e mai del collettivo: l'improvvisazione, la ricerca del virtuosismo si ha solamente per la componente maschile della società e mai per quella femminile.

Questa determinazione collettiva del canto delle donne, individuale di quello degli uomini, ci rimanda così all'opposizione da cui eravamo partiti: il solo elemento realmente "produttore" della società guayaki, il cacciatore, sperimenta sul piano del linguaggio una libertà di creazione che la loro situazione di "gruppo consumatore" vieta alle donne.¹⁰⁴

¹⁰² Ivi, p.88.

¹⁰³ Ivi, pp.79-80.

¹⁰⁴ Ivi, p.88.

Anche da un punto di vista contenutistico i canti maschili e quelli femminili sono molto diversi tra loro, tanto che Clastres suggerisce l'esistenza di «una divisione sessuale del lavoro linguistico secondo la quale tutti gli aspetti negativi dell'esistenza sono assunti dalle donne, mentre gli uomini si dedicano soprattutto a celebrarne, se non i piaceri, almeno i valori che la rendono sopportabile»¹⁰⁵. Inoltre il tema del canto del cacciatore consiste in un elogio continuo di sé stesso: è il racconto, in prima persona, delle sue imprese di caccia, degli animali che ha trovato nella foresta, l'esaltazione delle proprie abilità e della propria potenza. Scrive infatti l'autore:

Il leitmotiv ripetuto indefinitamente, e che si ode proclamare in modo quasi ossessivo, è *cho rö bretete, cho rö jyvondy, cho rö yma wachu, yma chija*: "io sono un grande cacciatore, sono solito uccidere con le mie frecce, sono una natura potente, una natura collerica e aggressiva." E spesso, quasi a sottolineare meglio sino a qual punto la sua gloria sia indiscutibile, egli accentua e prolunga la sua frase con un energico *cho, cho, cho*: "Io, io, io".¹⁰⁶

Consumatrice e mai produttrice, dunque, la donna sembra non poter partecipare, perlomeno per quanto concerne il canto, all'individualità, attribuita invece agli uomini, e, di conseguenza, nemmeno all'esistenza in *relazione* che abbiamo visto sperimentano i cacciatori. Pluralità compatta, il gruppo delle donne non si singolarizza dunque attraverso il linguaggio.

Se nel canto si manifesta un'opposizione sessuale e di genere, ve ne è anche un'altra, tra i cacciatori stessi, questa volta *inconscia*.¹⁰⁷ Per spiegare ciò, Clastres illustra il sistema di scambio dei beni e delle donne, tema che abbiamo affrontato nei paragrafi precedenti: ricordiamo infatti che, a quest'altezza, per l'antropologo lo scambio è definito come «la relazione strutturale dell'uomo con l'essenza del gruppo»¹⁰⁸. Rilevando «l'identità *formale* della duplice relazione cacciatore-preda, marito-moglie»¹⁰⁹, Clastres afferma che nello spazio della

¹⁰⁵ Ivi, p.87.

¹⁰⁶ Ivi, p.88.

¹⁰⁷ Ibidem: «Ora, questa libertà, che gli uomini vivono e dicono in quanto cacciatori, non caratterizza soltanto la natura del rapporto che, come gruppo, li unisce alle donne e da esse li separa: attraverso il canto degli uomini si manifesta, infatti, segretamente, un'altra opposizione, non meno potente della prima ma, questa volta, inconscia: quella dei cacciatori fra loro.».

¹⁰⁸ Ivi, p.94: «Qui si determina la relazione strutturale dell'uomo con l'essenza del gruppo, cioè lo scambio. In effetti, il dono della cacciagione e la divisione delle mogli rimandano rispettivamente a due dei tre pilastri fondamentali su cui poggia l'edificio della cultura: lo scambio dei beni e lo scambio delle donne.».

¹⁰⁹ Ibidem: «Bisogna infatti sottolineare che, per gli Indiani, l'obbligo di dare la cacciagione non è mai vissuto come tale, mentre quello di dividere la moglie è sentito come alienazione.

disgiunzione che si opera tra il soggetto (vale a dire l'uomo) e l'oggetto (la preda e la donna) si inserisce il sociale. Il passaggio successivo è particolarmente interessante in quanto per spiegare il canto dei cacciatori e la sua funzione, Clastres ricorre al concetto di inconscio. Scrive infatti l'antropologo:

Questo duplice e identico rapporto fra gli uomini e la loro società, anche se non affiora mai alla loro coscienza, non è tuttavia inerte. Al contrario, ancora più attivo poiché inconscio, definisce la singolarissima relazione dei cacciatori col terzo ordine di realtà in cui e per cui esiste la società: il linguaggio come scambio dei messaggi, poiché nel loro canto gli uomini esprimono insieme l'oscura coscienza del loro destino di cacciatori e di mariti e la protesta contro quel destino. Così si ordina la figura completa del triplice legame degli uomini con lo scambio: il singolo cacciatore ne occupa il centro, mentre la simbolica dei beni, delle donne e delle parole ne traccia la periferia. Ma mentre la relazione con la selvaggina e con le donne consiste per l'uomo in una disgiunzione, che fonda la società, la sua relazione al linguaggio si condensa nel canto in una congiunzione abbastanza radicale da negare precisamente la funzione comunicativa del linguaggio e, di là da questo, lo scambio stesso.¹¹⁰

Sembrerebbe quindi che tra il cacciatore, soggetto, e il canto, oggetto, non si apra quello spazio, quella distanza che abbiamo visto essere occupata, secondo l'autore, dal sociale nello scambio dei beni e delle donne. Non scambio dunque di segni linguistici, ma semmai, per Clastres, esattamente il contrario¹¹¹: è infatti in questo modo che l'antropologo spiega il contenuto elogiativo, in prima persona e solipsistico del canto maschile. In che senso viene negata la funzione comunicativa, secondo Clastres, di questa specifica produzione linguistica dei cacciatori guayaki? Affinché si abbia una comunicazione, ci dice l'autore, è necessario che vi sia un destinatario del messaggio: ciò, però, in questo specifico caso sembrerebbe essere assente in quanto il messaggio è destinato al mittente stesso e, ne consegue che «il canto degli uomini ascé si situa all'esterno del linguaggio»¹¹². Il cacciatore è allora contemporaneamente mittente, messaggio e destinatario secondo Clastres: «oggetto e soggetto egli stesso del proprio canto, il cacciatore non ne dedica che a se medesimo la recitazione lirica»¹¹³. Prosegue poi l'autore:

Ma ciò che qui importa rilevare è l'identità formale della duplice relazione cacciatore-preda, marito-moglie.».

¹¹⁰ Ivi, pp.94-95.

¹¹¹ Ivi, p.95: «Il canto degli uomini, se è certamente linguaggio, non è già più, tuttavia, il linguaggio corrente della vita quotidiana, quello che permette lo scambio dei segni linguistici; ne è anzi il contrario.».

¹¹² Ibidem: «Se parlare significa emettere un messaggio destinato a un ricevitore, il canto degli uomini ascé si situa all'esterno del linguaggio. Chi, infatti, ascolta il canto del cacciatore se non il cantore stesso, ed a chi è destinato il messaggio se non all'emittente stesso?».

¹¹³ Ibidem.

Prigionieri di uno scambio che li determina soltanto come elementi di un sistema, i Guayaki aspirano a liberarsi dalle sue esigenze, ma senza poterlo rifiutare sul piano stesso dove lo effettuano e lo subiscono. Come separare allora i termini senza infrangere le relazioni? Non si offriva altra via d'uscita che il linguaggio. I cacciatori guayaki hanno trovato nel loro canto l'astuzia, innocente e profonda, che permette loro di rifiutare sul piano del linguaggio lo scambio che essi non possono abolire su quello dei beni e delle donne.¹¹⁴

I canti che si levano nella notte sarebbero dunque strategia e oggetto, strumento e fine, di una *sottrazione* alla logica dello scambio operata dai cacciatori, un rifiuto della loro determinazione e della loro posizione all'interno del circuito della reciprocità. Non più produttori, dunque, nel linguaggio? O produttori di un canto che non risponde più alla logica della produzione e della circolazione? Notiamo che qui Clastres interpreta la relazione dei cacciatori con il proprio canto nei termini, come dicevamo nella pagina precedente, di un rapporto inconscio: protesta dunque inconsapevole dell'alienazione della selvaggina e delle donne che, come vedremo, può forse essere messa in relazione con quel rifiuto della società nei confronti dello Stato, descritto sempre attraverso l'inconscio dall'autore.¹¹⁵ È necessario notare però che tutti i cacciatori, in egual misura, partecipano a questa dimensione linguistica posta allo stesso tempo dentro e fuori il linguaggio. Non si apre dunque la possibilità dell'affermazione di una differenza¹¹⁶ in quanto, secondo Clastres, si tratta di «sfide gettate per non essere raccolte, e se il suo canto dà al cacciatore l'orgoglio della vittoria, è perché vuol essere l'oblio di ogni combattimento»¹¹⁷. Duplice dimensione del linguaggio: quella del *segno* e quella del *valore*. È qui che Heidegger entra prepotentemente in scena: uscendo dalla dimensione strumentale del linguaggio, i cacciatori Guayaki lo abitano, come i poeti. Scrive Clastres:

In fin dei conti, il canto dei cacciatori ascé ci mostra una certa parentela fra l'uomo e il suo linguaggio: più precisamente, una parentela quale sembra sussistere solo nell'uomo primitivo. Ciò significa che, al di fuori

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ne parla, tuttavia, anche descrivendola come una scelta. Ibidem: «Non è certamente invano che gli uomini scelgono, per inneggiare alla loro libertà, il notturno a solo del loro canto: ivi soltanto può articolarsi un'esperienza senza la quale essi non potrebbero forse sopportare la continua tensione imposta alla loro vita quotidiana dalle necessità della vita sociale.»

¹¹⁶ Ivi, pp.95-95: «Ma i cantori ascé, poeti nudi e selvaggi che danno al loro linguaggio una nuova santità, ignorano che accordando a tutti un'uguale magia verbale – i loro canti simultanei non sono la medesima commovente e ingenua canzone delle loro proprie imprese? – svanisce, per ciascuno, la speranza di conquistare la propria differenza.»

¹¹⁷ Ivi, p.96.

di ogni esotismo, il discorso ingenuo dei Selvaggi ci costringe a considerare ciò che poeti e pensatori sono i soli a non dimenticare: che il linguaggio non è un semplice strumento, che l'uomo può dimorarvi stabilmente e che l'Occidente moderno perde il senso del suo valore a causa dell'eccesso d'uso cui lo sottopone. Il linguaggio dell'uomo civilizzato è diventato completamente esterno, non essendo più, per lui, che un mezzo di comunicazione e d'informazione. La qualità del senso e la quantità dei segni variano in senso inverso. Le culture primitive, al contrario, più inclini a celebrare il linguaggio che a servirsene, hanno saputo mantenere con lui quella relazione interiore che è già, in se stessa, alleanza col sacro.¹¹⁸

Tuttavia, leggiamo in *Essere e Tempo* che per Heidegger, nel momento in cui interpreta il feticismo e la magia nell'esserci primitivo, per l'uomo primitivo il segno coincide con la cosa significata: non perché sia avvenuta un'oggettivazione della "cosa-segno" ma in quanto manca la separazione del segno dalla cosa. In questo senso esso non è, per l'uomo primitivo, un *utilizzabile*, secondo Heidegger:

La coincidenza non si fonda in una oggettivazione originaria, ma nella totale mancanza di essa. Ciò significa che il segno non è stato scoperto come mezzo e che all'"utilizzabile" intramondano non è stato riconosciuto, in generale, il modo di essere del mezzo.¹¹⁹

Quale fu la reazione di Lévi-Strauss alla lettura di questo articolo? Possiamo ipotizzare che l'autore di *Tristes Tropiques* possa aver espresso delle perplessità circa l'interpretazione clastriana del funzionamento dello scambio nei Guayaki, in particolar modo rispetto all'interpretazione heideggeriana dei canti dei cacciatori e circa a circolazione dei beni linguistici.

Per concludere, ci chiediamo: qual è la posizione delle donne all'interno del circuito dello scambio allora? La risposta sembra essere solo una: *nessuna*, se non quella di beni. Sarebbe stato interessante se, a partire da queste osservazioni, Clastres si fosse spinto oltre nell'analisi della relazione tra uomini e donne nelle società che lui stesso definisce libere, egualitarie e contro il potere coercitivo. Purtroppo, però, non troviamo niente di tutto ciò. Ci sembra particolarmente rilevante notare come, nel gioco di opposizioni operato da Clastres e nella descrizione dei posizionamenti delle donne e degli uomini all'interno del circuito dello scambio, il capo, come vedremo, si collochi in una posizione intermedia rispetto alla parte collettiva femminile e alla singolarità maschile.

¹¹⁸ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, pp.98-99.

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927; trad.it di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p.110.

II. Lo scambio e la *chefferie*

Ricapitolando, per Lévi-Strauss, come anche per l'autore, sono tre i livelli principali dello scambio nella società: donne, beni e parole. Il principale interesse dichiarato dell'autore, però, non risiede nella comprensione del funzionamento di questa logica all'interno della dimensione sociale: *focus* delle analisi di Clastres è la dinamica dello scambio rispetto al capo. Tesi principale di Clastres è infatti che nelle società amerindiane rette dalla *chefferie*, il capo si collochi in una posizione molto particolare rispetto al circuito dello scambio: deve sempre qualcosa alla società, mentre l'inversione di questa relazione debitoria che si manifesta attraverso il tributo segnerebbe l'avvento dello Stato. Tuttavia è necessario capire anche come si dia questo potere impotente che sembra caratterizzare l'istituzione della *chefferie*, proprio a partire da questo flusso continuo di parole vuote da parte del capo, di cui lo *chef* fa dono alla società senza essere ricambiato.

a. Le caratteristiche dello *chef*: donne, beni, parole

Per comprendere come Clastres concepisce la posizione nello scambio del capo è necessario considerare il primo articolo pubblicato dall'autore, «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne». In questo testo, secondo capitolo de *La società contro lo Stato*, viene introdotto immediatamente uno dei nodi principali – se non quello più importante – della riflessione clastriana: la funzione del capo all'interno delle società non statali e le caratteristiche che gli sono proprie. Non a caso, questo primo scritto clastriano è stato più volte considerato come il luogo in cui l'autore annuncia il programma della sua ricerca futura¹, anche dall'antropologo stesso.²

L'autore apre il suo contributo sottolineando l'*impasse* in cui si trovano gli etnologi nel momento in cui questi vengono a confrontarsi con il problema del potere politico. Riferendosi all'esempio dell'America del Sud, Clastres evidenzia come si sia operata nella letteratura etnografica un'operazione di iscrizione delle società primitive all'interno di una «marcotipologia dualistica», tra il «difetto dell'istituzione e il suo orizzonte anarchico, o l'eccesso di questa stessa istituzione e il suo destino dispotico»³. Da una parte vi sarebbero la maggior parte delle società indigene, caratterizzate dall'assenza di un organo visibile di potere, mentre dall'altra

¹ M. CARTRY, *Pierre Clastres (1934-1977)*, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 85, 1976-1977, 1976, p.37: «Un peu plus d'un an avant son départ chez les Guayaki du Paraguay (c'était je crois dans les derniers mois de l'année 1961 et il ne devait partir qu'en janvier 1963), Pierre Clastres écrit son premier article d'ethnologie. Intitulé «Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne», cette longue étude, un chef-d'œuvre, contenait le programme de sa recherche future.».

² Cfr. Appendice II, testo n.21, Entretien avec l'*Anti-Mythes*.

³ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit, p.26.

«la massività dell'organizzazione incaica, "impero totalitario del passato"»⁴. Scrive Clastres:

La teoria etnologica oscilla così fra due idee, opposte e tuttavia complementari, del potere politico: secondo la prima la maggior parte delle società politiche sono, in ultima analisi, prive di qualsiasi forma reale di organizzazione politica; la mancanza di un organo visibile ed effettivo del potere ha indotto a negare la funzione stessa di questo potere a tali società, giudicate pertanto come stagnanti in uno stadio prepolitico o anarchico.⁵

Notiamo innanzitutto che è presente qui una riflessione sulla visibilità del potere, che si coniuga in Clastres con una problematizzazione dell'autorità e dell'esercizio del comando. Le società che non si danno un apparato visibile di potere, o meglio, che non si organizzano nella forma immediatamente traducibile e comprensibile per gli osservatori (vale a dire la forma coercitiva),⁶ vengono considerate come appartenenti ad un periodo pre-politico. L'antropologo sottolinea a questo proposito il fatto che i primi esploratori del Brasile, e gli etnografi che li seguirono, abbiano evidenziato che il tratto principale del capo amerindiano sia la sua «pressoché completa mancanza di autorità»⁷, *difetto* che diede «una viva impressione di democrazia» a tutti gli americanisti⁸. «La maggioranza delle società amerindiane» - scrive Clastres - «si distinguono essenzialmente per il senso della democrazia e il gusto dell'uguaglianza»⁹. Le seconde invece, come gli Incas, sarebbero al contrario caratterizzate da un *eccesso* di potere, e quindi dal dispotismo e dalla tirannia.

Lo statuto della *chefferie* amerindiana, e il suo soggetto agente (il capo) risultano essere di una natura paradossale se letti attraverso la lente del potere coercitivo. Scrive infatti l'antropologo: «che cos'è allora questo potere privo dei

⁴ Ivi, pp.25-26.

⁵ Ivi, p.25.

⁶ Il problema consiste nella difficoltà di riconoscere forme di funzionamento del potere differenti da quelle che si conoscono. Scrive allora Clastres: «Ad una mente formata da culture in cui il potere politico è dotato di effettiva potenza, lo statuto particolare della *chieftainship* amerindiana appare dunque di natura paradossale: che cos'è allora questo potere privo dei mezzi onde esercitarsi?». P. Clastres, *La società contro lo Stato*, op.cit, p.26.

⁷ Ivi, p.26: «I primi esploratori del Brasile, e gli etnografi che li seguirono, hanno ripetutamente sottolineato come la caratteristica saliente del capo amerindiano consista nella sua pressoché completa mancanza di autorità; fra quelle popolazioni la funzione politica sembra essere solo debolissimamente differenziata.».

⁸ *Ibidem*: «Malgrado la sua dispersione e la sua insufficienza, la documentazione che possediamo conferma questa viva impressione di democrazia, a cui furono sensibili tutti gli americanisti.».

⁹ *Ibidem*.

mezzi onde esercitarsi? Che cosa definisce il capo, se gli manca l'autorità?»¹⁰ - eppure, allo stesso tempo e nonostante questa mancanza, l'istituzione della *chefferie* sussiste. Quello che si tratta di capire è allora «la strana persistenza di un "potere" pressoché impotente, di capi senza autorità, di una funzione che funziona a vuoto»¹¹. Se la caratteristica che contraddistingue il capo amerindiano consiste nella mancanza di autorità – intesa da Clastres come la possibilità comando nella relazione di comando-obbedienza –, il potere dei capi è definito come impotente¹².

Riprende allora le osservazioni di Lowie sull'organizzazione politica dei nativi americani formulate nel 1948. Per l'antropologo americano il *titular chief* amerindiano ha tre caratteristiche essenziali, condizioni necessarie del potere: è un paciere, deve essere generoso dei suoi beni e possedere un talento oratorio. Questi i punti presentati da Clastres:

1. Il capo è un "paciere": è l'istanza moderatrice del gruppo, come dimostra la frequente divisione del potere in civile e militare.
2. Deve essere generoso dei propri beni e non può, senza screditarsi, respingere le continue richieste dei suoi "amministrati".
3. Solo un buon oratore può diventare capo.¹³

Notiamo a questa altezza che Clastres parla dello *chef* considerandolo in una relazione di amministrazione rispetto ai membri della comunità e che il capo è colui che gestisce il conflitto all'interno del gruppo. L'antropologo ci informa poi che in tempo di guerra e in tempo di pace le caratteristiche della *chefferie* sono opposte. In alcune popolazioni (come nei Cubeo o presso le tribù dell'Orinoco) esistono due capi, vale a dire, con le parole di Clastres, un potere civile e uno militare. Se durante i conflitti con l'esterno agisce un modello di potere coercitivo, questo viene abbandonato nel tempo di pace: in questo senso «l'unione di potere e di coercizione cessa appena il gruppo non ha rapporto con se stesso»¹⁴ e, riferisce Clastres (in questa unica occasione) dell'esistenza di un controllo sui capi agito tupinamba agito dal consiglio degli anziani. Scrive poi l'antropologo:

Il potere normale, civile, fondato non sulla costrizione ma sul *consensus omnium*, è così di natura profondamente pacifica; "pacificatrice" è anche la sua funzione: il capo ha il compito di mantenere la pace e l'armonia nel gruppo: deve comporre le liti, arbitrare, usando non una forza che

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ivi, pp.26-27.

¹² Ivi, p.27.

¹³ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit, p.27.

¹⁴ Ibidem: «Durante la spedizione guerresca il capo dispone di un potere considerevole, talvolta persino assoluto, sul gruppo dei guerrieri. Ma, tornata la pace, il capo di guerra perde tutta la sua potenza. Il modello del potere coercitivo non è dunque accettato che in circostanze eccezionali, quando il gruppo deve affrontare una minaccia esterna. Ma l'unione di potere e di coercizione cessa appena il gruppo non ha rapporto che con se stesso.».

non possiede, e che non sarebbe riconosciuta, ma affidandosi alle sole virtù del suo prestigio, della sua equità e della sua parola.¹⁵

Lo *chef* non esercita una funzione giudiziaria, nel senso che non emette sentenze e non può determinare sanzioni. Di conseguenza, osserva Clastres, non può evitare che la lite si trasformi in *faida*, manifestando così «la dissociazione fra il potere e la coercizione»¹⁶.

Per quanto riguarda lo scambio dei beni, leggiamo che è obbligato ad essere generoso: in quanto capo, e quindi detentore di prestigio, è perennemente in debito con la società che gli riconosce questo ruolo. Clastres parla addirittura di una relazione di *servitù* che lega il capo alla società. Scrive infatti l'antropologo:

Il secondo tratto caratteristico del capo amerindiano è la generosità, che più di un dovere sembra un obbligo. Gli etnologi hanno infatti osservato fra le popolazioni più diverse del Sudamerica che questo obbligo di donare, a cui è tenuto il capo, è sentito dagli amerindiani come una sorta di diritto a sottoporlo ad una spoliazione permanente; se il leader cerca di frenare questa fuga di doni, ogni prestigio e potere gli vengono immediatamente negati.¹⁷

Se il capo volesse sottrarsi a questa logica verrebbe immediatamente privato di ogni prestigio, destituito della sua carica. Francis Huxley e Lévi-Strauss hanno, ci riferisce Clastres, osservato questa caratteristica della *chefferie* il primo presso gli Urubu e il secondo tra i Nambikwara: in particolar modo, l'autore di *Tristi Tropici* sottolinea in *La vita familiare degli indiani Nambikwara* la relazione che intercorre tra popolarità e generosità. In seguito, come vedremo, Clastres leggerà la relazione tra chef e società "primitiva" in contrapposizione con le società "à État": contrariamente alle società "statali", in cui è la società a dover pagare tributo a chi comanda, è qui il capo a essere in una condizione di debito perenne con la società.

Il capo inoltre *deve* parlare: il talento oratorio è, infatti, «una condizione e anche un mezzo di potere politico». Clastres osserva, sulla scorta dell'*Handbook of South American Indians*, che il capo deve tenere discorsi edificanti alla tribù, discorsi pacificanti, tesi alla conservazione dell'armonia – discorsi spesso accolti da un'indifferenza generale del gruppo¹⁸. Notiamo immediatamente come la parola del capo si dia come parola vuota, in quanto ripetizione del già saputo e priva di contenuto di comando. Questa caratteristica del discorso dello chef viene sottolineata da Maurice Blanchot in *L'Écriture du désastre*. Leggiamo infatti che

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ivi, p.28.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem: «Certo, il capo predica talvolta al deserto: i Toba del Chaco o i Trumai dell'alto Xingu non prestano sovente alcuna attenzione al discorso del loro leader, che parla in mezzo all'indifferenza generale.».

Presso certi «selvaggi» (società senza Stato), il capo deve provare il suo dominio sulle parole: nessun silenzio. Nello stesso tempo, la parola del capo non è proferita per essere ascoltata – nessuno presta attenzione alla parola del capo, o meglio, si finge la disattenzione; e il capo, infatti, non dice nulla, poiché ripete la celebrazione delle norme di vita tradizionali. A quale domanda della società primitiva risponde questa parola vuota che emana dal luogo del potere? Vuoto, il discorso del capo è tale proprio perché è separato dal potere – il luogo del potere è la società stessa. Il capo deve muoversi nell'elemento della parola, ossia all'opposto della violenza. Il dovere di parola del capo, questo flusso continuo di una parola vuota (non vuota, nel senso tradizionale, di trasmissione) che egli *deve* alla tribù, è il debito infinito, la garanzia che interdice all'uomo di parola di divenire uomo di potere.¹⁹

A queste tre caratteristiche rilevate da Lowie e dalla letteratura etnografica, Clastres ne aggiunge una quarta: la poligamia, privilegio del capo, afferma l'antropologo. Beni, parole e donne dunque: ma nella circolazione di questi elementi tra *chef* e società non vi è reciprocità. Afferma l'autore in un'intervista del '67:

Riceve donne dal gruppo ma, naturalmente, non è in grado di garantire la reciprocità, cioè di mettere in circolazione, voglio dire, nel gruppo una pari quantità di donne. [...] E a livello di beni, beh, il leader è un uomo che deve dare, vale a dire che non ha il diritto di rifiutare una richiesta, e possiamo anche dire che molto spesso... che è sottoposto a un saccheggio permanente da parte della gente del suo gruppo, che non sono assolutamente obbligati a offrirgli nulla, non è così? Quindi, ciò che mi sembra interessante su questo punto è che la sfera del potere, o il capo di queste società, appare come la rottura dello scambio, non è vero? Mentre lo scambio è l'essenza della società ... non è vero?²⁰

¹⁹ M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980; trad.it di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990, pp.20-21.

²⁰ Appendice I, p.330: «Il reçoit des femmes du group mais lui, évidemment, est incapable de assurer la réciprocité, c'est-à-dire de remettre en circulation, je veux dire, dans le group une quantité égale des femmes. [...] Et au niveau des biens, eh bien, le chef est un homme qui doit donner, c'est-à-dire qu'il n'a pas le droit de refuser une demande, et on peut dire même que il est très souvent... qu'il est soumis à un pillage permanent de la parte des gens de son group, qui ne sont absolument pas obligés de lui offrir quoique soit, n'est pas ? Alors, ce que il me paraît intéressant sur ce point ce que la sphère du pouvoir, ou la chefferie en ces sociétés, apparaît comme la rupture de l'échange, n'est pas ? Alors que l'échange c'est l'essence même de la société... N'est pas ?».

Il capo sembra essere dunque posto al di fuori del circuito normale dello scambio, vale a dire – se lo scambio determina il sociale – è in una posizione di esteriorità rispetto alla società: ne è in qualche modo sempre al servizio.²¹

Anche in *Une ethnographie sauvage*, testo in cui Clastres recensisce il libro *Yanoama* dell'antropologo italiano Ettore Biocca del 1968, troviamo elencate le caratteristiche del capo enucleate già nel 1962. Fusiwe, marito di Elena Valero, la ragazza brasiliana rapita dagli Yanomami e alla quale si deve questo racconto, «illustra perfettamente la concezione indiana del potere, radicalmente differente dalla nostra in quanto tutto lo sforzo del gruppo è teso proprio a separare *chefferie* e coercizione e quindi a rendere in un certo senso il potere impotente»²². Il capo amerindiano allora, per Clastres, non esercita alcun potere sul gruppo. Notiamo come l'autore scivoli nel binarismo tra coercizione e non coercizione, tra potere e non potere: nel momento in cui non vi è espressione di comando non vi è per Clastres esercizio di autorità, ma, appunto, *impotenza* del capo. Parla di un «gioco sottile tra il capo e il suo gruppo», gioco che consiste nella costante interpretazione da parte del primo delle volontà della comunità, delle quali si fa poi portavoce²³. Continuamente sotto il controllo del gruppo, lo *chef* non può confondere il proprio desiderio e le intenzioni della comunità: nel momento in cui questo avviene, perde il proprio prestigio e viene abbandonato²⁴. Questo è il caso di Fusiwe il quale, non più seguito dai cacciatori della tribù intraprese una guerra solitaria che lo condusse alla morte. È solo durante la guerra che l'autorità, intesa come l'enunciazione di ordini eseguiti da terzi, viene esercitata dal capo. Scrive infatti Clastres:

Vi è tuttavia una circostanza nella quale le società indiane tollerano l'incontro provvisorio della *chefferie* e dell'autorità: la guerra, solo

²¹ Ibidem: « Alors, dans cette perspective, le problème qui nous occupe en réalité, à savoir pourquoi dans ces sociétés la *chefferie* est elle complètement dépourvue d'autorité, à ce niveau là on peut peut-être entrevoir la possibilité d'une solution, c'est que dans la mesure où le pouvoir se définissant formellement comme la négation de l'échange, c'est-à-dire de la société elle-même en définitive, il est rejeté hors de la société elle-même, c'est –à–dire dans un espace symbolique extérieur à celui de la société. Disons, le chef est loin de la société, n'est pas ? Il est extérieur à elle et d'une certaine manière il n'a plus de prise sur elle, c'est-à-dire qu'il est incapable d'exercer un pouvoir effectif, c'est-à-dire un pouvoir coercitif. ».

²² P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.38: «Disons simplement que la personne de Fusiwe illustre parfaitement la conception indienne du pouvoir, radicalement différente de la nôtre en ce que tout l'effort du group tend précisément à séparer *chefferie* et coercition et donc à rendre e un sens le pouvoir impuissant».

²³ Ibidem, «D'où ce jeu subtile entre le chef et son groupe, jeu lisible entre les lignes du récit d'Elena, et qui consiste pour le premier à savoir à chaque instant apprécier et mesurer les intentions du second, pour s'en faire ensuite le porte-parole. Tâche délicate, toute en finesses, de s'accomplir sous le direct mais vigilant contrôle du groupe.».

²⁴ Ibidem, «Que celui-ci repère le moindre abus de pouvoir (c'est-à-dire l'us de pouvoir), et c'en est fait du prestige du chef : on l'abandonne, au profit d'un autre plus conscient de ses devoirs.».

momento forse in cui un capo accetta di dare degli ordini e i suoi uomini accettano di eseguirli (e bisognerebbe approfondire questo punto).²⁵

Ancora sulla figura del capo Clastres ritorna in «La question du pouvoir dans les sociétés primitives», articolo apparso in *Interrogations* nel giugno '76 e ripreso come sesto capitolo per *Recherches d'anthropologie politique*. Viene ripetuto qui come la *chefferie* si istituisca all'esterno dell'esercizio politico, come vi sia una disgiunzione tra la prima e il potere, del quale i leader sono completamente sprovvisti²⁶. Si chiede allora Clastres a cosa servino i capi «se manca loro l'attributo essenziale che fa di loro precisamente dei capi, cioè la possibilità di esercitare il potere sulla comunità»²⁷, per poi formulare questa risposta, che riportiamo qui nella sua interezza perché particolarmente interessante:

In realtà, che il capo selvaggio non detenga il potere di comandare non significa per questo che non serva a niente: è al contrario investito dalla società di un certo numero di compiti e si potrebbe vedere a questo titolo in lui una sorta di funzionario (non remunerato) della società. Cosa fa un capo senza potere? È, essenzialmente, obbligato a prendere in carico e ad assumere la volontà della società d'apparire come una *totalità una*, vale a dire lo sforzo concertato, deliberato della comunità in vista di affermare la sua specificità, la sua autonomia, la sua indipendenza rispetto alle altre comunità. In altre parole, il leader primitivo è principalmente l'uomo che parla a nome della società quando circostanze ed eventi la mettono in relazione con le altre. Ora queste ultime si dividono sempre, per ogni comunità primitiva, in due categorie: gli amici e i nemici.²⁸

²⁵ Ivi, p.39: «Il est une circonstance cependant où les sociétés indiennes tolèrent la rencontre provisoire de la chefferie et de l'autorité : la guerre, seul moment peut-être où un chef accepte de donner des ordres et ses hommes de les exécuter (et encore il y faudrait voir de plus près).».

²⁶ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.105 : «Il est bien vrai que, plus d'une fois, les ethnologues eux-mêmes ont éprouvé un embarras certain lorsqu'il s'agissait non point de comprendre, mais simplement de décrire cette très exotique particularité des sociétés primitives : ceux que l'on nomme les leaders sont démunis de tout pouvoir, la chefferie s'institue à l'extérieur de l'exercice du pouvoir politique. Fonctionnellement, cela paraît absurde : comment penser dans la disjonction chefferie et pouvoir ?».

²⁷ Ibidem: «A quoi servent les chefs, s'il leur manque l'attribut essentiel qui ferait d'eux justement des chefs, à savoir la possibilité d'exercer le pouvoir sur la communauté ?».

²⁸ Ibidem: «En réalité, que le chef sauvage ne détienne pas le pouvoir de commander ne signifie pas pour autant qu'il ne sert à rien : il est au contraire investi par la société d'un certain nombre de tâches et l'on pourrait à ce titre voir en lui une sorte de fonctionnaire (non rémunéré) de la société. Que fait un chef sans pouvoir ? Il est, pour l'essentiel, commis à prendre en charge et à assumer la volonté de la société d'apparaître comme une *totalité une*, c'est-à-dire l'effort concerté, délibéré de la communauté en vue d'affirmer sa spécificité,

Notiamo come qui Clastres utilizzi il concetto di *volontà*: il capo amerindiano da voce a quella della società di apparire come una, come indivisa e indipendente, come comunità politica determinata nella sua particolarità. Nell'assunzione di questa volontà, sembra farsene il rappresentante, in particolar modo nelle relazioni intertribali: è l'immagine del suo costituirsi, appunto, come unitaria. Nell'unità del suo capo, quindi, la società incarnata nel suo rappresentante si presenta alle altre come soggetto, la cui voce è prestata dal leader. Analizzeremo nel terzo paragrafo di questo capitolo l'influenza di Carl Schmitt, e la lettura che Clastres fece de // *concetto di politico*, in particolar modo per quanto riguarda la distinzione tra amico e nemico e la costituzione dell'unità della società attraverso il rapporto conflittuale con l'esterno. Quello che ci sembra importante evidenziare ora è il carattere rappresentativo svolto dallo *chef* nelle relazioni con altre comunità.

Quali i compiti del capo allora? Scrive Clastres:

Ne consegue che le funzioni concrete, empiriche del leader si svolgono nel campo. Si potrebbe dire, delle relazioni internazionali ed esigono di conseguenza le qualità afferenti a questo tipo di attività: abilità, talento diplomatico per consolidare le reti di alleanza che assicureranno la sicurezza della comunità; coraggio, disposizioni guerriere per assicurare una difesa efficace contro i raid dei nemici o, se possibile, la vittoria in caso di spedizione contro di loro²⁹.

L'antropologo, allora, anticipa una possibile obiezione: non sono queste le stesse mansioni svolte da un Ministro degli Affari esteri o da un Ministro della Difesa? La risposta: *sicuramente*.³⁰

Anche in occasione dell'intervista con Raymond Bellour, pubblicata nel 1978 in *Le livres des autres* e da noi tradotta in Appendice II³¹, l'antropologo propone una similitudine tra il capo amerindiano e il Ministro degli Affari Esteri. Notiamo a questa altezza che Clastres da una parte definisce i capi come pacificatori per quanto

son autonomie, son indépendance par rapport aux autres communautés. En d'autres termes, le leader primitif est principalement l'homme qui parle au nom de la société lorsque circonstances et événements la mettent en relation avec les autres.»

²⁹ Ibidem: «Il s'ensuit que les fonctions concrètes, empiriques du leader se déploient dans le champ, pourrait-on dire, des relations internationales et exigent par suite les qualités afférentes à ce type d'activité: habileté, talent diplomatique en vue de consolider les réseaux d'alliance qui assureront la sécurité de la communauté; courage, dispositions guerrières en vue d'assurer une défense efficace contre les raids des ennemis ou, si possible, la victoire en cas d'expédition contre eux.»

³⁰ Ibidem: «Mais ne sont-ce point là, objectera-t-on, les tâches mêmes d'un ministre des Affaires étrangères ou d'un ministre de la Défense? Assurément.»

³¹ R. BELLOUR, P. CLASTRES, «Entretien avec Pierre Clastres», in R. BELLOUR, *Le livre des autres. Entretiens avec M. Foucault, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, P. Francastel*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, pp.425-442.

riguarda le relazioni interne al gruppo, riprendendo sempre Lowie e la sua definizione di leader come di un “*pacemaker*”; dall'altra sottolinea il compito attribuito al capo di gestione delle relazioni con i gruppi esterni. Afferma infatti che

Cerca di pacificare i conflitti, ma senza violenza, in maniera assolutamente pacifica. Se non ci riesce così, si può dire che ha fallito. Il conflitto allora può eventualmente svilupparsi, fino alla vendetta [in italiano nel testo], al conflitto armato, e dato che si tratta di piccole società, fino a farle esplodere. Tutta l'arte di un capo è in questo senso il saper parlare e il pacificare gli altri. Sul piano esterno, il capo assicura le relazioni con i vicini: è una specie di Ministro degli affari esteri. Per qualsiasi gruppo, i vicini si dividono in due categorie: gli alleati ed i nemici. Con gli alleati il gioco politico e diplomatico consiste a rinforzare, rinsaldare le alleanze, attraverso i matrimoni, gli scambi, gli inviti, le feste. Con i nemici (ma i ruoli possono invertirsi, e a volte molto velocemente, per una ragione o per l'altra, degli amici di vecchia data possono convertirsi in nemici) la relazione preminente è ovviamente la guerra. Il capo, in quanto Ministero degli affari esteri della sua tribù, deve pensare continuamente alle possibilità di guerra con i suoi nemici. È per questo che, generalmente, i leader sono dei capi di guerra.³²

Nessun monopolio del sapere, quindi, come appare anche nella parole del capo: non può dirne di più degli altri perché non sa più degli altri. L'essenziale del discorso del capo è di ricordare ai suoi ascoltatori che bisogna vivere secondo la tradizione, è il riferimento continuo alle norme un tempo definite dagli avi, è la volontà affermata di non cambiare nulla dell'ordine esistente. Il che implica, tra le altre cose, il rifiuto della divisione tra coloro che fanno e quelli che non fanno, il rifiuto di lasciare che un sapere divenuto segreto generi la relazione di potere.

Aggiunge poi Clastres:

Con questa differenza tuttavia, fondamentale: che il leader primitivo non prende mai una decisione di testa sua³³ (se possiamo dire così) per imporla poi alla sua comunità. La strategia d'alleanza che sviluppa, la tattica militare che pensa non sono mai le sue, ma quelle che rispondono esattamente al desiderio o alla volontà esplicita della tribù. Tutte le trattative o negoziazioni eventuali sono pubbliche, l'intenzione di fare la guerra è proclamata solamente quando la società vuole che sia così. E non può naturalmente essere altrimenti: un leader che avesse l'intenzione di condurre, per proprio conto, una politica di alleanza o di ostilità con i suoi vicini, non avrebbe ad ogni modo nessun mezzo per imporre i suoi obiettivi alla società in quanto, lo sappiamo, è sprovvisto

³² Cfr. Appendice II, testo n.24.

³³ Qui il gioco di parole è tra *chef*: leader e *chef*: capo.

di ogni potere. Dispone, infatti, solamente di un diritto, o piuttosto di un dovere di porta-parola: dire agli Altri il desiderio e la volontà della società.³⁴

Insomma, che cos'è allora lo *chef*? Sebbene non sia chiaro qui la distinzione che l'autore sembra suggerire tra *desiderio* e *volontà esplicita*, il capo ne è il rappresentante: una persona fisica completamente assorbita nella persona fittizia di *imago* del gruppo. Nel momento in cui viene meno l'allineamento tra rappresentanza e azione, vale a dire, nel momento in cui il capo segue il suo desiderio personale e non la volontà collettiva che incarna, viene eliminato. Non detiene potere appartiene ad altri, vale a dire alla società stessa: ambasciatore del gruppo, il capo assolve determinate funzioni non con un *mandato libero* ma sempre vincolato al controllo della collettività. Osserviamo qui che, a differenza di quanto affermato da Clastres in articoli precedenti, il capo non prende una decisione per tutti nemmeno durante il conflitto: il suo potere esecutivo si risolve nell'esecuzione della decisione della sua comunità, in questo articolo anche per quanto riguarda momenti di crisi quali i conflitti tra gruppi.

Se questo vale per le relazioni con l'esterno alla società, quale il ruolo del capo rispetto alle relazioni interne al gruppo stesso? La collettività lo riconosce come leader, come suo portavoce e rappresentante perché, scrive l'autore, gli «accredita un minimo di fiducia garantita dalle qualità che dispiega appunto al servizio della sua società». ³⁵ Questa fiducia riposta nella figura del leader, in base alle capacità che dimostra di avere, non trova fondamento secondo l'antropologo in un potere che egli deterrebbe ma nel suo *prestigio*.³⁶ Clastres non approfondisce in questa sede questa distinzione ma sottolinea come, proprio per il suo prestigio, la parola del capo venga ascoltata con più considerazione rispetto a quella degli altri

³⁴ Ivi, pp.105-106: «A cette différence près néanmoins, mais fondamentale : c'est que le leader primitif ne prend jamais de décision de son propre chef (si l'on peut dire) en vue de l'imposer ensuite à sa communauté. La stratégie d'alliance qu'il développe, la tactique militaire qu'il envisage ne sont jamais les siennes propres, mais celles qui répondent exactement au désir ou à la volonté explicite de la tribu. Toutes les tractations ou négociations éventuelles sont publiques, l'intention de faire la guerre n'est proclamée qu'autant que la société veut qu'il en soit ainsi. Et il ne peut naturellement en être autrement : un leader aurait-il en effet l'idée de mener, pour son propre compte, une politique d'alliance ou d'hostilité avec ses voisins, qu'il n'aurait de toute manière aucun moyen d'imposer ses buts à la société puisque, nous le savons, il est dépourvu de tout pouvoir. Il ne dispose, en fait, que d'un droit, ou plutôt d'un devoir de porte-parole : dire aux Autres le désir et la volonté de la société.».

³⁵ Ibidem: «Il va de soi que si la communauté le reconnaît comme leader (comme porte-parole) lorsqu'elle affirme son unité par rapport aux autres unités, elle le crédite d'un minimum de confiance garantie par les qualités qu'il déploie précisément au service de sa société.».

³⁶ Ivi, p.106: «C'est ce que l'on nomme le prestige, très généralement confondu, à tort bien entendu, avec le pouvoir.».

membri della comunità, come abbia, quindi, un peso ed un valore maggiore. Scrive poi l'antropologo:

Ma l'attenzione particolare di cui si onora (non sempre peraltro) la parola del capo non arriva mai al punto di lasciarla trasformarsi in parola di comando, in discorso di potere: il punto di vista del leader verrà ascoltato solamente in quanto esprime il punto di vista della società come totalità una. Ne risulta che non solamente il capo non formula degli ordini, che sa già in anticipo che nessuno obbedirà, ma che non può nemmeno (vale a dire che non ne detiene il potere) arbitrare quando si presenti per esempio un conflitto tra due individui o due famiglie³⁷.

Abbiamo già sottolineato come Clastres riconosca nel leader la funzione di pacificatore. In nome di cosa svolge questo ruolo? Sembrerebbe in nome della tradizione, dell'armonia e della Legge degli antenati. Secondo Clastres allora non gli compete un potere di tipo giudiziario in senso punitivo o assertivo (non "arbitra" tra le parti) ma può solo invitare al rispetto dei costumi. Scrive infatti:

Tenterà non di risolvere il litigio in nome di una legge assente di cui sarebbe l'organo, ma di pacificarlo facendo appello al senso di appartenenza, ai buoni sentimenti delle parti opposte, riferendosi continuamente alla tradizione della buona armonia ereditata, da sempre, dagli antenati. Dalla bocca del capo sgorgano non le parole che sanzionano la relazione di comando-obbedienza, ma il discorso della società stessa su sé stessa, discorso attraverso il quale essa proclama sé stessa comunità indivisa e volontà di perseverare in questo essere indiviso.³⁸

La parola vuota del capo è quindi la parola della società su sé stessa?

³⁷ Ibidem: «Mais l'attention particulière dont on honore (pas toujours d'ailleurs) la parole du chef ne va jamais jusqu'à se laisser se transformer en parole de commandement, en discours de pouvoir : le point de vue du leader ne sera écouté qu'autant qu'il exprime le point de vue de la société comme totalité une. Il en résulte que non seulement le chef ne formule pas d'ordres, dont il sait d'avance que personne n'y obéirait, mais qu'il ne peut même pas (c'est-à-dire qu'il ne détient pas le pouvoir) arbitrer lorsque se présente par exemple un conflit entre deux individus ou deux familles.»

³⁸ Ivi, pp.106-107: «Il tentera non pas de régler le litige au nom d'un loi absente dont il serait l'organe, mais de l'apaiser en faisant appel au sens propre, aux bon sentiments des parties opposées, en se référant sans cesse à la tradition de bonne entente léguée, depuis toujours, par les ancêtres. De la bouche du chef jaillissent non pas les mots qui sanctionneraient la relation de commandement-obéissance, mais le discours de la société elle-même sur elle-même, discours au travers duquel elle se proclame elle-même communauté indivisée et volonté de persévérer en cet être indivisé.»

b. La Legge, nel nome del Padre

Il tema della legge non è presente in tutta la produzione clastriana, ma diventa un problema centrale solamente a partire dal 1973. Tuttavia la prima occasione in cui Clastres affronta questa tematica è durante l'intervista con Jean Charbonnier, da noi ritrovata negli archivi dell'INA. È il 1967 e l'antropologo illustra la funzione svolta dal capo nelle società amerindiane: privo di autorità, come abbiamo visto, e fautore di un discorso non iscrivibile nell'ordine del comando, il leader sembra limitarsi ad organizzare i compiti e le mansioni collettive ma sempre utilizzando la forma del condizionale e invitando al rispetto della legge ancestrale. Afferma infatti Clastres che il capo fa «un discorso il mattino, o la sera, ed è un discorso poi praticamente vuoto, in cui dice semplicemente che è necessaria l'armonia, che bisogna vivere secondo la tradizione e i costumi che hanno consegnato gli avi, etc. etc.»³⁹ e poi aggiunge:

Prendiamo il discorso che il capo fa la sera, al calare della notte quando tutti sono addormentati. Parla, fa un discorso lungo, e, come dicevo prima, evoca la necessità di vivere secondo la legge ancestrale e poi affida le mansioni per il giorno seguente. Dice: «domani, quel gruppo di uomini potrebbe andare a cacciare, quell'altro potrebbe disboscare un pezzo di foresta per piantare della manioca o del mais, quell'altro gruppo potrebbe pescare», etc.⁴⁰

Abbiamo già affrontato nel paragrafo precedente la particolare forma di gestione dell'organizzazione dei compiti condotta dal capo, sottolineando come questa si configuri in una sorta di indagine continua delle opinioni del gruppo e nella formulazione di una proposta che verrà sicuramente accolta, perché già conforme alla volontà della maggioranza del gruppo. Quello che ci interessa invece a questa altezza è il riferimento alla legge ancestrale, vale a dire a quell'insieme di regole, norme e costumi che trovano il loro fondamento in una dimensione di alterità che è allo stesso tempo simbolica, mitica e temporale. Notiamo come norma e legge siano utilizzati dall'antropologo come sinonimi: non sembra darsi infatti una differenza tra lo spazio della normatività e quello della legalità, ma invece piena coincidenza di

³⁹ Appendice I, p.330: «Il va faire un discours le matin, ou le soir, ainsi qu'est un discours d'ailleurs presque vide, où il dise simplement que il faut la bonne entente, qu'il faut vivre selon la tradition et les coutumes que ils ont consignées les ancêtres, etc. etc.».

⁴⁰ Ibidem: «Prenons le discours qui fait un chef le soir, à la tombée de la nuit quand tout le monde est presque endormi. Il parle, il fait un discours long, alors, comme j'ai dit tout à l'heure, il évoque la nécessité de vivre selon la loi ancestrale et en suite il donne les taches pour le lendemain. Il dit «demain, tel groupe d'hommes pourrait aller à la chasse, tel autre group pourrait aller défricher un coin de forêt pour faire des plantations de manioc ou maïs, tel autre group pourrait aller à la pêche» etc.».

piani. Ripetizione, dunque, e conservazione del modo di esistenza tradizionale nella *bonne entente*, vale a dire nell'armonia e nell'assenza di conflitto: questa la legge nelle società analizzate da Clastres.

L'autore ritorna sul tema della legge con l'articolo «Prophètes dans la jungle», ottavo capitolo de *La société contre l'État* e pubblicato la prima volta in una raccolta di saggi in occasione del sessantesimo compleanno di Lévi-Strauss⁴¹. In questo testo, Clastres esamina la dimensione del religioso per come è strutturata presso i Mbya-Guarani, tribù appartenente alla famiglia culturale e linguistica Tupi-Guarani e, in particolar modo, si dedica all'analisi del fenomeno migratorio guidato dalla ricerca della Terra senza Male. Di questi spostamenti di massa ci informano i cronisti e i testi dei gesuiti e, attraverso di loro, Pierre e Hélène Clastres.

A capo di queste migrazioni verso Est vi erano i *karai*, gli sciamani, dei quali Thevet, Nobrega, Anchieta e Montoya non riportano i contenuti dei discorsi⁴² ma ai quali riconoscono il talento oratorio, «principale ostacolo, essi dicono, all'evangelizzazione dei selvaggi»⁴³. L'universo religioso dell'insieme di queste popolazioni amerindiane si è conservato, ci dice Clastres, grazie alla resistenza dei Mbya-Guarani alla colonizzazione e all'evangelizzazione. Se infatti «dal contatto fra mondo bianco e mondo indiano risulta, per lo più, un sincretismo depauperante in cui, sotto un cristianesimo sempre superficiale, il pensiero indigeno cerca soltanto di differire la propria morte»⁴⁴, i Mbya sono riusciti a conservare la loro cultura e la loro identità tribale. Fedeli alle norme dettate dagli antenati, Clastres ci dice che la loro resistenza «attinge dunque forza dalla convinzione degli Indiani che il loro destino dipende dalla promessa degli antichi dei»⁴⁵, in quanto è solo attraverso il rispetto della tradizione che verrà mostrato loro il cammino per la Terra senza Male. Aggiunge poi l'antropologo:

In effetti, se gli attuali Mbya si concepiscono ancora come tribù, cioè come unità sociale mirante a preservare la propria differenza, è precisamente su uno sfondo religioso che questa intenzione si proietta: i Mbya sono una tribù perché sono una minoranza religiosa non cristiana,

⁴¹ J. POUILLON, P. MARANDA (ed.par), *Echanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1970.

⁴² P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op. cit., p.119: «Gli sciamani tupi-guaraní esercitavano dunque sulle tribù una notevole influenza, e soprattutto i più grandi di loro, i *karai*, la cui parola, si dovevano i missionari, conteneva in sé tutta la potenza del demonio. I loro testi non forniscono, purtroppo, alcuna indicazione sul contenuto dei discorsi dei *karai*, senza dubbio per la semplice ragione che i Gesuiti erano poco desiderosi di rendersi complici del diavolo riproducendo per iscritto ciò che Satana suggeriva ai suoi ministri indiani.».

⁴³ Ibidem, «Ma i Thevet, Nobrega, Anchieta, Montoya ecc., tradiscono senza volerlo il loro silenzio censorio riconoscendo la capacità di seduzione della parola degli stregoni, il principale ostacolo, essi dicono, all'evangelizzazione dei selvaggi.».

⁴⁴ Ivi, p.120.

⁴⁵ Ibidem.

perché il cemento della loro unità è la comunità della fede. Il sistema delle credenze e dei valori costituisce dunque il gruppo in quanto tale e, reciprocamente, questa risoluta chiusura su se stesso porta il gruppo, depositario geloso di un sapere onorato sin nelle più umili occasioni della vita, a farsi il fedele protettore dei propri dei e il custode della loro fede [sic.: *legge*].⁴⁶

La conoscenza del religioso non è condivisa omogeneamente all'interno del gruppo: certamente tutti conoscono le norme e le tradizioni ma sono gli sciamani ad essere i veri depositari di questo sapere. Notiamo che in questo testo Clastres introduce un soggetto del discorso altro dal capo: i cachici-sciamani, che l'autore chiama anche profeti, i *pa'i*. Se infatti «la maggioranza degli Indiani si accontenta, come è normale, di partecipare coscienziosamente alle danze rituali, di rispettare le norme tradizionali della vita e di ascoltare con raccoglimento le esortazioni dei loro *pa'i*»,⁴⁷ questi ultimi sono «i veri sapienti che, quali i *karai* dei tempi antichi, posseduti dalla medesima passione, si abbandonano all'esaltazione di interrogare i loro dei»⁴⁸.

La sfera del sacro sembra richiedere una trasformazione della comunicazione: il linguaggio ordinario è di conseguenza, secondo Clastres, *negato* da quello poetico, attraverso il quale si ha la formulazione di una lingua «segreta per i Bianchi»: da una parte l'insieme dei miti, tra i quali il celebre mito dei gemelli; dall'altra i canti religiosi, le improvvisazioni e le preghiere degli sciamani. Scrive a questo proposito Clastres:

In ciò si manifesta del resto chiaramente la preoccupazione degli Indiani di definire una sfera del sacro tale che il linguaggio stesso che la enuncia sia una negazione del linguaggio profano. La creazione verbale, a partire dalla volontà di nominare esseri e cose secondo la loro dimensione mascherata, fa capo così ad una trasmutazione linguistica dell'universo quotidiano, a un Grande Linguaggio [*Grand Parler*, Grande Parlare] che si è potuto scambiare per una lingua segreta. Così i Mbya parlano del “fiore dell'arco” per designare la freccia, dello “scheletro del fumo” per indicare la pipa, e dei “rami fioriti” per evocare le dita di Namandu. Ammirabile trasfigurazione, e tale da abolire il disordine e il risentimento delle apparenze, in cui non vuol contenersi la passione degli ultimi uomini: ché tale suona il vero nome dei Mbya, Indiani decisi a non sopravvivere ai loro dei.⁴⁹

⁴⁶ L'originale francese: «Le système des croyances et des valeurs constitue donc le groupe comme tel et, réciproquement, cette fermeture décidée sur son soi porte le groupe, dépositaire jaloux d'un savoir honoré jusqu'au vécu le plus humble, à demeurer le protecteur fidèle de ses dieux et le gardien de leur loi.» P. Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p.140.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ivi, pp.121-122.

Prendiamo ora in esame *Le grand parler*, raccolta di miti e canti dei Guaraní uscita per Seuil lo stesso anno de *La société contre l'État*. Il volume è composto principalmente dall'insieme delle trascrizioni tradotte di questo corpus mitico; troviamo tuttavia anche delle introduzioni e dei commenti a questi materiali, testi nei quali Clastres propone delle interpretazioni circa la dimensione del linguaggio presso i Mbya-Guaraní.

Cosa sono le "Belle Parole"? Sono, ci informa l'autore, l'insieme delle parole che questa popolazione amerindiana utilizza «per rivolgersi ai propri dei»⁵⁰: compongono dunque i discorsi che vengono proferiti dagli sciamani nel momento in cui si mettono in contatto con la sfera del divino. Scrive Clastres che

La sostanza della società Guaraní è il suo mondo religioso. Che l'ancoraggio a questo mondo sia per essi perduto: allora la società crollerà. Il rapporto dei Guaraní con i loro dei è ciò che li mantiene come Sé collettivo, ciò che li riunisce in una comunità di credenti. Questa comunità non sopravviverebbe un solo istante alla perdita della credenza. Gli indiani lo sanno bene.⁵¹

È per questo motivo che, spiega l'autore, sebbene questa popolazione sia costretta al contatto con "il mondo dei bianchi" per sopravvivere materialmente, mantengono intatta la propria religiosità, nella quale vedono riflessa la loro stessa identità tribale: sullo spazio della fede «si trova integralmente ripiegato tutto l'*ethos* della tribù».⁵² Abbiamo visto come Clastres legga il rapporto tra il profetismo tupi-guaraní articolato attorno alla ricerca della Terra senza Male, la crisi prodotta dall'emergenza di «potenti *chefferies*»⁵³ e la conseguente risposta di questi amerindiani ai loro profeti. Se, infatti, «quasi tutti i Guaraní conoscono e sanno raccontare i miti della tribù», tuttavia «solo una minoranza di uomini sa parlare agli dei e ricevere i loro messaggi: i saggi sono i signori esclusivi delle Belle Parole, detentori rispettati dell'*arandu porã*, il bel sapere»⁵⁴. In particolare, riportando il

⁵⁰ P. CLASTRES, *Le grand parler*, Paris, Seuil, 1974; trad. it di F. Boccolari, *Il grande parlare*, Milano, Mimesis, 2016, p.9.

⁵¹ Ivi, p.10.

⁵² Ivi, p.11. Questa resistenza articolata attorno al religioso spiega secondo Clastres la posizione particolare di questi amerindiani rispetto al complesso sudamericano. Ibidem: «Ed è per questo motivo che, costretti a scendere a patti col mondo dei bianchi per un lavoro occasionale al fine di procurarsi del denaro talvolta necessario, rimangono intransigenti di fronte a tutto ciò che potrebbe pregiudicare lo spazio della loro fede, spazio sul quale si trova integralmente ripiegato tutto l'*ethos* della tribù.»

⁵³ Ibidem: «Non possiamo attardarci qui sulla ragion d'essere di questo profetismo tupi-guaraní, di apparizione ben anteriore all'arrivo degli Occidentali. Indichiamo semplicemente il fatto che esso traduceva, sul piano religioso, una crisi profonda della società, e che questa stessa crisi era certamente legata alla lenta, ma sicura, emergenza di potenti *chefferies*.»

⁵⁴ Ivi, p.15.

canto che ha come oggetto l'apparizione di Ñamandu, «il dio generatore delle cose nella loro totalità»⁵⁵, Clastres commenta scrivendo che gli inni e i canti guaraní costituiscono un appello al divino affinché gli umani possano erigersi all'altezza degli dei⁵⁶. Scrive in seguito:

Non c'è infatti vita che non sia quella degli dei. Il «buon vivere» è il vivere sotto il loro sguardo, nelle loro vicinanze. Qualsiasi altra esistenza è cattiva, è una non-vita. Ñamandu è la vita: è ciò che afferma, con l'oscura chiarezza propria ad ogni grande parlare, l'ultima sezione del testo. Con Ñamandu, infatti, viene il tempo nuovo: tempo dei lunghi soli, dei venti tiepidi e caldi della primavera e dell'estate, tempo gioioso che annuncia il ritorno del non-mortale, il ritorno del divino. Prima di Ñamandu esiste il vento originario: vento gelido del sud, vento del ripiegamento e non del dispiegamento. Ñamandu il divino, Ñamandu il vivente allontana il vento originario, che è il soffio della morte. Il tempo nuovo, calore e luce del mezzogiorno immobile, è il tempo dell'eternità, dove trovano soggiorno solo le cose non mortali. Non ci sono vera vita e falsa vita. Ci sono solo la morte e la vita divina. Il desiderio del divino afferma la volontà di vita. Ecco perché, come Ñamandu che da lui stesso dispiega, gli Indiani Guaraní aspirano ad ergersi. Che vi riescano: allora cesserà di soffiare su di loro il vento originario che raggela i troppi umani.⁵⁷

Al di là degli evidenti echi nietzscheani presenti nel testo (il pensiero del meriggio, “mezzogiorno immobile” tempo dell'eternità; gli umani troppo umani e l'affermazione di volontà di vita à la Zarathustra), è importante ritenere qui il valore accordato alle indicazioni divine rispetto alla conduzione dell'esistenza umana. La vera vita è quella divina, quella che si accorda ai valori tradizionali della società, ed è necessario che vi sia una tensione alla realizzazione di questa: è la parola di Ñamandu, primo autentico padre che deve essere ascoltata e alla quale deve essere data risposta.

Quello che ci interessa vedere a questa altezza è il rapporto che la comunità intrattiene con il linguaggio, con la Parola del divino, tema affrontato da Clastres nel secondo capitolo del volume intitolato «Fondamento della Parola: gli umani». L'antropologo commenta qui il mito dell'origine del linguaggio. L'antropogenesi

⁵⁵ P. CLASTRES, *Il grande parlare*, op.cit., p.21.

⁵⁶ Ivi, p.23: «Ciò che è in questione è, al contrario la differenza tra l'umano e il divino, differenza che gli Indiani Guaraní ambiscono follemente a colmare. I loro inni, i loro canti e le loro preghiere ripetono fino alla monotonia questo appello rivolto agli dei: fateci sembrare come voi, aiutateci ad ergerci. Quando un uomo esprime il desiderio di ergersi ad immagine di un divino, proclama il suo desiderio di abolire la propria condizione umana, inscritta nell'atto stesso della nascita. I Guaraní non vogliono nascere, vogliono essere degli dei. Da secoli, la loro energia, mai persasi d'animo, è tesa nello sforzo di eguagliarsi ai divini.»

⁵⁷ Ivi, pp.23-25.

guaraní prevede che gli umani non siano semplici parti del mondo ma che siano eletti degli dei, che partecipino al divino proprio per la loro partecipazione al linguaggio. Scrive a questo proposito Clastres:

Avvento della Parola, *ayvu*. Nella lingua dei Mbya, questo termine designa espressamente il linguaggio umano. Che la Parola, in quanto segno e sostanza dell'umano, sia direttamente situata al cuore della divinità del dio, determina per ciò stesso e la natura e la storia dell'umanità. Gli uomini si definiscono come tali soltanto all'interno della relazione che intrattengono, attraverso la mediazione della Parola, con gli dei. *Ayvu* è la sostanza nel contempo del divino e dell'umano.⁵⁸

L'umanità è per i Guaraní, prosegue Clastres, «determinata come luogo della Parola»⁵⁹ e la partecipazione al divino non si dà nella forma di una relazione individuale ma sempre a nome della tribù e in virtù di questa: «è come collettività che gli uomini – gli Indiani Guaraní – affermano e vivono la parte di divinità che contribuisce a comporli»⁶⁰. Commenta poi Clastres che «tra l'io dell'individuo e il Sé degli dei, c'è la comunità degli uomini, c'è *la tribù*»⁶¹: non semplice somma dei suoi membri ma entità che in qualche modo trascende le sue singole determinazioni e che «scopre il fondamento della sua socialità nella coscienza che essa ha di sé come luogo della Parola proveniente dagli dei»⁶². È quindi proprio in virtù della partecipazione degli uomini al divino che il canto sacro può essere definito come «Parola il cui movimento conduce dal medesimo al medesimo, dagli uomini in quanto regione del divino al divino stesso»⁶³. La vita buona, etica è giusta, consiste allora nella realizzazione della natura divina, data dalla partecipazione alla Parola, che è propria dell'umano – che porta l'autore alla seguente considerazione:

Le norme di vita degli uomini non sono esteriori ad essi, dal momento che definiscono il modo di esistenza degli umani in quanto comunità degli eletti: i Guaraní racchiudono in loro stessi, per natura, le regole di vita. E l'appello di Ñamandu a conoscere queste norme equivale ad un ammonimento: non dimenticatele.⁶⁴

⁵⁸ Ivi, p.29.

⁵⁹ Ivi, p.31.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem. Aggiunge poi Clastres: «All'origine del tribalismo guaraní si trova la divinità dell'*ayvu*: l'essere sociale della tribù si radica nel divino.»

⁶³ Ivi, p.33.

⁶⁴ Ivi, p.49. Il testo mbya-guaraní commentato dall'autore è il seguente, ibidem: «Ñamandu primo autentico padre / ha dato il loro nome ai padri autentici / dei suoi futuri figli, ai padri autentici / della Parola destinata ad abitare i suoi figli: / a ciascuno di loro nella sua dimora, egli dice allora: / «Queste cose ormai sono fatte. / Adesso che vi ho dato il vostro nome, /

Uno dei testi più importanti rispetto al tema della legge è sicuramente il decimo capitolo de *La società contro lo Stato*, «Della tortura nelle società primitive». Apparso inizialmente per *L'Homme* nel 1973, il testo è suddiviso in sei paragrafi ed ha una struttura circolare. Ogni titolo delle singole parti, infatti, rimanda al successivo in questo modo: 1. La legge, la scrittura; 2. La scrittura, il corpo; 3. Il corpo, il rito; 4. Il rito, la tortura; 5. La tortura, la memoria; 6. La memoria, la legge. Con questo articolo Clastres costruisce un parallelo tra le torture delle prigioni e dei campi di lavoro sovietici delle quali Anatoli Marčenko fu testimone e i rituali di iniziazione dei giovani guayaki e delle popolazioni studiate da George Catlin⁶⁵. Il tema della legge si articola allora, attraverso il riferimento al racconto kafkiano *Della colonia penale*⁶⁶, con quello della scrittura e quello del corpo, o meglio, della scrittura *sul* corpo. Scrive Clastres:

Ché la dura legge è, nello stesso tempo, scrittura. La scrittura è per la legge, la legge abita la scrittura, e conoscere l'una è non poter più ignorare l'altra. Ogni legge è dunque scritta, ogni scrittura è indizio di legge. Ce lo insegnano i grandi despoti di cui è piena la storia, tutti i re, imperatori, faraoni, tutti i Soli che seppero imporre ai popoli la loro Legge: dovunque e sempre, la scrittura, reinventata, dice d'acchito il potere della legge, incisa nella pietra, tracciata sulle cortecce, disegnata sui papiri. Non c'è segno, sino ai *quipu* degli Incas, che non possa considerarsi scrittura.⁶⁷

Ci sembra evidente che qui l'autore entri in dialogo con Jacques Derrida e in particolar modo con *L'écriture et la différence* e con *La grammatologie*: nel testo clastriano è possibile osservare inoltre il largo uso del termine "tracce", "*traces*", in corsivo, da parte dell'antropologo. Se ogni segno è già legge (o, addirittura, Legge) in quanto elemento della scrittura, per Clastres anche i tatuaggi e le cicatrici prodotti nelle cerimonie rituali ne sono l'epifenomeno e il corpo è la superficie sulla quale la macchina kafkiana incide la il comando trasgredito dal soldato. Se però, da una parte, sia nella colonia penale di Kafka sia sui compagni di Marčenko si traccia una legge esterna, nel secondo caso è il prodotto dell'interiorizzazione di una legge che viene dall'esterno, da un trascendente la società. Nei Guayaki, al contrario,

voi, ciascuno nella sua futura dimora, / quanto alle norme future dei terreni adorni, / quanto alle norme future delle terrene adorne, / le norme, voi, sappiatele».».

⁶⁵ George Catlin (1796-1872) fu un pittore e scrittore statunitense che si dedicò all'osservazione e alla ritrattistica di popolazioni amerindiane dell'America del Nord quali i Ceyenne, i Crow, i Niitsítapi (la Confederazione dei Piedi Neri) e altri. Clastres utilizza come fonte G. Catlin, *Les Indiens de la Prairie*, Paris, Club des Libraires de France, 1959.

⁶⁶ Per un'analisi di Kafka in Clastres rimandiamo a F. FURRI, «Engagement, embodiment, distance. Une anthropologue dans la colonie pénitentiaire», *Altérités*, vol.5, n.2, 2008, pp.13-32.

⁶⁷ Ivi, p.131.

sembrerebbe essere la società a marchiare sé stessa, nell'assenza totale del carattere punitivo presente nei primi due casi.

La tortura sembra dunque essere una pratica rituale dal significato politico, visualizzazione della legge sui corpi della comunità, manifestazione e conferma dell'appartenenza del singolo al gruppo. Essenza del rituale d'iniziazione, attorno alla tortura si organizzano una serie di pratiche non tanto tese a dimostrare il valore individuale del giovane cacciatore. Secondo Clastres, infatti, «chi si limiti a questo si condanna tuttavia a fraintendere la funzione della sofferenza, a ridurre infinitamente la sua portata, a dimenticare che la tribù se ne serve per insegnare qualche cosa all'individuo»⁶⁸. Duplice funzione, dunque, del rituale iniziatico: misurazione della sofferenza, certo, alla quale deve rispondere il silenzio del suppliziato, e marchiatura del singolo, simbolo della sua appartenenza alla società. Scrive Clastres:

Nell'esatta misura in cui l'iniziazione è, innegabilmente, un modo di mettere alla prova il coraggio personale, questo si esprime, se così si può dire, nel silenzio opposto alla sofferenza. Ma dopo l'iniziazione, ed ormai dimenticata ogni sofferenza, sussiste un sovrappiù: le tracce lasciate sul corpo dall'operazione del coltello o della pietra, le cicatrici delle ferite ricevute. Un uomo iniziato è un uomo segnato. Il fine dell'iniziazione, per quanto attiene alla tortura, è di marchiare il corpo: nel rituale iniziatico *la società imprime il suo marchio sul corpo* dei giovani. Ora, una cicatrice, una traccia, un marchio, sono incancellabili. Inscritti in profondità nella pelle, testimonieranno per sempre che, se il dolore può non essere ormai che un cattivo ricordo, fu nondimeno provato nel timore e nel tremore.⁶⁹

In altre parole, il corpo e la sofferenza agiscono insieme creando una specie di strumento mnemotecnico: luogo della legge, tavola vivente del Codice, la pelle scalfita del giovane cacciatore è il segno visibile della sua appartenenza alla comunità, ingresso irreversibile quanto sono indelebili i segni che porta su sé stesso – monito tanto per l'iniziato quanto per gli altri. La società primitiva – e qui l'autore opera quella generalizzazione che spesso fa, dal singolo dato etnografico alle società pre-Statali in generale – concentra l'*ethos* tribale⁷⁰ attraverso un'operazione sociale sui corpi dei nuovi uomini. Quale allora il significato che Clastres legge in queste pratiche, il contenuto di quella che egli chiama «una pedagogia affermativa», «pedagogia che va dal gruppo all'individuo, dalla tribù ai giovani»⁷¹? Se sul soldato della colonia penale kafkiana viene inciso “Onora il tuo superiore”, la società

⁶⁸ p.135.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ancora una volta notiamo l'equivalenza per Clastres di legge e norma.

⁷¹ Ivi, p.137.

primitiva detta, secondo l'antropologo, ai propri membri «*Tu non vali meno di un altro, tu non vali più di un altro*»⁷².

Il passaggio logico-concettuale operato da Clastres è senza dubbio molto veloce. Basandosi esclusivamente sulle osservazioni di Catlin e sulla propria esperienza presso i Guayaki, sostiene che una delle prerogative della società senza lo Stato, in contrapposizione rispetto alle società statali, sia proprio questa esperienza incarnata della legge – di una Legge non separata che la società detta ai corpi che la compongono. Leggiamo infatti che

I primi cronisti, nel XVI secolo, dicevano che gli indiani brasiliani erano gente senza fede, senza re, senza legge. Certo, quelle tribù ignoravano la dura legge separata, quella che, in una società divisa, impone il potere di alcuni su tutti gli altri. Quella legge, legge di re, legge dello Stato, in Mandan e i Guayacuru, i Guayaki e gli Abiponi, la ignorano. La legge che essi imparano a conoscere nel dolore è la legge della società primitiva, la quale dice a ciascuno: *Tu non vali meno di un altro, tu non vali più di un altro*. La legge, inscritta sul corpo, dice il rifiuto della società primitiva a correre il rischio della divisione, il rischio di un potere separato da lei stessa, *di un potere che le sfuggirebbe*. La legge primitiva, insegnata crudelmente, è un divieto di disuguaglianza, di cui ciascuno si ricorderà. La legge primitiva, sostanza stessa del gruppo, si fa sostanza dell'individuo, volontà individuale di realizzare la legge.⁷³

Se nelle società statali per Clastres la legge è espressione del comando di una parte sull'altra, «di alcuni su tutti gli altri», di un re o dello Stato sui propri sudditi, la società primitiva detta come soggetto a sé stessa la propria legge, nella forma di un imperativo di uguaglianza. Vediamo allora come per l'autore la società sembrerebbe essere allo stesso tempo soggetto e oggetto: soggetto nella sua dimensione collettiva, oggetto nella forma particolare dei singoli corpi dei giovani iniziati. Sdoppiamento, questo, che si risolve nell'iscrizione, nella soggettivazione ugualitaria dell'oggetto inciso che, una volta *segnato*, porta su di sé la traccia di ciò che lo trascende: la comunità. È però questo, come vediamo nella citazione che riporteremo tra poco, un corpo non separato: tra la società come soggetto e la società come oggetto non sembra darsi frattura. Una volta iniziato, il giovane uomo *vorrà* realizzare la legge, il cui contenuto – a questa altezza – sembra risolversi nella relazione formale tra i componenti del gruppo, vale a dire nella loro equivalenza⁷⁴. Notiamo inoltre che il movimento che segna l'iscrizione della legge va dalla società, dal gruppo, dalla collettività all'individuo, e non il contrario: questa è

⁷² Ibidem.

⁷³ Ivi, pp.137-138.

⁷⁴ Ivi, p.138: «Quale forza spingeva il giovane mandan? Non certo un qualche impulso masochistico, bensì il desiderio di fedeltà alla legge, la volontà di essere, né più né meno, pari agli altri iniziati.».

una delle differenze tra Clastres e Rousseau. Se nel secondo, infatti, è l'insieme degli individui a formare la società, qui la società, attraverso la legge, si sostanzializza nel singolo. Clastres apre la sua analisi sulla tortura riferendosi al motto latino "*dura lex, sed lex*". E noi rispondiamo: ma la legge non è uguale per tutti nello Stato moderno, non si è tutti uguali al suo cospetto?

Prosegue poi l'autore scrivendo:

Ogni legge, dicevamo, è scritta. Ecco ricostituirsi, in [un] certo modo, la triplice alleanza già incontrata: corpo, scrittura, legge. Le cicatrici tracciate sul corpo sono il testo scritto della legge primitiva, sono, in un certo senso, una scrittura sul corpo. Le società primitive, dicono efficacemente gli autori di *L'Anti-Edipo*, sono società della *marchiatura*. E in questa misura esse sono, infatti, società senza scrittura, ma in quanto la scrittura indica, in primo luogo, la legge separata, lontana, dispotica, la legge dello Stato, quella che scrivono sui propri corpi i compagni di pena di Marčenko. E, non lo ripeteremo mai abbastanza, è appunto a scongiurare quella legge, la legge fondatrice e garante della disuguaglianza, è contro la legge dello Stato che si pone la legge primitiva. Le società arcaiche, società del marchio, sono società senza Stato, *società contro lo Stato*. Il marchio sul corpo, uguale su tutti i corpi, enuncia: *Tu non avrai il desiderio del potere, tu non avrai il desiderio di sottomissione*. E questa legge non separata non può trovare, dove iscriversi, che uno spazio non separato: il corpo stesso.⁷⁵

Torneremo in seguito sulla lettura operata da Clastres de *L'Anti-Edipo* e sull'importanza che sembra ricoprire, perlomeno nel 1972, la teoria dell'Urstaat formulata da Deleuze e Guattari. Quello che ci interessa a questa altezza rilevare è che la seconda volta che Clastres utilizza il lemma "società contro lo Stato" è, come nella prima occasione, inserendosi in dialogo con i due autori di *Mille Plateaux*. Inoltre ci sembra rilevante sottolineare come il rituale di iniziazione sia letto dall'autore nei termini di una strategia che la società primitiva mette in atto per trattenere il potere al suo interno, affinché questo non si esternalizzi – o meglio, affinché non diventi appannaggio esclusivo di una sua parte. La pluralità dei corpi fisici dei membri del gruppo condividono tutti lo stesso segno, lo stesso marchio, rappresentazione e simbolo della società della quale sono da una parte oggetto e che contribuiranno a riprodurre una volta che il rituale si ripeterà.

Inoltre, il riferimento agli antenati sembra essere un modo per rinnovare continuamente l'identità stessa del gruppo: è necessario impostare l'esistenza collettiva nel rispetto delle regole che hanno da sempre strutturato le condotte, non si può allontanarsi dalle indicazioni degli antenati, non si può aprirsi al cambiamento e alla modifica delle regolazione della società, pena la perdita del soggetto "società" con sé stesso. Compito del capo è allora di farsi carico della ripetizione (di una

⁷⁵ Ibidem.

ripetizione che non è cambiamento in quanto *ripetizione* ma riferimento all'identico), è, come abbiamo visto, il discorso vuoto in quanto già conosciuto. Possiamo allora dire che in un certo senso il capo si fa portavoce degli antenati e, così, delle regole e delle norme secondo le quali la società si organizza e si è organizzata dal tempo della sua fondazione, momento di un passato mitico e lontano.

Per concludere: la legge nelle società primitive si riallaccia al discorso che abbiamo fatto sul capo. È una legge che viene ribadita dallo *chef* ed è una Legge ancestrale, «che nessuno può trasgredire, perché è l'essenza stessa della società: violare la Legge significherebbe alterare, modificare il corpo sociale, introdurre un'innovazione e un cambiamento». La Legge è quindi il contenuto vuoto del capo, è la parola degli antenati, la parola mitica che ricorda il fondamento della società e che esprime, appunto, l'essenza stessa della società. Le società primitive sono quindi conservatrici, in quanto, e Clastres usa l'espressione "conservatorismo primitivo", il rispetto della Legge assicura l'indivisione. Ma se il capo parla a nome della società e allo stesso tempo è portaparola della legge ancestrale, a nome di quale società sta parlando? Della società particolare in cui è o della rappresentazione che questa ha di sé stessa?

Un passaggio di «Archéologie de la violence» ci sembra particolarmente significativo a questo proposito. La comunità primitiva, ci dice l'antropologo, è totalità e unità: la parola del capo non ha forza di legge (nel senso che non detta il suo desiderio personale), è obbligato a parlare a nome della società, esprime *solamente* «il desiderio sociologico che ha la società di rimanere indivisa e il testo di una Legge che nessuno ha fissato, in quanto non concerne la decisione umana». ⁷⁶ E aggiunge:

Il legislatore è anche il fondatore della società, sono gli Antenati mitici, gli eroi culturali, gli dei. È di questa legge che il capo è il porta-parola: la sostanza del suo discorso è sempre il riferimento alla Legge ancestrale che nessuno può trasgredire, in quanto è l'essere stesso della società: violare la Legge significherebbe alterare, cambiare il corpo sociale, introdurre in esso l'innovazione e il cambiamento che respinge continuamente. ⁷⁷

⁷⁶ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.187: «Et c'est aussi pourquoi, dans la société primitive, c'est le chef qui est commis à parler au nom de la société : en son discours, le chef n'exprime jamais la fantaisie de son désir individuel ou le dire de sa loi privée, mais seulement le désir sociologique qu'a la société de rester indivisée et le texte d'une Loi que personne n'a fixée, car elle ne relève pas de la décision humaine.».

⁷⁷ Ibidem: «Le Législateur est aussi le fondateur de la société, ce sont les Ancêtres mythiques, les héros culturels, les dieux. C'est de cette Loi que le chef est porte-parole : la substance de son discours, c'est toujours la référence à la Loi ancestrale que nul peut transgresser, car elle est l'être même de la société : violer la Loi, ce serait altérer, changer le corps social, introduire en lui l'innovation et le changement qu'il repousse absolument.».

Ci sembra che forse sia a quest'altezza che si può forse notare quello che per noi è problematico in Clastres. L'Uno che trascende non è l'uno personale e individuale di un capo, certo, ma ci sembra che quell'uno che Clastres giustamente, in questa logica, vede come indiviso sia la società stessa – o meglio, la rappresentazione che la società dà e ha di sé stessa, che si incarna nello chef incaricato di farsene portavoce. Ma è questa la negazione dello Stato e della sovranità o ne è solo un'altra forma? Che statuto ha questo "Noi" attraverso il quale la comunità primitiva si pensa?⁷⁸

c. Guerra e scambio, guerra e *chefferie*

Abbiamo visto che i primi lavori di Clastres sono in linea con la proposta di Lévi-Strauss: il fenomeno della guerra, infatti, è considerato nel 1967 come il risultato di uno scambio che non riesce, di un'interruzione della circolazione dei beni e di un mancato funzionamento del processo comunicativo. Nel 1977, invece, Clastres rompe con la prospettiva lévi-straussiana affermando la *positività* della guerra: «la società primitiva è lo spazio dello scambio ed è *anche il luogo della violenza*»⁷⁹. Grazie al lavoro di archivio che abbiamo fatto all'IMEC, sappiamo che Clastres lesse *Il concetto di "politico"* di Carl Schmitt quando uscì nella sua prima edizione francese. Questa lettura è particolarmente rilevante perché ci indica forse una via per meglio comprendere il ruolo attribuito alla guerra dall'antropologo a partire dal 1972. Se abbiamo visto che nel 1968 secondo Clastres è improprio utilizzare il concetto di guerra per descrivere le relazioni sociali delle popolazioni originarie sudamericane, nel 1977 l'antropologo afferma esattamente il contrario. Sembra allora essere utile ripercorrere nuovamente tutta la produzione clastriana per delineare i passaggi che porteranno l'antropologo alla formulazione della sua tesi sulla funzione della guerra nei suoi ultimi scritti.

Clastres affronta la dimensione della guerra sempre a due livelli: da una parte analizzando il ruolo del capo rispetto al fenomeno guerriero, al mantenimento della pace o al suo desiderio di prestigio (e quindi di imprese), dall'altra pensando *la società nel suo insieme* come soggetto della guerra. Intervistato da Jean Charbonnier nel gennaio del 1967 sulla *chefferie* nelle società amerindiane, l'antropologo afferma che, nel caso in cui il ruolo di capo non sia ereditario (aspetto sul quale non concentra *mai* le sue analisi), lo *chef* è chi ha dimostrato nel corso degli anni un talento particolare nella caccia, nella pesca e nell'attività guerriera.⁸⁰ È

⁷⁸ Ivi, p.193: «Chaque communauté, en tant qu'elle est indivisée, peut se penser comme un Nous. Ce Nous à son tour se pense comme totalité dans le rapport égal qu'il entretient avec les Nous équivalents que constituent les autres villages, tribus, bandes, etc.».

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Appendice I, p.331: «Ou alors souvent, si la chefferie n'est pas héréditaire, bien, c'est simplement le group des hommes qui désigne le plus capable d'entre eux mais... C'est-à-dire, un homme qui s'est déjà imposé par son talent de chasseur, de pêcheur, par son adresse à la guerre aussi, enfin...».

qui in questione ancora una volta, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, il fatto che il capo non possa imporre la propria autorità, non possa esercitare la funzione di comando al di fuori del conflitto intertribale. Afferma infatti Clastres:

Allora, spesso una spedizione guerriera era organizzata da un capo, cioè, egli proponeva ai suoi guerrieri di andare ad attaccare una tribù, anche dei Bianchi eventualmente, se gli uomini erano d'accordo, in maniera spontanea, eh, perché si trattava di una guerra, cioè di una cosa seria perché la guerra bisogna vincerla! Allora in quel momento ci si mette... gli uomini si mettono... potremmo quasi dire a disposizione del capo, anche se non bisogna esagerare perché tutti gli Indiani non sono molto disciplinati. Ma in effetti ci sono dei casi di tribù guerriere nelle quali il capo, che era secondo loro il miglior guerriero, vale a dire il miglior stratega, colui che sa scegliere meglio il luogo per lo scontro, etc, colui che conosceva più trucchi di guerra, quel capo esercitava in quel momento un'autorità effettiva. Ma non appena la spedizione terminava, sia nel caso in cui avessero vinto o in cui gli uomini, la tribù, fosse stata vinta, vale a dire una volta tornati nella pace, in quel momento il capo perde assolutamente l'autorità.⁸¹

Nel 1966 invece, con il testo «El Gran Chaco» (che sarà poi scelto come introduzione a *Mythologie des Indiens Chulupi*, pubblicato postumo), Clastres si focalizza sulla dimensione sociale della guerra. I Chulupi del Chaco, ci dice l'antropologo, per mantenere una differenza rispetto alla famiglia culturale alla quale appartengono, per introdurre uno scarto all'insieme sociolinguistico di cui fanno parte, sviluppano delle specializzazioni economiche o accentuano l'attività guerriera.⁸² A quest'altezza, tuttavia, Clastres non approfondisce il legame tra

⁸¹ Ibidem: «Alors, souvent une expédition guerrière était organisé par un chef, c'est-à-dire, il proposait à ses guerriers d'aller attaquer telle tribu, même des Blancs éventuellement, si les hommes étaient d'accord, alors d'une manière spontanée, enfin, parce que il s'agissait de la guerre, c'est-à-dire d'une chose sérieuse parce que la guerre il faut la gagner ! alors, là on se met... les hommes se mettent... on pourrait presque dire à la disposition du chef, bien que il faut pas non plus exagérer parce que tous les Indiens ne sont pas très disciplinés. Mais en effet il y a de cas de tribus guerrières où le chef, qui était à leur avis le meilleur guerrier, c'est-à-dire le meilleur tacticien, ce qui sait mieux choisir le terrain pour le combat, etc., ce qui connaissait le plus de ruses de guerre, ce chef là exerçait une autorité effective. Mais aussitôt que l'expédition est terminé, que soit victorieuse ou que les hommes, la tribu soit vaincue, c'est-à-dire, une fois revenus en temps de paix, là le chef perd absolument toute autorité.»

⁸² Appendice II, pp.440: «Vi è lo sforzo costante di introdurre (al di là della lingua) uno scarto: sia sviluppando una specializzazione economica, sia accentuando questa o quella attività, la guerra per esempio. Questo scarto permette ai membri di un gruppo di pensarsi collettivamente come comunità. In altre parole, il "suolo culturale" del Chaco è omogeneo, ma ogni tribù anima questo contenuto con uno spirito o con uno stile particolare.»

identità tribale e fenomeno guerriero, limitandosi a constatare che una delle ragioni per le quali i Chulupi del Chaco hanno saputo mantenere vivi molti aspetti della loro cultura è, appunto, la guerra. Scrive l'antropologo:

Perché i Chulupi hanno potuto e saputo, meglio sicuramente che le altre tribù del Chaco, mantenere vivi molti aspetti della loro cultura? Per due ragioni, sembra. Prima di tutto si tratta di una società guerriera, cioè di una società per la quale la guerra appartiene alla propria sostanza, al proprio Sé, e che da secoli coltiva un ethos di guerrieri, un' "ideologia" dell'aggressività, di non resa. Se si considera i Lengua, Indiani meno "ardentemente amanti dei combattimenti" rispetto ai Chulupi, si nota che hanno accusato molto di più il contatto con i Bianchi, perché mancava loro quello spirito di resistenza attiva che solo sviluppa l'orgoglio guerriero.⁸³

La guerra è però qui un attributo di una singola "società primitiva", non delle società contro lo Stato in sé. Inoltre è rivolta contro i colonizzatori e non investe in generale le relazioni intertribali o con l'esteriorità del gruppo: il confronto con i Lengua e la loro trasformazione dopo il contatto con i "Bianchi" deve essere letto quindi, ci sembra, in questa direzione.

In «Ethnologie des Indiens Guayaki» (del 1967), poi, la guerra è, come abbiamo visto, letta attraverso la lente dello scambio e in particolar modo della circolazione delle donne tra i gruppi tribali: lo scambio è qui, ancora una volta, primario rispetto al conflitto e quest'ultimo è considerato sempre come il fallimento del primo. Differenza di *grado* e non di *funzione* tra la visita pacifica e la guerra, la quale è letta dentro al paradigma determinato dalla relazione di scambio. Scrive a questo proposito Clastres:

Se osserviamo ora che le visite pacifiche annuali tra bande hanno come scopo essenziale di permettere lo scambio esogamico delle donne, osserviamo che la guerra non è che una visita fondata sull'aggressione, o che le visite pacifiche sono come una guerra che si evita di fare. Spedizioni di guerra e visite pacifiche perseguono lo stesso obiettivo: procurarsi delle donne. Ma in un caso, le donne sono rubate ai nemici; nell'altro, sono scambiate con gli amici. Quindi, tra una spedizione guerriera e una visita pacifica, non vi è che una differenza di grado, si potrebbe quasi dire, e non di funzione: le relazioni matrimoniali e lo scambio di donne sono, nel pensiero dei guayaki, percepiti sul modo antagonistico e sotto le spoglie dell'aggressione.⁸⁴

⁸³ Appendice II, pp.442-443.

⁸⁴ Appendice II, pp.469.

Come abbiamo evidenziato sempre per quanto riguarda la costituzione delle alleanze attraverso le relazioni matrimoniali negli Yanomami, in relazione al lavoro di Ettore Biocca, per Clastres non sembra aver senso parlare di "guerra" nelle popolazioni primitive. In «Une ethnographie sauvage», testo clastriano pubblicato per *L'Homme*, l'antropologo italiano avrebbe, a torto secondo Clastres, sottolineato eccessivamente il fenomeno guerriero nella sua descrizione della vita degli Yanomami. Interrogandosi sulle possibili reazioni del lettore, l'antropologo francese si preoccupa che queste non saranno di certo positive.⁸⁵ E aggiunge, riferendosi proprio a Hobbes, il quale verrà citato anche in seguito:

E vengono a cadere così le illusioni sui modi pacifici del buon Selvaggio, perché vediamo qui, e proprio letteralmente, la guerra di tutti contro tutti, lo stato pre-sociale dell'uomo secondo Hobbes. Dobbiamo essere chiari: come lo stato di natura di Rousseau, il "*bellum omnium contra omnes*" di Hobbes non corrisponde ad un momento storico dell'evoluzione umana, sebbene l'abbondanza di episodi bellicosi possa suggerire il contrario rispetto agli Yanomami.⁸⁶

E prosegue poi Clastres:

Infine non dimentichiamo che, senza cercare di ridurre l'importanza sociologica della guerra in queste culture, ovunque nel Nord e nel Sud America, l'arrivo dei Bianchi portò quasi meccanicamente al raddoppiarsi di ostilità e guerra tra le tribù. Chiarito ciò, ci sembra che il termine "guerra" non descriva correttamente i fatti. Perché quali sono le unità opposte? Sono gruppi locali alleati, vale a dire gruppi che si scambiano le donne e che, di conseguenza, diventano parenti l'uno dell'altro. Potrà forse essere difficile pensare che dei cognati vogliano massacrarsi a vicenda, ma sembra evidente che è necessario pensare alla "guerra" tra questi indiani a partire dalla circolazione delle donne, le quali non vengono mai uccise. Gli Yanomami d'altra parte lo sanno molto bene e, quando è possibile, sostituiscono lo scontro sanguinoso a suon di frecce

⁸⁵ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.39: «Or, la guerre est presque constamment présente dans le texte qui nous occupe, et ceci nous a porté à nous demander : que seront, après coup, les impressions d'un lecteur même un peu averti ? Il est à craindre qu'elles ne soient très défavorables. Que penser en effet de gens qui ne cessent de s'entre-tuer avec un ardeur jamais relâchée, qui n'hésitent pas à cribler de flèches aujourd'hui ceux qui hier encore étaient leurs meilleurs amis ?».

⁸⁶ Ibidem: «Et s'écroulent dès lors les illusions sur les mœurs paisibles du bon Sauvage, puisqu'on ne voit ici, et même au pied de la lettre, que la guerre de tous contre tous, l'état présocial de l'homme selon Hobbes. Il convient d'être clair : pas plus que l'état de nature de Rousseau, le « *bellum omnium contra omnes* » de Hobbes ne correspond à un moment historique de l'évolution humaine, bien que l'abondance des épisodes guerriers puisse suggérer le contraire à propos des Yanoama.».

con lotte rituali con la mazza, modo attraverso il quale si esaurisce la vendetta. Di modo che i confini tra pace e violenza, tra matrimonio e guerra diventino molto vaghi, e un grande merito di questo libro sta nel nutrire questa problematica di un materiale incomparabilmente vivo.⁸⁷

In altre parole, secondo Clastres non si può parlare veramente di guerra quando si riflette sulla dimensione del conflitto nelle "società primitive" e nelle relazioni intertribali, in primo luogo perché è necessario considerare l'aumento degli scontri a partire dalla colonizzazione europea del continente e, in secondo luogo, perché si tratta di scontri tra gruppi in fondo alleati. La violenza ed il conflitto devono essere allora spiegati secondo l'antropologo, a questa altezza, sempre a partire dalla considerazione delle reti di alleanza che si istituiscono sulle linee della parentela. La guerra non si dà senza un rapporto con lo scambio e, in particolare, rispetto alla circolazione delle donne tra i gruppi. Gli stessi Yanomami, secondo le parole di Clastres, sembrano disattivare la violenza intertribale attraverso una simbolizzazione della stessa: la sostituzione di armi mortali con lotte rituali sembrerebbe indicare, infatti, la volontà di un ridimensionamento e di un assorbimento del conflitto qui descritto.

Anche nel testo inedito sempre sul lavoro di Biocca che abbiamo rinvenuto nel fondo Clastres all'IMEC l'antropologo è di questo avviso. L'autore di Yanoama avrebbe avuto torto nel concentrarsi sul fenomeno guerriero, assegnandoli eccessivamente spazio nelle sue descrizioni. Secondo Clastres, invece, nessuna società (e gli Yanomami non più degli altri) vive nella guerra permanente. Inoltre non si può parlare di "guerra": gli scontri tra le tribù sarebbero invece da considerare come una specie di tornei, quasi nei termini di manifestazioni di prestigio e di valore.⁸⁸ Sempre rispetto agli Yanomami, in «Le dernier cercle», articolo del '71 ripubblicato in apertura a *Recherches d'anthropologie politique*, Clastres prima afferma che presso questa popolazione amerindiana sottrarsi allo scambio può

⁸⁷ Ivi, pp.39-40: «Enfin n'oublions pas que, sans chercher à réduire l'importance sociologique de la guerre dans ces cultures, partout en Amérique tant du Nord que du Sud, l'arrivée des Blancs entraîna presque mécaniquement un redoublement de l'hostilité et de la guerre entre les tribus. Ces précisions apportées, il nous paraît même que le terme de guerre ne décrit pas convenablement les faits. Car quelles sont les unités opposées ? Ce sont des groupes locaux alliés, c'est-à-dire des groupes qui échangent leurs femmes et qui, de ce fait, deviennent parents entre eux. On aura peut-être de la peine à comprendre que des beaux-frères songent surtout à se massacrer, mais il paraît évident qu'il faut penser la « guerre » chez ces Indiens à partir de la circulation des femmes, lesquelles ne sont jamais tuées. Les Yanoama d'ailleurs le savent très bien qui, lorsque c'est possible, substituent à l'affrontement sanglant avec les flèches des combats rituels à la massue, grâce à quoi s'épuise la vengeance. De sorte que deviennent très floues les frontières entre la paix et la violence, entre le mariage et la guerre, et qu'un grand mérite de ce livre est de nourrir cette problématique d'un matériel incomparablement vivant.»

⁸⁸ Ci riferiamo qui al testo inedito «Compte rendu de E. Biocca, *Yanoama*», verosimilmente steso nel 1969 circa e conservato nel fondo Pierre Clastres all'IMEC (CLS 8.1).

essere scambiato come un atto di ostilità⁸⁹ e poi augura loro «mille anni di guerra, mille anni di feste!»⁹⁰. Notiamo che a quest'altezza l'antropologo si riferisce implicitamente ai lavori di Sahlins ed esplicitamente a quelli di Lizot. È in particolar modo quest'ultimo che, studiando gli Yanomami, sottolineò come questi utilizzassero solo una minima porzione della loro giornata per procacciarsi del cibo o per produrre ciò di cui avevano bisogno. Scrive Clastres:

Come ovunque, le interruzioni del quotidiano (guerre, feste, risse, ecc.) non avvengono tutti i giorni. La maggior parte dell'attività è costituita dalla produzione di cibo e dei mezzi per ottenerlo (archi, frecce, corde, cotone, ecc.). Non si pensi che gli Indiani siano malnutriti. Tra agricoltura essenziale, caccia, pesca - il cinghiale è abbastanza abbondante - e la raccolta, gli Yanomami se la cavano molto bene. Una società di abbondanza, quindi, da un certo punto di vista, in quanto tutti i bisogni sono soddisfatti, e anche di più, in quanto si produce anche un'eccedenza, consumata durante le feste. Ma l'insieme dei bisogni è determinato asceticamente (in questo senso i missionari creano in alcuni gruppi il bisogno artificiale di abiti inutili). D'altra parte, la fertilità, l'infanticidio e la selezione naturale determinano un optimum demografico delle tribù, sia in termini di quantità che di qualità, diciamo. [...] Detto questo, si sappia che tra gli Yanomami, tutti i bisogni della società sono soddisfatti al costo di un'attività media (per gli adulti) di tre ore di lavoro per persona al giorno. Lizot l'ha misurato con un rigore cronometrico. Non è una novità, sapevamo già che è così nella maggior parte delle società primitive. Lo si ricordi, però, quando si chiede la pensione a sessant'anni.⁹¹

⁸⁹ Ivi, p.12: «En outre, l'échange des biens n'est pas seulement une transaction qui laisse, en principe, satisfaits les deux partenaires, c'est une obligation : refuser une offre d'échange (c'est presque impensable) serait interprété comme un acte d'hostilité, comme une violence dont le terme ultime peut être la guerre.».

⁹⁰ Ivi, p.29: «Mille ans de guerres, mille ans de fêtes ! Voilà mon vœu pour les Yanomami.».

⁹¹ Ivi, pp.21-22: «Comme partout ailleurs, les ruptures de l'ordre coutumier – guerres, fêtes, rixes, etc. – ne se produisent pas chaque jour. Le plus clair de l'activité, c'est la production de la nourriture et des moyens de l'obtenir (arcs, flèches, cordes, coton, etc.). N'allons pas imaginer que les Indiens sont sous-alimentés. Entre l'agriculture, essentielle, la chasse, la pêche – le gibier est là-bas relativement abondant – et la collecte, les Yanomami se débrouillent fort bien. Société d'abondance, donc, d'un certain point de vue, en ce que tous les besoins des gens y sont satisfaits, et même au-delà, puisqu'il y a production se surplus, consommés pendant les fêtes. Mais l'ordre des besoin est ascétiquement déterminé (en ce sens, les missionnaires créent chez quelque groupes le besoin artificiel de vêtements inutilisables). D'autre part, la fécondité, l'infanticide et la sélection naturelle assurent aux tribus un optimum démographique, tant au plan de la quantité qu'à celui de la qualité, si l'on peut dire. [...] Cela dit, sachons que chez les Yanomami, tous les besoins de la société sont couverts au prix d'une activité moyenne (pour les adultes) de trois heures de travail par personne et par jour. Lizot a mesuré cela avec une rigueur chronométrique. Ce n'est pas nouveau, on

Quella degli Yanomami è quindi, come lo sarebbero tutte quelle delle società “primitive”, una «civilisation de loisir». ⁹² La guerra non sembra dunque segnare l'esistenza quotidiana di questi gruppi amerindiani: assume qui un carattere di eccezionalità. È questa una descrizione lontana da quella che fa Biocca: appunto, non una guerra permanente, non uno scontro intertribale continuo, bensì un tempo di vita pieno in un'esistenza solo minimamente segnata dal tempo di lavoro e dalla produzione. E tuttavia, insieme alle feste, Clastres augura loro “mille anni di guerra!” Rendendo conto di questa missione con Lizot durante uno dei seminari del Laboratoire d'Anthropologie Sociale in presenza di Lévi-Strauss, di cui abbiamo consultato una registrazione video parziale), Clastres viene interrogato circa la funzione della guerra. Alla domanda se la guerra sia oggetto di una distinzione interna alla società e se da questa si dia un gioco di differenziazione interna che stimola la vita sociale, l'antropologo risponde: «sì. La guerra è per i *leader* un modo per rafforzare la propria *leadership*. Chi organizza i raid sono quasi sempre i leader dei gruppi. Ma quando si spingono troppo oltre... Vengono uccisi.». ⁹³

Uno scarto significativo sembrerebbe prodursi nel 1974, prima con il capitolo eponimo de *La société contre l'État* e, soprattutto, con l'intervista con l'*Anti-mythes*. Nel saggio del '74 vediamo infatti Clastres affermare, sulla scorta dei lavori di Lizot e Sahlins, che le società “primitive” non conoscono affatto una condizione di miseria, un'economia di sussistenza: «prime società del tempo libero, prime società dell'abbondanza». ⁹⁴ Liberati dalla necessità di dover produrre cibo e assicurarsi la propria sopravvivenza, gli uomini delle “società primitive” possono dedicarsi a

sait déjà qu'il en est ainsi dans la plupart des sociétés primitives. Rappelons-le néanmoins, au moment d'exiger la retraite à soixante ans. N'insistons pas.».

⁹² Ivi, p.22: «Civilisation de loisir donc, puisque ces gens passent vingt et une heures par jour à ne rien faire. Ils ne s'ennuient pas. Sieste, facéties, discussions, drogue, manger, baignades: on arrive à tuer le temps. Sans parler du sexe. Ne disons pas qu'ils ne pensent qu'à ça, mais ça compte, ça compte.».

⁹³ Appendice I, p.389: «1 : Ah, oui, par exemple ! Mais je voulais vous demander, est-ce que la guerre est objet de distinction interne, comme si vous voulez pour les Indiens de l'Amérique du nord, qui augmentent le nombre de leur plumes à fur et à mesure qu'ils peuvent avoir tué un nombre des hommes ennemis, alors, est-ce qu'il y a un jeu de différenciation interne qui naît de la guerre et qui stimule la vie sociale ? Pierre Clastres : Oui. La guerre est pour les leaders un moyen de renforcer leur leadership. Les gens qui organisent les raids c'est presque toujours les leaders des groupes. Alors, lorsqu'ils vont trop loin eh bah... Les gens ils les tuent.».

⁹⁴ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.143: «J. Lizot, residente da anni in mezzo agli indiani Yanomami, nell'Amazzonia venezuelana, ha stabilito cronometricamente che la durata media del tempo dedicato ogni giorno al lavoro dagli adulti, compresa ogni attività, supera di poco le tre ore» e Ivi, p.144: «Le società primitive sono, sì, come scrive J. Lizot a proposito degli Yanomami, delle società che rifiutano il lavoro: “Il disprezzo degli Yanomami per il lavoro e il loro disinteresse per un progresso tecnologico autonomo è una cosa certa.” Prime società dell'abbondanza, secondo la giusta e spiritosa espressione di M. Sahlins.».

«caccia, pesca, feste e bevute e, finalmente, a soddisfare la loro forte inclinazione per la guerra.»⁹⁵

Dalla consultazione che abbiamo fatto negli archivi IMEC sappiamo che Clastres lesse *Il concetto di "politico"* di Schmitt, uscito nella sua traduzione in francese nel 1972. Le *fiches* di lettura non sono molto consistenti, sono solo due pagine di appunti: a sinistra le citazioni dal testo, a destra delle osservazioni dell'autore. Che cosa sembra interessare Clastres? Esattamente il problema della guerra. Perdendo la capacità di nominare i propri nemici, la società primitiva diviene vittima di questi ultimi: o annientata da questi, oppure assorbita. Nella perdita della contrapposizione, dunque, è in gioco lo smarrimento dell'identità della comunità particolare, sembrerebbe. E da questo momento in poi, questo tema diventerà essenziale in Clastres: il problema sarà capire lo stato di guerra permanente nelle società contro lo Stato, condizione prima negata.

Il 14 dicembre, interrogato dalla redazione della rivista di Caen sullo statuto della guerra nelle "sociétés primitives", sul ruolo del fenomeno guerriero in queste e sul rapporto tra il conflitto e il capo risponde Clastres che «la guerra è iscritta nell'essere stesso delle società primitive».⁹⁶ Che cosa intende qui l'antropologo? Che la guerra assolve un ruolo fondamentale per questo tipo di società, senza di essa la società "primitiva" non può funzionare – ed è per questo motivo che il conflitto è permanente. Con questo non intende dire che l'esistenza delle società contro lo Stato siano segnate continuamente, da mattina a sera, dalla violenza e dall'esplosione del conflitto ma che per ogni gruppo si danno dei nemici che potrebbero attaccare o da colpire: «le relazioni di ostilità tra le comunità, queste, sono permanenti, è il motivo per il quale dico, la guerra è permanente, lo stato di guerra è permanente».⁹⁷ Clastres spiega quanto ha appena affermato facendo delle considerazioni su quella che definisce essere una delle condizioni essenziali affinché una società *può* essere "primitiva": deve essere "piccola", ovvero limitata dal punto di vista demografico.⁹⁸ Per essere tale, per essere contro lo Stato, la società deve *rifiutare* di raggiungere una certa dimensione, un certo numero di membri (afferma l'antropologo: «è necessario che si rifiuti di essere grande»). La scissione

⁹⁵ Ivi, p.143.

⁹⁶ Appendice II, p.XX.

⁹⁷ Appendice II, p.XX.

⁹⁸ Appendice II, p.XX: «Perché? Qui torniamo a quello di cui parlavamo all'inizio, a proposito della dimensione delle società. Dicevo: a quale condizione una società potrebbe essere primitiva? Una delle condizioni, che è essenziale, è la dimensione della società, della comunità: non si può avere, almeno credo, una società allo stesso tempo grande e primitiva. Affinché una società sia primitiva, è necessario che sia piccola. Affinché una società sia piccola, è necessario che si rifiuti di essere grande, e per rifiutare di essere grande, vi è come tecnica, che è universalmente utilizzata nelle società primitive e, in ogni caso, nelle società americane, la fissione, la scissione.».

può essere assolutamente amichevole: quando la società giudica, stima che la sua crescita demografica oltrepassi una certa soglia ottimale c'è sempre qualcuno che propone a un certo numero di persone di partire. In generale, queste separazioni seguono delle linee di parentela; può essere un gruppo di fratelli, che decidono di fondare un'altra comunità, che sarà naturalmente alleata a quella che lasciano in quanto non solo sono alleati ma sono inoltre parenti. Ma fondano un'altra comunità, quindi vi è questo processo permanente di scissione.

L'aspetto demografico assume è dunque non solo rilevante ma è essenziale: senza un controllo della società sulla propria dimensione, questa rischia di non soddisfare quella che sembra essere una caratteristica *necessaria* per il suo darsi come contro lo Stato. Osserviamo qui che Clastres non analizza il momento della decisione che precede la scissione, né tantomeno i soggetti che l'agiscono o quali siano i meccanismi di discussione e di messa in comune delle strategie pensate dal gruppo per mantenersi nel "piccolo", limitandosi invece a constatare la cosa. Maggiore rilevanza è data però all'altra tecnica, all'altra strategia operata dalle società "primitive" per mantenersi limitate e piccole. Scrive Clastres:

Ma è altrettanto importante il fatto della guerra, perché la guerra primitiva, la guerra nelle società primitive, bisogna analizzarla dal punto di vista dei suoi effetti. Quali sono gli effetti di questa guerra permanente, di questo stato di guerra permanente di cui parlavo? Stato di guerra che diviene effettivo di tanto in tanto, in questo caso, dipende veramente dalle società. Tutte le società primitive sono guerriere o quasi, ma lo sono con più o meno intensità: ci sono dei popoli molto guerrieri, ci sono dei popoli che lo sono meno, ma alla fine per tutti, in ogni caso, la guerra appartiene all'orizzonte. Quali sono gli effetti della guerra? Gli effetti della guerra sono di mantenere costantemente la separazione tra le comunità: infatti con dei nemici non si possono avere se non dei rapporti di ostilità, vale a dire di separazione: questo rapporto di separazione, di ostilità culminante nella guerra effettiva, ma l'effetto della guerra, dello stato di guerra è di mantenere la separazione tra le comunità, vale a dire la divisione. L'effetto principale della guerra è di creare continuamente del molteplice, e, facendo ciò, la possibilità per la quale vi sia il contrario del molteplice non esiste. Finché le comunità saranno, attraverso la guerra, in uno stato di separazione, di freddezza o di ostilità tra loro, finché ogni comunità è e resta in questo modo nell'autosufficienza, si potrebbe dire nell'autogestione praticamente, non può esservi Stato. La guerra nelle società primitive, è innanzitutto impedire l'Uno; l'Uno è innanzitutto l'unificazione, vale a dire lo Stato.⁹⁹

⁹⁹ Appendice II, p.XX.

L'antropologo è chiaro: per parlare della guerra bisogna parlare dei suoi *effetti*, e la conseguenza dell'ostilità è il mantenimento nell'indivisione di piccole comunità "autogestite" le quali, permanendo nella separazione, evitano l'Uno, l'unificazione, lo Stato. Come vediamo, la guerra risulta essere essenziale per Clastres perché impedisce il darsi di una rete di alleanze che potrebbero portare ad un'unità dei gruppi e, sembrerebbe, alla perdita della specificità dei gruppi tribali, intesi qui come nuclei elementari, come soggetti di relazioni di alleanze o di conflitto – in pratica, sembra, come soggetti politici. È qui da notare che se Clastres per quanto riguarda la scissione non conflittuale, tema che comunque non approfondisce, accenna a un momento di discussione in cui viene evidenziata la crescita della società da un punto di vista numerico come problematica, nella guerra non sembra esserci un procedimento analogo. Questo perché l'antropologo sembra confondere i piani: un conto è una scissione che viene "dall'interno" del gruppo, un altro la divisione che si deve dare tra i gruppi. Uno dei problemi risiede allora forse nell'uso duplice che l'autore fa del termine "società". Da una parte infatti sembra indicare l'insieme delle popolazioni amerindiane appartenenti ad un determinato territorio e che intrattengono delle relazioni di alleanza o di ostilità tra loro; dall'altra invece il termine viene utilizzato per indicare il singolo gruppo tribale. Inoltre, partendo dagli *effetti* della guerra, come dichiarato dallo stesso autore, ne fa la causa: nella società primitiva si ha la guerra perché questa mantiene nell'indivisione, ed è l'indivisione che si sta cercando per permanere in una configurazione segnata dalla molteplicità. Sempre in questa intervista, Clastres aggiunge un'importante considerazione circa il ruolo del capo nelle chefferie amerindiane. Afferma infatti l'antropologo:

Come si diventa capo? Innanzitutto, è necessario che vi sia un capo. Attenzione! Non sto dicendo: "È necessario che vi sia lo Stato; e se non si ha un capo, siamo fottuti; è davvero necessario che vi sia qualcuno che comandi". Non è questo, in quanto il capo non comanda, giustappunto. Ma prima di tutto, la macchina sociale primitiva funziona bene se ha, non so come dire, un portaparola. Il capo è innanzitutto un portaparola, nel pieno senso del termine. Nelle relazioni inter-tribali o inter-comunitarie, è evidente che non parleranno tutti allo stesso tempo, perché altrimenti non si capisce più niente. Però le relazioni inter-tribali sono essenziali, per via dello stato di guerra permanente. Quando ci sono dei nemici, bisogna avere degli alleati; bisogna avere delle reti di alleanza, e i negoziatori, i porta parola delle comunità sono i leader, in ragione del fatto, appunto, che sono abili nel parlare. Ma penso che ci si possa spingere oltre e dire che senza il leader la società sarebbe incompleta. Ora, sembra che io mi contraddica completamente, ma mi spiego immediatamente, basandomi comunque su dei dati etnologici. Una società che non avesse un leader, qualcuno che parla, sarebbe incompleta, nel senso in cui è necessario che la figura del potere possibile (vale a dire ciò che la società vuole impedire), che il luogo del potere non sia perduto. È necessario che questo luogo sia definito. È

necessario qualcuno di cui si possa dire: “Ecco, il capo è lui, ed è proprio lui che impediremo di essere il capo”. Se non ci si può rivolgere a lui per chiedere delle cose, se non vi è questa figura qui che occupa questo luogo di potere possibile, non si può impedire che questo potere divenga reale. Per impedire che questo potere divenga reale, bisogna incastrare questo luogo, bisogna metterci qualcuno, è questo qualcuno è il capo. Quando è capo, gli si dice: “A partire da ora, tu sei colui che sarà il portaparola, colui che terrà dei discorsi, colui che adempierà correttamente il suo obbligo di generosità; lavorerai un po’ più degli altri al servizio della comunità”. Se non ci fosse quel luogo lì, il luogo dell’apparente negazione della società primitiva in quanto società senza potere, essa sarebbe incompleta.¹⁰⁰

Il luogo del potere, benché esautorato di ogni possibilità di esercizio nella forma della coercizione, ha una funzione *strutturale*: ma in che senso?

Vediamo che qui Clastres assegna e riconosce allo chef il ruolo e la funzione di portaparola del gruppo: ne è il rappresentante che, nelle relazioni con l’esteriorità della comunità, deve comunicare con i leader degli altri gruppi. L’abilità nell’*ars oratoria*, che abbiamo analizzato a livello della trasmissione di contenuti vuoti a livello della comunicazione tra chef e comunità, assume qui tutt’altra funzione. Il capo deve saper parlare bene per poter trattare efficacemente con gli altri *chef*. «Il capo non comanda», parla appunto: porta la parola, appunto, della comunità. L’antropologo però non analizza il modo in cui si dà trasmissione della voce della comunità al capo, è questo un aspetto che non viene mai descritto o problematizzato da Clastres. Perché il leader è necessario? Perché le relazioni con le comunità altre sono ostili: si è, appunto, in uno stato di guerra permanente sostiene l’autore. E il leader è una figura essenziale proprio in luce delle relazioni intertribali – ma questa non è l’unica spiegazione della necessità del capo che fornisce Clastres.

Deve esserci uno *chef* affinché gli sia impedito di essere veramente un capo, vale a dire qualcuno che comanda: il luogo del potere deve essere visibile affinché possa essere occupato da un soggetto che non lo esercita perché sottoposto continuamente al controllo dell’insieme sociale. E, paradossalmente allora, senza la negazione di quello che la società “primitiva” è, vale a dire una configurazione in cui non vi è comando-obbedienza, sarebbe incompleta. Senza la negazione dello Stato (inteso per come lo pensa Clastres) la società contro lo Stato non può darsi: ma non è questo assurdo? Lo Stato è qui pietra di paragone, misura ultima, unica positività: al di fuori di esso si dà solamente una configurazione che ne è la negazione. Lo Stato è posto, la “société contre l’État” esiste solo nel suo essere *contre*. Questa la leva archimedeica clastriana, questo il gioco logico del *senza-contro*. Se Clastres imputa alle teorie evoluzioniste di aver pensato lo Stato come meta necessaria di ogni civiltà, che cosa dobbiamo leggere nella sua descrizione delle società

¹⁰⁰ Appendice II, p.XX.

“primitive” se non una negazione di una configurazione che si darebbe se non fosse preventivamente disattivata?

Nell'intervista con Guattari del 14 febbraio per la trasmissione *Atelier de la création radiophonique* Clastres non può essere più chiaro. L'autore di *Caosmosi* chiede all'antropologo perché con la colonizzazione europea non si sia avuta una riduzione in schiavitù delle popolazioni amerindiane.¹⁰¹ Riportiamo lo scambio tra i due:

Pierre Clastres: Gli Indiani e l'Uno, oppure, gli Indiani e il lavoro. Gli Indiani e l'obbedienza, gli Indiani e il rispetto per il potere, non erano compatibili. Non funzionava. Gli indiani morivano. Morivano prima di tutto per le malattie, è ovvio, di fatica, di fame ...

Félix Guattari: Di disperazione ...

Pierre Clastres: Ma penso che morissero, e continuano a morire, di disperazione, cioè per il disgusto di vivere nel lavoro, di vivere nell'Uno, ecco, di vivere sotto gli auspici dell'Uno. Si potrebbero opporre quelle che io chiamo società senza stato, società primitive e le altre società-a-Stato, le si potrebbero opporre. Le prime come società del molteplice, le seconde, le nostre per esempio, come delle società dell'Uno. Nelle prime è il molteplice che è al lavoro, il molteplice e con lui tutti i mezzi appropriati e necessari per mettere in pratica il molteplice. E penso che la guerra nella società primitiva sia il mezzo più importante per mettere in pratica costantemente il molteplice, voglio dire per introdurre continuamente la separazione, l'ostilità tra i gruppi, la parcellizzazione, l'atomizzazione delle società...

Félix Guattari: La singolarizzazione?

Pierre Clastres: Sì, nel senso che mettere in pratica costantemente il molteplice è il modo migliore per impedire l'arrivo dell'Uno. Coloro che sono nel molteplice non possono, non possono vivere, molto semplicemente vivere nell'Uno. Allora... allora muoiono.

Felix Guattari: Se si chiede loro di scegliere tra essere schiavi o morire, preferiscono cento volte morire.¹⁰²

¹⁰¹ Appendice I, p.XX: « Félix Guattari : Il n'y avait pas d'acculturation possible de tous ces gens là, avec les Portugais, les Anglais, les Français, et tous les judéo-chrétiens qui débarquaient dans ces sociétés... C'est presque les bases philosophiques de l'extermination qui a suivie et... pourquoi il y a eu des flux d'esclaves noirs, dans ces sociétés, pourquoi est que... on n'a pas réussi à mettre vraiment en esclavage d'une façon massive les populations autochtones ? ».

¹⁰² Appendice II, p.XX: «Pierre Clastres : Les Indiens et l'Un, si vous voulez, les Indiens et le travail. Les Indiens et l'obéissance, les Indiens et le respect du pouvoir ça ne marchait pas. Ça ne marchait pas. Les Indiens ils mourraient. Ils mourraient d'abord des maladies, c'est évident, de fatigue, de faim... Félix Guattari : De désespoir... Pierre Clastres : Mais je pense qu'il mourraient beaucoup plus et il continuent d'ailleurs - ils mourraient de désespoir, c'est-à-dire, de dégoût profond de vivre dans le travail, de vivre dans l'Un, voilà, de vivre sous les

La guerra è allora, per Clastres, il mezzo più efficace delle società contro lo Stato per impedire l'Uno, vale a dire, nella logica dell'antropologo, lo Stato. Mezzo per impedire l'unione in una comunità più grande, per mantenere l'indipendenza, dunque. L'antropologo sembra qui confondere l'effetto con i suoi fini: non possiamo essere così sicuri che i motivi che spingono al conflitto i gruppi siano riconducibili all'evitare l'unione in una comunità più grande. Questo semmai è l'effetto degli scontri tra le bande, non il motivo che li porta a farsi la guerra tra loro. Ci sembra allora che sia questa confusione tra *causa* ed *effetto*, e allo stesso tempo tra il *fine* ed il suo *mezzo*, il che porta irrimediabilmente Clastres ad assumere che la volontà di guerra delle "società primitive" sia da iscriversi nell'inconscio sociale.

In un frammento di intervista che abbiamo trovato negli archivi INA, e che presumiamo essere del 1975¹⁰³, Pierre Clastres ritorna nuovamente su questo tema:

Pierre Clastres: il problema della guerra è decisivo. Perché la guerra primitiva non ha nulla a che vedere con la guerra delle società-a-Stato, con la guerra imperiale. È una cosa molto diversa, nel senso che la

auspices de l'Un. On pourrait opposer ce que j'appelle les sociétés sans État, les sociétés primitives, et les autres, les sociétés à État, on pourrait les opposer. Les premières comme des sociétés du multiple, les secondes, les nôtres par exemple, comme des sociétés de l'Un. Dans les unes c'est le multiple qui est à l'œuvre, le multiple et avec tous les moyens appropriés et nécessaires de mettre en œuvre le multiple. Et je considère que la guerre dans la société primitive c'est le moyen le plus fondamental de mettre constamment en œuvre le multiple, je veux dire par là introduire constamment la séparation, l'hostilité entre les groupes, la parcellisation, l'atomisation des sociétés... Félix Guattari : La singularisation ? Pierre Clastres : Oui, c'est-à-dire mettre en œuvre constamment du multiple c'est-à-dire le meilleur moyen d'empêcher que de l'Un arrive. Des gens qui sont dans le multiple ils ne peuvent pas, ils ne peuvent pas vivre mais tout simplement vivre dans l'Un. Alors... alors ils meurent. Félix Guattari : Si on leur donne le choix d'être esclaves ou de mourir, ils préfèrent cent fois mourir.».

¹⁰³ Riportiamo questo estratto in Appendice I, p.XX. Ascoltando i documenti audio su Pierre Clastres e in particolare l'episodio *Evocation de Pierre Clastres* del programma radiofonico *La nuit sur un plateau* che abbiamo potuto consultare questo frammento, che presumiamo essere appartenente all'intervista del giugno 1975 con Paule Chavasse per *Les chemins de la connaissance*. Il programma, trasmesso dal 1973 al 2007, anno in cui prenderà il nome di *Les nouveaux chemins de la connaissance*, è animato da numerosi presentatori. Paule Chavasse intervista Clastres circa la sua esperienza di etnologo in una serie d'interviste dedicate all'etnologia. In questa occasione Clastres parla in particolar modo della propria scoperta dell'etnologia, del suo percorso verso questa disciplina e gli è chiesto di posizionare il suo lavoro rispetto alle due correnti più importanti in Francia in quel periodo: lo strutturalismo ed il marxismo. Non ci è stato possibile accedere alla consultazione dell'intervista nella sua versione completa, benché catalogata nella base di dati INA (compresa in *Être ethnologue aujourd'hui*, in dieci puntate di 30 minuti circa ciascuna e di cui non conosciamo il contenuto).

guerra di una macchina statale è sempre una guerra di conquista per incorporare dei nuovi territori, delle nuove popolazioni, all'Impero. Per quanto riguarda i selvaggi, è molto diverso. Non sono mai guerre di conquista, ogni tribù ha il suo territorio, e non ha bisogno del territorio degli altri. Quindi la guerra non può essere una guerra di sterminio. La guerra fa parte del funzionamento della società primitiva, la guerra è una dimensione strutturale, se si vuole... fa parte dell'essenza della società primitiva. La società primitiva in generale non può funzionare senza la guerra. Possiamo opporre le società primitive, vale a dire società che non avevano Stato, ad altre società, cioè alle società-a-Stato, possiamo opporle. Le prime come civiltà del molteplice, opposte alle altre società-a-Stato come civiltà dell'Uno. L'Uno opposto al molteplice. Finché siamo nel molteplice, beh, non siamo nell'Uno. Che cosa vuol dire civiltà del molteplice? Significa mantenere al massimo la divisione tra le società, la divisione tra le tribù. È necessario che vi siano rapporti ostili con almeno una parte dei vicini, almeno, e non con tutti! Perché non possiamo essere il nemico di tutti, altrimenti si sparisce. Bisogna avere dei nemici e poi, contro i nemici, i possono avere degli alleati, da cui le reti di alleanze. Ma in ogni caso è necessario avere dei nemici. Il risultato della guerra è il mantenimento delle società costantemente in un rapporto di ostilità tra loro. La guerra come mezzo per realizzare e rafforzare il molteplice, beh, è il modo migliore per prevenire l'opposto del molteplice, cioè l'Uno, cioè lo Stato.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Appendice I, pp.XX: «Pierre Clastres : Le problème de la guerre est décisif. Parce que la guerre primitive ça n'a rien à voir avec la guerre de toutes sociétés à État, avec la guerre impériale. C'est très différent, au sens où la guerre d'une machine d'État c'est toujours une guerre de conquête en vue de incorporer des nouveaux territoire, des nouvelles populations, à l'Empire. Les sauvages, c'est très différent. C'est jamais des guerres de conquête, chaque tribu a son territoire, et n'a pas besoin du territoire des autres. Donc la guerre ne peut pas être en effet une guerre d'extermination. La guerre, elle fait partie du fonctionnement de la société primitive, la guerre c'est une dimension structurale, si vous voulez... ça fait partie de l'essence de la société primitive. La société primitive en général ne peut pas fonctionner sans la guerre. On peut opposer les sociétés primitives, c'est-à-dire les sociétés qui étaient sans État, aux autres sociétés, c'est-à-dire les sociétés à État, on peut les opposer. Les premières comme des civilisations du multiple, aux autres sociétés à État comme civilisations de l'Un. L'Un opposé au multiple. C'est que tant que on est dans le multiple, eh bon on est pas dans l'Un. Qu'est-ce que sa veut dire civilisation du multiple ? Ça veut dire maintenir au maximum la division entre les sociétés, la division entre les tribus. Il faut qu'il y ait des relations d'hostilité avec au moins une partie des voisins, au moins, et non pas avec tous ! Parce que on ne peut pas être l'ennemi de tout le monde, sinon on disparaît. Il faut avoir des ennemies et puis, alors, contre les ennemies, on peut avoir des alliées, d'où les réseaux d'alliance. Mais en tous cas il faut avoir des ennemies. Le résultat de la guerre c'est de maintenir constamment les sociétés dans un rapport d'hostilité entre elles. La guerre en tant que moyen de réaliser et renforcer le multiple, eh bien c'est le meilleur moyen pour empêcher le contraire du multiple, c'est-à-dire l'Un, c'est-à-dire l'État.».

Se non si hanno dei nemici, dunque, ci si apre all'Uno, all'unificazione del grande contrapposta al molteplice del piccolo. Questa la prospettiva clastriana: le società primitive ricorrono alla guerra per mantenersi come tali, per conservare la loro indipendenza e la loro singolarità di fronte alla possibilità dell'Uno e, di conseguenza per l'antropologo, dello Stato. Poniamo l'accento su come qui Clastres concepisce la guerra come una dimensione strutturale, come non *attributo* della "società primitiva" ma come sua propria *essenza*. È per essere (e rimanere tale) che la società contro lo Stato deve instaurare relazioni bellicose con i suoi vicini: per impedire l'Uno deve avere necessariamente dei nemici.

Sostiene infatti in «Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives», articolo apparso per il primo numero di *Libre* nel 1977, che nella letteratura etnografica la violenza è analizzata molto raramente e in caso questa venga tematizzata è principalmente al fine di mostrare come sia disinnescata attraverso la sua ritualizzazione. Leggiamo infatti che negli studi della disciplina «si evoca la violenza, ma per mostrare soprattutto l'orrore che suscita alle società primitive, per stabilire che esse sono, in fin dei conti, delle società contro la violenza»¹⁰⁵. Stando al discorso etnologico e all'assenza di una riflessione sulla guerra, intesa qui come forma della violenza «allo stesso tempo più brutale e più collettiva, più pura e più sociale»¹⁰⁶, il fruitore di questi studi potrebbe erroneamente dedurre che

la violenza sia assente dall'orizzonte della vita sociale dei Selvaggi, che l'essere sociale primitivo si svolga al di fuori del conflitto armato, che la guerra non appartiene al funzionamento normale, abituale delle società primitive. La guerra è quindi esclusa dal discorso dell'etnologia, si può pensare la società primitiva senza pensare allo stesso tempo la guerra.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ivi, p.171 : «On évoque la violence, mais pour montrer surtout l'horreur qu'elle inspire aux sociétés primitives, pour établir qu'elles sont, en fin de compte, des sociétés contre la violence.».

¹⁰⁶ Ibidem : «Il ne sera donc pas trop surprenant de constater, dans le champ de recherche de l'ethnologie contemporaine, la quasi-absence d'une réflexion générale sur la violence sous sa forme à la fois la plus brutale et la plus collective, la plus pure et la plus sociale : la guerre.».

¹⁰⁷ Ibidem: «À s'en tenir par conséquent au discours ethnologique ou, plus précisément, à l'inexistence d'un tel discours sur la guerre primitive, le lecteur curieux ou le chercheur en sciences sociales en déduiront à bon droit que (à la réserve près d'anecdotes secondaires) la violence ne figure point sur l'horizon de la vie sociale des Sauvages, que l'être social primitif se déploie à l'extérieur du conflit armé, que la guerre n'appartient pas au fonctionnement normal, habituel des sociétés primitives. La guerre est donc exclue du discours de l'ethnologie, on peut penser la société primitive sans penser en même temps la guerre.».

Clastres si appella allora all'osservazione della *realtà* del fenomeno guerriero, mettendo in dubbio la verità del discorso etnografico qui convocato¹⁰⁸: silenziosa così per un po' la letteratura scientifica, l'autore si rivolge alle descrizioni dei primi cronisti dopo la "scoperta" dell'America, primo momento di incontro con il «mondo dei Selvaggi», realtà sociale «letteralmente impensabile per il pensiero europeo»¹⁰⁹. Perché impensabile? Perché, sostiene Clastres, la civiltà europea (presa qui, ancora una volta, come un unico insieme indifferenziato) sin dall'alba greca del pensiero del politico con i frammenti eraclitei ha pensato la società in un'unica forma, quella in cui vi è espressione di comando (e, aggiungiamo noi, organizzata nella logica clastriana di conseguenza attorno allo Stato).¹¹⁰ Impossibilità epistemologica, dunque, nel concepire un'organizzazione sociale e politica altra, e di cui Clastres non analizza in dettaglio le ragioni, limitandosi a descrivere la certezza sulla quale si fonderebbe il pensiero europeo:

che la rappresentazione della società come tale deve incarnarsi in una figura dell'Uno esterno alla società, in una disposizione gerarchica dello spazio politico, nella funzione di comando del capo, del re o del despota: non vi è società che sotto il segno della sua divisione in Padroni e Sudditi.¹¹¹

Raggruppamenti umani «*sans foi, sans loi, sans roi*», dunque, che non accedono allo statuto di società in quanto non organizzati a partire dalla divisione tra chi comanda e chi obbedisce, tra dominanti e dominati e ai quali solo Montaigne e La Boétie sembrano riconoscere, scrive Clastres, la non appartenenza allo stato di

¹⁰⁸ Ibidem: «La question est évidemment de savoir si ce discours scientifique énonce la vérité sur le type de société qu'il vise : cessons un instant de l'écouter pour nous tourner vers la réalité dont il parle.».

¹⁰⁹ Ivi, pp.171-172 : «C'est la découverte de l'Amérique qui, on le sait, a fourni à l'Occident l'occasion de sa première rencontre avec ceux que, désormais on allait nommer Sauvages. Pour la première fois, les Européens se trouvaient confrontés à un type de société radicalement différent de tout ce que jusqu'alors ils connaissaient, ils avaient à penser une réalité sociale qui ne pouvait prendre place dans leur représentation traditionnelle de l'être social : en d'autres termes, le monde des Sauvages était littéralement impensable pour la pensée européenne.».

¹¹⁰ Ibidem: «Ce n'est pas ici le lieu d'analyser en détail les raisons de cette véritable impossibilité épistémologique : elles se rapportent à la certitude, coextensive à toute l'histoire de la civilisation occidentale, sur ce qu'est et ce que doit être la société humaine, certitude exprimée dès l'aube grecque de la pensée européenne du politique, de la *polis*, dans l'œuvre fragmentaire d'Héraclite.»

¹¹¹ Ibidem: «À savoir que la représentation de la société comme telle doit s'incarner dans une figure de l'Un extérieure à la société, dans une disposition hiérarchique de l'espace politique, dans la fonction de commandement du chef, du roi, ou du despote : il n'est de société que sous le signe de sa division en Maîtres et Sujets.».

natura.¹¹² Unanimità tuttavia nel riconoscimento da parte degli osservatori europei del carattere bellicoso dei «popoli primitivi», questa volta non solo del continente sudamericano ma del globo¹¹³: nonostante le differenze delle diverse culture descritte, sono queste tutte, dice Clastres, accomunate dalla presenza costante del fenomeno guerriero - «le società primitive sono delle società violente, il loro essere sociale è un *essere-per-la-guerra*»¹¹⁴. È qui allora che il riferimento allo stato di natura hobbesiano operato da Clastres gioca un ruolo fondamentale: «figura non reale ma logica dell'uomo nella sua condizione naturale», certo, ma che trova tuttavia un referente concreto, un'illustrazione esemplare nel tredicesimo capitolo del *Leviathan*. Clastres si colloca dunque all'interno di quella linea interpretativa che vede nello stato di natura hobbesiano non solo un esperimento mentale, uno stato di guerra presociale immaginato per pensare la necessità di una nuova configurazione di forze, ma il riferimento concreto alle popolazioni amerindiane:

Hobbes stesso crede di poter illustrare la fondatezza della sua deduzione attraverso il riferimento esplicito ad una realtà concreta: la condizione naturale dell'uomo non è solamente la costruzione astratta di un filosofo, bensì la sorte effettiva, osservabile di un'umanità appena scoperta.¹¹⁵

E Clastres, allora, nonostante avesse affermato pochi anni prima – come abbiamo visto – l'inadeguatezza del concetto di guerra per la descrizione delle relazioni intertribali, rievoca il filosofo inglese, citando un passaggio del *Leviatano*:

¹¹² Ibidem: ««Des gens sans foi, sans loi, sans roi», selon les chroniqueurs du XVI^e siècle. La cause était entendue : ces hommes à l'état de nature n'avaient point encore accédé à l'état de société. Quasi-unanimité, troublée seulement par les voix discordantes de Montaigne et La Boétie, dans ce jugement sur les Indiens du Brésil.»

¹¹³ Ibidem: «[...] qu'ils soient américains (de l'Alaska à la Terre de Feu) ou africains, sibériens des steppes ou mélanésiens des îles, nomades des déserts australiens ou agriculteurs sédentaires des jungles de Nouvelle-Guinée, les peuples primitifs sont toujours présentés comme passionnément adonnés à la guerre, c'est leur caractère particulièrement belliqueux qui frappe sans exception les observateurs européens.»

¹¹⁴ Ivi, p.173: «De l'énorme accumulation documentaire rassemblée dans les chroniques, récits de voyages, rapports de prêtres et pasteurs, de militaires ou de trafiquants, surgit, incontestée, première, l'image la plus évidente qu'offre d'emblée l'infinie diversité des cultures décrites : celle du guerrier. Image assez dominante pour induire un constat sociologique : les sociétés primitives sont des sociétés violentes, leur être social est un *être-pour-la-guerre*.»

¹¹⁵ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.173, «Mais il n'en resta pas moins que Hobbes lui-même croit pouvoir illustrer le bien-fondé de sa déduction d'une référence explicite à une réalité concrète : la condition naturelle de l'homme n'est pas seulement la construction abstraite d'un philosophe, mais bien le sort effectif, observable d'une humanité nouvellement découverte.»

Si può pensare per avventura che non ci sia mai stato un tempo simile e neppure una condizione di guerra come questa e io credo che non ci sia mai stata in generale in tutto il mondo, ma ci sono molti luoghi in cui oggi si vive così. Infatti, in molti luoghi dell'America, il popolo selvaggio, tranne il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla brama naturale, non ha affatto un governo e nei nostri giorni vive nella maniera brutale che ho descritto prima.¹¹⁶

Anche Carl Schmitt sottolinea in *Il nomos della terra* come lo stato di natura non è solamente un esperimento mentale, un luogo inesistente che si contrapporrebbe ad una territorialità in cui vige il controllo statale ed un'autorità stabilita¹¹⁷. E nel *De Cive*, opera hobbesiana pubblicata la prima volta a Parigi nel 1642, ritroviamo nel testo la descrizione della vita delle popolazioni amerindiane nei termini di un'esistenza segnata dalla guerra e dalla mancanza di beni e agi¹¹⁸ – rappresentazione che trova la sua concretizzazione nel frontespizio a questa prima edizione francese¹¹⁹. In apertura di questo volume, è infatti possibile osservare nella parte inferiore dell'immagine due figure femminili in forma di statua, rappresentanti due diverse allegorie identificabili grazie alle scritte incise sui loro rispettivi

¹¹⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. 209.

¹¹⁷ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it di E. Castrucci, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 96, «[...] parla di «stato di natura», ma non nel senso di un'utopia priva di dimensione spaziale. Lo stato di natura in Hobbes è sì una *terra di nessuno*, ma non per questo un *non-luogo*. Esso è localizzabile, e Hobbes lo localizza, tra l'altro, anche nel nuovo mondo. Nel *Leviatano* gli «Americani» vengono presi espressamente ad esempio per illustrare il carattere di lupo che è proprio degli uomini nello stato di natura, mentre nel *Behemoth* sono menzionate le atrocità di cui i cattolici spagnoli si resero colpevoli nel regno degli Incas.».

¹¹⁸ T. HOBBS, *De Cive*, a c. di N. Bobbio, Torino, Utet, 1948, p. 87, «Un esempio di questo fatto ce lo offrono, nell'età presente, gli Americani; e nei secoli passati, altre razze, ora civili e fiorenti, ma allora composte di relativamente pochi uomini feroci, di vita breve, poveri, sporchi, mancanti di tutti quegli agi e di quelle raffinatezze che la pace e la società sogliono procurare. Dunque, chiunque scegliesse di rimanere in quello stato, in cui tutto è lecito a tutti, finirebbe per contraddire a sé stesso.».

¹¹⁹ La prima edizione del *De Cive*, opera che portò alla fama Hobbes in Europa, uscì a Parigi nel 1642 in lingua latina ed in edizione limitata. Inizialmente era pensata per essere distribuita in una cerchia ristretta di persone: venne infatti stampata anonima ed in pochissime copie. Per vedere apparire il nome di Thomas Hobbes sul frontespizio del *De Cive* fu necessario aspettare ben cinque anni. Nel 1647 presso la stamperia Elzevier di Amsterdam, venne pubblicata la seconda edizione del testo, comprendente una variante del frontespizio inciso da Jean Matheus, un ritratto di Hobbes ed una nuova introduzione scritta dal filosofo di Malmesbury. La traduzione francese, stampata sempre ad Amsterdam da Jean Bleau e tradotta da Samuel de Sorbiere, invece fu pubblicata nel 1649 mentre quella inglese e quella olandese vennero date alle stampe rispettivamente nel 1651, anno di pubblicazione del *Leviatano*, e nel 1675.

pedistalli.¹²⁰ A sinistra si ha la statua di una donna coronata, calzante dei sandali alla schiava e vestita con un ricco abito decorato, che ricorda la tunica degli angeli della parte superiore. Tiene con la mano destra una bilancia, simbolo della giustizia, mentre con la sinistra una spada puntata verso l'alto. Come ricorda Bredekamp, la corona rappresenta la legittimità ed il potere monarchico, mentre la spada l'autorità statale ed il potere temporale.¹²¹ Sulla faccia anteriore del piedistallo leggiamo la scritta *Imperium* e sullo sfondo si apre un paesaggio ordinato, nel quale degli uomini sono impegnati dalla mietitura del grano e si vede in lontananza una città. Se la rappresentazione dell'*Imperium* ricorda quella della *Beatitudine quarta* contenuta nel testo di Cesare Ripa, il manuale di riferimento seicentesco per le rappresentazioni allegoriche, e quindi risponde al campo di significato legato alla giustizia, quella della *Libertas* in questo frontespizio non sembra avere alcun legame con l'iconografia canonica della libertà.¹²² La statua a destra infatti è la rappresentazione di un'indiana che, scalza e seminuda, regge arco e frecce con un'espressione di dolore. Consultando l'opera del Ripa ci si accorge che l'immagine è rappresentata con i caratteri e gli attributi dell'allegoria dell'*America*.¹²³ Il paesaggio che si apre dietro alla statua è stato identificato da molti come la rappresentazione dello stato di natura hobbesiano, per esempio da Horst Bredekamp¹²⁴.

Tre sono i tipi di discorso che, in etnologia, sviluppano la relazione tra guerra e società per Clastres: quello *naturalista*, quello *economicista* e quello che si sviluppa attorno allo *scambio*¹²⁵. Il primo trova il suo esponente in Leroi-Gourhan e

¹²⁰ Se le allegorie presenti nell'immagine del 1642 sono entrambe donne, ciò non vale per quella del 1647, ovvero per l'edizione stampata ad Amsterdam recante in prima pagina il nome di Hobbes. In questo frontespizio, che riprende in generale la struttura e le immagini del precedente anche se con meno dettagli, la *Libertas* è rappresentata da un amerindo maschio. È stato ipotizzato che per questa raffigurazione si sia tratta ispirazione una tavola di John White, esploratore inglese che viaggiava nei territori dell'America del Nord. Cfr. Immagini 2 e 3 in fondo a questo paragrafo.

¹²¹ H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's visual strategies*, in P. Springborg (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 48. «The statue of 'Imperivm', at the left edge of the lower picture band, whose crown embodies legitimacy, the scale of justice, and the sword of state authority, reigns over a peaceful country life displayed in the center that corresponds to a city situated on a hill in the background.». Di Bredekamp si veda anche H. Bredekamp, *Thomas Hobbes der Leviathan*, Berlin, Akademik Verlag, 2006.

¹²² Cfr. Immagini 4 e 5.

¹²³ Cfr. Immagini 6 e 7.

¹²⁴ H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's visual strategies*, op.cit., p.48: «Behind the churlish Indian of the lupine natural state of 'Libertas', two natives are being chased by three archers and a warrior armed with a club, while at the right edge of the picture, two cannibals are dressing the dismembered remains of a young girl. In the background, the palisade-enclosed huts can be seen, behind which a leaping beast of prey symbolizes the animalistic counterpart.

¹²⁵ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.176: «Aussi convient-il, avant d'interroger cette réalité, d'exposer, fût-ce brièvement, le discours reçu sur la société

nel suo *Le geste et la parole*. Il comportamento aggressivo, l'uso della violenza secondo Leroi-Gourhan, è considerato come un dato naturale, vale a dire come una caratteristica biologica della specie umana. Mezzo che garantisce la sopravvivenza dell'uomo primitivo e che trova la sua espressione nella caccia (l'economia primitiva è qui concepita come un'economia della predazione), la guerra troverebbe in essa la sua origine. La critica che Clastres fa a Leroi-Gourhan è di dissolvere il sociologico nel biologico. Quello che invece è necessario ribadire, secondo l'autore, è che «la guerra non deve niente alla caccia, che si radica non nella realtà dell'uomo come specie ma nell'essere sociale dell'uomo primitivo, che fa segno per la sua universalità non verso la natura ma verso la cultura.».¹²⁶ Per il secondo discorso, quello *economicista*, la guerra si spiegherebbe attraverso la mancanza di beni: i diversi gruppi concorrono per appropriarsi delle risorse materiali e, in questa lotta per la sopravvivenza, si arriverebbe al conflitto armato. Qui Clastres si riferisce ad Harris, Gross e all'antropologia marxista – interlocutori di cui non analizzeremo qui la produzione – e oppone loro i lavori di Sahlins e Lizot. Questi ultimi hanno mostrato, dice l'autore, che l'economia primitiva è un'economia dell'abbondanza e non della scarsità. Afferma allora Clastres: «e se l'economico non ha niente a che vedere con la guerra, allora bisognerà forse volgere lo sguardo verso il politico».¹²⁷ Terzo e ultimo discorso: quello dello scambio in Lévi-Strauss. La critica formulata da Clastres è la seguente:

In altre parole, la guerra non possiede per sé stessa alcuna positività, esprime non l'essere sociale della società primitiva, ma la non-realizzazione di questo essere che è essere-per-lo-scambio: la guerra è il negativo e la negazione della società primitiva in quanto è la negazione dello scambio, in quanto lo scambio è l'essenza stessa della società primitiva. Secondo questa concezione, la guerra, come sbandamento, come rottura del movimento verso lo scambio, non rappresenterebbe altro che la non-essenza, il non-essere della società.¹²⁸

et la guerre primitive. Hétérogène, il se développe selon trois grandes directions : il y a sur la guerre un discours naturaliste, un discours économiste et un discours échangiste.».

¹²⁶ Ivi, p.179: «Il s'agira d'établir au contraire que la guerre primitive ne doit rien à la chasse, qu'elle s'enracine non pas dans la réalité de l'homme comme espèce, mais dans l'être social de la société primitive, qu'elle fait signe par son universalité non vers la nature, mais vers la culture.».

¹²⁷ Ivi, p.183: «Et si l'économique n'a rien à voir avec la guerre, alors faudra-t-il peut-être tourner le regard vers le *politique*.».

¹²⁸ Ivi, pp.186-187: «En d'autres termes, la guerre ne possède pas par elle-même aucune positivité, elle exprime non pas l'être social de la société primitive, mais la non-réalisation de cet être qui est être-pour-l'échange : la guerre, c'est le négatif et la négation de la société primitive en tant qu'elle est le lieu privilégié de l'échange, en tant que l'échange est l'essence même de la société primitive. Selon cette conception, la guerre, comme dérapage, comme

In questa maniera, nell'attribuzione della priorità allo scambio, si perde la *dimensione istituzionale della guerra*. Eppure, dice Clastres (negando quanto affermava nei primi scritti), i dati etnografici ci danno un quadro completamente differente: ci restituiscono la quasi-universalità del fenomeno guerriero – Lévi-Strauss non può tenerne conto, perché «la guerra è incompatibile con la sua analisi della società» non vedendo così la «funzione sociologica della guerra nella società primitiva».¹²⁹

Questo però non vuol dire per l'autore che si dia o la guerra o lo scambio, tutt'altro. È per questo motivo che vede tra Hobbes e Lévi-Strauss due prospettive inverse: la società è la guerra di ognuno contro ognuno, la società primitiva è lo scambio di ognuno con ognuno. È, per Clastres, nella discontinuità radicale che “*guerre*” e “*échange*” devono essere pensati, non in una scala graduale. Restituire positività istituzionale alla guerra, dunque, questo è quello che è necessario fare per l'autore. Perché? Proprio per quell'inversione tra causa ed effetto di cui abbiamo parlato precedentemente, qui espressamente dichiarata dall'antropologo:

Se vi è una relazione profonda tra molteplicità delle unità socio-politiche e la violenza, non si può comprendere la loro articolazione se non invertendo l'ordine abituale della loro esposizione: non è la guerra che è l'effetto della frammentazione, è la frammentazione che è l'effetto della guerra. Non ne è solamente l'effetto, ma lo *scopo*: la guerra è allo stesso tempo la causa e il mezzo di un effetto e di un fine ricercati, la frammentazione della società primitiva. Nel suo essere, la società primitiva *vuole* la dispersione, questo volere della frammentazione appartiene all'essere sociale primitivo che si istituisce come tale dentro e per la realizzazione di questa volontà sociologica. In altre parole, la guerra primitiva è il mezzo di un fine politico. Di conseguenza, interrogarsi sul perché i Selvaggi fanno la guerra, è interrogare l'essere stesso della loro società.¹³⁰

rupture du mouvement vers l'échange, ne saurait représenter que la non-essence, le non-*être* de la société.».

¹²⁹ Ivi, p.187: «Non par négligence ou ignorance de l'auteur, mais parce que la prise en compte de la guerre est incompatible avec son analyse de la société, analyse qui ne se soutient donc que d'exclure la fonction sociologique de la guerre dans la société primitive.».

¹³⁰ Ivi, p.188: «Or, s'il y a bien une relation profonde entre la multiplicité des unités socio-politiques et la violence, on ne peut pas comprendre leur articulation qu'en renversant l'ordre habituel de leur présentation : ce n'est pas la guerre qui est l'effet du morcellement, c'est le morcellement qui est l'effet de la guerre. Il n'en est pas seulement l'effet, mais *le but* : la guerre est à la fois la cause et le moyen d'un effet et d'une fin recherchés, le morcellement de la société primitive. En son être, la société primitive veut la dispersion, ce vouloir de la fragmentation appartient à l'être social primitif qui s'institue comme tel dans et par la réalisation de cette volonté sociologique.».

E qual è l'essere stesso delle società-per-la-guerra? Essere contro lo Stato. La società primitiva è egualitaria, è indivisa, è allo stesso tempo, ci dice Clastres, totalità e unità, autonoma e non conosce divisioni al suo interno. L'antropologo arriverà allora ad affermare che lo scambio si dà sulle linee dell'alleanza: è ora dunque la guerra ad essere primaria rispetto all'*échange* nelle società "primitive"? Le comunità analizzate dall'antropologo si riconoscono come un "Nous" e si danno continuamente affermando la propria differenza l'una rispetto all'altra: è una guerra tra identità collettive contro un "meta-*Nous*" quello a cui sta pensando Clastres? Non riusciamo a seguire l'autore fino in fondo, continuiamo ad avere il dubbio che dietro questo noi si celi ancora una volta la sovranità.¹³¹

Ha saputo cogliere come guerra e Stato siano termini contraddittori, che non possono esistere insieme in quanto ognuno dei due comporta la negazione dell'altro: la guerra impedisce lo Stato, lo Stato impedisce la guerra. Il suo errore, enorme ma quasi inevitabile per un uomo dei suoi tempi, sta nell'aver creduto che una società che persiste nella guerra di tutti contro tutti non sia una società, che il mondo dei selvaggi non sia un mondo sociale, e che pertanto l'istituzione della società passi attraverso la fine della guerra e a comparsa dello Stato, macchina anti-bellica per eccellenza. Incapace di concepire il mondo primitivo come un mondo non-naturale, Hobbes tuttavia comprese per primo che la guerra non è pensabile senza lo Stato, che i due termini vanno pensati in una relazione di esclusione. A suo avviso il legame sociale si istituisce tra gli uomini grazie «a quel potere comune che li tiene tutti soggetti»: *lo Stato è contro la guerra*. Che cosa ci dice invece la società primitiva come spazio sociologico della guerra permanente? Ripropone il discorso di Hobbes, ma lo capovolge affermando che la macchina della dispersione opera contro quella dell'unificazione. Ovvero ci dice che *la guerra è contro lo Stato*.¹³²

¹³¹ Ivi, p.194: «Unification en un méta-Nous de la multiplicité des Nous partiels, suppression de la différence propre à chaque communauté autonome: abolie la distinction du Nous et de l'Autre, c'est la société primitive elle-même qui disparaîtrait.»

¹³² Ivi, pp.206-207: «Il a su voir que la guerre et l'État sont des termes contradictoires, qu'ils ne peuvent exister ensemble, que chacun des deux implique la négation de l'autre : la guerre empêche l'État, l'État empêche la guerre. L'erreur, énorme mais presque fatale chez un homme de ce temps, c'est d'avoir cru que la société qui persiste dans la guerre de chacun contre chacun n'est justement pas une société ; que le monde des Sauvages n'est pas un monde social ; que, par suite, l'institution de la société passe par la fin de la guerre, par l'apparition de l'État, machine anti-guerrière par excellence. Incapable de penser le monde primitif comme un monde non naturel, Hobbes en revanche a vu le premier qu'on ne peut pas penser la guerre sans l'État, qu'on doit les penser dans une relation d'exclusion. Pour lui, le lien social s'institue entre les hommes grâce à ce « pouvoir commun qui les tient tous en respect » : *l'État est contre la guerre*. Que nous dit en contrepoint la société primitive comme espace sociologique de la guerre permanente ? Elle répète, en le

Ma dire che non si può pensare la guerra senza lo Stato, non vuol dire forse, nuovamente, che non possiamo pensare le società cosiddette “primitive” senza il potere coercitivo? È questo, ci sembra, ancora volta il capovolgimento sul quale verte tutto il ragionamento clastriano: infatti, scrive l’antropologo, il discorso di quelle che chiama ultime società libere è esattamente un *renversement* del supposto discorso hobbesiano.

In «*Malheur du guerrier sauvage*», Clastres scrive che, contrariamente all’opinione diffusa secondo la quale lo *chef* non deterrebbe alcun potere tranne che in tempo di guerra, nella società primitiva contro lo Stato «la guerra non più della pace, non permette al capo di fare il capo».¹³³ In altri termini, il potere coercitivo non è ammesso nemmeno all’interno della dimensione della guerra ma è continuamente disinnescato nella sua insorgenza. Nel caso in cui il guerriero, «l’homme de l’insatisfaction permanente», volesse prendere il potere determinando una scissione tra potere e società (e quindi aprendo alla trascendenza) incontrerebbe l’esclusione dalla tribù e, in un certo senso, la morte per mano della società.¹³⁴ In questo allora consiste per Clastres l’infelicità del guerriero selvaggio: la vertigine del desiderio individuale di prestigio e di gloria lo porta alla propria fine e lo rende, nel suo essere, un *essere-per-la-morte*.¹³⁵ La divisione sociale, e quindi lo “Stato”, sono qui spiegati attraverso l’esplosione della macchina guerriera: è a causa dell’intensificazione della guerra che si avrebbero «i segni della disgregazione sociale», portando la società Tupi-guarani «sulla soglia della divisione sociale, dello stabilirsi della gerarchia politica e, all’orizzonte, dell’apparizione dello Stato, come organo separato di potere politico». La guerra: allo stesso tempo contro lo Stato e causa di quest’ultimo? Esito inaspettato, descritto dallo stesso Clastres come un «sorprendente paradosso».¹³⁶ La soluzione a questo problema trovata dall’antropologo sarà allora quella di leggere le società *contre l’État* come allo stesso tempo delle società contro il guerriero: una società che governa quindi il

renversant, le discours de Hobbes, elle proclame que la machine de dispersion fonctionne contre la machine d’unification, elle nous dit que *la guerre est contre l’État*.».

¹³³ Ivi, p. 210. «En d’autres termes, la guerre pas plus que la paix, ne permet au chef de faire le chef.»

¹³⁴ Ivi, pp. 217-218. «Pas plus qu’aucune société primitive, la société guerrière ne permettrait à la division sociale de briser l’homogénéité du corps social; elle ne laisse pas les guerriers s’instituer comme organe d’un pouvoir politique séparé de la société, elle ne laisse pas le Guerrier s’incarner dans la figure nouvelle du Maître.»

¹³⁵ Ivi, p. 237. «Le guerrier est, en son être, *être-pour-la-mort*.» Clastres accetta senza problematizzare il binarismo sessuale e di genere (categorie che sembrano coincidere e che non sono distinte nel pensiero dell’antropologo): se il guerriero è nel suo essere un *essere-per-la-morte*, specularmente la donna deve essere un *essere-per-la-vita* ed è completamente assorbita dalla logica della riproduzione.

¹³⁶ Ivi, p.231: «La guerre porte donc en elle le danger de la division du corps social homogène de la société primitive. Surprenant paradoxe : d’une part la guerre permet à la communauté primitive de persévérer en son être indivisé ; d’autre part elle se révèle comme le fondement possible de la division en Maîtres et Sujets.».

desiderio individuale di prestigio in nome di quell'indivisione e di quell'omogeneità che le assicurerebbero secondo Clastres la salvezza dalla diseguaglianza e, di conseguenza, dal *malencontre* con l'*État*.

III. Alla prova del concetto di Stato

*Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme,
aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.*¹³⁷

*Perdant la liberté, l'homme perd son humanité. Être humain,
c'est être libre, l'homme est un être-pour-la-liberté.*¹³⁸

1. Le definizioni di potere e Stato in Clastres.

Lungo tutte le pagine che precedono questo breve capitolo abbiamo più volte utilizzato i termini "potere politico" e "Stato" ripercorrendo i testi clastriani. Ci sembra necessario ritornare sulle definizioni che l'autore dà di questi due concetti, al fine di verificare da vicino se l'utilizzo da parte dell'antropologo possa considerarsi corretto o meno.

In un passaggio di «Copernic et les sauvages», pubblicato nel novembre 1969 scriveva l'autore che «non ci sembra evidente che coercizione e subordinazione costituiscano l'essenza del potere politico *dovunque e sempre*»¹³⁹ e che «o il concetto classico del potere è adeguato alla realtà a cui si riferisce, e in questo caso dovrà rendere conto del non-potere dovunque lo riscontri; o è inadeguato, e allora occorre abbandonarlo o trasformarlo».¹⁴⁰

Siamo d'accordo con quanto affermato da Clastres quando dice che uno degli ostacoli epistemologici della politologia sia il concetto stesso di potere, ma non per le stesse ragioni. Scrive l'autore che «Tale è forse la pietra d'inciampo della concezione classica del potere: è impossibile pensare l'apolitico senza il politico, il controllo sociale immediato senza la mediazione, insomma: la società senza il potere».¹⁴¹ Aggiungiamo noi che è proprio il pensiero del potere, pienamente moderno, che ci impedisce di pensare il politico al di fuori dell'autorizzazione formale del comando (quello che Clastres chiama impropriamente "mediazione", appunto) perché il "politico" si può dare solo nella scena delimitata da questa logica moderna: dallo Stato e dal processo rappresentativo. Ma il problema dell'antropologo non è questo: il potere politico è «*universale*, immanente al fatto sociale» e può darsi in due modi: o è coercitivo o è negato, vale a dire è non-coercitivo, proprio perché non pensa alla formalità della relazione di comando e non comprende il meccanismo che sta alla base dello Stato moderno, vale a dire la

¹³⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Bari, Laterza, 1977, p.14.

¹³⁸ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p.113.

¹³⁹ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.14.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ivi, p.20.

costituzione di una figura che incarna il potere in quanto rappresentante, attore delle volontà degli autori – i governati.

Per Clastres non è possibile dividere la società in due gruppi, con o senza potere. Scrive che:

Anche nelle società in cui l'istituzione politica è assente (per esempio dove non esistono capi), anche là la politica è presente; anche là si pone il problema del potere: non nel senso ingannevole che spingerebbe a voler rendere conto di un'assenza impossibile, ma, al contrario, nel senso in cui, forse misteriosamente, qualche cosa esiste nell'assenza. Se il potere politico non è una necessità inerente alla natura umana, cioè all'uomo come essere naturale (e qui Nietzsche sbagliava), esso è tuttavia una necessità intrinseca alla vita sociale. La politica è pensabile anche senza la violenza, non è pensabile il sociale senza il politico: in altre parole, non vi sono società senza potere.¹⁴²

Per Clastres il potere non è necessariamente violento, coercitivo – ma questa forma “altra” si dà solamente come negazione della prima. Per pensare le società senza Stato come politiche, Clastres sembra costringersi a pensare lì il non-potere in azione: solo nella negazione del potere (per come l'antropologo pensa che questo si dia nelle società statali) può pensare la politicità dei collettivi amerindiani.

Sempre in «Copernico e i selvaggi» si legge a proposito delle osservazioni fatte circa le società “primitive” da parte dell'antropologia evolucionista:

Abbiamo constatato che l'idea di economia di sussistenza vorrebbe essere un giudizio di fatto, ma implica, nel contempo, un giudizio di valore sulle società così qualificate, e questa valutazione distrugge tosto l'obiettività a cui pretende di fermarsi. Lo stesso pregiudizio – ché in definitiva di questo si tratta – perverte e condanna al fallimento lo sforzo per giudicare il potere politico in queste stesse società. Vogliamo dire che il modello a cui lo si riferisce, e l'unità di misura, sono *preliminarmente* costituiti dall'idea del potere quale si è sviluppata e formata nella cultura occidentale. Sin dalle origini la nostra cultura pensa il potere politico in termini di relazioni gerarchiche ed autoritarie di comando-obbedienza. Ogni forma, reale o possibile, di potere è, di conseguenza, riducibile a questa relazione privilegiata che ne esprime *a priori* l'essenza. Se la riduzione non è possibile, vuol dire che siamo al di qua del politico: la mancanza di relazione comando-obbedienza comporta *ipso facto* il difetto di potere politico. In realtà, esistono non solamente delle società senza stato, ma anche delle società senza potere. Da tempo il lettore avrà riconosciuto l'avversario sempre vivace, l'ostacolo sempre presente alla ricerca antropologica: l'*etnocentrismo*,

¹⁴² Ivi, p.21.

che media ogni sguardo sulle differenze per *identificarle* ed infine abolirle.¹⁴³

Come risolve il problema dello sguardo etnocentrico Clastres? Operando un passaggio dal *senza* (senza potere – coercitivo –, senza Stato) al *non* (presenza di potere non-coercitivo, impotente) e, successivamente, al *contro* (contro lo Stato): cambiano le proposizioni ma non cambiano i termini si sarebbe tentati di dire. E non solo l'autore rimane, a nostro avviso, in un approccio pienamente etnocentrico ma è anche imbrigliato in profondità nel tessuto concettuale determinato dalla logica del potere. Paradossalmente, ci sembra, nella descrizione clastriana delle società "primitive" non vediamo tanto una negazione dello Stato, ma semmai la perfetta realizzazione di una democrazia illuminata (se non di una democrazia diretta – ma pur sempre democrazia, cioè sempre nell'apparato concettuale moderno). Il capo non decide: è la società a farlo; il capo non comanda: la società obbedisce a sé stessa; il capo non agisce per sé stesso: è portavoce e immagine della comunità; la società non deve qualcosa al sovrano: è il capo che lavora per la società; la società primitiva è composta da uomini liberi e uguali, non vi sono differenze tra loro. Se «stabilire che certe culture sono sprovviste di potere politico perché non offrono nulla di simile a ciò che presenta la nostra» non è scientifico ma sintomo di «povertà di concetto», dare loro statuto di politicità attraverso l'immediata negazione di quello che si suppone essere potere e Stato non è che sia poi così diverso.¹⁴⁴ E benché lo stesso Clastres affermi che l'etnocentrismo «non può lasciar sussistere le differenze, ciascuna per sé e nella propria neutralità, ma vuole comprenderle come differenze determinate a partire da ciò che gli è più familiare: il potere quale è sperimentato e pensato nella cultura occidentale»¹⁴⁵, che cosa sta facendo quando parla dell'enigma dell'istituzione *impotente* e di potere non-coercitivo?

Per questo non ci si può accontentare di affermare che nelle società arcaiche, in cui non si osserva la relazione comando-obbedienza (cioè nelle società prive di potere politico), la vita del gruppo come progetto collettivo è regolata da quella sorta di *controllo sociale immediato* che viene subito qualificato come *apolitico*; che cosa si intende con ciò? Qual è il referente *politico* che permette, per contrasto, di parlare di apoliticità? O il politico è presente, anche in quelle società, o l'espressione del controllo sociale immediato e apolitico è intrinsecamente contraddittoria, e comunque tautologica: che cosa ci dice, infatti, sulle società a cui si applica?¹⁴⁶

¹⁴³ Ivi, p.16.

¹⁴⁴ Ivi, p.17.

¹⁴⁵ Ivi, p.17.

¹⁴⁶ Ivi, p.19.

Allo *chef* non è data la possibilità di comandare, non gli pertiene la decisione: non solo perché non gli si obbedirebbe ma perché il gruppo lo eliminerebbe fisicamente. Scrive l'antropologo nel primo articolo che pubblica, «Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne»:

Il leader, in quanto pianificatore delle attività economiche e cerimoniali del gruppo, non possiede alcun potere di decisione: non è mai certo che i suoi "ordini" saranno eseguiti, e questa permanente fragilità di un potere sempre contestato conferisce la sua *tonalità* all'esercizio della funzione stessa: il potere del capo dipende dal consenso del gruppo.¹⁴⁷

E aggiunge poche righe dopo: «l'esercizio stesso della funzione designa dunque ciò di cui stiamo cercando il senso: l'impotenza dell'istituzione».¹⁴⁸ In altre parole, la chefferie è impotente in quanto non espressione del *potere potente*: la coercizione che parte dal singolo, da quello che chiameremmo noi il despota, il tiranno. Il capo è portavoce, il capo è rappresentante, il capo è *imago* della sua tribù:

Culture amerindiane: culture sollecite di rifiutare un potere che le affascina: l'opulenza del capo è il sogno ad occhi aperti del gruppo. Ed il fatto che il potere, paradossale nella sua natura, sia venerato nella sua impotenza, esprime appunto sia la cura che la cultura ha di se stessa, sia il suo sogno di superarsi: metafora della tribù, *imago* del suo mito: tale è il capo indiano.

Non "comanda" perché riporta ed esprime la volontà della totalità della comunità, suggerisce strategie ed opzioni dopo aver colto quali potrebbero essere i desideri del gruppo. Non sovrano, non governante: una figura del legislatore quasi rousseauiana? Per dirlo con altre parole, al capo amerindiano mancano sia l'*auctoritas* sia l'*imperium*: la *chefferie*, infatti, è per l'antropologo una «funzione che funziona a vuoto».¹⁴⁹ L'unica autorità che possiede lo *chef* è il prestigio, e quest'ultimo è fondato sulle sue capacità, sulle sue *expertise*: il capo, in poche parole, è un *tecnico*. Quest'idea ritorna anche nel '74, nel capitolo eponimo de *La società contro lo Stato*:

Da quali segni la tribù giudica che un uomo è degno di essere un capo? In definitiva solo dalla sua competenza "tecnica": doti oratorie, abilità nella caccia, capacità di coordinare le attività guerriere, offensive e difensive. E la società non permette in nessun modo che il capo superi

¹⁴⁷ Ivi, p.33.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., pp.26-27: «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.».

questo limite tecnico, né che una superiorità tecnica si trasformi in autorità politica. Il capo è al servizio della società, ma è la società stessa – sede del potere effettivo – che esercita, in quanto tale, la propria autorità sul capo. Perciò il capo non può capovolgere il rapporto a proprio vantaggio, esercitare sulla tribù quello che si chiama un potere: la società primitiva non tollererà mai che il suo capo si trasformi in despota.¹⁵⁰

Infatti è solo se dimostra essere un bravo oratore, se eccelle nella caccia, se è abile nella guerra può solamente “non-comandare”. E però paradossalmente però quando si dimostra impotente viene messo a morte: se non riesce a pacificare il conflitto all’interno del gruppo, se non riesce a convincere la società a imitare l’armonia degli antenati può essere ucciso. Sempre in *La società contro lo Stato* si legge

Impresa mai garantita del successo, scommessa ogni volta incerta, perché 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.¹⁵¹

Non sufficientemente potente nell’esercizio della non potenza?

Sempre nel 1962 afferma Clastres che le società di cui si interessa costituiscano la loro sfera politica in funzione di un’intuizione:

che il potere è, nella sua essenza, coercizione; che l’attività unificatrice della funzione politica si esercita non a partire dalla struttura della società, e conforme a questa, ma da un aldilà incontrollabile, e contro di essa; che il potere, per se stesso, non è che un alibi furtivo del potere della natura.¹⁵²

Il potere non è a questa altezza ancora identificato con lo Stato ma è portatore di trascendenza, è il principio di un’autorità esterna: vediamo qui delinearsi quel rapporto antagonista tra società e Stato (e viceversa), che costituisce uno degli assi portanti della proposta clastriana.

L’abbiamo visto: lo *chef* è posto al di fuori del circuito dello scambio per Clastres, e la sua parola è una parola vuota – perché non portatrice di comando. E in questo gioco di specchi e di negazioni, la parola “dell’uomo di potere” come può essere? Afferma l’antropologo nel 1973, nell’articolo per *Nouvelle Revue de Psychanalyse*:

¹⁵⁰ Ivi, p.152.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ivi, p.38. Sul rapporto tra natura e cultura e su questo specifico passaggio ha scritto Marc Richir, la cui interpretazione è stata da noi analizzata nella terza parte di questo lavoro.

Principe, despota, o capo di Stato, l'uomo di potere è sempre non solo l'uomo che parla, ma la sola fonte di parola legittima: parola immiserita, parola povera, certamente, ma ricca d'efficacia, perché si chiama *comando* e non vuole che l'*obbedienza* dell'esecutore.

Nel momento in cui da dovere di parola, che caratterizza lo *chef*, obbligato a parlare e a ripetere quello che tutti già sanno, si passa al *potere di parola*, per Clastres si ha una divisione. «L'esercizio del potere assicura il dominio della parola: soltanto i signori possono parlare; ai sudditi il silenzio del rispetto, della venerazione o del terrore»¹⁵³ scrive l'antropologo. Si legge in seguito:

S'intende che tutto ciò concerne in primo luogo le società fondate sulla divisione: padroni-servi, signori-sudditi, dirigenti-cittadini, etc. Il segno primordiale di questa divisione, il suo luogo privilegiato di manifestazione, è il fatto massivo, irriducibile, forse irreversibile, di un potere avulso dalla società nel suo insieme, poiché soltanto alcuni dei suoi membri lo posseggono, di un potere che, separato dalla società, si esercita su di essa e, all'occorrenza, contro di essa. Ciò a cui ci riferiamo è l'insieme delle società statuali, dai dispotismi più arcaici ai più moderni Stati totalitari, passando attraverso le società democratiche il cui apparato statale, per quanto liberale, rimane nondimeno il lontano possessore della *violenza legittima*.¹⁵⁴

Certamente lo Stato moderno è il possessore della violenza legittima: ma, ci chiediamo, da dove gli viene questa legittimità? Che cosa esprime il rappresentante quando sta parlando? E come poter definire la sua azione se, nella logica della sovranità, è un solamente un attore? Capo, appunto, *di Stato*: in nome di *chi* sta parlando?

Abbiamo già visto nelle pagine dedicate alla guerra come Clastres identifichi lo Stato con l'Uno. Sempre nell'intervista con Guattari e Gauchet l'antropologo che:

Suddividere l'insieme di tutte le società in due macro classi, due grandi classi, società senza Stato e società-a-Stato, ebbene, è in primo luogo essere fedeli a una distinzione propriamente antropologica e in secondo luogo essere fedeli alla realtà. Esistono solamente due tipologie di società: le società primitive, vale a dire le società senza Stato, e tutte le altre. Tutte le altre vuol dire le società in cui è presente la macchina statale. Naturalmente in questa enorme categoria possiamo mettere i dispotismi arcaici come i faraoni, gli Incas, o la monarchia francese del XVII secolo per esempio, come anche gli Stati moderni, o gli Stati liberali del mondo occidentale o gli Stati socialisti come l'URSS. Tutte le

¹⁵³ Ivi, p.114.

¹⁵⁴ Ibidem.

società-a-Stato hanno in comune una cosa: lo Stato. Tutte le società primitive hanno questo in comune, che non hanno lo Stato. Il pensiero marxista, in ogni caso il pensiero di Engels, nel suo lavoro sull'origine della famiglia vede l'origine dello Stato, vale a dire la relazione di dominio, vale a dire l'alienazione politica, ne vede l'origine nell'alienazione economica, vale a dire nell'esistenza antecedente delle classi sociali.¹⁵⁵

Non vi è dunque, in Clastres, una riflessione sulla specificità dello Stato democratico: nel momento in cui vi è comando, sia questo autorizzato o meno, si è comunque in una relazione statale e quindi di coercizione pura, di dominio. E nel momento in cui appare quella che Clastres definisce come alienazione politica (ma non nel senso che il particolare si esaurisce nella logica rappresentativa) si ha alienazione economica. L'autore definisce qui, ancora una volta, la sostanza dello "Stato" come relazione di comando-obbedienza:

A partire dall'etnologia e a partire dalla ricerca e dalla riflessione sulle società primitive, vale a dire sulle società senza Stato, non sono le classi a determinare l'avvento dello Stato, è dal momento in cui c'è l'alienazione politica, cioè la relazione obbedienza-comando, perché la sostanza dello Stato è in definitiva questo, è a partire da questo momento che coloro che detengono il potere possono inventare il lavoro, il lavoro alienato. Perché è abbastanza ovvio che il potere che non viene esercitato non è un potere. Il potere esiste nella misura in cui viene esercitato. Quindi, cosa faranno coloro che detengono il potere? Dimostreranno di avere il potere e come lo dimostreranno? È l'obbligo di pagare il tributo. L'obbligo di pagare il tributo significa che le persone che obbediscono dedicheranno parte del loro tempo a non lavorare per

¹⁵⁵ Appendice I, p.XX: « Pierre Clastres : Repartir l'ensemble de toutes les sociétés, en deux macro-classes, deux grandes classes, sociétés sans État et sociétés à État, eh bien c'est premièrement rester fidèles à une distinction proprement anthropologique et deuxièmement rester fidèles à la réalité. Il ne existe que deux sortes de sociétés : les sociétés primitives, c'est-à-dire les sociétés sans État, et toutes les autres. Toutes les autres ça veut dire les sociétés où il y a la machine étatique. Naturellement dans cette énorme classe on peut mettre aussi bien les despotismes archaïques comme les pharaons, les Incas, ou la monarchie française du XVII siècle par exemple, aussi bien que les États modernes, que les États libéraux propres du monde occidental où les États dits socialistes comme l'URSS. Toutes les sociétés à État ont ceci de commun qui est l'État. Toutes les sociétés primitives ont ceci de commun entre elles qui est qu'elles n'ont pas l'État. La pensée marxiste, en tous cas la pensée d'Engels, dans son travail sur l'origine de la famille veut situer l'origine de l'État, c'est-à-dire, la relation de domination, c'est-à-dire l'aliénation politique, elle veut en découvrir l'origine dans l'aliénation économique, c'est-à-dire, dans l'existence antérieure des classes sociales.».

la famiglia come nella società primitiva, ma parte del loro tempo di lavorare per il padrone a cui devono il tributo.¹⁵⁶

Manifestazione del potere, dunque, è il tributo – e contro “l’ipotesi strumentale dello Stato”, Clastres sembra dire: per lavorare per qualcuno, questo deve essere in posizione di obbligarmi – e questo è sintomo di divisione politica. E il lavoro è produzione «senza scambio e senza reciprocità» secondo l’antropologo, in quanto si entra in una relazione di debito nei confronti del despota.¹⁵⁷

Scrivo poi nel 1976 in «La question du pouvoir dans les sociétés primitives», sembrerebbe accogliendo l’osservazione di Lefort formulata nell’intervista con l’*Anti-mythes* nel 1975¹⁵⁸, che il fatto che esistano due categorie principali, le società primitive e le società con lo Stato

non significa, ovviamente, che tutte le società a Stato siano identiche: non si potrebbe ridurre a un solo tipo le diverse figure storiche dello

¹⁵⁶ Appendice I, p.XX: «Pierre Clastres : Il y a, chez Engels en tous cas, une conception instrumentale de l’État. L’État c’est l’instrument de domination de la classe dominante sur les classes dominées. À partir de l’ethnologie et à partir de la recherche et de la réflexion sur les sociétés primitives, c’est-à-dire sur les sociétés sans État, c’est pas les classes qui déterminent l’apparition de l’État, c’est à partir du moment où il y a aliénation politique, c’est-à-dire, relation de commandement-obéissance, car la substance de l’État finalement c’est ça, c’est à partir de ce moment là que ceux qui détiennent le pouvoir peuvent inventer le travail, le travail aliéné. Car il est bien évident que le pouvoir qui ne s’exerce pas ce n’est pas un pouvoir. Le pouvoir il existe en tant qu’il s’exerce. Par conséquent, que vont faire ceux qui détiennent le pouvoir ? Ils vont démontrer qu’ils détiennent le pouvoir, et comment font ils pour le démontrer ? C’est l’obligation de payer le tribut. L’obligation de payer le tribut ça signifie que les gens qui obéissent ils vont consacrer une partie de leur temps non plus à travailler pour la famille comme dans la société primitive, mais une partie de leur temps à travailler pour le maître à qui ils doivent le tribut.».

¹⁵⁷ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.145: «Nella società primitiva, essenzialmente ugualitaria, gli uomini sono padroni della loro attività: non agiscono che per se stessi, quando pure la legge dello scambio dei beni intervenga a mediare il rapporto diretto dell’uomo col suo prodotto. Tutto, pertanto, è sconvolto quando l’attività produttiva è distolta dal suo fine iniziale, quando, anziché produrre soltanto per se stesso, l’uomo primitivo produce anche per gli altri, senza scambio e senza reciprocità. Solo allora si può parlare di lavoro: quando la regola ugualitaria di scambio cessa di costituire il “codice civile” della società, quando l’attività produttiva mira a soddisfare i bisogni degli altri, quando alla regola scambista subentra il terrore del debito. In ciò, infatti, consiste la differenza tra il Selvaggio amazzonico e l’Indiano dell’impero inca. Il primo produce insomma per vivere, mentre il secondo lavora, in più, per far vivere gli altri, quelli che non lavorano, i padroni che gli dicono: devi pagarci ciò che ci devi, devi eternamente rimborsare il debito che hai verso di noi.».

¹⁵⁸ Ci ritorneremo nel capitolo seguente: Lefort espresse in quell’occasione dei dubbi circa un’eccessiva semplificazione del concetto di Stato utilizzato da Clastres, semplificazione dalla quale – come vedremo qui – l’antropologo non uscirà.

Stato e nulla permette di confondere tra loro lo Stato dispotico arcaico, o lo Stato liberale borghese, o lo Stato totalitario fascista o comunista.¹⁵⁹

Clastres afferma poi che questa confusione, questa mancanza di precisione nell'identificazione dei diversi tipi di società che presentano lo Stato «impedirebbe in particolare di comprendere la novità e la specificità radicali dello Stato totalitario». Invita dunque a prestarvi particolare attenzione: tuttavia, è sempre attraverso una proprietà comune riconosciuta alle varie forme-Stato che Clastres costruisce un dualismo oppositivo.¹⁶⁰ Da una parte si hanno allora le società primitive, le quali «non hanno organo separato di potere» e in cui, dunque, «*il potere non è separato dalla società*»; dall'altra, le società con lo Stato, che «presentano tutte quella dimensione di *divisione* sconosciuta presso le altre», divisione tra dominanti e dominati.¹⁶¹ Su questo criterio minimo di categorizzazione delle diverse società, Clastres ritorna nell'intervista con Raymond Bellour, pubblicata nel 1978 in *Le livres des autres* e da noi tradotta in Appendice II.¹⁶² In questa occasione afferma infatti l'antropologo:

Questa distinzione, «società senza Stato – società con Stato» costituisce il minimo di classificazione che possiamo introdurre nelle società: si ha da una parte le società primitive, società senza Stato, e poi ci sono le altre. È senza dubbio sorprendente che si possa aver avuto delle società senza Stato. Ma tutti sono da molto tempo d'accordo almeno su un punto: le società umane sono state originariamente delle società senza Stato.¹⁶³

¹⁵⁹ P. Clastres, *Recherches en anthropologie politique*, op.cit., pp.103-104: «C'est selon la présence ou l'absence de l'État que l'on opère un premier classement des sociétés, au terme duquel elles se répartissent en deux groupes : les sociétés sans État et les sociétés à État, les sociétés primitives et les autres. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, que toutes les sociétés à État soient identiques entre elles : on ne saurait réduire à un seul type les diverses figures historiques de l'État et rien ne permet de confondre entre eux l'État despotique archaïque, ou l'État libéral bourgeois, ou l'État totalitaire fasciste ou communiste.».

¹⁶⁰ Ivi, p.104: «Prenant donc garde d'éviter cette confusion qui empêcherait en particulier de comprendre la nouveauté et la spécificité radicales de l'État totalitaire, on retiendra qu'une propriété commune fait s'opposer en bloc les sociétés à État aux sociétés primitives.».

¹⁶¹ Ibidem: «Les premières présentent toutes cette dimension de *division* inconnue chez les autres, toutes les sociétés à État sont divisées, en leur être, en dominants et dominés, tandis que les sociétés sans État ignorent cette division : déterminer les sociétés primitives comme sociétés sans État, c'est énoncer qu'elles sont, en leur être, homogènes parce qu'elles sont indivisées. Et l'on retrouve ici la définition ethnologique de ces sociétés : elles n'ont pas d'organe séparé du pouvoir, *le pouvoir n'est pas séparé de la société*.».

¹⁶² R. Bellour, P. Clastres, «Entretien avec Pierre Clastres», in R. Bellour, *Le livre des autres. Entretiens avec M. Foucault, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, P. Francastel*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, pp.425-442.

¹⁶³ Appendice II:

Aggiunge poi:

Quando dico che ci sono due tipi di società, le società senza Stato e le società con Stato, questo sottintende che le società con Stato sono simili nella misura in cui hanno in comune ciò che non esiste nelle società primitive. Non voglio dire con questo che tutti gli Stati sono uguali, ma che nelle società dove esiste la relazione di potere, si è nello Stato.¹⁶⁴

Bellour discute qui con Clastres della specificità delle società primitive. L'intervista si apre con l'affermazione del primo circa la difficoltà per la "coscienza occidentale" «che possano essere esistite delle società senza Stato, che la società abbia potuto essere "contro lo Stato", mentre questi due termini sono diventati per noi quasi identici»¹⁶⁵. Bellour sembra quindi seguire Clastres rispetto alla definizione di Stato che l'antropologo formula: è la relazione di potere, intesa – ancora una volta – come relazione di comando. Nel corso dell'intervista, l'antropologo ripropone la sua critica alla prospettiva evuzionista, che considera le società senza Stato come mancanti, come «il grado zero della storia e dello Stato sociale»¹⁶⁶. Non società immature, dunque, ma completamente formate – e senza Stato «perché lo rifiutano»¹⁶⁷. Pienamente politiche, e non al di fuori del registro del politico, «istituiscono esclusivamente il loro essere sociale nella politica»¹⁶⁸. Abbiamo visto come questo avvenga secondo Clastres nelle pagine precedenti, in particolar modo quando abbiamo analizzato la figura del capo e la sua relazione debitoria nei confronti del resto della tribù: è questa che, controllando continuamente lo *chef* ed esigendo da lui doni e parole, fa in modo che il leader non eserciti il potere, che non possa esercitare una funzione di comando. Clastres qui non problematizza il *sapere pratico* del capo, concependo il sapere esclusivamente come "contenuto informativo" e non come insieme di tecniche.

Non può esserci, in effetti, un legame genealogico tra sapere e potere nelle società primitive per la semplice ragione che non vi è potere separato dalla società. Che ne è dunque dello statuto del sapere in queste società? Vi è che non c'è nemmeno del sapere separato, sapere di cui qualcuno deterrebbe il monopolio mentre tutti gli altri ne sarebbero esclusi.

¹⁶⁴ Ivi, p.:

¹⁶⁵ Ivi, p.:

¹⁶⁶ Ivi, p.:

¹⁶⁷ Ibidem: in francese «Semplicemente sono senza Stato perché lo rifiutano. Io penso, e provo a mostrare che le società primitive sono delle società senza Stato perché sono delle società del rifiuto dello Stato. È per questo che possiamo chiamarle: «Società contro lo Stato».

¹⁶⁸ Ivi, p:

Lo *chef*, infatti, sembra detenere un'arte (un'arte di governo?), *expertise* e abilità che non sono considerate dall'autore come un sapere, come una conoscenza, ma come semplici dati di fatto.

Detenere il potere è esercitarlo; esercitarlo è dominare coloro sui quali lo si esercita; ecco esattamente ciò che non vogliono (che non vollero) le società primitive, ecco perché i capi sono senza potere, perché il potere non si distacca dal corpo uno della società. Rifiuto dell'ineguaglianza, rifiuto del potere separato: identica e costante preoccupazione delle società primitive.¹⁶⁹

Come viene definito allora lo Stato da Clastres? Abbiamo a più riprese sottolineato che l'antropologo pensa lo Stato non come una specifica concrezione di potere ma come il potere stesso. Non dunque, per dirla con Foucault, una "peripezia del governo" ma *il* potere, *la* relazione di comando-obbedienza, dove il comando è espresso attraverso una parola che ha un contenuto "pieno" ed è coercitiva e violenta.

2. Società contro lo Stato? Da un punto di vista storico-concettuale

Abensour afferma che in Clastres si avrebbe la costruzione di un "contre-Hobbes", in un'affinità di pensiero con Rousseau. Obiettivo di queste pagine sarà allora verificare questa ipotesi, mostrando però che tra il Leviatano e il Contratto Sociale non vi è un'opposizione forte, irrisolvibile, bensì una comunione di logica e di concetti. Per fare questo ci siamo riferiti, ovviamente, ai lavori di Giuseppe Duso e a quelli del gruppo di ricerca padovano di storia concettuale.¹⁷⁰ Leggiamo infatti in

¹⁶⁹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.108.

¹⁷⁰ Cfr in particolare: A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1999; P. CESARONI, *Governo e Costituzione in Hegel: le "Lezioni di filosofia del diritto"*, Milano, FrancoAngeli, 2006; S. CHINGOLA, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, FrancoAngeli, 1993; S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008; S. CHIGNOLA, G. DUSO (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005; G. DUSO, *La logica del potere*, Milano, Polimetrica, 2007; G. DUSO, *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carrocci, 2004; G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003; G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, 2015; G. DUSO, (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1998; L. RUSTIGHI, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, Milano, FrancoAngeli, 2017; P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, FrancoAngeli, 2010; P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

«Patto sociale e forma politica», saggio che apre *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, che con il contrattualismo si inaugura una serie di tentativi volti a costruire un potere politico che non comporti «schiavitù e subordinazione dell'individuo nei confronti di un proprio simile, e da avere alla sua base la volontà di tutti, in maniera che ognuno, in qualche modo, obbedisca alla "propria" volontà». Prosegue poi Duso:

Subordinazione totale, non nei confronti di un proprio simile, ma di quel corpo comune a cui ognuno, mediante il contratto, ha dato vita, e sovranità, come potere che annulla le differenze e realizza l'uguaglianza, proprio grazie alla sua irresistibilità, sono gli elementi centrali di questa forma politica che caratterizza le dottrine di quella che è considerata l'epoca aurea o classica del "contratto sociale".¹⁷¹

Abbiamo cercato di far emergere nelle pagine precedenti come Clastres cerchi nelle società cosiddette "primitive", contro lo Stato, precisamente una forma di vivere politico che non si declini nel rapporto di subordinazione di una parte della società all'altra, i dominanti appunto, vedendo nell'unità e nell'autodeterminazione del soggetto "società", nel suo dettarsi leggi e norme, nel suo costituirsi come una e indivisa, la realizzazione di una volontà – conscia e inconscia allo stesso tempo – del soggetto sociale stesso. Ma lo Stato, e in particolare la forma stato moderna, non risponde precisamente a questa stessa identica esigenza? Ovviamente, come d'altra parte speriamo sia stato chiaro lungo tutto questo lavoro, non ci interessa qui fornire una spiegazione più verosimile o differente dell'organizzazione politica degli Yanomami o dei Guayaki. Quello che vogliamo fare è, invece, analizzare l'operazione clastriana, verificare i concetti che l'autore utilizza sia nelle sue descrizioni etnografiche e antropologiche sia nelle sue proposte di carattere filosofico-politico. In questo senso, dunque, dopo aver ripercorso la problematizzazione operata dall'autore circa la *chefferie*, lo scambio e la guerra, ci dedicheremo qui ad un'analisi della logica concettuale che sta alla base del contrattualismo moderno, al fine di verificare la pertinenza dell'utilizzo del concetto "Stato" da parte di Clastres, al di là della forzatura dell'autore (ma sempre attraverso questa) nel ribaltamento del *sans roi ni loi ni foi*, del senza scrittura e senza storia, dell'essere "selvaggi". Clastres sembra, a nostro avviso, non cogliere la specificità della specifica organizzazione di potere che invece mi sembra di cogliere dalle sue descrizioni e i termini di uguaglianza, di libertà, di società, di potere ci sembrano estremamente problematici.

Giuseppe Duso, per esempio, legge in Althusius, anche dopo il patto istitutivo del governante la reale presenza del popolo. Scrive infatti in «Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni», introduzione a *Contratto sociale*:

¹⁷¹ G. Duso, «Patto sociale e forma politica», in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1998.

Il fondamento di tale possibilità – che nelle concezioni giusnaturalistiche risulterà essere assai problematica – va individuato nel fatto che colui che governa esprime un’azione di cui lui e non il popolo è responsabile, e inoltre che il popolo non è una totalità indifferenziata di individui uguali, perché in questo caso difficilmente sarebbe capace di agire come unico soggetto collettivo, ma piuttosto come una realtà costitutiva, composta di parti, che si esprime mediante organi collegiali a cui tutte le differenti parti partecipano.¹⁷²

Una concezione pluralistica del patto in Althusius, dunque, in cui le diverse parti cooperano e collaborano «in un tutto che le accomuna, mantenendo tuttavia una loro soggettività politica». Il governante è responsabile delle proprie azioni, ne risponde ai governati.

Con Hobbes, invece, si avrà un’operazione molto differente. Ciò che si ricerca è la garanzia della pace, l’appianamento del conflitto civile e delle guerre religiose che segnano il tempo del filosofo di Malmesbury. È la «natura contrattuale della politica che deve essere negata, e cioè un ordine precario che dipende dall’accordo e dal consenso che debbono in ogni momento essere trovati e rinnovati.» In questo senso, secondo Duso, si dà una differenza tra *contratto* e *patto*: per quanto riguarda il secondo devono essere soddisfatte determinate condizioni, il governante risponde delle sue azioni ai governati; il contratto invece è una promessa coniugata al futuro. Scrive Duso:

Il compito che sarà assegnato al patto originario sarà quello di superare l’insicurezza di una tale situazione dando luogo a una forma politica stabile in cui non siano possibili il dissenso e il disaccordo, cause di una guerra civile. [...] Questa nuova scienza politica sarà quella che ha al suo centro la figura del contratto sociale, i cui poli sono gli individui, considerati uguali e liberi, e la forza del soggetto collettivo formatosi con il contratto, l’unico che può decidere che cosa sia bene per la società e l’unico a poter legittimamente detenere la forza – l’unico soggetto politico dunque.¹⁷³

Per poter pensare questo, è necessario inventare l’individuo, e concepirlo nei termini di uguaglianza e libertà: se precedentemente le singolarità erano lette nei rapporti particolari che le determinavano, ora appaiono come equivalenti tra loro.¹⁷⁴

¹⁷² G. DUSO, «Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni», in G. DUSO (a cura di), *Contratto sociale*, Bari, Laterza, 2005, p.XIV.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Ivi, p.XV: «Proprio in quanto il legame sociale è quello che bisogna dedurre razionalmente, in questo stato di natura, o stato non civile, non si danno rapporti costitutivi tra gli uomini, ma solo una moltitudine di individui indipendenti: è quello di individuo ora il concetto fondamentale. Mentre prima il singolo uomo era concepito all’interno della società e

Ognuno si ritiene ugualmente in misura di governare sé stesso piuttosto che essere governato da altri, e scrive Duso, «l'uguaglianza è dunque funzionale alla negazione del governo e alla deduzione dell'obbligazione politica, cioè di quel potere razionale e legittimo, basato sulla volontà degli individui, che costituisce l'approdo delle teorie del contratto».¹⁷⁵

Due sono allora le vie: Hobbes e Rousseau, la rappresentanza e l'espressione diretta del popolo. In entrambi gli autori si ha alienazione nel patto ma la differenza risiede in come concepiscano la sovranità, «la differenza tra le due soluzioni non riguarda tanto l'ubbidienza dovuta al sovrano»¹⁷⁶, infatti. Scrive Sandro Chignola in *Da dentro*:

Hobbes non è, come spesso ci è stato insegnato, il «mostro di Malmesbury»: il teorico dell'assolutismo che per poter giustificare il potere irresistibile del sovrano assume una visione radicalmente pessimistica dell'uomo come belva spietata e malvagia. Hobbes, questa è la prima delle tesi che propongo qui per la discussione, è colui che dà l'avvio all'*agencement*, alla concatenazione di premesse e di conseguenze, nel quale si pensa l'intera teoria politica moderna dello Stato, compresa quella democratica e liberale.¹⁷⁷

Non un sovrano dunque posizionato di fronte ai suoi sudditi e sui quali esercita la pura violenza e la coercizione nella forma semplice di ordine e obbedienza; non, dunque, semplicemente un tiranno: nel *Leviathan* agisce, ed è centrale, il concetto di rappresentazione – presentato nel sedicesimo capitolo dell'opera. Prosegue poi Chignola:

Il potere del sovrano è per Hobbes irresistibile e assoluto perché investito del compito di impersonare (il termine è esattamente quello del lessico teatrale, egli ci spiega) l'unità del corpo politico; unità che solo attraverso di lui si rende possibile e, dunque, materialmente visibile.¹⁷⁸

Nel filosofo inglese si parla di sovrano, e non di sovranità collettiva: questo è il risultato del patto, il frutto della rappresentanza politica. Agisce per tutti, incorpora

dei diversi rapporti che lo determinavano, ora è il concetto di individuo e dei suoi diritti a costituire la grandezza fondante da cui partire per costruire la società.».

¹⁷⁵ Ivi, p.XVI.

¹⁷⁶ Ivi, p.XXI.

¹⁷⁷ S. CHIGNOLA, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma, Derive Approdi, 2018, p.59. Si veda a questo proposito ovviamente anche gli autori citati da Chignola: G. DUSO, *La rappresentanza politica*, op.cit.; H. HOFFMAN, *Repräsentation*, Berlin, Duncker und Humblot, 1999; trad.it di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione*, Milano, Giuffrè, 2007.

¹⁷⁸ G. DUSO, «Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni», op.cit., p.XXI.

ogni singolarità: non solo «non ci può essere resistenza, in quanto non c'è popolo di fronte al sovrano, ma è evidente che la volontà di tutti, come volontà politica, [...] è quella espressa dal sovrano-rappresentante». Lo si vede nel frontespizio del Leviathan: nessuna differenza specifica dei sudditi, distribuiti nelle varie parti del sovrano che li ingloba e che li rappresenta come unità.

E in questa logica, allora, l'*autorità* non deriva dal prestigio, dalla forza, dall'autorevolezza del sovrano: gli viene dal processo di autorizzazione che sta alla base della costruzione contrattualistica. È, ci pare, questo che Clastres non coglie nel momento in cui parla di divisione sociale e di Stato, di obbedienza e di desiderio di servitù: nella logica della rappresentanza, l'individuo si proclama *autore* delle azioni del suo rappresentante.

E Duso non può essere più chiaro:

La logica della rappresentanza comporta un dualismo tra chi sta alla base di essa, la fonda attraverso l'espressione della propria volontà, e chi svolge la funzione di rappresentante: è costui ad agire politicamente nella sfera pubblica, mentre i singoli cittadini sono relegati nella sfera privata. Tale dualismo è peraltro fondato sulla stessa funzione legittimante svolta dal concetto moderno di rappresentanza. Se è vero infatti che il rappresentante viene a costituire l'autorità politica, è anche vero che l'autorità non proviene dall'autorevolezza, dal prestigio o dalle qualità di una persona, e nemmeno è prodotta da una situazione di fatto o da un atto di forza; l'*autorità*, coerentemente con l'impianto individualistico della costruzione contrattualistica, è il prodotto di un *processo di autorizzazione*, in cui tutti si proclamano autori delle azioni che colui che è scelto come *attore* compirà.¹⁷⁹

Quale la differenza tra Hobbes e Rousseau? Che per il secondo il suddito è contemporaneamente cittadino, che non vi è alienazione politica nei confronti di un sovrano bensì «sovrano è l'insieme dei cittadini in quanto soggetto unico».¹⁸⁰ Anche in Rousseau il potere è unitario e non corrisponde con quello delle singolarità, esiste uno scarto fondamentale tra quella che verrà pensata come la volontà generale e la volontà di tutti. Per il ginevrino, «il singolo è insieme *suddito*, in quanto totalmente subordinato nei confronti del sovrano, ma anche *cittadino* e attivo politicamente in quanto membro del sovrano»: questa attività si dà però, sottolineiamo, all'interno della sovranità, nello Stato, nella scena determinata da questo. Sia in Hobbes che in Rousseau il concetto di individuo e la logica della rappresentanza sono messi a lavoro, in entrambi gli autori si ha un pensiero all'interno del dispositivo logico e concettuale della sovranità. Prosegue poi Duso:

¹⁷⁹ Ivi, p. XXIII.

¹⁸⁰ Ivi, p. XXIV.

L'opposizione tra i due autori non è poi così radicale, se si pensa, da una parte, che anche in Hobbes l'obbedienza è dovuta al sovrano in quanto rappresentante del corpo comune da tutti autorizzato – chi ubbidisce lo fa dunque sul fondamento della propria volontà; dall'altra, che in Rousseau l'identità di sudditi e sovrano comporta pur sempre uno iato tra il soggetto collettivo e il soggetto singolare privato; il che impedisce di pensare a un'identità immediata tra chi esprime il comando e coloro che ubbidiscono.¹⁸¹

E allora, quello che ci interessa ora chiederci è: quando Clastres parla di obbedienza, di servitù, di sottomissione, e convoca Hobbes, Rousseau e La Boétie, sta pensando al meccanismo della rappresentanza? Riesce a cogliere il problema dell'obbedienza all'altezza dell'autorizzazione? O pensa l'autorità dello Stato sulla base della forza di una parte che domina, che comanda, senza vedere come alla base di questa si possa leggere una legittimità fondata su una legittimazione? E quando parla di società che obbedisce a sé stessa in relazione alle "*sociétés contre l'État*", si rende conto che si sta inserendo in un pensiero che vede come soggetto politico proprio quel soggetto unitario di cui sembra parlarci Rousseau, e che dobbiamo leggere nel campo che condivide con Hobbes?

3. La Boétie avec qui?

Come abbiamo già detto, Clastres è un lettore di La Boétie – tanto che nei quaderni di appunti conservati all'IMEC leggiamo «*La Boétie avec nous!*» – e contribuisce con il saggio intitolato «Liberté, Malencontre, Innommable» all'edizione Payot, insieme ad Abensour, Lefort, Gauchet e altri, del Discorso sulla servitù volontaria. Qual è l'interpretazione clastriana di questo testo filosofico-politico? Come viene affrontato, a questo proposito, uno dei principali problemi della filosofia politica moderna, vale a dire il rapporto uno-molti?

In apertura allo scritto del 1976, Clastres afferma l'impossibilità della circoscrizione storica ed evenemenziale dello scritto laboétiano. Nessun determinismo storico, secondo l'antropologo, può infatti «riuscire a disarmare la forza sempre attiva del *Discorso*, a smentire l'affermazione essenziale di libertà che lo fonda e lo anima»¹⁸². In questo senso, dunque, le circostanze storiche della stesura del testo non vengono considerate: l'antropologo, invece, considera il testo come caratterizzato da una trans-storicità, ragione per cui si aprirebbe e si farebbe ascoltare e capire a distanza di secoli. Come per La Boétie la storia sarebbe un pretesto – vedremo invece in seguito come la memoria e gli episodi storici greco-romani abbiano un

¹⁸¹ Ivi, p.XXVI.

¹⁸² P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.111: «Ce n'est assurément pas la référence à un quelconque déterminisme historique (circonstances politiques du moment, appartenance à une classe sociale) qui parviendra à désarmer la virulence toujours active du Discours, à démentir l'affirmation essentielle de liberté qui le fonde et l'anime.».

ruolo decisivo nel pensiero laboétiano –, allo stesso modo il lettore del *Discorso* dovrebbe concentrarsi, secondo Clastres, non tanto sulle circostanze storico-politiche della produzione del *Discours* ma sul valore universale e generale della domanda posta nel testo. In questo senso afferma l'antropologo:

La storia locale e momentanea è a malapena, per La Boétie, occasione, pretesto: niente di pamphlettistico, di pubblicitario, di militante. Il suo attacco scoppia con una gittata più lunga: pone una domanda completamente libera perché assolutamente liberata di ogni "territorialità" sociale o politica, ed è proprio perché la sua domanda è trans-storica che possiamo comprenderla.¹⁸³

Quale allora la domanda che muoverebbe il *Discours de la servitude volontaire* secondo Clastres? A questo proposito scrive l'autore: «come è possibile, chiede La Boétie, che la maggioranza obbedisca a uno solo, che non solamente gli obbedisca ma lo serva, non solamente che lo serva ma che *voglia* servirlo?»¹⁸⁴. Notiamo immediatamente che l'antropologo non distingue nella sua lettura *obbedienza* dalla *servitù*: nel momento in cui si obbedisce si serve, e si vuole servire. Vedremo invece come, secondo noi, in La Boétie il rapporto tra obbedienza e servitù sia più complesso di com'è invece articolato a quest'altezza da Clastres¹⁸⁵.

Non è grazie al riferimento a una situazione storica concreta, attraverso la memoria di una condizione passata, dunque, ma mediante una logica dei contrari che si avrebbe la formulazione dell'ipotesi dell'esistenza di una società senza servitù volontaria. L'immaginare un'alternativa all'obbedienza e alla tirannia si darebbe in La Boétie, secondo l'antropologo, grazie ad un procedimento logico, vale a dire attraverso l'affermazione della possibilità del contrario di ciò che si esperisce:

se sono capace di stupirmi che la servitù volontaria sia l'invariante comune a tutte le società, la mia ma anche quelle di cui mi informano i libri (ad eccezione, forse retorica, dell'Antichità romana), è, sicuramente, perché immagino il contrario di una simile società, perché immagino la possibilità logica di una società che ignori la servitù volontaria.¹⁸⁶

¹⁸³ Ibidem: «L'histoire locale et momentanée est à peine, pour La Boétie, occasion, prétexte: rien chez lui du pamphlétaire, du publiciste, du militant. A plus longue portée éclate son agression: il pose une question totalement libre parce qu'absolument libérée de toute « territorialité » sociale ou politique, et c'est bien parce que sa question est trans-historique que nous sommes en mesure de l'entendre.».

¹⁸⁴ Ibidem: «Comment se peut-il, demande La Boétie, que la plupart obéissent à un seul, non seulement lui obéissent mais les servent, non seulement le servent mais veulent le servir?».

¹⁸⁵ Senza anticipare troppo, secondo noi in La Boétie è invece presente una tensione tra governo e tirannia, il primo retto dall'obbedienza e la seconda invece dalla servitù.

¹⁸⁶ Ivi, pp.111-112: «La nature et la portée d'une telle question excluent d'emblée qu'on puisse la réduire à telle ou telle situation historique concrète. La possibilité même de

È quindi una fuoriuscita dalla Storia, o meglio, un trascendere la Storia quello che si darebbe con La Boétie, un «Rimbaud del pensiero»¹⁸⁷: breccia nella supposta naturalità della relazione di comando e obbedienza, del rapporto di servitù che si instaura tra chi comanda e chi obbedisce, il *Discorso* laboétiano inviterebbe ad una pensiero della libertà risultato di un «facile e lieve scivolamento dalla Storia alla logica»¹⁸⁸.

La Boétie, trascendendo la dimensione storica, non proporrebbe un programma, non si interesserebbe del «destino del popolo» finché questo non si rivolti: non partigiano, quindi, non di parte – fatto che gli permetterebbe, secondo Clastres, di essere allo stesso tempo autore del *Discours* e funzionario dello Stato monarchico¹⁸⁹. Aggiunge poi l'autore:

Quello che scopre, attraverso uno scivolamento fuori dalla Storia, è precisamente che la società o il popolo che vuole servire il tiranno è storica, che non è eterna e non è sempre esistita, che ha una data di nascita e che qualcosa è dovuto necessariamente succedere perché gli uomini siano caduti dalla libertà alla servitù [...].¹⁹⁰

È interessante notare come nel *Secondo Discorso* Rousseau proponesse un procedimento analogo: per indagare come gli uomini siano passati dallo stato di naturale indipendenza alla condizione di servitù che li caratterizza nel presente,

formuler une interrogation aussi destructrice renvoie, simplement mais héroïquement, à une logique des contraires : si je suis capable de m'étonner que la servitude volontaire soit l'invariant commun à toutes les sociétés, la mienne mais aussi celles dont m'informent les livres (à l'exception, peut-être rhétorique, de l'Antiquité romaine), c'est, bien sûr, parce que j'imagine le contraire d'une telle société, parce que j'imagine la possibilité logique d'une société qui ignorerait la servitude volontaire.».

¹⁸⁷ Ivi, p.112: «A s'étonner de cela, à récuser l'évidence naturelle, le jeune homme La Boétie transcende toute l'histoire connue pour dire : autre chose est possible.» e ivi, p.111 : «Fermeté singulière d'un propos de jeune homme encore adolescent : mais pourquoi pas un Rimbaud de la pensée ?».

¹⁸⁸ Ibidem: «Héroïsme et liberté de La Boétie : juste ce facile et léger glissement de l'Histoire à la logique, juste cette béance dans ce qui est le plus naturellement évident, juste cette brèche dans la conviction générale qu'on e saurait penser la société sans sa division entre dominants et dominés.».

¹⁸⁹ Ibidem: «Nullement, certes, comme programme à réaliser : La Boétie n'est pas un partisan. Peu lui chaut en un sens le destin du peuple tant qu'il ne se révolte pas ; c'est pourquoi, auteur du *Discours de la servitude volontaire*, il peut être en même temps fonctionnaire de l'État monarchique (d'où le cocasse d'en faire un « classique du peuple»).»

¹⁹⁰ Ibidem: «Ce qu'il découvre, par glissement hors de l'Histoire, c'est précisément que la société où le peuple veut servir le tyran est historique, qu'elle n'est pas éternelle et n'a pas toujours existé, qu'elle a une date de naissance et que quelque chose a dû nécessairement se passer, pour que les hommes tombent de la liberté dans la servitude [...].».

occorre «commencer par écarter tous les faits». Sarà proprio questo il punto di partenza del *Contratto sociale*.

Ma che cosa intende qui per “Storia” Clastres? Notiamo uno spostamento, uno slittamento semantico del termine. Se la fuoriuscita dalla “Storia” permette la scoperta della genesi storica della servitù, vuol dire che a quest’altezza l’autore ha in mente la definizione di Storia che vede quest’ultima legata alla scrittura che segue la preistoria, periodo antecedente alla documentazione scritta degli eventi. E, infatti, prosegue Clastres rispetto al momento in cui si produce il passaggio da libertà a servitù: «Quello che è qui descritto è esattamente quel momento storico della nascita della Storia, quella rottura fatale che non avrebbe mai dovuto prodursi, quell’evento irrazionale che noi moderni chiamiamo in maniera verosimile la nascita dello Stato.»¹⁹¹. Evento accidentale e non necessario¹⁹², l’emergenza dello Stato (concepito sempre come relazione di comando-obbedienza non considerato nel suo carattere formale), coincide dunque con l’invenzione della scrittura e la Storia. Come abbiamo più volte sottolineato, per Clastres esistono due grandi categorie di società: quelle statali e storiche da una parte e, dall’altra, le società primitive, vale a dire quelle senza Stato (chiamate poi *contro* lo Stato). Questa tesi è qui ripresa e l’autore legge La Boétie proprio in questa direzione. Con la nascita dello Stato, scrive Clastres,

in questa caduta della società nella sottomissione volontaria di praticamente tutti a uno solo, La Boétie vede il segno ripugnante di una decadenza forse irreversibile: l’uomo nuovo, prodotto dell’incomprensibile sventura [*malencontre*, incontro sfortunato] quest’uomo non è più un uomo, nemmeno un animale, in quanto «le bestie, pur fatte per servire l’uomo, non possono abituarsi a farlo se non con la protesta di un desiderio contrario»¹⁹³, quest’essere difficile da definire è *snaturato*. Perdendo la libertà, l’uomo perde la sua umanità. Essere umano, è essere libero, l’uomo è un essere-per-la-libertà. Quale sventura [*malencontre*], davvero, quella che ha fatto sì che l’uomo rinunci al proprio essere e a fargli desiderare il perpetuarsi di questa rinuncia!¹⁹⁴

¹⁹¹ Ibidem: «Ce qui est ici désigné, c’est bien ce moment historique de la naissance de l’Histoire, cette rupture fatale qui n’aurait jamais dû se produire, cet irrationnel événement que nous autres modernes nommons de manière semblable la naissance de l’État.»

¹⁹² Ibidem: «Plus qu’aucun autre clairvoyant, il affirme d’abord que fut sans nécessité ce passage de la liberté à la servitude, il affirme accidentelle – et quel travail dès lors pour penser l’impensable malencontre! – la division de la société entre ceux qui commandent et eux qui obéissent.»

¹⁹³ É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, E. Donaggio (a cura di), *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2015, p.40.

¹⁹⁴ P. CLASTRES, *Recherches d’anthropologie politique*, op.cit., pp.112-113: «En cette chute de la société dans la soumission volontaire de presque tous à un seul, La Boétie déchiffre le signe répugnant d’une déchéance peut-être irréversible : l’homme nouveau, produit de

Notiamo ancora una volta come Clastres veda con il sorgere della Storia e dello Stato la perdita della libertà per l'uomo il quale, privato appunto di questo suo attributo che lo definisce ontologicamente, risulta essere "s-naturato". Perdita della propria natura, dunque, perdita della stessa umanità: questo il risultato che si produrrebbe con l'avvento dello Stato, con l'istituzione nella società di «una divisione tale che ne è bandita la libertà purtuttavia consustanziale all'essere primo dell'uomo»¹⁹⁵. Una simile perdita della libertà che si opererebbe attraverso l'organizzazione della società nella forma statale è testimoniata, secondo Clastres, dalla «rassegnazione alla sottomissione» e, in maniera ancora più evidente, da «l'amore per la servitù»¹⁹⁶. Nelle società che hanno lo Stato, dunque, non vi sarebbe libertà ma solamente sottomissione, dominio, coercizione – e desiderio da parte degli assoggettati proprio del comando e dell'obbligazione, del proprio assoggettamento a coloro ai quali obbediscono e ai quali prestano servizio. Secondo l'autore, La Boétie vedrebbe dunque una distinzione radicale, innanzitutto da un punto di vista logico, tra due tipi di società: le «società di libertà», conformi alla natura dell'uomo (definito da Clastres, appunto, come "essere-per-la-libertà") e le società nelle quali viene a perdersi questa caratteristica prima dell'umanità¹⁹⁷. Prosegue poi scrivendo:

Si noterà che, per il momento, questa distinzione resta puramente logica. Non sappiamo nulla circa la realtà storica della società di libertà. Sappiamo semplicemente che, per necessità naturale, la prima forma della società ha dovuto istituirsi secondo la libertà, secondo l'assenza della divisione tra tiranno oppressore e popolo amante della propria servitù. Segue poi la sventura [*malencontre*]: tutto cambia. Di questa

l'incompréhensible malencontre, cet homme n'est plus un homme, pas même un animal, puisque « les bestes... ne se peuvent accoutumer à servir, qu'avec protestation d'un désir contraire... », cet être difficile à nommer est *dénaturé*. Perdant la liberté, l'homme perd son humanité. Être humain, c'est être libre, l'homme est un être-pour-la-liberté. Quel malencontre, en effet, ce qui a pu porter l'homme à renoncer à son être et à lui faire désirer la perpétuation de ce renoncement !».

¹⁹⁵ Ivi, p.113: «L'énigmatique malencontre e quoi s'origine l'Histoire a dénaturé l'homme en instituant dans la société une division telle qu'en est bannie la liberté pourtant consubstantielle à l'être premier de l'homme.».

¹⁹⁶ Ibidem: «Le signe et la preuve de cette perte de la liberté, on les constate non seulement dans la résignation à la soumission mais, bien plus clairement, dans l'amour de la servitude.»

¹⁹⁷ Ibidem: «En d'autres termes, La Boétie opère une distinction radicale entre les sociétés de liberté, conformes à la nature de l'homme – « seul né de vrai pour vivre franchement » – et les sociétés sans liberté, où l'un commande aux autres qui lui obéissent.».

partizione tra società di libertà e società di servitù ne risulta che *ogni società divisa* è una società di servitù¹⁹⁸.

Il *partage* tra società caratterizzate dalla libertà degli uomini e quelle invece che conoscono la tirannia, la servitù e lo Stato si darebbe dunque, in prima istanza, come *partage* logico. Se l'uomo è per natura libero, vale a dire che la sua natura di essere umano è segnata dall'attributo ontologico determinante della libertà, «per necessità naturale», appunto, le prime società – più vicine alla natura rispetto alla cultura, all'artificialità? – sono istituite secondo libertà. Le seconde, invece, sono società divise e, di conseguenza, di servitù: divise perché qualcuno comanda e, necessariamente, qualcuno serve. Secondo Clastres, La Boétie non opererebbe una distinzione all'interno delle società in cui esiste la relazione di comando-obbedienza: «non esiste un buon principe che si possa opporre al cattivo tiranno»¹⁹⁹ – comunque soggetto di comando al quale il “popolo” è sottomesso²⁰⁰. Se non ci sono differenze nell'insieme delle società divise (che, ricordiamo ancora una volta, sono le società – secondo la definizione clastriana – statali) questo vuol anche dire che non vi è un passaggio intermedio tra libertà e servitù: «nessun intermediario, nessuna forma di un sociale equidistante dalla libertà e dalla servitù, ma la brutale sventura che fa crollare il prima della libertà nel dopo della sottomissione»²⁰¹. Il momento in cui s'instaura la divisione tra chi comanda e chi obbedisce costituisce dunque secondo l'autore una soglia, un evento radicale, una rottura forte.

Al contrario di quanto sostenuto da Clastres, crediamo che cogliere la particolarità del contesto storico-politico e concettuale del testo e del pensiero di La Boétie sia estremamente rilevante per comprenderlo appieno. Non crediamo infatti che esistano questioni che trascendano la “Storia”, né domande che possano trovare il loro senso universalmente, vale a dire al di fuori di specifici contesti di produzione discorsive: è nella particolarità, nella complessità della produzione concettuale, e nell'intrecciarsi di questa con le dinamiche storico-politiche che

¹⁹⁸ Ibidem: «On notera que, pour le moment, cette distinction dépure purement logique. Nous ignorons tout en effet quant à la réalité historique de la société de liberté. Nous savons simplement que, par nécessité naturelle, la première figure de la société a dû s'instituer selon la liberté, selon l'absence de la division entre tyran oppresseur et peuple amoureux de a servitude. Survient alors le malencontre : tout se renverse. Il résulte de ce partage entre société de liberté et société de servitude que toute société divisée est une société de servitude.».

¹⁹⁹ Ibidem: «C'est dire que La Boétie n'opère pas de distinction, à l'intérieur de l'ensemble constitué par les sociétés divisées: il n'y a pas de bon prince que l'on puisse opposer au mauvais tyran.».

²⁰⁰ Ibidem: «La Boétie se soucie peu de caractérologie. Qu'importe en effet que le prince soit d'un naturel aimable ou cruel: n'est-il pas, de toute manière, le prince que le peuple sert?».

²⁰¹ Ibidem: «Or, il n'y a pas de glissement progressif de la liberté à la servitude : pas d'intermédiaire, pas de figure d'un social équidistant de la liberté et de la servitude, mais le brutal malencontre qui fait s'effondrer l'avant de la liberté dans l'après de la soumission.».

possiamo invece provare a cogliere i messaggi che ereditiamo dai pensatori del passato. Proprio su storia e memoria sembra insistere La Boétie, e in particolare sul ricordo – aristocratico – del privilegio:

Così c'è sempre qualcuno, nato meglio degli altri, che sente il peso del giogo e non può fare a meno di scuoterlo; che non si lascia mai addomesticare alla sottomissione e che, come Ulisse, che per mare e per terra sempre cercava di scorgere il fumo del suo focolare, non può mai trattenersi dal pensare ai suoi privilegi naturali, dal ricordarsi dei suoi precursori e della loro condizione. Sono spesso e volentieri individui del genere, dalla mente lucida e dallo spirito chiaroveggente, che non si accontentano, come fa il grosso della plebe, di guardare solo quel che sta davanti alla punta dei loro piedi. Pensano invece a quanto sta dietro e davanti, ricordano le cose passate per giudicar quelle del tempo a venire e trovare la misura di quelle presenti; sono quelli che, avendo già di per sé una bella testa, l'hanno ulteriormente affinata con lo studio e la cultura.²⁰²

Che cosa si chiede l'autore del *Discorso*? Si domanda come sia possibile che tanti obbediscano ad un solo tiranno, «che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono; che non ha potere di nuocere, se non in quanto essi hanno la volontà di sopportarlo; che non saprebbe far loro alcun male, se essi non preferissero subirlo anziché contrastarlo». ²⁰³ Davanti ad un tiranno dispotico, «incantati dal solo nome d'uno», non sono costretti da «una forza superiore», eppure gli obbediscono e non si sottraggono al suo giogo. Vediamo a quest'altezza come La Boétie non sia ancora entrato nel gioco del dispositivo logico e concettuale moderno, anche se forse sembra presagirne le reti. Il solo nome d'Uno, già il rappresentante? Ma qui l'autore non sta parlando di trasmissione di volontà, bensì di una sorta di incantamento. Non vedono in lui né il sovrano di Hobbes né il Legislatore di Rousseau, non è espressione unica della volontà generale né è l'attore di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti. Di un corpo composito, come

²⁰² E. DE LA BOÉTIE, *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2014, p.48.

²⁰³ Ivi, p.30: «Per ora vorrei invece soltanto capire come sia possibile che tanti uomini, tanti paesi, tante città, tante nazioni, a volte sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono; che non ha potere di nuocere, se non in quanto essi hanno la volontà di sopportarlo, che non saprebbe far loro alcun male, se essi non preferissero subirlo anziché contrastarlo. Si tratta di una cosa enorme, certo, e tuttavia talmente comune da doversene più affliggere che stupire: vedere un milione di uomini servire in maniera miserabile, il collo sotto il giogo, non costretti da una forza superiore, ma in qualche modo (così sembra) incantati e affascinati dal solo nome d'uno, di cui non devono temere la potenza, poiché è solo, né amare le qualità, poiché è inumano e selvaggio nei loro riguardi.».

quello del Leviathan, sembra parlare anche La Boétie²⁰⁴, con una differenza però fondamentale: la relazione è sempre frontale – da una parte il tiranno, dall'altra i governati. Una relazione di dominio: «decidetevi a non servire più, ed eccovi liberi. Non voglio che lo abbattiate o lo facciate a pezzi: soltanto, non sostenetelo più, e allora, come un grande colosso cui sia stata tolta la base, lo vedrete precipitare sotto il suo peso e andare in frantumi». ²⁰⁵ Se gli uomini che compongono il Leviatano volessero abbattere il sovrano, nella logica di Hobbes chi dovrebbero colpire? Dopo tutto, resistere al sovrano sarebbe per Hobbes una contraddizione in termini proprio in virtù dell'autorizzazione. E, aggiungiamo noi, una possibilità di resistenza si dà allora solo in una soggettivazione (comune e collettiva) che non ci vede più né come sudditi, né come cittadini, né come membri di un corpo politico così pensato e creato: il popolo.

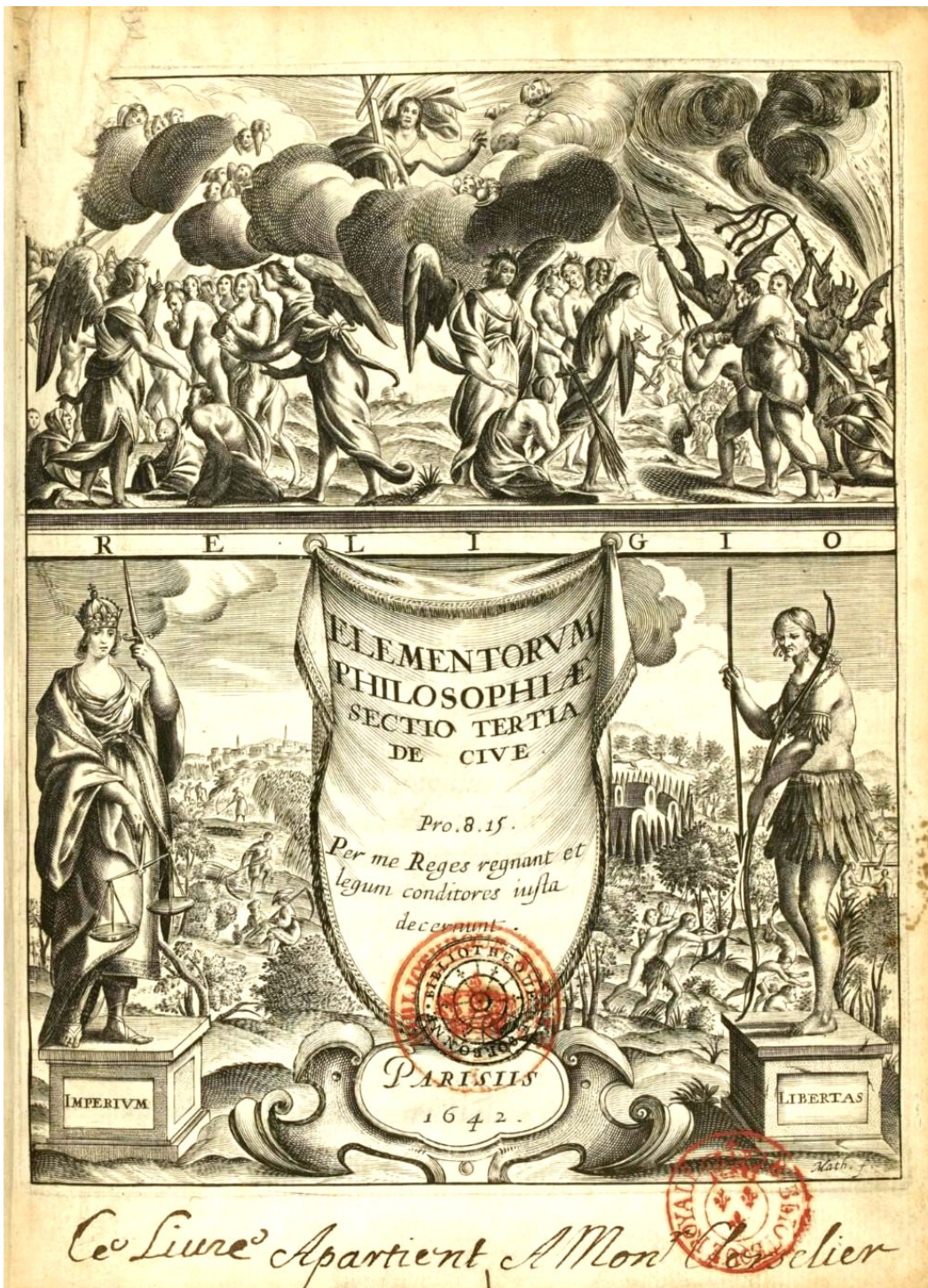
Al contrario di quanto affermato da Clastres, in La Boétie non si dà un *partage* radicale tra società libere dal potere e società che obbediscono, come peraltro non è vero che per l'autore del *Discorso sulla servitù volontaria* obbedienza e servitù siano sinonimi. Quello che ci sembra invece di leggere nello scritto laboétiano è una problematizzazione del buon governo e della tirannia. Ci sembra che Clastres non riesca a vedere il ritratto al negativo che La Boétie sta facendo del governante nella denuncia del tiranno contro il quale rivolge il suo *Discorso*. Come dare conto, altrimenti, di questo passaggio?

Vedere un numero infinito di persone non obbedire, ma servire; essere non governate, ma tiranneggiate; non possedere più beni né famiglia, mogli né figli, e nemmeno la loro stessa vita; subire rapine, saccheggi, crudeltà, non da parte di un esercito, non di un'orda di barbari contro i quali si dovrebbero versare il sangue e la vita, ma da parte di un uomo solo. E non di un Ercole né di un Sansone, ma di un ometto solo, nella maggior parte dei casi il più vigliacco ed effeminato della nazione; non avvezzo alla polvere delle battaglie, semmai, a mala pena, alla sabbia dei tornei; incapace di comandare gli uomini con forza, perché tutto preso dal servire vilmente l'ultima donnetta.²⁰⁶

²⁰⁴ Ivi, p.36: «Chi vi domina in tal misura ha soltanto due occhi, ha soltanto due mani, ha soltanto un corpo, e non ha nulla in più dell'ultimo uomo del grande e infinito numero delle vostre città, tranne il privilegio che voi gli concedete per distruggervi. Dove mai prenderebbe i tanti occhi con cui vi spia, se non foste voi a fornirglieli? Come disporrebbe mai di tante mani per colpirvi, se non le prendesse da voi? E i piedi con cui calpesta le vostre città, dove mai li troverebbe, se non fossero i vostri? Come mai farebbe ad avere potere su di voi, se non gli provenisse da voi stessi? Come oserebbe mai attaccarvi, se non d'intesa con voi? Cosa potrebbe mai farvi, se voi non foste ricettatori del bandito che vi deruba, complici dell'assassino che vi uccide e traditori di voi stessi?».

²⁰⁵ Ivi, p.37.

²⁰⁶ Ivi, pp.31-32.



1. Frontespizio De Cive, 1642, Parigi.



2. Frontespizio *De Cive*, 1647, Amsterdam

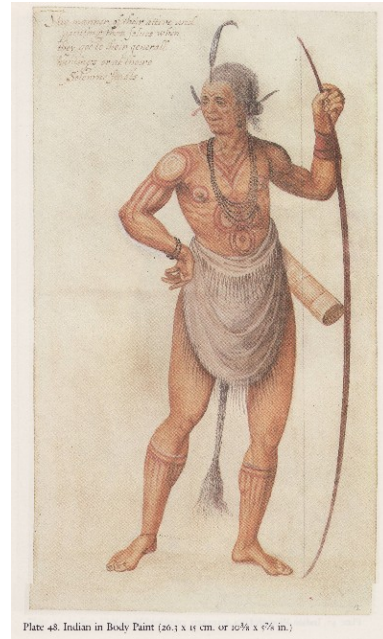


Plate 48. Indian in Body Paint (26.1 x 11 cm. or 10 1/4 x 4 3/8 in.)

3. Indiano, tavola 48 di *America 1585*: *The Complete Drawings of John White*, John White.



4. *Beatitudine quarta*, Cesare Ripa.



5. *Libertà*, Cesare Ripa.



6. *America*, Cesare Ripa.



LES QUATRE PARTIES DV MONDE.

L' A S I E.

L E est couronnée d'une agreable guirlande de fleurs & de fruits, & vestuë d'une riche robe, fermée de pierrerie & de perles. De la main droite elle tient plusieurs rameaux, de ces arbres qui produisent la casse, le poivre, le geroffle, & autres choses semblables, dont on peut voir la forme dans Mathiole: En la gauche elle porte un Encensoir, d'où s'exhalent des parfums extrêmement agreables, & qui fortifient le cerveau. A quoy le Peintre peut adjoûter un Chameau couché, ou en telle posture qu'il aduifera.

L'Asie

7. *Il mondo*, Cesare Ripa.

III

Alcune ricezioni di Pierre Clastres

Nelle pagine che seguono ci siamo dedicati alla ricostruzione della ricezione dei lavori clastriani. In primo luogo abbiamo analizzato i dialoghi che intercorrono con Deleuze, Guattari e Foucault: notiamo infatti che con questi autori Clastres si è relazionato in diverse occasioni. Se Clastres sembrerebbe non essersi mai particolarmente interessato alla psicanalisi e ai lavori di Lacan (stando perlomeno a quanto dichiara nel 1974), mantenne sempre vivo un interesse sia nei confronti della tradizione filosofico-politica sia rispetto alla produzione filosofica a lui più vicina e contemporanea.¹ Abbiamo già delineato velocemente il rapporto che Clastres intrattenne con Lefort ed in seguito ci concentreremo su come “Montal”, ma anche Abensour, Gauchet e altri lessero i lavori dell’etnologo dalla filosofia. In queste pagine invece ci soffermeremo brevemente invece sui dialoghi che Clastres intrattenne con Deleuze, Guattari e Foucault. Per un’analisi approfondita sul rapporto di questi ultimi con la produzione etnografica ed antropologica (e con i fondamenti epistemici alla base queste discipline) sarebbe stato necessario, data la complessità del tema, un lavoro a sé. Avendo deciso di concentrarci principalmente sul lavoro di Clastres, ci limitiamo quindi qui ad indicare delle possibili direzioni di ricerca futura, focalizzandoci esclusivamente sui momenti in cui questi autori si confrontano con il lavoro dell’autore. Non analizzeremo in profondità quindi i rispettivi rapporti con le scienze sociali in generale, né tantomeno ci addentreremo a fondo nel pensiero foucaultiano o nella costruzione concettuale e filosofica di Deleuze e Guattari, limitandoci qui a suggerire potenziali ulteriori problematizzazioni e possibili nodi da approfondire.

Come abbiamo già scritto nelle pagine introduttive a questo lavoro, per quanto riguarda il panorama italiano sono state proposte nuove traduzioni dei testi clastriani in lingua italiana. Il primo testo clastriano tradotto fu *La società contro lo Stato*, lavoro svolto da Luigi Derla per Feltrinelli nel 1977. Nel 1982 *Les recherches* vennero tradotte per La Salamandra sotto il titolo di *Archeologia della violenza* e nel 1984, sempre per la collana di studi antropologici di Feltrinelli, seguì *Cronaca di una tribù*, di Remo Capone. Per *Le Grand Parler*, invece, si è dovuto aspettare il 2016. Nonostante la disponibilità di una parte dei testi in traduzione italiana già a partire dagli anni ’80, registriamo nel dibattito poche ricorrenze del nome di Clastres, delle

¹ Anticipiamo già che, sebbene Clastres non partecipi ai seminari di Lacan come i suoi colleghi sono presenti nel suo pensiero degli elementi che potrebbero essere messi in connessione con la psicanalisi lacaniana. Clastres infatti non ci pare immune ad una riflessione di tipo psicanalitico, in particolar modo per quanto riguarda le sue riflessioni circa il “discorso vuoto” del leader. Non è infatti un caso, a nostro avviso, che Clastres pubblicò l’articolo «Le devoir de parole» per l’ottavo numero di *Nouvelle Revue de Psychanalyse* nel 1973. Segnaliamo già, inoltre, che lo stesso Lacan sembra interessarsi alle “società primitive” ed ai lavori clastriani in particolar modo nel seminario XVII: J. LACAN, *L’envers de la psychanalyse. Le séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991. Christian Ferrié ha esplorato la possibilità di una lettura dei testi clastriani attraverso Freud, e in particolare dell’istinto di morte, per quanto riguarda i movimenti messianici e il ruolo svolto dai profeti.

quali alcune in recensioni delle recenti operazioni di traduzione². Se da un punto di vista filosofico-politico Clastres è citato in qualche occasione, soprattutto in relazione a Deleuze, Guattari e Foucault, non è però discusso analiticamente: anche Castrucci si limita a riassumere dei passaggi de *Archeologie de la violence* e a indicare un possibile confronto con Carl Schmitt. Stefano Landucci, per esempio, nel suo *I filosofi e i selvaggi* gli dedicherà solo una nota, molto critica. Definisce infatti i lavori di Clastres “romanzeschi”, sottolineando come la posizione pan-politica, attribuita all’antropologo, nella modernità «sul piano ideologico, fosse espressione delle prospettive di colonizzazioni di tipo commerciale, cioè giustificate attraverso pretese contrattazioni con i capi-tribù e autorizzazioni da parte di costoro»³. Per quanto riguarda la disciplina antropologica abbiamo trovato un riferimento critico in Ugo Fabietti nella sua *Storia dell’antropologia*. L’autore definisce la prospettiva clastriana come “primitivista”: partendo dalla «denuncia della distruzione delle culture più deboli» si porterebbe avanti «un discorso di condanna globale dell’Occidente»⁴. Interrogandosi sulla natura delle società primitive, pensate in antitesi rispetto a quella occidentale, per Fabietti il discorso di Clastres (e di Robert Jaulin, nonostante quest’ultimo non sia nominato esplicitamente) si «fece promotore di un rilancio, stavolta in sede antropologica, e non più filosofica, del mito settecentesco del buon selvaggio»⁵. Sull’organizzazione delle società amerindiane e sulla figura dell’indio verrebbe fatto un discorso critico nei confronti della società occidentale: ed effettivamente, benché Clastres affermi a più riprese di non voler esaltare le popolazioni da lui studiate (affermazione questa, ad esempio, enunciata in contrapposizione a Jaulin) e di essere lontano dall’immagine rousseauiana dello stato di natura, l’analisi clastriana della *chefferie* sembra risentire di un entusiasmo per un’organizzazione egualitaria e fuori dai meccanismi di dominio e sfruttamento, quale sarebbe quella, per esempio, dei Guayaki. Per Fabietti, in Lévi-Strauss la distinzione tra società fredde e società calde, la contrapposizione tra selvaggio e civilizzato si colorirebbe «del sentimento della perdita di un passato nel quale gli uomini avevano realizzato un’armoniosa convivenza con le altre forme naturali e in cui, forse, essi erano “meno infelici”»⁶. Questi temi dell’autore di *Tristi Tropici* assumerebbero nei suoi allievi ed eredi intellettuali più vicini una rilevanza centrale, in particolar modo in Clastres.

² Si vedano ad esempio B. Biagiotti, Recensione a La società contro lo Stato, Bollettino telematico di filosofia politica, <http://bfp.sp.unipi.it/rec/clastres.htm>; F. Denunzio, Quando la servitù è un atto volontario, il Manifesto, 6 agosto 2013; C. Santi, Recensione a L’anarchia selvaggia, in Storia, antropologia e scienze del linguaggio, anno XXIX, fascicolo 1, gennaio-aprile 2014, Roma, Domograf.

³ U. FABIETTI, *Storia dell’antropologia*, op.cit., p.374.

⁴ U. FABIETTI, *Storia dell’antropologia*, op.cit., p.217. Come abbiamo già detto, Clastres si opererà nel denunciare quello che definisce l’etnocidio delle popolazioni amerindiane, non definendole però “più deboli”.

⁵ Ivi, p.228.

⁶ Ibidem.

Oltre alle letture di cui sopra, non ci risulta che ne siano state formulate altre nel dibattito italiano. Se sul confronto con Godelier e Meillasoux torneremo in maniera approfondita in seguito, in quanto convocati direttamente da Clastres come rappresentanti della corrente marxista in antropologia, ci dedicheremo qui ad una ricostruzione prima delle critiche mosse a Clastres in sociologia e in antropologia, analizzando quelle di Lapierre e Terray. In seguito passeremo all'analisi di alcune letture che sono state proposte del pensiero clastriano, al fine di tracciare una mappatura, certo non esaustiva, che crediamo possa aprire a futuri percorsi di approfondimento, con l'obiettivo di mostrare come differenti autori abbiano accolto aspetti diversi del lavoro clastriano. Una ricostruzione del pensiero di Clastres all'interno del panorama filosofico e intellettuale francese è stata proposta da Moyn con l'articolo «Of Savagery and Modern society: Pierre Clastres and the transformation of French Political Thought»⁷. In questo contributo, l'autore ricostruisce a grandi linee il rapporto di Clastres con lo strutturalismo e il marxismo, mostrando come, con la crisi del primo alla fine degli anni '60, Clastres si rifiuti di vedere un'alternativa possibile (o come invece farà Godelier, per il quale il marxismo poteva completare la proposta strutturale), proponendo invece un'antropologia politica non centrata sul ruolo dell'economico. Moyn poi sottolinea l'importanza della ricezione di Nietzsche in Francia e il ruolo che il filosofo tedesco gioca nel pensiero clastriano e da inoltre qualche indicazione rispetto ad una possibile vicinanza tra Clastres e Schmitt – ritorneremo in seguito su questi punti. Quello che ci interessa ora è vedere quale fu l'*effetto* Clastres in alcuni esponenti della filosofia francese degli anni '70. Moyn suggerisce in conclusione "*some legacies*" che Clastres lasciò nel pensiero politico francese dopo la sua morte, riferendosi in particolar modo a Gauchet e rimandando a un suo articolo pubblicato poco dopo.

Abbiamo scelto di concentrarci in questo lavoro su Lefort, Abensour, Gauchet e Richir per la vicinanza di questi autori alla figura intellettuale di Clastres e ai progetti cui l'antropologo prese parte. Il lavoro di Ferrié invece è l'ultimo lavoro uscito in Francia su Clastres e non potevamo non renderne conto. Successivamente abbiamo analizzato i testi di James C. Scott, di Eduardo Viveiros de Castro e di Marcelo Campagno. Avremmo potuto analizzare anche la produzione di David Graeber, di Marshall Sahlins, di Pierre Birnbaum, le critiche di Jean-Loup Amselle, di Marc Augé, Maurice Godelier e soprattutto Philippe Descola (in particolar modo con gli ultimi corsi che ha tenuto al Collège de France) e le letture proposte da altri studiosi e studiose, tutti testi che abbiamo consultato per questo lavoro. Ci riserviamo di farlo nel futuro.

⁷ S. MOYN, «Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the transformation of French Political thought», in *Modern Intellectual History*, I, 1, 2004, pp.55-80.

1. Dialoghi filosofici

a. Deleuze e Guattari: tra *Anti-Edipo* e *Mille piani*

Sono pochi gli studi che si occupano di come i due autori di *Mille piani* si siano avvicinati al sapere etnologico e antropologico, di come lo utilizzino, quali autori abbiano letto e convocato e con quali finalità. Ritroviamo tuttavia, sia negli scritti in preparazione a *L'anti-Edipo* di Guattari, sia ne *L'anti-Edipo* stesso⁸ e, ovviamente, in *Mille piani*⁹, numerosi riferimenti a lavori di quegli anni di etnologi ed antropologi e ad autori classici delle discipline etno-antropologiche, quali, per fare solo alcuni esempi, Leroi-Gourhan, Leach, Dumézil, de Heusch, Poirier, e, ovviamente, Lévi-Strauss. Guattari inoltre osserva, in un testo del 23 luglio 1970, che come il lavoro «degli psicanalisti maschera la plurivocità del sogno o del sintomo», così è «il lavoro di analisi riduttrice degli antropologi che maschera la plurivocità intrinseca delle società arcaiche»¹⁰. Per quanto riguarda la ricezione dell'opera in etnologia e antropologia, scrive Alessandro Fontana, nella sua introduzione all'edizione italiana de *L'Anti-Edipo*, che negli studi antropologici ed etnografici, non gli risulta che «il primato accordato dall'*Antiedipo* alla genealogia del debito sulla struttura dello scambio abbia mutato la rotta degli studi sui sistemi di parentela primitivi».¹¹

Come per l'analisi della produzione clastriana, manca una bibliografia critica ed attenta che analizzi la funzione di questi riferimenti all'interno dell'economia del discorso proposto da Deleuze e Guattari.¹² Lo studio più importante che è stato

⁸ Per quanto riguarda *L'anti-Edipo* e gli scritti preparatori di Guattari troviamo riferimenti a: A. Adler, R. Bastide, L. Berthe, L. e P. Bohannan, .P. Bonaffé, M. Cartry, G. Devreux, E.E. Evans-Pritchard, J. Favret, M. Godelier, Leroi-Gourhan, M. Griaule, L. de Heusch, R. Jaulin, A. Kardiner, E. Ortigues, E. R. Leach, C. Lévi-Strauss, L. G. Löffler, J. Poirier, G. Roheim, E. Terray, V. W. Turner.

⁹ Per quanto riguarda *Mille piani* troviamo riferimenti a: G. Balandier, H. Clastres, P. Clastres, G. Dumézil, M. Griaule, M. Godelier, A. G. Haudricourt, L. de Heusch, P. Joset, P. Laviosa-Zambotti, E. Leach, A. Leroi-Gourhan, C. Lévi-Strauss, J. Lizot, J. Mercier, G. Rouget.

¹⁰ F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Clamecy, Lignes, 2012, p.161. «C'est le travail d'analyse réductrice des anthropologues qui masque la polyvocité intrinsèque des sociétés archaïques. C'est le travail d'artifice des psychanalystes qui masque la polyvocité du rêve ou du symptôme; il [ce travail] en tire une linéarité signifiante qui: - produit de la signification à la place du sens – les mettent dans le coup, eux, analystes et anthropologues... - initie à un nouveau jeu pervers déterritorialisé les patients et les «informateurs» - «déplace» le désir et le branche, si tout va bien, sur une perversion de meilleur aloi, «in the mood»!». Guattari indica come esempio in nota a questa ultima frase il lavoro di E. BIOCCHA, *Yanoama*, op.cit..

¹¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972; trad.it di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975, p.XXI.

¹² Si segnala però l'articolo dell'etnologa B. GLOWCZEWSKI, «Guattari et l'anthropologie : aborigènes et territoires existentiels», *Multitudes*, 2008/3, n.34, pp.84-94 e A. JANVIER, «De

proposto recentemente rispetto ad un'antropologia ispirata al lavoro dei due autori è *Métaphysiques cannibales* di Eduardo Viveiros de Castro¹³ : è questa una proposta produttiva di matrice deleuziana ma, come dicevamo, si potrebbe aprire una possibile linea di ricerca di analisi della produzione di Deleuze e di Guattari al fine di tracciare un ritratto dell'interesse dei due per la ricerca etnologica ed antropologica, anche a partire dagli scritti antecedenti a *L'Anti-Edipo*. Pensiamo infatti che il confronto dei due autori con lo strutturalismo attraverso la letteratura etnografica e antropologica potrebbe essere molto utile per meglio comprendere il dibattito generale all'interno del quale si posizionano e i nodi che si propongono di analizzare e, in generale, che vedere il confronto di Deleuze con la sociologia possa permettere di comprendere meglio come il filosofo pensi l'istituzione.¹⁴

Come sottolinea Dosse, Deleuze e Guattari criticano il padre dello strutturalismo, Lévi-Strauss, figura fondamentale per la definizione lacaniana dell'incosciente strutturato come un linguaggio. Allo stesso tempo, però, utilizzano il primo volume delle *Mythologiques, Il crudo e il cotto*, per dimostrare come il vero colpevole dell'incesto del figlio con la madre sia il padre vendicativo.¹⁵

Se il rapporto con Lévi-Strauss è meno polemico ma è tuttavia importante sottolineare che i due autori prendono le distanze dall'antropologia strutturale proposta dall'autore di *Tristi Tropici*. In questo senso Dosse evidenzia che

la réciprocité des échanges aux dettes d'alliance : L'Anti-Œdipe et l'économie politique des sociétés primitives», *Actuel Marx*, n.52 : Deleuze/Guattari, Paris, PUF, 2nd semestre 2012, pp.28-47.

¹³ E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009; trad.it di M. Galzigna, L. Liberale, *Metafisiche cannibali*, Verona, Ombre Corte, 2017.

¹⁴ Pensiamo, solo per fare un esempio di questo possibile futuro progetto di ricerca, a come Deleuze affronti il tema del rapporto tra istinti e istituzioni da una parte riferendosi a Hume e dall'altra interpellando autori come Malinowski, Lévi-Strauss, Frazer, Le Cœur ed Eliade in G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1953; trad. it di K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2002. L'interesse nei confronti dell'antropologia e delle popolazioni primitive è evidente anche nel corso deleuziano sul potere in Foucault, consultabile online.

¹⁵ F. DOSSE, *Gilles Deleuze Félix Guattari*, op.cit., p.237: «Deleuze et Guattari critiquent surtout le père du structuralisme, Claude Lévi-Strauss, dont l'importance a été fondamentale dans la définition même que donne Lacan de l'inconscient structuré comme un langage. Ils opposent deux logiques divergentes incarnées 'une par la machine désirante et l'autre par la structure anorexique : « Que fait-on de l'inconscient lui-même, sinon le réduire explicitement à une forme vide, d'où le désir lui même est absent et expulsé ? Une telle forme peut définir un préconscient, sûrement pas l'inconscient. » (AO, p.220). Par contre, Lévi-Strauss retrouve grâce aux yeux des auteurs pour leur définition de la schizo-analyse, lorsqu'il est question de minorer la place d'Œdipe. Ils s'appuient alors sur le mythe de référence du premier volume des *Mythologiques*, Le Cru et le Cuit, pour suivre la démonstration de Lévi-Strauss selon laquelle le véritable coupable de l'histoire de l'inceste du fils avec la mère est en réalité le père qui a voulu se venger. Il en sera puni et tué : « Œdipe est d'abord une idée de paranoïaque adulte, avant d'être un sentiment infantile de névrose » (AO, p.325) en déduisent Deleuze et Guattari.».

Deleuze e Guattari si appoggiano su Edmund Leach per il quale l'assenza di struttura caratterizza tutto un insieme di dati empirici direttamente osservati – il che non significa, per Leach, che non vi sia struttura, ma solamente che la struttura è il principio del suo disequilibrio.¹⁶

Gli autori rifiutano la distinzione operata da Lévi-Strauss tra società calde e società fredde, queste ultime fondate sulla riproduzione e ripetizione di loro stesse¹⁷, e, soprattutto, l'ipotesi strutturale che lo scambio delle donne sia dovuto alla volontà di evitare la chiusura delle società. Si legge infatti in *L'anti-Edipo* che «un sistema di parentela risulta chiuso solo nella misura in cui lo si isola dai riferimenti economici e politici che lo mantengono aperto, e che fanno dell'alleanza qualcosa di diverso da un accomodamento di classi matrimoniali e di linee filiative».¹⁸

Contestata poi è «la legge universale scoperta da Lévi-Strauss della proibizione dell'incesto che si darebbe come legge intangibile di ogni società a qualsiasi latitudine»¹⁹, contestazione formulata grazie alle osservazioni di Adler e Cartry sull'inesistenza dell'incesto in numerose società "primitive".²⁰

Scrivono Dosse che Guattari, legato da un rapporto di amicizia in particolar modo con Sebag, Adler e Cartry a partire dalla metà degli anni '50, invitò i due africanisti alla clinica di La Borde per avere un'opinione da "esperti del campo", in particolar modo per la costruzione del terzo capitolo de *L'Anti-Edipo*. Se Deleuze aveva pensato la preparazione de *L'Anti-Edipo* come ad un lavoro esclusivo tra lui e Guattari, fece un'eccezione alla regola per questa specifica parte del libro, affidandosi alle competenze dei loro amici etnologi Adler, Zempléni e Cartry, al fine

¹⁶ Ivi, p.284, «Deleuze et Guattari s'appuient sur Edmund Leach pour lequel l'absence de structure caractérise tout un ensemble de données empiriques directement observées – ce qui ne signifie pas, chez Leach, qu'il n'y ait pas de structure, mais seulement que la structure est principe de son déséquilibre.».

¹⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, Paris, Minuit, 1972; trad.it di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975, p.167: «L'idea che le società primitive siano senza storia, dominate da archetipi e dalla loro ripetizione, è particolarmente debole e inadeguata. Essa non è nata tra gli etnologi, ma piuttosto tra gli ideologi legati ad una coscienza tragica giudeo-cristiana, sul cui credito volevano porre l'"invenzione" della storia. Se per storia si intende una realtà dinamica e aperta delle società, in istato di squilibrio funzionale o d'equilibrio oscillante, instabile e sempre compensato, che comporta conflitti non solo istituzionalizzati ma generatori di mutamenti, rivolte, rotture e scissioni, allora le società primitive sono pienamente nella storia, e ben lontane dalla stabilità ed anche dall'armonia che si vuol accordare loro in nome della preminenza d'un gruppo unanime.».

¹⁸ Ivi, p.164.

¹⁹ Ibidem: «Deleuze et Guattari en viennent à contester la loi universelle découverte par Lévi-Strauss de la prohibition de l'inceste que l'on trouverait comme loi intangible de toute société sous toute latitude. Ils affirment que l'idée même de cette prohibition ne peut être pertinente puisque « l'inceste n'existe pas » dans nombre de sociétés primitives.».

²⁰ Cfr. A. ADLER, M. CARTRY, «La transgression et sa dérision», in *L'Homme*, 1971, n.3, pp.5-63.

di confutare le tesi sostenute dall'etno-psichiatra Henri Collomb, basi teoriche del testo *Œdipe africain* di Marie-Cécile e Edmond Ortigues.²¹ È ancora una volta Dosse che suggerisce il significato tattico e strategico della collaborazione con questi etnologi, tutti allievi di Lévi-Strauss²²: «il fallait tourner Lévi-Strauss par ses disciples, même de force ; sur ce point je crois qu'on a réussi». ²³

Leggiamo in una lettera non datata di Deleuze a Guattari che fu lui a suggerire di far leggere a Cartry il capitolo una volta finito: non tanto per «approvazione», ma per «precauzione magica, per vedere se non gli cade dalle mani». ²⁴ Il contributo di Cartry, insieme a quelli di Zempléni e Adler, non si limiterà però ad una semplice revisione del capitolo. Leggiamo infatti in una nota scritta da Lapoujade ad un'altra lettera, nella quale Deleuze scrive che sarebbe felice di vedere, quando possibile, «A, Z, Cartry»²⁵, che gli studi dei tre etnologi e le sessioni di lavoro con loro costituirono una delle fonti più importanti per la costruzione delle tesi relative ai «Sauvages»²⁶. In particolar modo, l'articolo di Adler e Cartry, «La transgression et sa dérision» apparso nel luglio del 1971 per *L'Homme*²⁷, e la tesi di Zempléni del

²¹ F. DOSSE, *Gilles Deleuze Félix Guattari*, op.cit., p.241: «Alors que Deleuze avait très scrupuleusement limité la préparation de l'ouvrage à une tête à tête avec Guattari, il va accepter une entorse à la règle qu'il s'était donné en sollicitant l'avis d'un certain nombre d'anthropologues proches de son ami.».

²² Ivi, p.242: «L'exception que constitue l'implication d'ethnologues, alors que Deleuze avait laissé avec intransigeance les sociologues du CERFI à la porte de leur atelier de travail, tient pour l'essentiel à des considérations tactiques. En effet, l'époque est encore au structuralisme dont le noyau est constitué par l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Cette dimension de confrontation au sommet explique l'entorse qu'accepte Deleuze pour sortir de l'isolement de son cabinet de travail [...]».

²³ G. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p.45: «D'une part la notion de plus-value de code est belle et, de plus, vraie, mais elle reste obscure pour moi, très difficile à dire voyez. D'autre part il fallait tourner Lévi-Strauss par ses disciples, même de force ; sur ce point je crois qu'on a réussi. Il est évident que tout ce chapitre, quand ce sera fini, il faudra le faire lire à un ethnologue (Cartry ? ou bien votre spécialiste du sens chez les Wolofs ? plutôt Cartry) : non pas pour son approbation, on s'en fout, mais par précaution magique, pour voir si ça ne lui tombe pas de mains».

²⁴ Cfr. nota precedente.

²⁵ Ivi, p.46: «Oui, dès que possible, je serai très heureux de voir A, Z, Cartry. Voulez-vous m'envoyer le passage de la thèse de Z sur l'eau de verset dès que vous l'avez, ça me plaît bien ? Les trois livres de A, je vous les renvoie au plus tard pour la fin du mois. L'embêtant est que j'ai crayonné, souligné des trucs dans le Griaule, pensant que c'était à vous (et sachant que vous n'y voyez aucun inconvénient). Mais j'ai respecté les marges de l'inceste royale».

²⁶ Ivi, p.47, n.b: «Leurs études respectives – et les séances de travail avec Deleuze et Guattari – ont constitué l'une des sources les plus importantes des thèses relatives aux «Sauvages» dans *L'Anti-Œdipe*».

²⁷ A. ADLER, M. CARTRY, «La transgression et sa dérision», op.cit., citato in *L'anti-Edipo* alle pp.175, 179.

1968²⁸, vengono citati nel lavoro di Deleuze e Guattari. Deleuze inoltre si dice felice dell'aiuto e delle indicazioni di Cartry, suggerimenti che gli permisero di correggere alcuni dettagli e che gli fanno considerare, nuovamente, l'importanza della sua collaborazione²⁹.

Stéphane Nadaud nell'introduzione alla raccolta da lui curata degli scritti preparatori di Guattari a *L'Anti-Edipo*, scrive che è possibile trovare nel fondo all'IMEC i materiali per il terzo capitolo. Attraverso la consultazione di questi documenti, Nadaud ci informa del fatto che Guattari trasmetteva le domande poste dagli antropologi a Deleuze e gli parlava del loro entusiasmo, particolarmente acceso in Cartry³⁰. Abbiamo già delineato un veloce ritratto dei legami tra Adler, Cartry e Guattari nel primo capitolo: è però rilevante notare che Cartry conosce già Deleuze perché aveva assistito ai suoi corsi di filosofia su Hume quando era assistente alla Sorbona nel 1957 e che i due africanisti sono assidui frequentatori dei seminari lacaniani.³¹

In questa sede, però, ci interessa in particolar modo analizzare il dialogo degli autori con Clastres, e ci limiteremo a questo aspetto. Se non abbiamo notizia del momento preciso in cui Guattari e Deleuze conobbero il lavoro di Clastres, al di là

²⁸ A. ZEMPLÉNI, *L'Interpretation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolofs et les Lebou*, Paris, 1968. Citata in *L'anti-Edipo* alle pp.232-233.

²⁹ Ibidem, «Et de l'avis de Cartry qui nous sera de plus en plus précieux (déjà ses remarques me font corriger des détails, mais à plus forte raison plus tard, donc il faut garder contact avec lui).».

³⁰ S. NADAUD, *Les amours d'une guêpe et d'une orchidée*, in F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Clamecy, Lignes, 2012, pp.22-23: «Guattari fait suivre à Deleuze les questions que chacun pose, et fait donc ainsi provisoirement corps avec d'autres personnes pour conseiller à Deleuze de «nuancer» certaines choses. Il lui fait même partager leur enthousiasme : «Conversation avec Cartry. Nous avons lu à haute voix, lentement, tout ce que j'ai du 3^e chapitre. Son enthousiasme ne saurait se décrire. Et pourtant ce n'est pas le genre à prendre feu pour faire plaisir !».

³¹ F. DOSSE, *Gilles Deleuze Félix Guattari*, op.cit., p.241: «Guattari en appelle déjà à ses amis Alfred Adler et Michel Cartry pour apporter la contradiction au livre. Michel Cartry, dont nous avons vu la force du lien avec Guattari, connaissait par ailleurs Deleuze, pour avoir assisté à ses cours de philosophie sur Hume lorsqu'il était assistant à la Sorbonne en 1957. Lorsque Guattari travaille à *L'Anti-Œdipe*, il lui demande ainsi qu'à ses amis Alfred Adler et Andras Zempléni de l'éclairer sur les questions d'ordre anthropologique. D'autant que ces ethnologues sont aussi très au fait des questions psychanalytiques : Michel Cartry a été analysé avec Serge Leclair et Alfred Adler avec Jean Laplanche, et tous deux ont été assidus au séminaire de Lacan.». Ricordiamo qui che a Sebag e a Clastres Guattari dedicò «Tombeau pour un Œdipe. En guise de dédicace à Lucien Sebag et Pierre Clastres», apparso nella prima edizione de *La révolution moléculaire* (rimaneggiato rispetto al testo pubblicato in *Change*, n.12, settembre 1972, pp.134-138 che troviamo tradotto in F. GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Maspero, 1972; trad. it di D. Levi e L. Muraro, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Verona, Bertani, 1974). Il testo può essere consultato online al link: http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/21chi05.pdf

delle comuni frequentazioni, possiamo supporre che un'indicazione rispetto alla produzione clastriana venga loro suggerita anche dalla lettura del libro di Sperber, il quale propone una distinzione tra rete e codici giudicata come pertinente da Guattari³². Il contributo sperberiano sullo strutturalismo in antropologia del 1968 è infatti citato nel primo testo presentato da Naudad³³ e in *Qu'est-ce que le structuralisme ?* l'autore si dedica all'analisi del problema dello scambio nell'antropologia clastriana. Al di là di queste indicazioni indirette, notiamo come il nome di Clastres compaia esplicitamente in due passaggi degli scritti preparatori di Guattari a *L'Anti-Œdipe*, nel testo intitolato *Signe et désir* e nelle note del 14/11/1970³⁴.

Troviamo la prima occorrenza del nome dell'antropologo all'altezza della differenziazione operata rispetto alla territorialità residuale tra legge di alleanza e legge di filiazione, in un documento datato 08 marzo 1971 (e rivisto nel luglio dello stesso anno). Se la prima indica la condizione del "gruppo assoggettato", in cui vi è assenza di consistenza soggettiva, la *loi de filiation* è descritta a come «l'artificio di un piano di consistenza soggettiva»³⁵: si avrebbe con quest'ultima un Eros della castrazione, un culto ed un amore per la morte che caratterizzerebbero i primordi di ogni società. Il riferimento a Clastres e alle società da lui studiate è giocato qui in contrapposizione con le società Hopi, di cui riferiscono Don C. Talayesva e Lévi-Strauss con l'introduzione al testo del primo³⁶. Se gli Hopi sono «ben socializzati, molto ossessionati dalla morte», gli "Indiani di Clastres" invece, con le parole di Guattari, sarebbero coloro che «s'en foutent, qui vont au-devant»³⁷.

La seconda ricorrenza del nome di Clastres è rinvenibile negli appunti del 14 novembre 1970. In queste pagine, Guattari utilizza il caso del capo indiano tale come è analizzato da Clastres come esempio di un'economia transduttiva. In questa, scrive lo psicanalista, «i diversi centri della programmazione desiderante coesistono con relativamente poco d'imperialismo»: lo *chef*, allora, non è che non desideri assumere una posizione imperialista, diventare un «capo fascista», ma «l'equilibrio delle macchine transduttive è transversalizzato di modo tale che non

³² F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op.cit., p.41, «Qu'est-ce qui articule ces trois ordres de valeurs? La politique des flux. La distinction de Sperber entre le réseau et els codes semble ici pertinente.».

³³ D. SPERBER, *Qu'est-ce que le structuralisme ?Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1968. Guattari riporta una citazione da p.219: «[...] il y a des systèmes qui, tel le politique, associent directement les conditions de l'échange à la nature des messages échangés. Abordant le politique, les structuralistes se condamnent à n'y voir soit qu'un système d'échange, soit qu'un système de signes [...]».

³⁴ F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op.cit., p.67 e p.93.

³⁵ Ivi, p.67.

³⁶ D.C. TALAYESVA, *Soleil Hopi*, Paris, Plon, 1959.

³⁷ F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op.cit., p.67. P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit., p.25: «Importante per lui non è tanto non morire (gli indiani ignorano il timore della morte), quanto riuscire a farsi riconoscere dalla terra che calpesta, dagli animali che vi vivono, dagli uomini che la abitano e dalle forze che la controllano.».

può portare avanti le cose né molto in là né per molto tempo»³⁸. Guattari sottolinea così in questo momento la tensione del desiderio di prestigio che caratterizza il capo, ponendo l'accento non tanto sul meccanismo stesso della *chefferie* ma piuttosto sulle strategie operate da altre macchine, da altri agenti, all'interno della società "primitiva".

Questo breve *excursus* nei materiali preparatori guattariani ci permette di stabilire che Guattari, e con lui Deleuze, conoscono i lavori di Clastres già nel novembre del '70, vale a dire due anni prima della pubblicazione de *L'anti-Edipo* e della monografia sui Guayaki. I due autori hanno quindi avuto potenzialmente accesso in quel momento a sei articoli pubblicati per *L'Homme*³⁹, all'articolo per *Les Temps Modernes*⁴⁰, a quello per *Éphémère*⁴¹, per *Critique*⁴² e per *L'Arc*⁴³. È presente anche un riferimento alle *Chroniques*, testo di cui, tra la preparazione de *L'Anti-Edipo* e la sua pubblicazione, Deleuze scriverà una recensione intitolata *Des indiens contés avec amour*, apparsa per *Le Monde* il 24 novembre 1972. Scrive il filosofo:

Raramente si è parlato degli Indiani con così tanta tenerezza e rispetto. [...] Una teoria locale di un gruppo, ossia una composizione dello spazio sociale del gruppo raggiante, pezzo per pezzo, segmento per segmento: questo è l'oggetto di Clastres. [...]. Più che ad una struttura o a un discorso, è attento a quello che fanno i selvaggi. I discorsi, i riti e i miti non hanno nessun privilegio, trovano il loro posto nelle connessioni e nelle disgiunzioni che li intrecciano con i lavori, i giochi, le azioni e le passioni del gruppo. [...] Questo libro ammirevole è l'inizio di una nuova etnologia: sensibile, attiva, politica, in relazione alla quale il termine "etnocidio" acquista tutto il suo significato.⁴⁴

³⁸ F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op.cit., p.93: «Ce n'est pas, par exemple, que le chef indien de Clastres ne désire pas devenir un chef fasciste, mais l'équilibre des machines transductives est transversalisé de telle sorte qu'il ne peut mener les choses ni très loin ni très longtemps. Il est contré par les autres lectures. Exemple de transduction et de transcursion : le sacrifice = on donne à manger à la terre, aux ancêtres, etc.».

³⁹ *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne* (1962); *Indépendance et exogamie. Structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale* (1963); *Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki* (1964); *L'arc et le panier* (1966); *Mission au Paraguay et au Brésil* (1967).

⁴⁰ *De quoi rient les Indiens*, 1967.

⁴¹ *Prophètes dans la jungle*, 1969.

⁴² *Copernic et les Sauvages*, 1969.

⁴³ *Entre silence et dialogue*, 1965.

⁴⁴ G. DELEUZE, «Des Indiens contés avec amour», *Le Monde*, 24 novembre 1972, p.17. Ripubblicato in G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, op.cit, pp.195-197. Riportiamo qui l'originale francese della nostra traduzione in testo: «On a rarement parlé des Indiens avec autant de tendresse et de respect. [...] Une théorie locale d'un groupe, c'est-à-dire une composition rayonnante, morceau par morceau, segment par segment, de l'espace social du groupe : tel est l'objet de Clastres. [...] Les discours, les rites et les mythes n'ont en nul

Come sottolinea François Dosse, uno degli obiettivi de *L'anti-Œdipe* è la formulazione di un'antropologia storica: a partire dall'analisi dei dispositivi storici d'iscrizione del desiderio si delinea una teoria delle formazioni sociali. Queste si danno in maniera correlata alla distinzione tra *sauvages*, *barbares* e *civilisés*. È dunque nei processi di codifica e di decodifica, di territorializzazione e di deterritorializzazione dei flussi di desiderio che gli autori scorgono le differenze tra le tre configurazioni della storia dell'umanità. Si legge in *L'anti-Edipo* che

La macchina territoriale primitiva codifica i flussi, investe gli organi, contrassegna i corpi. Si vedrà a che punto circolare, scambiare, sia un'attività secondaria rispetto a questo compito che riassume tutti gli altri: contrassegnare i corpi, che appartengono alla terra. L'essenza del socius registratore, iscrittore, in quanto si attribuisce le forze produttive e distribuisce gli agenti di produzione, risiede in questo: tatuare, praticare escissioni, incisioni, intagliare, scarificare, mutilare, scalfire, iniziare. [...] La crudeltà non ha nulla a che vedere con una qualunque violenza, anche naturale, cui si darebbe l'incarico di spiegare la storia dell'uomo; essa è il movimento della cultura che s'opera nei corpi e si iscrive su di essi, solcandoli.⁴⁵

È all'altezza del paragrafo dedicato alla descrizione della macchina territoriale primitiva che gli autori si riferiscono a «L'arc et le panier», articolo del '66 ripreso in *La société contre l'État*, e alla sua descrizione del cacciatore nomade. Scrivono i due autori:

Il grande cacciatore nomade segue i flussi, li prosciuga sul posto e si sposta con essi. Egli riproduce in modo accelerato tutta la filiazione, la contrae in un punto che lo mantiene in diretto contatto con l'antenato o con il dio. Pierre Clastres descrive il cacciatore solitario che fa tutt'uno con la sua forza e con il suo destino, e intona il suo canto in un linguaggio sempre più rapido e deformato: io, io, io, «io sono una natura possente, una natura irritata e aggressiva!». Tali sono i due caratteri del cacciatore, il grande paranoico di boscaglia o di foresta: spostamento reale con i flussi, filiazione diretta con il dio. In realtà, nello spazio nomade, il corpo pieno del socius è come adiacente alla produzione, non si è ancora ripiegato su di essa. Lo spazio dell'accampamento resta

privilège, viennent à leur place dans les connexions et disjonctions qui les entrelacent avec les travaux, les jeux, les actions et les passions du groupe. [...] Ce livre admirable est l'amorce d'une nouvelle ethnologie : sensible, active, politique, par rapport à laquelle le terme «ethnocide» prend tout son sens.»

⁴⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972; trad.it di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975, pp.159-160.

adiacente a quello della foresta, è costantemente riprodotto nel processo di produzione, ma non se lo è ancora appropriato.⁴⁶

Tuttavia, nemmeno i gruppi guayaki studiati dall'etnologo possano essere considerati dei nomadi *puri*: questi infatti non possono «accontentarsi di inforcare i flussi e di cantare la filiazione diretta» in quanto vi è sempre invece «un socius che aspetta di piegarsi, prelevando e già staccando»⁴⁷. E allora

Il movimento oggettivo apparente dell'iscrizione non ha soppresso il movimento reale del nomadismo. Ma non esiste puro nomade, c'è già e sempre un accampamento ove si tratta di immagazzinare, per quanto poco, d'iscrivere e di distribuire, di spostarsi e di nutrirsi (Clastres mostra come presso i Guayaki, alla *connessione* tra cacciatori e animali viventi, si sostituisca nell'accampamento una disgiunzione tra gli animali morti e i cacciatori, *disgiunzione* simile ad una proibizione dell'incesto, poiché il cacciatore non può consumare quello che ha preso).⁴⁸

La seconda occasione in cui viene citato un lavoro clastriano è sempre all'altezza di questo paragrafo, in relazione però all'idea che le società primitive siano delle società *fredde*, vale a dire senza storia. Abbiamo già sottolineato come i due autori problematizzino l'idea che le società "primitive" sarebbero senza storia e qui il riferimento a Clastres e al suo articolo del '62 «Échange et pouvoir» è funzionale a far vedere che «se per storia si intende una realtà dinamica e aperta della società, in istato di squilibrio funzionale»⁴⁹ anche nelle "società fredde" vi è storia. Se «per funzionare una macchina sociale deve appunto *non funzionare bene*»⁵⁰ è per forza di cose immersa nella storia: «Lo si è potuto mostrare a proposito del sistema segmentale, sempre chiamato a ricostruirsi sulle proprie rovine; lo stesso dicasi per l'organizzazione della funzione politica in questi sistemi, che non si esercita effettivamente se non denunciando la propria impotenza».⁵¹ Tuttavia, come abbiamo visto, per Clastres le società primitive riescono a conservarsi come contro lo Stato proprio perché non si aprono alla storia, non si lasciano attraversare dal cambiamento ma si mantengono costantemente uguali a loro stesse: è quello che l'antropologo ha infatti chiamato "conservatorismo primitivo", come abbiamo visto nel secondo capitolo di questa tesi. Come si conclude infatti *La società contro lo Stato*? «La storia dei popoli, che hanno una storia, è, si dice, la storia della lotta delle classi. La storia dei popoli senza storia è, si dirà con almeno altrettanta verità, la storia della loro lotta contro lo Stato».⁵²

⁴⁶ Ivi, pp.164-165.

⁴⁷ Ivi, p.165.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ivi, p.167.

⁵⁰ Ivi, p.168.

⁵¹ Ibidem.

⁵² P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.161.

In un secondo momento le *Chroniques* clastriane, definite un testo “*admirable*”, vengono citate in relazione ai rituali di iniziazione nei Guayaki. All'altezza di questo passaggio, i due autori stanno analizzando quello che definiscono il «sistema del debito o rappresentazione territoriale», la quale si organizza in superficie come un «teatro della crudeltà» implicante «la triplice indipendenza della voce articolata, della mano grafica e dell'occhio apprezzatore»⁵³. Il triangolo selvaggio, formante un «territorio di risonanza e di ritenzione», trova il suo esempio nella scelta a *colpo d'occhio* della pietra, non tagliente come il bambù ma sufficientemente affilata, che marchia la pelle del giovane guayaki iniziato, la cui schiena è lacerata in lunghezza «con *sufficiente* male e dolore»⁵⁴.

Notiamo tuttavia, come sottolinea Guillaume Sibertin-Blanc, che i lavori clastriani e le posizioni critiche rispetto all'antropologia marxista di Clastres assumono una posizione laterale in questo primo frutto della collaborazione tra i due autori, per la costruzione del quale Deleuze e Guattari si appoggiano principalmente su lavori di africanistica.⁵⁵ Se in *Mille plateaux* il primo riferimento ai lavori dell'etnologo è rinvenibile al quinto piano, «587 a.C., 70 d.C. Su alcuni regimi di segni», a proposito dell'antropofagia endogamica tale come veniva praticata nei gruppi Guayaki (dei quali rese conto in *Cronaca di una tribù*)⁵⁶, l'antropologia clastriana verrà discussa principalmente nel 12° e 13° piano.

Prima di affrontare *Mille piani*, è necessario ricordare che Pierre Clastres partecipò alla tavola rotonda su *L'anti-Edipo*, trascrizione della quale venne pubblicata in *La Quinzaine Littéraire* nel giugno 1972⁵⁷. In questa occasione, Guattari e Deleuze vengono sollecitati dal direttore della rivista, Maurice Nardaud, al confronto con diverse scienze umane, quali l'etnologia, la psicanalisi, la sociologia e la filosofia. Sono presenti, oltre all'antropologo, François Châtelet, Roger Daudon, Serge Leclair, Raphaël Prividal, Pierre Rose e Henri Torrubia. Clastres, è chiamato a commentare in particolar modo il terzo capitolo dell'opera: l'etnologia, per l'autore,

⁵³ Ivi, p.213.

⁵⁴ Riportiamo qui il passo citato in testo da i due autori. P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, pp.126-128: «Essa deve avere un lato tagliente, ma non quanto la scheggia di bambù che incide la pelle con troppa facilità. Scegliere la pietra adatta richiede quindi colpo d'occhio. Tutta l'attrezzatura di questa nuova cerimonia si riduce a un ciottolo. [...] Pelle arata, terra scarificata: un solo e identico segno».

⁵⁵ G. SIBERTIN-BLANC, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, Paris, Puf, 2013, p.20: «L'anthropologie clastrienne et la critique du marxisme qu'elle entendait produire, ne son réellement discutées qu'en 1980 dans le 12^e et 13^e Plateaux, et restent latérales dans *L'Anti-Œdipe* qui privilégie des terrains africanistes, notamment en rapport à la question des royautes sacrées, la question de la segmentarité rendue classique par l'anthropologie britannique, et l'anthropologie marxiste sensible aux problématiques structurales des althussériens, en particulier E. Terray.».

⁵⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980; trad.it di G. Passerone, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2006, p.232: «Sull'antropofagia come modo di scongiurare l'azione delle anime o dei nomi morti e sulla sua funzione semiotica di «calendario», cfr. P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, Paris, 1972, pp. 332-340.».

⁵⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Macchine desideranti*, Verona, Ombre Corte, 2012.

«garantisce all'impresa di Deleuze e Guattari la sua coerenza che è molto forte, fornendo alla loro dimostrazione dei punti d'appoggio extra-occidentali»⁵⁸. Merito degli autori de *L'anti-Edipo* è per lui l'aver composto una «teoria generale della società e delle società», non limitandosi ad affermare il diverso funzionamento delle società non capitalistiche ma dedicandosi alla loro analisi: «scrivono a proposito dei Selvaggi e dei Barbari ciò che finora gli etnologi non hanno scritto». In sostanza, dunque, per Clastres il rapporto tra l'etnologia e la proposta degli autori si gioca su un duplice livello: da una parte la prima fornisce loro dei materiali, dall'altra la seconda completa le riflessioni etnologiche fino ad allora formulate dalla disciplina - «gli etnologi dovrebbero sentirsi a casa loro nell'*Anti-Edipo*»⁵⁹. L'autore de *La société contre l'État* si trova poi d'accordo nell'affermazione che «il mondo dei Selvaggi è il posto della codificazione dei flussi». Nelle società primitive nulla sfugge al controllo, «e se si produce uno slittamento – capita – la società trova sempre il mezzo di bloccarlo.»⁶⁰. Apprezza in particolar modo le loro riflessioni «sul sistema della crudeltà come scrittura sul corpo presso i Selvaggi» - come abbiamo visto, passaggio in cui il suo lavoro è citato, e riconosce, come noterà Fontana nell'introduzione all'edizione italiana del testo, che in antropologia «si può prevedere, della reticenza (per lo meno) davanti a una teoria che pone il primato della genealogia del debito, sostituita così alla struttura dello scambio»⁶¹. L'apporto più importante de *L'anti-Edipo* è però, per Clastres, la teoria dell'"Urstaat", «il mostro freddo, l'incubo, lo Stato, che è il medesimo ovunque ed è "sempre esistito"»⁶². Prosegue poi Clastres:

Sì, lo Stato esiste nelle società primitive, anche nelle più piccole bande dei cacciatori nomadi. Esiste, ma è continuamente scongiurato, si impedisce continuamente che si realizzi. Una società primitiva è una società che dedica tutto il proprio sforzo a impedire che il proprio capo divenga un capo (giungendo fino ad ucciderlo). Se la storia della lotta tra le classi (nelle società in cui ci sono delle classi, ovviamente), allora si può dire che la storia delle società senza classi è la storia delle loro lotte contro lo Stato latente, è la storia del loro sforzo per codificare il flusso del potere⁶³.

Quest'ultima affermazione dell'autore è di un'incredibile rilevanza per comprendere la storia della formulazione delle sue ipotesi. Dimenticato dalla bibliografia composta da Abensour (ma non dal catalogo del fondo depositato all'IMEC), questo testo ci riconsegna infatti uno dei momenti centrali della teoria

⁵⁸ Ivi, p.32.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ivi, pp.32-33.

⁶² Ivi, p.33.

⁶³ Ibidem.

clastriana: è qui, infatti, che troviamo la prima occorrenza del lemma “contro lo Stato”, espressione che marcherà la produzione successiva dell’autore e per il quale verrà ricordato. Abbiamo verificato che nei testi precedenti al ’72, benché ovviamente sia presente un’interrogazione circa il funzionamento della *chefferie*, l’espressione non ricorre mai. Ricordiamo che i capitoli che compongono *La société contre l’État* non sono stati scritti tutti intorno al ’74: il libro si configura infatti come una collezione di testi stesi a partire dal 1962 fino alla sua uscita. Il confronto con l’ipotesi dell’“Urstaat”, letta da Clastres come l’esistenza di uno Stato *latente*, e lo spostamento del focus dal capo all’“État”, del quale il primo sembrerebbe divenire il suo sinonimo, assume quindi una rilevanza centrale per capire la proposta clastriana. Sarà infatti a partire da questo momento preciso, all’altezza del confronto con la teoria dell’“Urstaat”, che Clastres penserà al capo non solo in quanto tale ma come *Stato*. Rispetto a quanto affermato dall’antropologo nel passo da noi riportato, si impone un’ultima considerazione, che convoca in maniera particolare la lettura formulata da Abensour. Ci sembra infatti che, non considerando questa tavola rotonda (né nelle bibliografie da lui proposte nel 1987 e nel 2011, sia in generale nell’insieme della sua produzione quando discute le tesi clastriane), Abensour non colga con precisione la posizione dell’antropologo. Scrive infatti che, dopo aver concluso la tesi di dottorato con Deleuze, prese le distanze da quest’ultimo dopo aver letto *L’anti-Edipo*, proprio per un’incompatibilità di fondo con le tesi di Clastres. Gli autori di *Mille piani* rifiuterebbero, a suo avviso, «la buona notizia che ci annuncia Pierre Clastres», e cioè che «per dei millenni l’umanità ha vissuto in delle società contro lo Stato, società che hanno inventato un insieme di dispositivi al fine di prevenire il sorgere di un potere politico separato»⁶⁴: in Deleuze e Guattari, invece, con l’ipotesi dell’ “Urstaat”, si andrebbe in una direzione contraria rispetto alle proposte dell’antropologo. Abbiamo invece visto che Clastres sembra accogliere con entusiasmo, almeno nel ’72, l’ipotesi proposta dai due autori: la teoria dell’ “Urstaat” gli permette infatti di leggere lo Stato come *latente*, e quindi potenzialmente sempre come *presente*, emergente: è contro questa evenienza che le società organizzano una serie di strategie e di meccanismi di difesa. Rispetto a Guattari, scrive Abensour:

In alcune interviste radiofoniche, si nota che Guattari, che vede dello Stato ovunque, specialmente nei rapporti tra uomini e donne, non condivide per nulla la tesi de *La società contro lo Stato*. Per me c’è lì una specie di iato incomprensibile che testimonia di un attaccamento a una prospettiva pre-clastriana, verosimilmente marxista. Non pensano

⁶⁴ M. ABENSOEUR, *La communauté politique des «tous uns»*, op.cit., p.46 : «Un des derniers textes que j’ai écrit à ce sujet, «Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche», s’achève par une critique de Mille plateaux, en ce sens que les auteurs refusent la bonne nouvelle que nous apporte Pierre Clastres, à savoir que pendant des millénaires l’humanité a vécu dans des sociétés contre l’État, sociétés qui ont inventé un ensemble de dispositifs afin de prévenir le surgissement d’un pouvoir politique séparé. Or, chez Deleuze, nous trouvons l’hypothèse de l’“Urstaat”.».

forse in *Mille plateaux* che vi sia sempre stato dello Stato molto perfetto e molto formato?⁶⁵

L'autore tuttavia non ci informa in questo testo né a quali interviste di Guattari si stia riferendo, né della presenza o meno di Clastres durante queste. Abbiamo però trovato all'INA il documento al quale con tutta probabilità si sta riferendo in questo passaggio.

Per quanto riguarda il dialogo tra i tre pensatori, notiamo poi come, nel secondo momento in cui l'autore utilizza il lemma in questione, il lavoro di Deleuze e Guattari sia strategicamente convocato. Ci riferiamo infatti al decimo capitolo della raccolta del '74, intitolato "De la torture dans les sociétés primitives", apparso la prima volta nel 1973 per *L'Homme*. Scrive infatti Clastres, confrontando i rituali iniziatici che prevedono forme di scarnificazione, la macchina della legge della colonia penale kafkiana e le torture subite da Marčenko, che:

Le cicatrici tracciate sul corpo sono il testo scritto della legge primitiva, sono, in un certo senso, una scrittura sul corpo. Le società primitive, dicono efficacemente gli autori di *L'Anti-Œdipe*, sono società della *marchiatura*. E in questa misura esse sono, infatti, società senza scrittura, ma in quanto la scrittura indica, in primo luogo, la legge separata, lontana, dispotica, la legge dello Stato, quella che scrivono sui propri corpi i compagni di pena di Marčenko.⁶⁶

Se Deleuze e Guattari avevano citato Clastres, come abbiamo visto, nel passaggio delle *Chroniques* in cui si dedica all'analisi dei rituali di iniziazione e di marchiatura dei giovani Guayaki, a questa altezza l'antropologo ritorna invece esplicitamente a *L'anti-Edipo*.

Infine, come sottolinea Ferrié, nel capitolo eponimo de *La società contro lo Stato* del '74, la menzione delle nozioni di "codage" e di "machine" fanno allusione al dispositivo concettuale de *L'Anti-Edipo*⁶⁷. Scrive qui infatti Clastres;

Vi è tuttavia un campo che sembra sfuggire, almeno in parte, al controllo della società, vi è un "flusso" al quale essa sembra non possa imporre che una "codificazione" imperfetta: si tratta del settore demografico, retto bensì da regole culturali, ma anche da leggi naturali, spazio di sviluppo

⁶⁵ Ivi, p.47 : «Dans des entretiens radiophoniques, on remarque que Guattari, qui voit de l'État partout, notamment dans les rapport entre hommes et femmes, ne partage aucunement la thèse de La Société contre l'État. Pour moi il y a là une espèce de hiatus incompréhensible qui témoigne d'un attachement à une perspective pré-clastrienne, vraisemblablement marxiste. N'estiment-ils pas dans Mille plateaux qu'il y a toujours eu de l'État très parfait et très formé?».

⁶⁶ P. CLASTRES, *La société contro lo Stato*, op.cit., p.138.

⁶⁷ Cfr. C. FERRIÉ, *Le mouvement inconscient du politique*, Paris, Éditions Lignes, 2017, pp.31-32, n.1.

di una vita radicata, nel contempo, nel sociale e nel biologico, luogo di una “macchina” che funziona, forse, secondo una propria meccanica, e che sarebbe di conseguenza fuori dal controllo sociale.⁶⁸

Prima di passare a *Mille Plateaux*, segnaliamo a quest'altezza un'intervista trasmessa per l'*Atelier de création radiophonique* il 14 febbraio 1975, da noi presentata in Appendice I.⁶⁹ L'autore di *Caosmosi* interviene e sollecita Clastres a proposito dell'esclusione delle donne dalla dimensione politica della società Guayaki, ponendo l'accento sulla violenza operata dagli uomini sulle donne e sulla divisione del lavoro sessualmente connotata nelle società analizzate dall'etnologo, sottolineando la conseguente disomogeneità delle stesse. In questa occasione, Clastres accuserà Guattari di abbracciare le tesi di Engels circa la famiglia e la genesi dello Stato. Lo scambio, decisamente acceso, fa emergere l'inconciliabilità delle posizioni dei due autori. Guattari, in primo luogo, si dice scettico della divisione netta che Clastres opera tra società con Stato e società senza Stato. Per l'autore di *Caosmosi* infatti esistono delle forme di potere nelle società “primitive”, forme di potere che non sono statali ma che pertengono all'organizzazione sociale⁷⁰: «*Il y a un pouvoir d'État dans les couples, il y a un pouvoir d'État dans la famille !*». Clastres non risponde a questa prima osservazione. Guattari allora gli domanda, dato che obiettivo dell'antropologo è di mostrare che il politico precede la differenziazione data dall'economico, se abbia riflettuto sulla divisione sociale tra donne e uomini nelle società “primitive” e se questa comporti una cristallizzazione di potere.⁷¹ Il problema per Clastres non si pone, non si può parlare di sfruttamento «nel senso in cui un borghese sfrutta un proletario».⁷² François Bott chiede allora se

⁶⁸ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.156.

⁶⁹ Appendice I, pp.40-62.

⁷⁰ Appendice I, p.XX. «Félix Guattari: Ce qui me gêne un petit peu c'est l'opposition très brutale que tu fais très souvent entre des sociétés à État et des sociétés sans État. À mon avis il y a déjà, dans ces sociétés sans État, des formes de pouvoirs, qui ne sont pas des pouvoirs d'État mais qui sont des pouvoirs de valeurs sociales, des pouvoirs sur les femmes, des pouvoirs d'initiation. Tu donnes l'exemple d'homosexuel dans *L'arc et le panier*. Si tu appartiens du point de vue érotique à des valeurs féminines, eh bah tu ne participes pas du pouvoir des chasseurs ! Tu ne peux pas être porteur d'arc ! Alors, c'est pas l'État mais c'est tout même bien une machine de pouvoir ! Je crois que on a intérêt à éviter cette dualité un petit peu trop brutale que tu amènes là.».

⁷¹ Appendice II, p.XX: «Félix Guattari : Parce que au fond si tu essayes de montrer que le politique précède la différentiation de l'économique, donc disons de la lutte des classes, on est un petit peu presque à la limite du néolithique dans tes sociétés là. Eh bien, il y a déjà une exploitation massive, il y a déjà une cristallisation de l'exploitation de quelque chose qui n'est pas une classe mais qui est tout de même une division sociale, qui pèse sur les femmes... Est-ce que tu as réfléchi un petit peu à ce que pourrait signifier du point de vue de cristallisation du pouvoir ?».

⁷² Appendice II, p.XX: « Pierre Clastres : S'agissant du rapport entre les hommes et les femmes dans les sociétés primitives je ne dirais pas que, disons, les hommes exploitent les femmes. Il y a évidemment une dimension d'aliénation des femmes dans les sociétés

le donne possano utilizzare allucinogeni, l'antropologo risponde che sono escluse dall'uso.⁷³ E Guattari esclama, quasi con rabbia: «Ma escluse da ogni potere politico, penso al racconto di Helena Valero... subiscono un trattamento particolare, eh! A colpi di bastone, e altro! Quindi politicamente non ci sono dubbi, si tratta di un'alienazione radicale secondo me!».⁷⁴

Infine, alla domanda di Guattari se non sia sulla «*peau des femmes*» che si crea il sistema di alleanze attraverso le relazioni matrimoniali⁷⁵, Clastres risponde sorpreso:

È curioso, voglio dire, è un po' inaspettato... Sembri adottare il punto di vista di Engels. Engels individua la prima divisione della società, ovvero il primo momento in cui la società non è più una società primitiva, in

primitives, puisque disons, elles travaillent plus que les hommes, elles ont beaucoup moins de loisirs... Mais il me semble qu'on ne peut pas parler d'exploitation au sens où un bourgeois exploite un prolétaire... Les hommes font beaucoup moins que les femmes, globalement, mais ils ne sont pas non plus des parasites. Ils font d'autres choses.».

⁷³ Appendice II, p.XX: «François Bott: Est-ce que les femmes usent autant des hallucinogènes que les hommes? Pierre Clastres: À ma connaissance les femmes sont complètement exclues de l'usage... Félix Guattari: Ah! François Bott: C'est très important parce que c'est par là que on arrive à la magie, à ce qu'on appelait l'inconscient... donc elles en sont exclues.».

⁷⁴ Appendice II, p.XX: Félix Guattari: Mais exclues du tout pouvoir politique, je pense au mémoire d'Helena Valero... elles subissent un traitement très particulier, hein! à coups de bâton, ou n'importe quoi! Donc politiquement il n'y a pas de doutes, il y a une aliénation radicale là, à mon avis!

⁷⁵ Appendice II, p.XX: «Félix Guattari: Personnellement je ne suis pas, tu le sais, un fanatique des théories d'échange de femmes, ou des choses comme ça... Je pense que en particulier quand tu montres à peu près dans tout ton travail, la notion même d'échangisme est quelque chose qui semble échapper aux catégories en cours en ces sociétés, au même titre que la catégorie de travail, d'esclavage, de chefferie, etc. Ceci dit, les femmes, sont traitées comme un certain type d'objet, et au fur et à mesure qu'on trouvera des formes de pouvoir qui se différencient, non pas dans un ordre chronologique, enfin, je pense à les sociétés africaines alors, là, il y a pas de doutes, les femmes sont échangées, comme – faut bien dire – comme du bétail, à peu de choses près, sont monnayées, négociées... Dans les exemples que vous donnez là, vous autres, les américanistes, ce n'est pas ça. Et il y a certainement comme tu le dis, un corps, je m'excuse, hein, tout le langage est piégé, mais il y a un corps, une autonomie, un minimum de prise de pouvoir, d'orgueil, de... ça se voit très bien dans ces mémoires d'Elena Valero, qui fait témoignage de coterie de femme contre certaines manœuvres, certaines manipulations du pouvoir des hommes. Mais ceci dit, on se demande quand même si il n'y a pas une sorte d'amorce dans cette manipulation des femmes. Notamment dans le fait que tu analyses qui est que ces petites unités nomades c'est tout de même à l'occasion de rapports entre trois ou quatre unités pour les échanges matrimoniaux, qu'il y a une sorte d'échange. Ce ne sont pas des unités entièrement repliées sur elles-mêmes, est ce que ce n'est pas tout même sur le dos, sur la peau des femmes, que s'amorce les amorces d'unités politiques un peu plus grandes.».

quella che chiama la grande sconfitta storica delle donne, vale a dire il momento in cui il matriarcato, diciamo, si deteriora, e in cui gli uomini prendono il potere e la società si ritrova ad essere divisa in una specie di classi sociali maschili che sfruttano e opprimono a proprio vantaggio l'altra classe esclusivamente femminile. Ma, detto questo, penso che non sia affatto in questa direzione che dobbiamo indagare per riflettere sulla questione dell'origine dello Stato.⁷⁶

Considerato questo documento, possiamo allora capire meglio a che cosa si sta riferendo Guattari in *Lignes de fuite*. Scrive infatti che

L'oppressione sessuale è cominciata molto prima della lotta di classe. È forse addirittura all'origine della divisione sociale del lavoro, della costituzione delle prime macchine di potere e delle prime macchine da guerra collettive. È ciò che mostrerebbero indubbiamente più chiaramente le ricerche sulle società arcaiche se non fossero quasi unicamente condotte da uomini che, in generale, non si pongono questo tipo di domande e che, ad ogni modo, avrebbero molta difficoltà ad accedere alle testimonianze femminili in questo campo.⁷⁷

È da notare che qui Guattari si riferisce esplicitamente in nota al lavoro di Biocca del quale abbiamo già parlato in precedenza – testo attorno al quale discute con Clastres proprio nell'intervista del '75.

Per quanto riguarda *Mille plateaux*, i lavori di Clastres sono citati la prima volta al quinto piano, «587 a.c., 70. d.C. Su alcuni regimi di segni» rispetto alla “semiotica presignificante”. Nel momento in cui i due autori scrivono «quando è presignificante, l'antropofagia ha precisamente questo senso: mangiare il nome è,

⁷⁶ Appendice II, p.XX: «Pierre Clastres : Curieusement, je veux dire, que c'est un peu inattendu... Tu sembles adopter là le point de vue d'Engels. Engels croit déceler la première division dans la société, c'est-à-dire le premier moment où la société commence à ne plus être une société primitive, dans ce qu'il appelle la grande défaite historique des femmes, c'est-à-dire, le moment où le matriarcat disons, se dégingue, et où les hommes prennent le pouvoir et la société alors se trouve divisée en espèces de classes sociales masculines qui exploitent et oppriment à son profit l'autre classe exclusivement féminine. Mais ceci dit je pense que ce n'est pas du tout de ce côté-là qu'il faut chercher pour réfléchir sur la question de l'origine de l'État.».

⁷⁷ F. GUATTARI, *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour d'Aigues, L'aube, 2014, p.166 : «L'oppression sexuelle a commencé bien avant la lutte des classes. Elle est peut-être même à l'origine de la division sociale du travail, de la constitution des premières machines de pouvoir et des premières machines de guerre collectives. C'est ce que montreraient sans doute plus clairement les enquêtes sur les sociétés archaïques si elles n'étaient pas presque uniquement menées par des hommes qui, généralement, ne se posent pas ce genre de questions et qui, de toute façon, auraient les plus grandes difficultés à accéder aux témoignages féminins dans ce domaine.».

come una semiografia, che appartiene essenzialmente a una semiotica, malgrado il suo rapporto con il contenuto (ma si tratta di un rapporto estensivo)⁷⁸ si riferiscono al testo monografico clastriano sui Guayaki.⁷⁹

È però nei piani successivi che il confronto con Clastres è più serrato. In particolare al dodicesimo piano, «1227 – Trattato di nomadologia: la macchina da guerra» i due autori si interrogano circa l'esistenza di mezzi per congiurare la formazione di un apparato statale o di forme equivalenti allo Stato all'interno di un gruppo. In questo passaggio, dedicato alla memoria di Pierre Clastres (scomparso all'uscita di *Mille Plateaux* da tre anni) vengono analizzate le ipotesi clastriane. I testi sui quali Deleuze e Guattari si concentrano in particolar modo sono ovviamente i saggi contenuti in *La società contro lo Stato* ma anche «Archéologie de la violence» e «Malheur du guerrier sauvage», al tempo della stesura consultabili in *Libre* (n.1 e n.2) e ripubblicati in *Recherches d'anthropologie politique* nel 1980, anno di pubblicazione di *Mille piani*.

Quello che interessa ai due autori della proposta clastriana sono da una parte i meccanismi collettivi d'inibizione e dall'altra la funzione della guerra. Per Deleuze e Guattari, Clastres mette in discussione il postulato evoluzionista che porta a considerare le società senza Stato come mancanti e non sufficientemente complesse e mature. Scrivono i due autori che «il principale interesse delle tesi di Clastres è di rompere con questo postulato evoluzionista», mettendo «in dubbio che lo Stato sia il prodotto di uno sviluppo economico determinabile» e chiedendosi «se le società primitive non abbiano la preoccupazione potenziale di scongiurare e prevenire quel mostro che sembrano non capire».⁸⁰ Proseguono poi scrivendo:

Scongiurare la formazione di un apparato di Stato, rendere impossibile una tale formazione, sarebbe l'obiettivo di un certo numero di meccanismi sociali primitivi, anche se essi superano la chiara coscienza. Certo, le società primitive hanno dei capi. Ma lo Stato è definito non dall'esistenza di capi, ma dalla perpetuazione o dalla conservazione di organi di potere. La preoccupazione dello Stato è quella di conservare. Sono necessarie dunque specifiche istituzioni affinché un capo possa divenire uomo di Stato, ma sono altrettanto necessari meccanismi collettivi diffusi per impedire a un capo di diventarlo. I meccanismi deterrenti o preventivi fanno parte della *chefferie*, e le impediscono di cristallizzarsi in un apparato distinto dal corpo sociale stesso.⁸¹

⁷⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980; trad.it di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2006, p.193.

⁷⁹ Ivi, p.232, n.7: «Sull'antropofagia come modo di scongiurare l'azione delle anime o dei nomi morti e sulla sua funzione semiotica di calendario, cfr. P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972, pp.332-340.»

⁸⁰ Ivi, pp.524-525.

⁸¹ Ivi, p.525.

Il capo amerindiano sembra essere più un uomo dello spettacolo che un uomo di potere e corre sempre il rischio che il gruppo se ne liberi caso perseguisse il proprio desiderio e non quello della collettività.⁸² Viene qui sottolineato come il desiderio di prestigio dello *chef*, che è sempre un guerriero, viene limitato dal suo stesso desiderio, dalla sua sete di imprese che lo porta alla morte: il riferimento qui è ovviamente a «Malheur du guerrier sauvage». Leggiamo infatti in nota dei due autori che «in quest'ultimo testo, Clastres fa il ritratto del destino del guerriero nella società primitiva, e analizza il meccanismo che impedisce la concentrazione di potere (allo stesso modo, Mauss aveva individuato nel potlach un meccanismo che impediva la concentrazione di ricchezza».⁸³ È infatti nella guerra che l'antropologo vede

il più sicuro meccanismo di cui si avvalgono le società primitive contro la formazione di Stato: la guerra mantiene lo sparpagliamento e la segmentarietà dei gruppi, il guerriero stesso è preso in un processo di accumulazione delle imprese che lo conduce a una solitudine e a una morte prestigiosa, ma senza potere.⁸⁴

Proseguono poi Deleuze e Guattari scrivendo:

Clastres può dunque invocare il diritto naturale, sia pure rovesciandone la proposizione principale: come Hobbes ha visto chiaramente che *lo Stato era contro la guerra, così la guerra è contro lo Stato* e lo rende impossibile. Non se ne deve dedurre che la guerra sia uno stato di natura, ma al contrario che essa costituisce la modalità di uno stato sociale che scongiura e impedisce lo Stato. La guerra primitiva non produce lo Stato e nemmeno ne deriva. E non si spiega a partire dallo Stato, come non si spiega a partire dallo scambio, fosse pure per sanzionare il fallimento, la guerra è ciò che limita gli scambi e li mantiene nel quadro delle "alleanze", così da impedire che divengano un fattore di Stato e provochino la fusione dei gruppi.⁸⁵

Abbiamo visto nel capitolo precedente come questa visione della guerra si dia in Clastres solo a partire da un certo momento e come non vi sia un abbandono completo della teoria dello scambio ma, piuttosto, un'autonomizzazione del fenomeno guerriero, non più subordinato alla comunicazione dei beni come lo pensava Lévi-Strauss. Il riferimento di Deleuze e Guattari alla lettura di Hobbes di

⁸² Ibidem: «Clastres descrive questa situazione del capo che non dispone di altra arma istituita se non il suo prestigio, altro mezzo se non la sua persuasione, altra regola se non il presentimento dei desideri del gruppo: il capo assomiglia più a un leader o una star che a un uomo di potere e rischia sempre di essere sconfessato, abbandonato dai suoi.».

⁸³ Ivi, p.609.

⁸⁴ Ivi, p.525.

⁸⁵ Ibidem.

Clastres ci suggerisce che gli autori stiano pensando a quest'altezza ovviamente a *L'archéologie de la violence*: è qui infatti che l'antropologo legge, "rovesciandolo", il filosofo di Malmesbury.

E tuttavia, sebbene Deleuze e Guattari seguano Clastres in numerosi punti della sua proposta, non sono convinti fino in fondo della sua tesi.⁸⁶ Qual è la critica operata da Deleuze e Guattari nei confronti di Clastres in *Mille piani*? I due autori vedono nella proposta dell'antropologo, nonostante il tentativo da parte sua di smarcarsi proprio da una prospettiva evoluzionista, un evoluzionismo latente.⁸⁷ Guillaume Sibertin-Blanc parla non a caso, commentando le critiche degli autori all'ipotesi clastriana, di un «evoluzionismo senza evoluzione, di una genesi senza sviluppo»⁸⁸ tra società contro lo Stato e Stato. Il problema sembra risiedere nella distinzione netta che Clastres opera tra "*sociétés contre l'État*" e "*sociétés à État*"

⁸⁶ Ivi, pp.527-528: «Perché tuttavia questa tesi non ci convince fino in fondo? Seguiamo Clastres quando mostra che lo Stato non si spiega con uno sviluppo delle forze produttive né con una differenziazione delle forze politiche. Proprio esso, al contrario, rende possibile l'impresa dei grandi lavori, la costituzione delle eccedenze e l'organizzazione delle funzioni pubbliche corrispondenti. Proprio esso rende possibile la distinzione dei governanti e dei governati. E non si vede come si potrebbe spiegare lo Stato con ciò che lo presuppone, nemmeno ricorrendo alla dialettica. Sembra invece che lo Stato sorga all'improvviso, sotto forma imperiale, e non rinvii a fattori progressivi. Il suo sorgere in un determinato luogo è come un colpo di genio, la nascita di Atene. Seguiamo egualmente Clastres quando mostra che una macchina da guerra è diretta contro lo Stato, sia contro Stati potenziali di cui scongiura preventivamente la formazione sia ancora più contro gli Stati attuali di cui si propone la distruzione. Probabilmente, infatti, la macchina da guerra è in atto più nei concatenamenti "barbarici" dei nomadi guerrieri, che nei concatenamenti "selvaggi" delle società primitive. In ogni caso è escluso che la guerra produca uno Stato e che lo Stato sia il risultato di una guerra in cui i vincitori imporrebbero ai vinti una nuova legge, poiché l'organizzazione della macchina da guerra è diretta contro la forma-Stato, attuale o virtuale. Il risultato di una guerra non rende conto dello Stato, come non ne rendeva conto una progressione delle forme economiche o politiche.»

⁸⁷ Su questo punto Deleuze e Guattari ritornano al tredicesimo piano, «7000 a.C. Apparato di cattura». Ivi, pp.631-632.

⁸⁸ G. SIBERTIN BLANC, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013, p.22: «Or ce mystère, Deleuze et Guattari ne cherchent pas à le résoudre à ce niveau. Ils s'appuient au contraire sur sa formulation clastrienne... pour le renforcer, et même le radicaliser ! C'est que, chez Clastres lui-même, le « mystère de l'origine » reste relatif à une problématique évolutionniste. En même temps qu'il établit l'impossibilité formelle et pour ainsi dire transcendante de l'apparition de l'État à partir des sociétés sans État, Clastres maintient le schéma général d'un passage de celles-ci à celui-là, de l'autarcie des communes primitive au grand Léviathan. Les premières rendent le second impossible, et pourtant le second doit bien venir des premières... D'où, chez Clastres, un curieux évolutionnisme sans évolution, genèse sans développement qui fait naître l'État forcément d'un coup, mystère sans raison d'« un surgissement d'autant plus miraculeux ou monstrueux».»

nella sua lettura del *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie.⁸⁹ È qui infatti che l'antropologo riconosce un passaggio irreversibile, con quel *malencontre* di cui abbiamo già parlato, dalle prime alle seconde.

Esiste un vecchio schema: “dai clan agli Imperi” o “dalle bande ai Regni”. Ma nulla ci dice che vi sia evoluzione in questo senso, dal momento che entrambe e i clan non sono meno organizzati dei Regni-Imperi. Ora, non si romperà con questa vecchia ipotesi evoluzionista approfondendo la rottura fra i due termini, cioè attribuendo un'autosufficienza alle bande e un'apparizione tanto più miracolosa o mostruosa dello Stato.⁹⁰

Sibertin-Blanc evidenzia una radicalizzazione da parte di Deleuze e Guattari delle tesi clastriane. In che senso si avrebbe ciò? In che modo gli autori modificano il concatenamento delle due proposizioni che reputano essere valide («lo Stato sorge all'improvviso, già formato» e «le società contro-Stato dispongono di meccanismi molto precisi per scongiurarlo, per impedirne l'apparizione») in Clastres?⁹¹

Per gli autori di *Mille plateaux* l'antropologo, non trovando una risposta all'enigma della genesi dello Stato né nella guerra né nello sviluppo economico e politico e

a forza d'approfondire questo problema, pare privarsi dei mezzi per risolverlo. Tende a fare delle società primitive un'ipostasi, un'entità autosufficiente (insiste molto su questo punto). Dell'esteriorità formale fa un'indipendenza reale. Perciò resta evoluzionista e riconosce uno stato di natura. Ma questo stato di natura è per lui una realtà pienamente sociale, anziché un puro concetto, e questa evoluzione comporta una mutazione brusca anziché uno sviluppo.⁹²

La differenza allora tra Deleuze e Guattari da una parte e Clastres dall'altra è che quest'ultimo concepisce lo Stato come sempre presente, certo, ma nella sua *virtualità* e nella sua *latenza*: l'antropologo non si spiega la genesi, ma cerca di

⁸⁹G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, op.cit., pp.527-528: «A questo punto, Pierre Clastres stabilisce la frattura fra società contro-Stato, dette “primitive”, e società-a-Stato, dette “mostuose”, la cui formazione resta del tutto incomprensibile. Clastres è affascinato dal problema della “servitù volontaria”, alla maniera di La Boétie: perché degli esseri umani hanno voluto o desiderato la servitù, che certamente non veniva loro dall'esito di una guerra involontaria e sfortunata? Eppure disponevano di meccanismi contro-Stato. Allora, perché e come lo Stato?».

⁹⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, op.cit., p.528.

⁹¹ Ibidem: «Perché, da un lato, lo Stato sorge all'improvviso, già formato, dall'altro le società contro-Stato dispongono di meccanismi molto precisi per scongiurarlo, per impedirne l'apparizione. Crediamo che queste due proposizioni siano valide, ma che il loro concatenamento presenti dei problemi.».

⁹² Ibidem.

individuare, cerca di cogliere il momento in cui il mostro freddo si sveglia. Il problema di Clastres è capire come all'interno di un singolo gruppo si dia quella trasformazione radicale, come all'interno di una singola società "primitiva" – che non ha mai (o sarebbe meglio dire, allora, *non ancora?*) conosciuto lo Stato si possa dare la relazione di comando-obbedienza. In questo senso le società sono prese come entità autosufficienti (o meglio, aggiungiamo noi, mai state in contatto con un'organizzazione di tipo statale): la differenza tra gli autori sta anche nello sguardo che adottano e nell'oggetto che individuano. L'*Urstaat* invece è sempre esistito, la sua nascita è davvero misteriosa – e come tale deve essere pensata e presa, come un enigma irrisolvibile. Alla cronologia, o meglio, al susseguirsi su un piano cronologico di non-Stato e Stato, si sostituisce invece la presenza della relazione sempre data tra *Urstaat* e il suo fuori. E infatti si legge:

Non possiamo immaginare società primitive che non siano state in contatto con Stati imperiali, alla periferia o in zone mal controllate. Ma la cosa più importante è l'ipotesi inversa: che lo Stato stesso è sempre stato in rapporto con un fuori e non sia pensabile indipendentemente da questa relazione. La Legge dello Stato non è quella del tutto o nulla (società-a-Stato o società-contro-Stato), ma quella dell'interno e dell'esterno.⁹³

In altre parole: laddove Clastres vede irreparabilità – perché, forse, già pensa alla società come ad un uno indiviso e non coglie le differenze interne al gruppo, come gli fa notare Guattari nell'intervista del '75? – gli autori di *Mille plateaux* vedono il fuori dallo Stato, ciò che la sovranità non è in grado di interiorizzare. Per Clastres dopo il *malencontre* non si dà possibilità di un fuori, di una sottrazione (siano essi interni o esterni); al contrario, Deleuze e Guattari colgono la sempre possibile resistenza alla forma-Stato: le grandi macchine mondiali e i margini, «che continuano ad affermare i diritti delle società segmentarie contro gli organi di potere di Stato».⁹⁴ Macchine da guerra, polimorfe e diffuse, continuamente in interazione con lo Stato, rette da un *nomos* che non è la Legge, sempre in metamorfosi che alla

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ivi, pp.538-529: «Lo Stato è la sovranità. Ma la sovranità regna soltanto su ciò che è in grado di interiorizzare, su ciò di cui riesce ad appropriarsi localmente. Non solo non c'è Stato universale, ma il fuori degli Stati non si lascia ridurre alla "politica estera", cioè a un insieme di rapporti fra gli Stati. Il fuori appare simultaneamente in due direzioni: grandi macchine mondiali, ramificate su tutto l'Ecumene in un dato momento, che godono di una vasta autonomia in rapporto agli stati (per esempio, organizzazioni commerciali del tipo "grandi compagnie", oppure complessi industriali o anche formazioni religiose come il Cristianesimo, l'Islam, o certi movimenti profetici o messianici ecc.), ma, anche, meccanismi locali di bande, margini, minoranze, che continuano ad affermare i diritti delle società segmentarie contro gli organi di potere di Stato.».

ripetizione, all'identità, oppongono con il loro darsi nell'esteriorità sempre la differenza.⁹⁵

b. Foucault: l'antropologia, il grottesco del potere e le sue maglie

Se nella produzione di Deleuze e Guattari vediamo una presenza importante di riferimenti a studi di tipo etnografico e antropologico, in Foucault il riferimento a queste discipline ha un carattere marginale, nel senso che l'autore non *utilizza* i lavori etnografici, come invece fanno gli autori di *Mille plateaux*. Vi troviamo invece, come è noto, una problematizzazione del sapere antropologico da un punto di vista epistemologico. Philippe Sabot, nel suo *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, illustra bene i due fronti sui quali Foucault articola il suo progetto: da una parte si tratta di comprendere storicamente la costituzione epistemologica delle scienze umane, dall'altra, di conseguenza, l'obiettivo è quello di mostrare che «l'uomo dell'«antropologia» non è una realtà prima, né un dato naturale, che queste scienze si sforerebbero di analizzare a partire dei suoi differenti campi di apparizione che sono la vita, il lavoro e il linguaggio»⁹⁶. Produttivi ci sembrano la posizione di Foucault rispetto alla sociologia in generale e, in particolare, il confronto e dialogo che instaura con Durkheim. Il problema di Foucault rispetto alle scienze umane e, in particolar modo, rispetto alla sociologia è di ordine epistemico e necessariamente politico (e filosofico-politico) allo stesso tempo. Si pensi per esempio a come l'autore formula la relazione tra potere e sapere nel corso al Collège de France del '71-'72, *Théories et institutions pénales*⁹⁷: è in questa

⁹⁵ Ivi, p.529: «Quello che appare evidente è che le bande, come le organizzazioni mondiali, implicano una forma irriducibile allo Stato, e che tale forma d'esteriorità si presenta necessariamente come quella di una macchina da guerra, polimorfa e diffusa. Si tratta di un nomos, molto diverso dalla «Legge». La forma-Stato, come forma d'interiorità, tende a riprodursi, identica a se stessa attraverso le sue variazioni, facilmente riconoscibile entro i limiti dei suoi poli, sempre rivolta verso il pubblico riconoscimento (non c'è Stato nascosto). Ma la forma di esteriorità fa sì che la macchina da guerra non esista al di fuori delle proprie metamorfosi. [...] È in termini non di indipendenza, ma di coesistenza e concorrenza in un campo perpetuo d'interazione, che bisogna pensare l'esteriorità e l'interiorità, le macchine da guerra a metamorfosi e gli apparati di Stato identitari, le bande e i Regni, le mega-macchine e gli Imperi.». Sul tema della legge e del diritto in Deleuze si veda L. DE SUTTER, *Deleuze. La pratique du droit*, Paris, Michalon, 2009; trad.it di L. Rustighi, *Deleuze e la pratica del diritto*, Verona, Ombre Corte, 2011.

⁹⁶ P. SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006, pp.26-27: «Il s'agit d'abord d'envisager, d'un point de vue historique, la constitution épistémologique de ces figures modernes du savoir que sont les sciences humaines ; de montrer, par conséquent, que l'homme de l'«anthropologie» n'est pas une réalité première, ni une donnée naturelle, que ces sciences s'efforceraient simplement d'analyser à partir de ses différents champs d'apparition que sont la vie, le travail et le langage.».

⁹⁷ M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Paris, Seuil, 2015, p.231: «L'hypothèse de travail est celle-ci : les rapports du pouvoir (avec

direzione che Foucault analizza quella forma specifica di potere-sapere che è l'*examen*, il quale è allo stesso tempo il mezzo attraverso il quale si ha la fissazione della norma e la «matrice di tutte le psicologie, sociologie, psichiatrie, psicanalisi, insomma di ciò che chiamiamo scienze dell'uomo».⁹⁸ Inoltre se pensiamo a come Foucault analizza la penalità e la disciplina, già a partire da *Théories et Institutions pénales* e da *La société punitive*, vediamo quanto si discosti dall'idea di sanzione proposta da Durkheim.⁹⁹ Per dirle con altre parole, ci sembra che per Foucault il confronto con le scienze umane si dia in direzione di chiarire di che cosa si stia parlando quando si parla di società, quali siano i discorsi e le politiche di determinate discipline e come queste contribuiscano alla formulazione di pratiche governamentali. Contrariamente a quanto affermato da Pierre Bourdieu nel suo corso sullo Stato tenuto al Collège de France nel '91¹⁰⁰, ciò che interessa Foucault non è analizzare come attraverso la disciplina si produca una marginalizzazione o una "domesticazione" ma, al contrario, come l'obiettivo di quelli che l'autore chiama dispositivi di "*séquestration*" concorrano esattamente all'integrazione su base individuale ad una determinata immagine di società.¹⁰¹ Inoltre, emergendo oggetti

les luttes qui les traversent ou les institutions qui les maintiennent) ne jouent pas seulement à l'égard du savoir un rôle de facilitation ou d'obstacle ; ils ne se contentent pas de le favoriser ou de le stimuler, de le fausser ou de le limiter ; pouvoir et savoir ne sont pas liés l'un à l'autre par le seul jeu des intérêts ou des idéologies ; le problème n'est donc pas seulement de déterminer comment le pouvoir se subordonne le savoir et le fait servir à ses fins ou comment il se surimprime à lui et lui impose des contenus et des limitations idéologiques. Aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir. A ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un côté et la société de l'autre, ou la science et l'État, mais les formes fondamentales du « pouvoir-savoir ».

⁹⁸ Ivi, p.232: «L'*examen* : moyen de fixer ou de restaurer la norme, la règle, le partage, la qualification, l'exclusion ; mais aussi matrice de toutes les psychologies, sociologies, psychiatries, psychanalyses, bref de ce qu'on appelle les sciences de l'homme.»

⁹⁹ Sanzione, società, disciplina e pratiche di governamentalità in un confronto tra Foucault e Durkheim ci sembrano essere degli assi centrali per un possibile lavoro di ricerca futuro.

¹⁰⁰ P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012, p.566: «Les théories éliaso-foucauldienne m'énervent un peu parce qu'elles retiennent uniquement l'aspect discipline de l'État. Or l'État ne marcherait pas du tout s'il était seulement domestication : il est aussi assistance, philanthropie, etc. Construire la nation, construire l'État, construire la nation à partir de l'État, c'est favoriser l'« intégration » des dominés.»

¹⁰¹ M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Seuil, 2013, p.213: «Certes, ces appareils ont une fonction de marginalisation ; mais ils marginalisent ceux qui résistent. Le collège où l'on enferme les enfants est tel que la majorité est censée se brancher sur un certain appareil de transmission du savoir, et que ne sont marginalisés que ceux qui résistent à cette transmission. La machine travaille pour démarginer, et la marginalisation n'est qu'un effet latéral. [...] Ces institutions ne sont plus du type de l'enfermement classique, mais plutôt de ce qu'on peut appeler la *séquestration*,

come la popolazione, Foucault sottolinea come ad un determinato momento, la demografia e la statistica si diano come strumenti di governo: ci riferiamo, per esempio, al corso *Sicurezza, territorio e popolazione*.¹⁰² A questa altezza, ci sembra, quello che è rilevante per l'autore è vedere come sorga un oggetto, la popolazione, che viene investito – e costituito al contempo – di pratiche e di discorsi. Come è noto, poi, Foucault opera una critica delle scienze sociali e delle scienze umane anche nel corso *Il potere psichiatrico*¹⁰³ e in *Sorvegliare e Punire*¹⁰⁴. Non possiamo in queste poche pagine approfondire come vorremmo questo tema analizzando il rapporto complesso di Foucault con la tradizione sociologica francese e con l'antropologia¹⁰⁵ in generale in quanto il nostro obiettivo è proporre un'analisi della lettura foucaultiana di Clastres.¹⁰⁶

par référence à cette espèce de d'autorité arbitrale qui s'empare de quelque chose, la retire de la libre circulation et la maintient fixée en un certain point, pendant un certain temps, jusqu'à une décision du tribunal. Ce qui est intéressant, c'est la position et le jeu de ces instruments de séquestration par rapport à ce qu'on appelle d'ordinaire l'appareil d'État. [...] Ils sont souvent dus à l'initiative privée ; et l'État au sens strict n'a fait, pour certains, que suivre des initiatives qui ne venaient pas de lui. Mais il faut noter que la plupart de ces établissements prennent la structure étatique pour modèle : ce sont des petits États qui sont mis en fonction à l'intérieur même de l'État.»

¹⁰² M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004, p.395.

¹⁰³ M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Gallimard, 2003; trad.it di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, Milano, Feltrinelli, 2004, p.67: «Il discorso delle scienze umane ha precisamente come funzione quella di accoppiare, di associare l'individuo giuridico e l'individuo disciplinare, di far credere che l'individuo giuridico abbia come contenuto concreto, reale, naturale, quello che è stato ritagliato e costituito dalla tecnologia politica come individuo disciplinare.»

¹⁰⁴ Per esempio: M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 2014, p.26: «Se ci si attiene all'evoluzione delle regole del diritto o delle procedure penali. Si rischia di lasciar valere come fatto massivo, esteriore, inerte e grezzo, un mutamento nella sensibilità collettiva, un progresso dell'umanesimo o lo sviluppo delle scienze umane. Studiare, come ha fatto Durkheim, solo le forme sociali generali, espone al rischio di porre come principio dell'addolcimento delle pene, taluni processi di individualizzazione che sono piuttosto uno degli effetti delle nuove tattiche di potere e, tra queste, dei nuovi meccanismi penali.»

¹⁰⁵ Ci sembrano di particolare interesse gli appunti foucaultiani sulla magia recentemente pubblicati: M. FOUCAULT, « La magie – le fait social total », in *Zilsel*, vol. 2, no. 2, 2017, pp. 305-326. Questi documenti sono stati commentati da Bert in J-F. BERT, «Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. « La magie – le fait social total », une leçon inédite des années 1950», in *Zilsel*, vol. 2, no. 2, 2017, pp. 281-303.

¹⁰⁶ Rimandiamo allora a A. SKORNICKI, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2015; J-F. BERT, J. LAMY, *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS, 2014 e al testo di prossima pubblicazione (che non abbiamo quindi potuto consultare) J. MICHEL, *La fabrique des sciences sociales. D'Auguste Comte à Michel Foucault*, Paris, Puf, 2018.

Ci sembra tuttavia utile ricordare, in questa direzione, come in *Nascita della biopolitica* Foucault avanzi l'ipotesi che l'idea stessa di società sia legata a doppio filo con la riflessione liberale. Leggiamo infatti che

La riflessione liberale non prende le mosse dall'esistenza dello stato, per poi trovare nel governo il mezzo per raggiungere quel fine che esso costituisce per se stesso, ma dalla società che si trova in un rapporto complesso, di esteriorità e di interiorità, nei confronti dello stato. La società, che è contemporaneamente una condizione e un fine ultimo, permette di non porre più la domanda: in che modo governare il più possibile al minor costo? E di formulare piuttosto quest'altra: perché bisogna governare? Vale a dire: che cosa rende necessario che vi sia un governo e quali finalità deve perseguire nei confronti della società per giustificare la sua esistenza? L'idea di società è ciò che consiste di sviluppare una tecnologia di governo a partire dal principio secondo cui il governo, per sua natura, è già sempre "di troppo" o "in eccesso" o, quanto meno, che si aggiunge come un supplemento a cui si può e si deve sempre chiedere se sia necessario, se sia utile a qualcosa.¹⁰⁷

Per Foucault, allora, non si tratta di «fare della distinzione tra stato e società civile un universale storico e politico che permetterebbe di interrogare tutti i sistemi concreti» ma di considerare quest'ultima «come una forma di schematizzazione propria di una particolare tecnologia di governo».¹⁰⁸

Per quanto riguarda il "dialogo" tra Foucault e Clastres segnaliamo immediatamente che se Deleuze e Guattari parteciparono effettivamente a dei dibattiti con Clastres e ne discussero esplicitamente le tesi, non troviamo uno scambio così forte con Foucault: sono solo due i momenti in cui il filosofo cita esplicitamente l'antropologo e i suoi lavori. Per quanto riguarda la lettura di Clastres dei lavori foucaultiani, sono tre le occasioni in cui l'antropologo si confronta con questi. Quanto affermato da Abélès risulta quindi essere un po' impreciso: Foucault certo non rappresenta un interlocutore privilegiato come lo potevano essere Lefort, Guattari e Deleuze, ma sicuramente si può tracciare un confronto con Clastres sulla base delle osservazioni dell'antropologo sui lavori del filosofo e viceversa¹⁰⁹.

¹⁰⁷ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil, 2004; trad.it di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005, p.263.

¹⁰⁸ Ibidem: «Anziché fare della distinzione tra stato e società civile un universale storico e politico che permetterebbe di interrogare tutti i sistemi concreti, si può cercare di considerarla come una forma di schematizzazione propria di una particolare tecnologia di governo.».

¹⁰⁹ M. ABÉLÈS, «Foucault et l'anthropologie politique», in *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 191, n.1, 2007, p.71: «En fait nous sommes ici en plein paradoxe : au moment même où paraissaient les grands textes de Foucault, les anthropologues français, (Balandier, Izard, Clastres, Augé, Terray, Godelier, etc.) se passionnaient pour la question

Possiamo affermare con sicurezza che Foucault legge Clastres a partire dal 1974, vale a dire con la pubblicazione de *La société contre l'État* e de *Le Grand Parler*. Il primo riferimento all'antropologo che ritroviamo nella produzione foucaultiana è infatti contenuto nel corso tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1974-1975, *Les Anormaux*. Ci riferiamo a un passaggio della lezione di apertura dell'8 gennaio 1975, in cui, parlando del grottesco nella meccanica del potere, della sovranità infame e dell'autorità ridicola, incarnata ad esempio dai sovrani shakespeariani e da Mussolini¹¹⁰, Foucault commenta le riflessioni clastriane con queste parole:

Sappiamo che gli etnologi – penso in particolare alle belle analisi che Clastres ha appena pubblicato – hanno individuato il fenomeno che fa sì che colui al quale si dà un potere sia, allo stesso tempo, attraverso un certo numero di riti e di cerimonie, ridicolizzato o reso abietto, oppure venga mostrato sotto una luce sfavorevole. Si tratta, nelle società arcaiche o primitive, di un rituale per limitare gli effetti del potere? Forse.¹¹¹

Foucault si sta riferendo qui, evidentemente, ai luoghi in cui Clastres descrive le strategie di delimitazione del potere e dell'azione del leader all'interno degli ingranaggi della *chefferie*: la società "primitiva" disinnescata continuamente, secondo l'antropologo, le ambizioni personali del capo deridendolo. Il riferimento qui è dunque a un capitolo de *La società contro lo Stato*: il quinto, intitolato «Di che cosa ridono gli Amerindiani?». In questo saggio, apparso inizialmente per *Les Temps Modernes* nel giugno del 1967, Clastres riporta due miti da lui raccolti nel 1966 presso i Chulupi nel sud del Chaco paraguayano. In entrambi i racconti presentati nel testo, i protagonisti principali sono solitamente percepiti come degli «esseri pericolosi, capaci di ispirare il timore, il rispetto, l'odio, mai, certo, la voglia di ridere»¹¹². Il giaguaro e lo sciamano vengono tuttavia derisi e hanno in comune più le risate che suscitano le loro disavventure e la loro incapacità piuttosto che la paura che possono incutere.

È da notare che, nonostante definisca i lavori clastriani delle «belle analisi», Foucault non sembra essere tuttavia pienamente convinto dell'ipotesi dell'antropologo, non solo per quel "forse" di risposta alla domanda che si pone in *Gli anormali*. Continua infatti Foucault dicendo che, «se sono davvero ancora questi

du pouvoir. Mais on ne trouve à l'époque nulle esquisse de dialogue, voire de controverse, avec l'auteur de *La volonté de savoir*.».

¹¹⁰ M. FOUCAULT, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Seuil, 1999; trad.it di V. Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 23. Afferma Foucault: «Il grottesco di uno come Mussolini era di per sé iscritto nella meccanica del potere. Il potere si dava l'immagine di essere generato da qualcuno teatralmente travestito, disegnato come un clown, come un buffone.».

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op. cit., p.108.

i rituali che si trovano nelle nostre società, essi hanno una funzione del tutto diversa»¹¹³. Ridicolizzando il potere non si ottiene una limitazione dei suoi effetti, ma, al contrario, non si fa altro che mostrare come sia inevitabile e insormontabile: funziona eccellentemente, anche se esercitato da un sovrano infame.¹¹⁴ Innanzitutto, Clastres non ha mai sostenuto che nelle società che conoscono la sovranità e lo Stato esistano delle tracce di *chefferie*, vale a dire di quel meccanismo di controllo sociale sul capo proprio delle società arcaiche. Tra i due tipi di società, invece, esisterebbero secondo l'antropologo delle differenze insormontabili e l'insorgenza dello Stato sarebbe irrimediabile: un *malencontre* irreparabile, senza possibile uscita. In un certo senso, nell'ottica clastriana, si potrebbe dire che la derisione dello *chef* può funzionare proprio perché non c'è apertura alla trascendenza: il sovrano non esiste, allora, perché la società primitiva rende vuoto il luogo del potere.

Per quanto riguarda il secondo riferimento foucaultiano a Clastres, Judith Revel fornisce preziosi suggerimenti nel suo *Foucault, une pensée du discontinu*.¹¹⁵ Analizza qui infatti l'intervista «Les mailles du pouvoir» del 1981, rilevando che in questo testo Foucault si riferisce anche a Marx, vedendo nel secondo libro de *Il Capitale* l'affermazione della pluralità dei rapporti di potere.

è stato necessario attendere gli anni più recenti per vedere apparire dei nuovi punti di vista sul potere, che fossero o un punto di vista strettamente marxista o un punto di vista più lontano dal marxismo classico. Ad ogni modo, vediamo a partire da lì, con i lavori di Clastres, per esempio, tutta una nuova concezione del potere come tecnologia, che cerca di emanciparsi dal primato, dal privilegio della regola e della proibizione che, in fondo, aveva regnato sull'etnologia da Durkheim fino a Lévi-Strauss.¹¹⁶

¹¹³ M. FOUCAULT, *Gli anormali*, op. cit., p.23.

¹¹⁴ Continua così Foucault, ibidem: «Mostrando pubblicamente il potere come abietto, infame, ubuesco o semplicemente ridicolo, non se ne limitano gli effetti. Né viene detronizzato, con un atto magico, colui al quale si dà la corona. Si tratta, al contrario, di manifestare in modo evidente l'insormontabilità e l'inevitabilità del potere, che può per l'appunto funzionare in tutto il suo rigore, e al limite estremo della sua razionalità violenta, anche allorquando è nelle mani di qualcuno realmente squalificato.»

¹¹⁵ J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p.251-266.

¹¹⁶ M. FOUCAULT, «Les mailles du pouvoir», in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, testo n.297, p.184. Traduzione nostra, riportiamo qui l'intero paragrafo in originale: «Nous faisons donc toujours, pour notre société, une sociologie juridique du pouvoir, et, quand nous étudions des sociétés différentes des nôtres, nous faisons une ethnologie qui est essentiellement une ethnologie de la règle, une ethnologie de la prohibition. Voyez, par exemple, dans les études ethnologiques de Durkheim à Lévi-Strauss, quel a té le problème qui réapparaît toujours, perpétuellement réélaboré : un problème de prohibition, essentiellement de prohibition de l'inceste. Et il a fallu attendre les années plus récentes pour voir apparaître des nouveaux points de vue sur le pouvoir, soit un point de vue strictement marxiste ou soit un point de vue plus éloigné du marxisme classique. De toute façon, nous voyons à partir de là apparaître, avec les travaux de Clastres, par

Qui Foucault si sta probabilmente riferendo tanto a *La société contre l'État* quanto a *Recherches d'anthropologie politique*, la cui pubblicazione precede di un anno questa intervista. È qui infatti che troviamo un attacco preciso allo strutturalismo da parte di Clastres, proprio sulla proibizione dell'incesto. Scrive l'antropologo:

Lo studio della parentela (come, in ogni caso, è stata condotta fino ad oggi) non dice niente sull'essere sociale primitivo. A cosa servono le relazioni di parentela nelle società primitive? Lo strutturalismo non può che fornire una sola risposta massiva: a codificare la proibizione dell'incesto.¹¹⁷

Tuttavia abbiamo verificato nel capitolo precedente come l'antropologo proponga una lettura ambivalente dell'incesto e della proibizione. Abbiamo analizzato nel secondo capitolo i passaggi in cui l'antropologo parla dello scambio delle donne in relazione alla stipula di alleanze e alla guerra inter-tribale, a come la disgiunzione tra il cacciatore e la sua preda si dia in forma di tabù alimentare e come la congiunzione dei membri maschili del gruppo si dia, di conseguenza, a partire da una proibizione. Aggiungiamo che nel 1972, in *Cronaca di una tribù*, Clastres scrive:

Anche se gli uomini non puniscono il colpevole, il suo destino è irrimediabilmente segnato. Chi si unisce con la madre sarà trasformato in tapiro; chi approfitta della sorella, in scimmia urlatrice; e il padre che fa l'amore con la figlia, in capriolo. L'uomo incestuoso sopprime la propria umanità di cui viola la regola più essenziale, rinuncia a ciò che è, si pone all'esterno della cultura, ricade nella natura: diventa un animale. Non si può introdurre impunemente il disordine nel mondo, non si possono confondere tra loro i diversi piani in cui esso è strutturato: la natura qui con gli animali, la cultura là con la società umana. Dall'una all'altra non vi è passaggio.¹¹⁸

Non troviamo dunque in Clastres un abbandono *tout court* di una prospettiva che accordi alla proibizione un primato: l'affermazione clastriana dell'inadeguatezza degli studi strutturali sulla parentela rispetto all'essere sociale primitivo deve essere letta in direzione della formulazione di un'antropologia politica che consideri le relazioni matrimoniali nella loro dimensione di alleanze politiche. Per l'autore,

exemple, toute une nouvelle conception du pouvoir comme technologie, qui essaie de s'émanciper du primat, de ce privilège de la règle et de la prohibition qui, au fond, avait régné sur l'ethnologie depuis Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss.»

¹¹⁷ P. CLASTRES, *Recherches*, op.cit., p.159 : «L'étude de la parenté (telle, en tout cas, qu'elle fut menée jusqu'à présent) n'apprend rien sur l'être social primitif. A quoi servent les relations de parenté dans les sociétés primitives ? Le structuralisme ne peut fournir qu'une seule réponse massive : à codifier la prohibition de l'inceste.».

¹¹⁸ P. CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, op.cit., p.167.

invece, codificano l'incesto e allo stesso tempo permettono l'apertura della banda agli altri gruppi, consentendo la creazione di un tessuto di alleanze.

Quello che sembra interessare a Michel Foucault, come sottolinea Judith Revel, è l'emergenza di un nuovo tipo di antropologia, che cerca di pensare il potere non tanto a partire dalla sanzione ed il tabù ma come *tecnologia*. È allora uno spostamento dello sguardo quello che viene a prodursi con Clastres secondo Foucault. Cadendo la divisione tra società politiche e società non politiche a seconda che sia presente o meno la figura dello Stato, ci si può concentrare sulle tecniche del potere, sulle sue modalità le più diverse, sulle sue differenti applicazioni: scrive a questo proposito Revel in *Fare Moltitudine* che, con Foucault lettore di Clastres, «il fatto che il capo sia impotente non significa che non ci sia potere da gestire, ma che esso viene gestito diversamente»¹¹⁹. Tuttavia abbiamo visto come l'antropologo sembri rimanere intrappolato in un dualismo tra coercizione e non coercizione, tra potenza e impotenza: lo *chef*, secondo Clastres, non esercitando la funzione di comando non esercita il potere. Abbiamo infatti visto come paradossalmente sia proprio l'antropologo a ridurre il problema del potere alla questione dello Stato nella sua descrizione delle società "primitive" come tese a impedirne la comparsa. Inoltre la relazione di potere si dà in Clastres nella relazione antagonista e oppositiva di società e Stato, non altrove. Ma non è questa la tensione oppositiva che Foucault legge all'interno di una matrice liberale in *Nascita della biopolitica*? Di potere poi si parla solamente all'altezza dei rapporti che lo *chef*, o la classe dirigente, siano questi soggetti di comando o meno, intrattengono con il gruppo e viceversa.

Foucault, come mostra bene Judith Revel, critica il monismo reificatore che è in azione quando si parla di potere, legandola a una concezione giuridica di quest'ultimo «che, applicando le proprie categorie – la legge, la regola, la sovranità, eccetera – a un insieme di fenomeni che non si riducono, provoca l'effetto perverso di un'unificazione e di un'omogeneizzazione della sua rappresentazione».¹²⁰ Clastres, al contrario, ha una concezione restrittiva del potere, come affermato da Abensour: per l'antropologo si parla di potere solamente quando si ha una divisione della società tra alto e basso e quando questo potere si esercita, manifestandosi nel pagamento del tributo. Le norme sociali non sono di conseguenza per l'antropologo attraversate da potere, in quanto non esprimono la relazione tra qualcuno che comanda e qualcuno che obbedisce: è la società che le impone a sé stessa per mantenersi e riprodursi.¹²¹

¹¹⁹ J. REVEL, *Fare Moltitudine*, Catanzaro, Rubettino, 2004, p.22.

¹²⁰ J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, p.241: «De ce monisme réificateur, Foucault fait par ailleurs une analyse explicite. Il le lie en effet à une conception juridique du pouvoir qui, appliquant ses propres catégories – la loi, la règle, la souveraineté, etc. – à un ensemble de phénomènes qui ne s'y réduisent pas, provoque l'effet pervers d'une unification et d'une homogénéisation de sa représentation.».

¹²¹ M. ABENSOEUR, *La voix de Pierre Clastres*, in P. CLASTRES, *Entretien avec L'Anti-Mythes*, Paris, Sens&Tonka, pp.10-11: «Pour qu'il y ait pouvoir, il faut qu'il y ait division de la société à partir de la relation commandement-obéissance. Il faut que la société se divise entre un

Infatti, alla domanda di un membro della redazione di *Anti-mythes* circa la divisione nei Guayaki tra uomo e donna e normale e deviante (dove il riferimento a *Gli anormali* di Foucault è implicito)¹²², la risposta dell'antropologo è secca:

Così siamo lontani, ci allontaniamo. Che tipo di potere? Come dire... il punto di vista del gruppo, il punto di vista della comunità, l'etica della società. Quello, è un caso specifico: i Guayaki sono, erano, perché bisogna parlarne al passato, una società di cacciatori. E allora, un uomo che non è un cacciatore, è praticamente meno di niente. Quindi egli, non ha veramente scelta; non essendo più cacciatore, praticamente non è più un uomo. Non ci vuole molto per andare dall'altra parte, vale a dire nell'altro settore della società, che è il mondo femminile. Ma non so se si possa parlare in termini di potere. Ad ogni modo, non è un potere nel senso in qui se ne è parlato fino ad ora, un potere di natura politica.¹²³

Abensour affermerà allora rispetto sull'intervista di Clastres con la rivista *Anti-Mythes* che

L'intervista con L'Anti-mythes è, a dire il vero, un testo polemico. Pierre Clastres non confuta, afferma. Che cosa afferma? Che la società contro lo Stato non ha in quanto tale dei "frammenti di potere" o delle "sequenze di potere" che sarebbero suscettibili di diventare l'embrione di un potere di Stato. Così facendo Pierre Clastres lotta contro quello che chiamerei il foucaultismo dilagante. La tesi di Michel Foucault quanto all'esistenza di micropoteri ha condotto, a torto, a vedere del potere ovunque. Così Félix Guattari, malgrado la sua ammirazione per l'opera di Pierre Clastres, respinge come troppo brutale l'opposizione tra società con Stato e società contro lo Stato, in quanto secondo lui vi sarebbero sempre nella società

haut – les dominants – qui commandent et un bas – les dominés – qui obéissent. Un pouvoir qui ne s'exerce pas n'est pas un pouvoir. L'exercice du pouvoir se manifeste par le fait que ceux d'en-haut font obligation à ceux d'en-bas de payer le tribut sous forme de travail aliéné ou sous toute autre forme. Pierre Clastres professe donc une conception restrictive du pouvoir en ce qu'elle est spécifiquement politique et que la relation de pouvoir se manifeste par la division, et à partir de cette division politique par l'obligation de s'acquitter de la dette à l'égard du chef ou du groupe dominant.».

¹²² Appendice II, p.XX: « Dici che il fondamento della distinzione tra società primitiva e società non-primitiva, è la divisione in un caso, e la non divisione nell'altro. Ma mi sembra che se la divisione ricco/povero, sfruttatore/sfruttato non esiste per esempio nei Guayaki, esiste un altro tipo di divisione, ad esempio uomo/donna, ovviamente, e normale/deviante. In *Chronique des indiens Guayaki*, per esempio, hai considerato il caso di due pederasti: uno che si adatta alle norme e l'altro no. Quale tipo di potere si esercita su di lui per fargli sentire che la sua posizione è anormale? ».

¹²³ Appendice II, p.XX.

senza Stato delle forme di potere. È per questo che Pierre Clastres si mostra nell'intervista così determinato a rifiutare la tendenza a scorgere del potere ovunque. Così avrà cura di insistere sui criteri del potere e, allo stesso tempo, si sforza a più riprese di distinguere bene tra le situazioni di potere e quelle che non lo sono.¹²⁴

Insomma, o si ha il pagamento del tributo, delle tasse, e si è in una relazione di potere oppure non lo si è. Questa la proposta di Clastres, questa l'individuazione della molteplicità delle forme del potere: o l'affermazione dello Stato o l'affermazione della sua forma negata. Non ci stanchiamo di ripeterlo, l'antropologo non riesce a pensare le forme di potere molteplici ma, nonostante i suoi sforzi, è sempre a partire da una determinata concezione dello Stato che vede il politico nelle cosiddette "società primitive". Per Clastres poi l'obbedienza si dà solo quando è il capo a comandare: se il comando viene da un uomo nei confronti di una donna, o di un adulto verso un bambino, o della società tutta intera nei confronti di un singolo non si tratta di coercizione, di potere, di imposizione. Sono *semplicemente* le norme che la società dà a se stessa e che i soggetti che ne fanno parte non devono concepire come espressione di potere in quanto fanno parte della suddetta società. Se allora per entrambi gli autori, sia per l'antropologo sia per Foucault, si opera una relativizzazione dell'oggetto Stato, questa si dà in due modi molto differenti. Se per Clastres infatti viene a cadere la distinzione tra società politiche e non politiche in base alla presenza o meno dello Stato e vi è un forte rifiuto di una classificazione evoluzionista che ha con questo il suo referente, non possiamo però tuttavia non notare che il concetto di *État* giochi un ruolo fondamentale per la comprensione della particolarità dell'istituzione politica primitiva. Per Foucault, invece, lo Stato non esaurisce il potere, non ne è immediatamente il sinonimo. Clastres non problematizza le norme, la normalizzazione e l'esercizio di potere che si danno al di fuori di quello che per lui (forse ingenuamente) è lo Stato, mentre in Foucault è evidente una problematizzazione di questa questione, nella misura in cui si chiede come il potere sia *produttivo*, e produttivo di norme, di soggetti e di oggetti di applicazione di sapere-potere, e non solamente *coercizione*.

¹²⁴ Ivi, p.10: «L'entretien avec *L'Anti-mythes* est, à vrai dire, un texte polémique. Pierre Clastres ne réfute pas, il affirme. Qu'affirme-t-il? Que la société contre l'État ne comporte pas en tant que telle des « morceaux de pouvoir » qui seraient susceptibles de devenir l'embryon d'un pouvoir d'État. Ce faisant Pierre Clastres lutte contre ce que j'appellerai le foucauldisme ambiant. La thèse de Michel Foucault quant à l'existence des micropouvoirs a conduit, à tort, à voir du pouvoir partout. Ainsi Félix Guattari, malgré son admiration pour l'œuvre de Pierre Clastres, repousse comme trop brutale l'opposition entre société à État et société contre l'État, car selon lui il y aurait toujours dans la société sans État des formes de pouvoir. C'est pourquoi, Pierre Clastres dans l'entretien se montre-t-il déterminé à rejeter la tendance à discerner du pouvoir partout. Aussi va-t-il prendre soin d'insister sur les critères du pouvoir et, du même coup, s'efforcer à plusieurs reprises de bien distinguer entre les situations de pouvoir et celles qui ne le sont pas.»

Un'affinità tra Foucault e Clastres è sicuramente il tentativo di smarcarsi dalla concezione marxista generale del potere, per la quale quest'ultimo «avrebbe nell'economia la sua ragion di essere storica, il principio della sua forma concreta e del suo funzionamento attuale»¹²⁵, proprio a partire dal testo *Les Mailles du pouvoir*. In *Bisogna difendere la società*, infatti, Foucault si chiede se vi sia nel potere una funzionalità economica:

Il problema che costituisce l'obiettivo delle ricerche di cui parlo può, credo, scomporsi nel modo seguente. Primo: il potere è sempre in una posizione subordinata rispetto all'economia? È sempre finalizzato e quasi funzionalizzato dall'economia? Il potere ha essenzialmente come ragion di essere e fine quello di servire l'economia? [...] Seconda questione: il potere è modellato sulla merce? Il potere è qualcosa che si possiede, si acquisisce, si cede per contratto o per forza, che si aliena o si recupera, che circola, che irriga la tal regione, evita la talatra? Oppure, al contrario, gli strumenti di cui bisogna servirsi per analizzare il potere non dovranno essere diversi, anche se i rapporti di potere sono profondamente intricati con e nelle relazioni economiche e costituiscono sempre una specie di fascio o di anello con esse? Se così facessimo, l'indissociabilità dell'economia e del politico non sarebbe dell'ordine della subordinazione funzionale né dell'isomorfismo formale, ma di un ordine diverso che si tratterebbe appunto di individuare.¹²⁶

Per Clastres, l'abbiamo detto precedentemente, il politico ha un primato rispetto all'economico in quanto è a partire da una divisione tra soggetto e oggetto di comando che si dà una relazione di sfruttamento tra le classi, se non l'esistenza delle classi stesse:

la relazione politica del potere precede e fonda la relazione economica di sfruttamento. Prima di essere economica, l'alienazione è politica, il potere è prima del lavoro, l'economico deriva dal politico, l'emergere dello Stato determina l'apparizione delle classi.¹²⁷

Lo Stato non è dunque, per lui, lo strumento della classe dominante ma il fatto stesso che vi sia una classe dominante e una classe dominata. Ma paradossalmente, vedendo solamente nella relazione di chi comanda e chi obbedisce uno sfruttamento di tipo economico (il tributo, il lavoro alienato, lo sfruttamento), Clastres non ricade in quella visione economicista del potere che ha criticato? Se il tributo è l'espressione del potere, a relazione tra economico e politico non è forse più complessa di quanto descritto dall'antropologo?

¹²⁵ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, op.cit., p.21.

¹²⁶ Ivi, pp.21-22.

¹²⁷ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.146.

Un altro tema sul quale Foucault e Clastres sembrano convergere è l'attenzione posta alla relazione tra la guerra e la politica, ci sembra, però, con una differenza fondamentale. Se per l'antropologo la guerra è ciò che mantiene la società primitiva nel molteplice in contrapposizione all'Uno (nella definizione che dà di questa come di un "essere-per-la-guerra"), quello che sembra interessare a Foucault è la risposta alla domanda che si pone nel corso del '77: «da quando, e come, si è cominciato a immaginare che fosse la guerra a funzionare all'interno delle relazioni di potere, che una lotta ininterrotta travagliasse la pace, che l'ordine civile fosse fundamentalmente una battaglia?». ¹²⁸ Nella prima lezione di *Bisogna difendere la società*, dopo che Foucault si è chiesto come uscire da una prospettiva economicista del potere, si interroga sulla griglia concettuale che analizza il potere secondo lo schema guerra-repressione. Da una parte si avrebbe, dunque, «lo schema contratto-oppressione, che è quello giuridico, e lo schema guerra-repressione, o dominazione-repressione, nel quale l'opposizione pertinente non è quella fra legittimo e illegittimo, come nello schema precedente, ma quello tra lotta e sottomissione». ¹²⁹

Ma è proprio da quest'ultimo che Foucault cerca di smarcarsi, riconoscendo che i lavori che aveva svolto negli anni precedenti vi si inserivano ¹³⁰, proprio per ripensare "guerra" e "repressione". Afferma infatti:

Vorrei cercare di vedere in che misura o schema binario della guerra, della lotta, dello scontro delle forze, possa essere effettivamente indicato come il fondamento della società civile, il principio e insieme il motore dell'esercizio del potere politico. [...] Il potere è semplicemente una guerra continuata con altri mezzi rispetto alle armi e alle battaglie? ¹³¹

Per Clastres, con l'avvento dell'Uno, la guerra delle società primitive – che le manteneva nel molteplice – si spegne. Sarebbe allora forse interessante vedere, con Foucault, Clastres come uno dei risultati di questo paradigma guerriero: la guerra è il fenomeno che, secondo l'antropologo, impedisce il dominio dello Stato e permette l'autonomia e l'indipendenza della società.

Clastres citerà in due occasioni i lavori foucaultiani. In *Entre silence et dialogue* si riferisce esplicitamente a *Storia della follia in età classica*, proponendo un parallelo tra il selvaggio e il folle «come frontiere della ragione» e «in un rapporto

¹²⁸ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, op.cit., p.230.

¹²⁹ Ivi, p.24.

¹³⁰ Ibidem: «È evidente che tutto quel che vi ho detto nel corso degli anni precedenti si iscriveva nello schema lotta-repressione, ed è questo che, di fatto, ho cercato di mettere in opera sinora. Ma proprio mettendolo in atto, sono stato spinto a riconsiderarlo, sia perché su tutta una serie di punti è ancora insufficientemente elaborato – direi anzi che è ancora del tutto privo di elaborazione – sia perché credo che le stesse nozioni di "repressione" e di "guerra" debbano essere considerevolmente modificate se non forse, al limite, abbandonate.».

¹³¹ Ivi, p.25.

identico alla ragione per la quale sono essenzialmente stranieri, pericolosi, e quindi oggetto di esclusione o di distruzione».¹³²

Su Foucault, Clastres verrà interrogato da Raymond Bellour in un'intervista del '77, pubblicata poi l'anno successivo in *Le livre des autres*¹³³. Interrogato da Bellour circa la relazione osservata da Foucault tra il sapere ed il potere, afferma in questa occasione l'antropologo:

Non può esserci, in effetti, un legame genealogico tra sapere e potere nelle società primitive per la semplice ragione che non vi è potere separato dalla società. Che ne è dunque dello statuto del sapere in queste società? Vi è che non c'è nemmeno del sapere separato, sapere di cui qualcuno ne deterrebbe il monopolio mentre tutti gli altri ne sarebbero esclusi.¹³⁴

Per Clastres, non esistendo potere che assume una posizione di exteriorità rispetto al corpo sociale non può esistere nemmeno un potere separato, quasi nel senso degli *arcana imperii*. Come abbiamo accennato (anche se alla relazione tra potere e sapere in Foucault sarebbe necessario dedicare più spazio), per l'autore di *Sorvegliare e Punire* non sembra essere questo il punto bensì capire come determinate forme di sapere si intreccino e si diano inevitabilmente come forme di potere, e viceversa.¹³⁵ È rilevante allora notare che proprio a quest'altezza Clastres parli di monopolio del potere, di possesso di quest'ultimo: non un esercizio, dunque, non una relazione – ma qualcosa che è detenuto da uno o da una parte a discapito dell'altra, affermazione inconciliabile, ci sembra, con la proposta foucaultiana.

2. Alcune letture del pensiero di Pierre Clastres

a. Lapierre, vivere senza Stato

Abbiamo visto come Clastres prese posizione nei confronti del lavoro di Lapierre con «Copernic et les sauvages». Il sociologo risponderà all'antropologo in più di un'occasione, all'articolo e a *La société contre l'État* in generale.

Il primo articolo di risposta è «Sociétés sauvages, sociétés contre l'État», seguito da un interessante contributo di Olivier Mongin, per il numero del maggio 1976 di *Ésprit*. Secondo Lapierre, Clastres si sarebbe innamorato dei "suoi" Aché e ne restituirebbe un ritratto che altro non è se non una declinazione del mito del buon

¹³² Appendice II, p. XX.

¹³³ R. BELLOUR, *Le livres des autres. Entretiens avec M. Foucault, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, P. Francastel*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, pp. 425-442. Presentiamo la traduzione di questo documento in Appendice II.

¹³⁴ Appendice II, p. XX.

¹³⁵ Rimandiamo anche a G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/1*, Verona, Ombre Corte, 2014.

selvaggio. Il lettore si aspetta poi una spiegazione di quella trasformazione radicale che è costituita dallo Stato: rifiutata l'ipotesi marxista e quella durkheimiana, però, non ne viene data una alternativa. Clastres invece rinvia al mistero delle origini. *Malencontre* e *malheur*, l'emergenza dello Stato sembra essere effettivamente inspiegabile. Scrive Clastres:

Quale formidabile avvenimento, quale rivoluzione lasciarono sorgere la figura del Despota, di colui che comanda e di coloro che obbediscono? *Da dove viene il potere politico?* Mistero, forse provvisorio, dell'origine.¹³⁶

Rifiutandosi di fornire una spiegazione dell'apparizione dello Stato, secondo Lapierre, Clastres ci abbandona davanti ad un mistero insolubile, e «si rifugia nell'ultima contemplazione dell'ammirabile beatitudine di queste società senza Stato»¹³⁷. Società indivisibile, che esercita un potere di controllo totale su se stessa, che vieta l'autonomia delle parti che la compongono – e tuttavia, nota Lapierre, Clastres riconosce ne *Le Grand Parler* che il luogo di nascita del male è l'Uno.

Lapierre tornerà sulle tesi clastriane con *Vivre sans État*, libro del 1977, ponendosi in aperta contrapposizione con “gli avversari dello stato, per i quali il potere è il male”, come leggiamo in quarta di copertina. Secondo l'autore un potere politico differenziato è la condizione necessaria per rispondere alle sfide che pone la storia: una società senza Stato che si trova in contrapposizione con una società statale è condannata, secondo Lapierre, alla sconfitta e alla morte. Di conseguenza, le uniche società che possono sopravvivere sono quelle che si danno un potere politico sotto forma dello Stato. Ripropone allora una mappatura delle società umane, attraverso non cinque livelli (come nel 1968) ma nove, per far cogliere il legame tra innovazione sociale e configurazioni di potere. Il libro, diviso in tre parti, inizialmente propone una valutazione dell'utilità dell'etologia animale e della biologia per comprendere il problema del potere; analizza poi forme e gradi di questo attraverso lavori etnografici; infine, con una prospettiva storica, cerca di determinare il ruolo dell'innovazione sociale nelle trasformazioni del politico.

Pubblicato nel '77, *Vivre sans État ?* non è citato esplicitamente da Clastres. Di *Vivre sans État?* Jacques Lizot due anni dopo ne scriverà una recensione per *L'Homme*. Secondo l'antropologo Lapierre sbaglia nel proporre un ritratto di Clastres come di un impenitente strutturalista e nel pensare che gli americanisti continuino a ricercare, e a riproporre, il mito del buon selvaggio. L'obiezione, sotto forma di domanda, posta da Lizot è se «dominazione/sottomissione negli animali

¹³⁶ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.151.

¹³⁷ J-W. LAPIERRE, «Sociétés sauvages, sociétés contre l'État», in *Esprit*, n.457, (5), mai 1976, p.988: «Il nous abandonne face au mystère d'une «discontinuité radicale qui rend impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique» et se réfugie dans l'ultime contemplation de l'admirable béatitude de ces sociétés sans État, dans lesquelles «le chef est au service de la société, c'est la société en elle-même, qui exerce comme telle son autorité sur le chef» (SCE, 176).»

siano comparabili all'ineguaglianza nelle società umane», invitando a non fidarsi delle analogie biologiche in scienze sociali. Inoltre, la tesi secondo la quale le società senza Stato, nel momento in cui vengono a contatto con quelle che conoscono la statualità, sono destinate a scomparire sarebbe invalidata da controesempi storici di conflitti tra orde barbariche e Stati. Conclude allora Lapierre: «À se demander s'il était possible de vivre sans État, Lapierre a dû être pris de vertige et de peur panique»¹³⁸.

b. Terray, problemi di metodo e dominazione maschile

Emmanuel Terray, antropologo africanista che abbiamo incrociato con Deleuze e Guattari, è uno degli autori appartenenti al campo dell'antropologia più critico nei confronti di Clastres. Autore de *Il marxismo e le società primitive* è però in due articoli che manifesta le sue riserve nei confronti delle proposte clastriane: ci riferiamo a «L'État, le hasard et la nécessité» del 1985 (ma pubblicato nel 1986) e «Une nouvelle anthropologie politique ?» del 1989.

Nel primo articolo Terray si propone di mostrare l'importanza della contingenza (a discapito della necessità) nel processo di formazione degli Stati attraverso lo studio di un caso specifico, il regno abron del Gyaman. L'autore poi afferma che gli Stati dell'Africa occidentale da lui studiati presentano delle caratteristiche molto differenti da quelle attraverso le quali viene definito solitamente lo Stato. In questo senso, le osservazioni di carattere generale sullo Stato da parte di alcuni antropologi sono per la maggior parte mistificatrici: tra questi, Terray si riferisce a Clastres. Userà infatti delle parole molto dure nei confronti dell'autore de *La société contre l'État* e contro i suoi lettori:

Parliamoci chiaro: nelle variazioni che ho sentito su questo tema sulla scia dei libri di Pierre Clastres, non ho trovato da parte mia che delle operazioni di propaganda e macchine da guerra ideologica all'uso dell'intelligentia parigina.¹³⁹

Aggiunge poi che nei lavori dell'americanista non si trovano «né il rispetto dei fatti, né la sensibilità alle differenze»¹⁴⁰, caratteristiche che dovrebbero essere presenti in un lavoro di antropologia. Scrive inoltre che

¹³⁸ J. LIZOT, J.-W. Lapierre, «Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale», in *L'Homme*, 1979, tome 19, n.2, p.81.

¹³⁹ E. TERRAY, «L'État, le hasard et la nécessité Réflexions sur une histoire», in *L'Homme*, 1986, tome 26 n°97-98, L'anthropologie : état des lieux. p.220.

¹⁴⁰ Ivi, pp.220-221 : «De ce point de vue la réussite a été totale, mais dans l'affaire, ni le respect des faits, ni la sensibilité aux différences, ni la simple honnêteté n'ont trouvé leur compte : ce seraient pourtant les moindres vertus qu'on serait en droit d'attendre d'un anthropologue.».

In realtà, in contrapposizione ai bardi che ci cantano la ribellione della «società contro lo Stato», si potrebbe sostenere – e si è sostenuto – in una maniera altrettanto convincente che la comunità di villaggio è il luogo privilegiato di un totalitarismo che, per essere collettivo, non è meno implacabile: perché le sue vittime, esposte giorno e notte agli sguardi e alla vendetta dei loro oppressori, non hanno altra alternativa se non l'esilio e la servitù, la follia o la morte.¹⁴¹

Quello di Terray è un invito all'attenzione per la particolarità degli oggetti e un appello metodologico: nel discorso antropologico, secondo l'autore, è infatti necessario considerare gli attori effettivi dei casi considerati ed espellere invece «quelle grandi entità ipostatizzate che sono *la Società, il Popolo, il Potere, la Classe dirigente*»¹⁴².

Con l'uscita di *Esprit des lois sauvages*, nel 1989 coglie l'occasione di discutere su *L'Homme* i contributi del volume e l'antropologia politica clastriana, sottolineando a più riprese che questa si poggia su un uso semplicistico di concetti sociologici. Ritroviamo qui ampliate le critiche già espresse nel 1986, osservazioni di tipo teorico e metodologico allo stesso tempo. In generale, se Clastres si propone di analizzare la società primitiva in generale, Terray si chiede se esista un oggetto simile e vede nella prospettiva clastriana un'essenzializzazione della società primitiva e una sorta di platonismo sociologico, incapace di cogliere le specificità dei differenti casi di studio. Inoltre, attribuendo il carattere di soggetto alla società primitiva, l'africanista vede nei lavori di Clastres una declinazione del funzionalismo finalista, soprattutto nel ruolo che assegna nella sua descrizione del dispositivo guerriero. Niente di nuovo, poi, nell'antropologia clastriana e nell'ipotesi che troviamo in «*Malheur du guerrier sauvage*» rispetto alla guerra ci conquista come origine dello Stato e nell'identificazione della femminilità con la maternità.

L'autore dell'articolo sostiene il “grand partage” tra società senza Stato e società statali sia eccessivamente semplicistico e segnato da un dualismo riduttivo. Scrive poi l'antropologo che «poste come essenzialmente libere, le società selvagge potrebbero essere presentate a partire dalle descrizioni stesse di P. Clastres come profondamente totalitarie»¹⁴³. Inoltre, a partire dalle osservazioni dell'autore de *La société contre l'État*, risulta essere impossibile dare una spiegazione della genesi

¹⁴¹ Ivi, p.221 : «En réalité, face aux bardes qui nous chantent la rébellion de «la société contre l'État», on pourrait soutenir — et on a soutenu — de manière tout aussi convaincante que la communauté villageoise est le lieu privilégié d'un totalitarisme qui, pour être collectif, n'en est pas moins implacable : car ses victimes, exposées jour et nuit aux regards et à la vindicte de leurs oppresseurs, n'ont d'autres recours que l'exil et la servitude, la folie ou la mort.».

¹⁴² Ivi, p.222: «Bref, il conviendrait d'expulser de notre discours ces grandes entités hypostasiées que sont *la Société, le Peuple, le Pouvoir, la Classe dirigeante* et rejoindre les acteurs effectifs du drame historique.».

¹⁴³ E. TERRAY, «Une nouvelle anthropologie politique ?», in *L'Homme*, vol.XXIX, n.110, 1989, p.5.

dello Stato. Terray riconosce a Clastres la volontà di adottare uno sguardo non etnocentrico nella descrizione delle società amerindiane, troppo spesso definite attraverso delle determinazioni negative (senza scrittura¹⁴⁴, senza Stato, senza classi...). Al contrario, queste caratteristiche non esprimerebbero una mancanza ma bensì un rifiuto fondato sulla scelta, da parte di queste popolazioni, di non dare spazio alla relazione di potere che si stabilisce tra coloro che comandano e quelli che obbediscono, tantomeno alla divisione conseguente che si opererebbe nella società tra le due parti e infine allo Stato, inteso come forma istituita di questa divisione e sua manifestazione visibile. Riassume allora le varie caratteristiche e i vari elementi individuati da Clastres stabilendo una serie di equivalenze. Il *partage* prende forma allora in questo modo¹⁴⁵:

$$\frac{\text{Sauvages}}{\text{Civilisés}} = \frac{\text{non – pouvoir}}{\text{pouvoir}} = \frac{\text{unité indivise}}{\text{division}} = \frac{\text{absence de l'État}}{\text{État}} = \frac{\text{liberté}}{\text{servitude}}$$

Tra i due tipi di società, osserva Terray, non esiste un'opzione mediana: se le società contro lo Stato o le società statali possono essere rispettivamente organizzate in modi molto diversi all'interno delle loro due macroclassi, mantengono una differenza mai posta in dubbio le une nei confronti delle altre. Quest'ultima infatti si dà come una «discontinuità radicale» che «rende impensabile un passaggio progressivo dalla *chefferie* primitiva alla macchina statale»¹⁴⁶. Allo stesso tempo, continua Terray, Clastres afferma che il passaggio da una società senza Stato ad una società statale è irreversibile: il movimento di trasformazione dell'organizzazione del potere è sempre dato in un'unica direzione, non si dà mai nell'altro senso – in altre parole, una volta conosciuto lo Stato non è dato tornare indietro.

Rispetto a questo dualismo, Terray si chiede, ammettendo di non potersi dare una risposta, se questo non sia dovuto a causa dell'influenza della fonologia (attraverso Lévi-Strauss) o se sia da leggersi attraverso delle «vestigia inconsce del pensiero di Hegel»¹⁴⁷ presenti in Clastres. Ad ogni modo, in questa logica binaria, le differenze interne alle due classi non vengono sufficientemente analizzate: l'attenzione è portata solamente alla linea di demarcazione del *partage* e non alle

¹⁴⁴ Notiamo qui, per esempio, che Lévi-Strauss nel 1950, cominciando l'insegnamento nella V sezione dell'EPHE, cambiò il nome della cattedra da «Religions des peuples non-civilisés» a «Religions comparées des peuples sans écriture».

¹⁴⁵ E. TERRAY, «Une nouvelle anthropologie politique», op.cit., p.6.

¹⁴⁶ P. CLASTRES, *La société contre l'État*, op. cit, p.151.

¹⁴⁷ E. TERRAY, «Une nouvelle anthropologie politique», op.cit., p.8 : Faut-il invoquer l'influence de la phonologie qui aurait pu s'exercer sur lui à travers l'enseignement de Claude Lévi-Strauss, ou les vestiges inconscients d'une lecture de Hegel ? Je l'ignore ; mais sa réflexion ne s'arrête que lorsqu'il a réussi à réduire la réalité qu'il étudie à un couple de termes contrastés : primitif /civilisé ; simple/divisé, non-État/État, etc.».

parti¹⁴⁸. Effettivamente osserviamo che, soprattutto per quanto riguarda le società statali, Clastres non entra particolarmente nel dettaglio nella loro descrizione. È questa una critica che gli verrà mossa anche da Lefort nel '75, come vedremo nel terzo paragrafo. Per quanto riguarda le società contro lo Stato Clastres ne esamina il funzionamento e prova a cogliere le differenze, per esempio, tra una società prevalentemente guerriera (i Chulupi del Chaco), una retta dal discorso dei profeti (i Guaranì), e di tipo cacciatori-raccoglitori (Yanomami e Guayaki). È però vero anche che opera una generalizzazione: tutte le società "primitive" senza lo Stato sono rette dai medesimi meccanismi, o quanto meno dallo stesso rifiuto, in quanto determinate esattamente dalla loro opposizione allo Stato stesso. Terray, allora, a partire dalla propria esperienza etnografica propone un controesempio alla teoria clastriana. L'autore dell'articolo, infatti, afferma che con Clastres non si riuscirebbe a rendere conto delle numerose società segmentarie e di lignaggio che si possono osservare nel continente africano. Sono, nota Terray, secondo la definizione clastriana delle società senza Stato: «comunità locali indipendenti dirette dall'assemblea degli uomini adulti, ma non vi si vede né capo, né guerriero, né funzionario, né prete specializzati»¹⁴⁹. Tuttavia, osserva l'africanista, non si può dire che ignorino la relazione di potere: «la relazione tra coloro che comandano e coloro che obbediscono», in particolar modo rispetto alla «tutela che gli uomini esercitano sulle donne, e i primogeniti sui cadetti»¹⁵⁰. Tutt'altro che società semplici e libere, sottolinea Terray, osservazione che gli viene dalla lettura del quinto capitolo de *La società contro lo Stato*, dedicato al rapporto tra uomini e donne e all'omosessualità nei Guayaki e in cui la superiorità maschile non è né vista né tantomeno messa in discussione¹⁵¹.

Notiamo come Terray accolga quindi qui la definizione di potere di Clastres (il rapporto comando-obbedienza) per applicarla nell'osservazione di una divisione all'interno della società, divisione peraltro alla quale Clastres accenna (per esempio, rispetto ai Guayaki in «L'arc et le panier») ma che non legge in termini di potere

¹⁴⁸ Ibidem, «Et c'est le second aspect remarquable de sa démarche : la distribution du réel sous deux rubriques et deux seulement implique nécessairement l'effacement des différences au sein des deux classes distinguées ; on se garde certes de les nier, mais on les déclare secondaires au regard du clivage principal... et on n'en parle plus.»

¹⁴⁹ Ivi, p.9 : «Ce sont de toute évidence des sociétés sans État : des communautés locales indépendantes y sont dirigées par l'assemblée des hommes adultes, parmi lesquels les anciens de lignage jouent un rôle prépondérant, mais on n'y découvre ni chef, ni guerrier, ni fonctionnaire, ni prêtre spécialisés.»

¹⁵⁰ Ibidem : «Dira-t-on pour autant qu'elle ignorent la relation de pouvoir, la séparation entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent ? Ce serait oublier la tutelle que les hommes y exercent sur les femmes, et les aînés sur les cadets.» È questa l'osservazione, come abbiamo visto, che Guattari farà a Clastres nel 1975, probabilmente influenzato dall'incontro con l'africanista.

¹⁵¹ Ivi, p.12 : «Bref, si tranché que soit le «grand partage», il ne remet pas en cause cette supériorité masculine qui apparaît décidément comme un attribut commun à toutes les sociétés, de quelque côté de la frontière qu'elles se situent.»

politico. Come abbiamo accennato, infatti, per Clastres i rapporti tra uomini e donne non pertengono all'ambito della riflessione sul politico perché iscritti nella norma – accettando dunque implicitamente uno degli esiti fondamentali della macchina statale europea, vale a dire la spoliticizzazione della società e il confinamento delle sue norme di vita nella sfera del privato. Entrambi gli autori, ci sembra, dimenticano così facendo la *formalità* della relazione di *Herrschaft* tale come la pensa Weber (e come è stata letta, per esempio, da Giuseppe Duso), perché non riescono a cogliere lo scarto radicale che separa la categoria di governo dal moderno concetto di potere, dove quest'ultimo è da intendersi, nella forma politica moderna, come quella peculiare soluzione che lo Stato ha preteso di offrire a priori e in via definitiva alla questione, per definizione invece sempre aperta, dell'agire politico. Il comando dello *chef*, per come è letto da Clastres, è parola impotente, *vuota* nel senso che non è presente volontà del capo ma *piena* perché espressione della volontà della comunità, raccolta, come abbiamo visto, attraverso una sorta di indagine di ciò che i membri del gruppo desiderano. Le si contrappone la parola piena del comando coercitivo, che sarebbe esercitata dallo Stato: tuttavia, l'autore de *La società contro lo Stato* non sembra accorgersi che nella logica della rappresentanza moderna statale è l'aspetto formale e non tanto il contenuto del comando ad assumere un ruolo centrale. Eppure la parola (che sia di comando o di non-comando) e il potere (coercitivo o non-coercitivo) sembrano essere visti da Clastres solamente nei luoghi specifici dello spazio politico moderno: da una parte la società, dall'altra lo Stato o la *chefferie*.

Terray però, perlomeno, sembra applicare fino in fondo lo sguardo che Clastres ci suggerisce, non rimanendo come quest'ultimo chiuso in un dualismo tra pubblico e privato che gli deriva paradossalmente proprio dall'orizzonte statale europeo, cercando piuttosto di liberarsi dell'ipoteca – tutta moderna – che lo Stato esercita sul politico.

c. Lefort, la storia e lo Stato moderno

Come abbiamo visto, Clastres seguì i corsi di Lefort quando era iscritto a filosofia, scrisse un articolo per *Textures* e collaborò con il filosofo per la creazione di *Libre*. Sui lavori dell'antropologo, Lefort si esprime in numerose occasioni, per esempio, alla "notice" per l'Encyclopædia Universalis¹⁵², nel quarto numero di *Libre* e in *L'Esprit des lois sauvages*, ma anche in alcune interviste, quale quella pubblicata il 19 aprile 1975 per l'*Anti-mythes*.

In questa intervista, P. Daumensil, membro della redazione, chiede a Lefort, il quale aveva affrontato, come è noto, il problema della storia e della determinazione delle società primitive come non-storiche nel 1952 con l'articolo «Sociétés sans histoire et historicité», di esprimersi circa la divisione operata da

¹⁵² C. LEFORT, «CLASTRES PIERRE - (1934-1977)», *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 août 2017.

Clastres tra società primitive e società che conoscono lo Stato. A questa domanda, il filosofo risponde sottolineando come Clastres contribuisca alla creazione di un nuovo sguardo sulle società cosiddette “selvagge”, evidenziando la dimensione politica del sociale in sé stesso¹⁵³. Traccia poi le linee della problematica clastriana rispetto al conservatorismo primitivo, vale a dire circa il rifiuto della storia da parte delle società primitive e il tentativo di congiurare il nuovo per mantenere invariato il proprio modo di esistenza. Successivamente Lefort identifica la problematica principale portata alla luce Clastres giustamente con lo Stato, per poi esprimere a riguardo delle sua analisi qualche perplessità¹⁵⁴.

Si chiede, in primo luogo, se non convenga mettere in parallelo alla creazione di uno Stato la formazione di nuove gerarchie all'interno della società, queste ultime in competizione con le organizzazioni tradizionali, operanti un cambiamento delle rappresentazioni mitiche che, non facendo più da garanzia delle legittimità dei rapporti sociali, ostacolano il controllo sociale da parte del gruppo su sé stesso¹⁵⁵. Aggiunge poi, come anche nel saggio che analizzeremo tra poco, che quando Clastres parla dell'indivisione del potere e del gruppo allude anche alla divisione tra il mondo dei vivi e quello degli Altri (gli antenati, gli spiriti, gli dei), osservazione che, secondo il filosofo, «ci preserva dall'illusione che una società senza Stato possa coincidere con sé stessa»¹⁵⁶. Osserviamo però che la lettura di Lefort non ci sembra tenere conto della spiegazione che Clastres ci fornisce dell'endocannibalismo rituale, strategia messa in atto da alcuni gruppi Guayaki per impedire che gli appartenenti alla tribù, una volta morti (e quindi *al di là* della comunità), tornino e dichiarino guerra ai vivi. Una volta che questi vengono assimilati sono reintegrati all'interno del sociale e resi inoffensivi. In secondo luogo, Lefort sottolinea la necessità di articolare con attenzione il fenomeno degli Stati

¹⁵³ C. LEFORT, «Entretien avec Claude Lefort», in *Anti-mythes*, 19 avril 1975, p.20: «Clastres jette une lumière nouvelle sur les sociétés dites sauvages ; il est de ceux qui renouvellent l'ethnologie en mettant en évidence la dimension politique du social.». Il numero è consultabile al link:

<http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/antimythes/lantimythes-n014.pdf>

¹⁵⁴ Ibidem, «Son interprétation me paraît féconde et il a pleinement raison de pointer le moment de l'avènement de l'État. Toutefois plusieurs questions sont à poser.».

¹⁵⁵ Ibidem, «En premier lieu, ne convient-il pas d'associer la création d'un État à la formation d'oppositions dans la société, à l'établissement de nouvelles hiérarchies, en compétition avec les réseaux traditionnels de dépendance, qui ne permettent plus au groupe d'exercer le contrôle social sur ses membres ? Ne convient-il pas de l'associer à un bouleversement des représentations mythiques qui ne fournissent plus la garantie de la légitimité des rapports sociaux.».

¹⁵⁶ Ibidem, «Je ne peux développer cette question, pas plus que les autres, mais je voudrais souligner au passage que la non division du pouvoir et du groupe, que Clastres met en évidence, va de pair avec une fantastique division (à laquelle j'ai déjà fait allusion) entre les *vivants* et les *Autres* (ancêtres, héros, esprits, dieux) : observation qui, me semble-t-il, suffirait à nous préserver de l'illusion qu'une société sans État puisse coïncider avec elle-même.».

cosiddetti dispotici, evidenziando il pericolo che si corre nel considerare, a proposito dello Stato, esclusivamente la sua funzione di coercizione. Bisogna invece considerare, secondo il filosofo, come lo Stato si trasformi «in ragione della sua iscrizione al registro dell'istituto o del suo ruolo istituyente». Definito come «organo necessario all'equilibrio degli scambi tra il mondo visibile e il mondo invisibile», lo Stato deve essere interrogato a partire «dall'articolazione dello statuto di potere con quello della legge e quello del "reale"».

Infine, e questa ci sembra essere una delle osservazioni più interessanti, Lefort sottolinea come con la creazione dello Stato moderno, avvenuta in Europa alla fine del Medioevo, non si abbia a che fare con uno stato dispotico. Il filosofo coglie bene il paradosso che segna la statualità: lo Stato «si erige a principio dell'istituzione del sociale» e simultaneamente il suo potere è circoscritto; «tende ad una presa in carico in dettaglio della vita del sociale, «appare nella società, si materializza nella diversità delle istituzioni» mentre il politico si distanzia dal luogo «del religioso, del giuridico, dell'economico», etc. Lo Stato totalitario, invece, né dispotico né democratico, «trova il suo fondamento nella società che tende a investire interamente, a rendere omogenea alla sua propria organizzazione»¹⁵⁷.

Conclude infine che come vede nel marxismo e in quelle che chiama le "pseudo-scienze sociali" un'occultazione del problema dello Stato, questione importante da riesaminare, allo stesso modo sente «il pericolo di nuove semplificazioni che farebbero disconoscere la specificità dello Stato moderno»¹⁵⁸ - una semplificazione che Clastres, a nostro avviso, spesso opera.

Passiamo ora al saggio *L'œuvre de Pierre Clastres*, compreso in *L'esprit des lois sauvages*. In queste pagine, Lefort sottolinea la capacità dell'antropologo di far emergere la vita delle popolazioni amerindiane e lo sforzo costante di comprendere altri uomini. *La Chronique* costituisce un esempio di questo «straordinario dono di vedere e di ascoltare»: un ascolto e un'osservazione che non si traducono però in

¹⁵⁷ Ivi, p.21: «En troisième lieu, il me paraît, tout aussi important de pointer le moment de la création de l'État moderne tel qu'il surgit en Europe à la fin du Moyen Âge. L'État moderne, il ne faut pas se laisser d'y insister, n'est pas un État despotique. Le paradoxe est qu'il s'érige au principe de l'institution du social et que, simultanément, son pouvoir est circonscrit. Il tend à une prise en charge du détail de la vie sociale, comme jamais ne l'a fait un État despotique, sous la férule duquel se maintient inchangé l'ordre des communautés traditionnelles et, dans le même temps, il apparaît *dans* la société, matérialisé dans des institutions, tandis que le lieu du politique se délimite à distance du lieu du religieux, du juridique, de l'économique, du pédagogique, de l'esthétique... Certes, le pouvoir de l'État moderne se diffuse dans la diversité des institutions, mais il se modifie à l'épreuve des contraintes spécifiques à chaque secteur d'activité et de socialisation. Quant à l'État totalitaire, on ne peut en comprendre la formation qu'en le rapportant à l'histoire de l'Europe. Il n'est pas davantage un État despotique que ne l'est l'État démocratique : il cherche son fondement dans la société qu'il tend à investir entièrement, à la rendre homogène à sa propre organisation. Son rôle suppose qu'il n'y a plus d'arrière-monde.».

¹⁵⁸ Ivi, p.21: «Autant il me paraît donc important de réexaminer le problème de l'État, occulté par le marxisme, mais aussi par les pseudo-sciences sociales, autant je perçois le danger de nouvelles simplifications qui feraient méconnaître la spécificité de l'État moderne.».

una semplice descrizione, in quanto si intrecciano con un'interrogazione costante sull'essere sociale dei Guayaki¹⁵⁹. Per rispondere alla domanda postagli da Abensour a proposito del suo interesse per Clastres, Lefort ritorna sul suo articolo del 1952 «Société sans histoire et historicité»¹⁶⁰. In questo testo il filosofo si interroga sulla filosofia della storia hegeliana e marxiana, mettendone in dubbio i principi a partire dalla considerazione che le cosiddette "società primitive" vengono escluse dal corso della Storia, perché chiuse in loro stesse e non presentanti alcun segno di evoluzione. Una concezione astratta della storicità, questa, che viene messa in discussione secondo Lefort dalla letteratura etnografica: «era necessario quindi ammettere che le società primitive si organizzavano in modo da preservare la loro organizzazione, per mantenersi nella durata congiurando la minaccia del nuovo»¹⁶¹. Nell'etnologia, il filosofo scorge la possibilità di pensare altri tipi di divenire, altre forme della storia, appunto: l'indicazione verso una ripresa della riflessione sulla storia con termini nuovi¹⁶². Leggendo i primi scritti di Clastres, Lefort vede nel rifiuto clastriano delle prospettive evoluzioniste e strutturaliste un motivo per con un interlocutore a lui vicino, mosso da domande simili a quelle che lui stesso si era posto.

Samuel Moyn, in un saggio contenuto nel volume collettivo *Claude Lefort. Thinker of the political*, ha proposto una ricostruzione della lettura lefortiana di Clastres nello specifico per quanto riguarda il simbolico in Lefort, suggerendo inoltre l'importanza per Gauchet delle osservazioni dell'allievo di Merleau-Ponty. In questo contributo, intitolato «Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division», infatti, Moyn intende mostrare come le ricerche clastriane abbiano contribuito alla teoria lefortiana della divisione simbolica, sebbene il filosofo avesse qualche perplessità sulla proposta di Clastres. Le riflessioni di Lefort sulle società primitive aiutano a chiarire, secondo l'autore, il ricorso del filosofo alla psicoanalisi, percorso che sviluppò di concerto con Marcel Gauchet. In accordo con Bernard Flynn¹⁶³ e

¹⁵⁹ C. LEFORT, *L'œuvre de Pierre Clastres*, en M. ABENSOUR (dir.par), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, p.185 : «Et pareillement, ce n'est pas tant de description qu'il s'agit. Le récit sans cesse s'entrelace avec une interrogation sur l'être social des Guayaki qui s'ouvre aussi à leur histoire.».

¹⁶⁰ In C. LEFORT, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978; trad.it di P. Montanari e B. Aledda, *Le forme della storia*, Milano, il Ponte, 2012.

¹⁶¹C. LEFORT, *L'œuvre de Pierre Clastres*, op.cit., p.187: «Ces difficultés me paraissaient l'indice d'une conception abstraite de l'Histoire; je jugeais qu'on ne pouvait dissocier un mode ou un style de devenir d'un mode ou d'un style de vie sociale, et qu'il fallait donc admettre que les sociétés primitives s'agençaient de manière à préserver leur organisation, à se maintenir dans la durée en conjurant la menace du nouveau.».

¹⁶² C. LEFORT, *Le forme della storia*, op.cit, p.35: «L'etnologia potrebbe permettere di riprendere in termini nuovi la riflessione sulla storia, a patto che vi si cerchi non un accesso alle forme primitive dell'evoluzione umana, ma piuttosto gli elementi di un confronto tra modi diversi del divenire.».

¹⁶³ B. FLYNN, *The Political Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005.

Warren Breckman¹⁶⁴, Moyn riconosce che la vita primitiva illustra «la dimensione simbolica come interpretata dall'immaginazione»¹⁶⁵. Allo stesso tempo, però, «la società primitiva illustra, anche, un aspetto costante della teoria del simbolico di Lefort che oltrepassa la società primitiva, che egli chiamò divisione simbolica»¹⁶⁶. Moyn osserva che Lefort, nel suo contributo del 1977 per il quarto numero di *Libre*, sottolinea che la politica primitiva sembra funzionare come una piena interiorizzazione del potere da parte del gruppo, forcludendo così lo Stato. A questo processo corrisponde però anche un movimento di esteriorizzazione. Secondo Moyn, allora, «per la teoria (lacaniana) di Lefort è la rappresentazione dell'identità della comunità, necessariamente separata dalla sua vera natura come lo specchio è fuori dal bambino, che tuttavia integra il gruppo»¹⁶⁷.

Lefort formulerà nel 1988 un'altra critica a Clastres, in particolare sulla lettura di La Boétie operata dall'antropologo. In un'intervista che presentiamo in Appendice I tra i materiali audio su Pierre Clastres, "Montal" afferma che la separazione netta operata dall'antropologo tra *sociétés à État* e *sociétés contre l'État* è insostenibile e, in particolar modo secondo Lefort, Clastres nella sua lettura del *Discorso sulla servitù volontaria* dimentica come La Boétie pensasse al pluralismo nelle Repubbliche.¹⁶⁸

¹⁶⁴ W. BRECKMAN, *Lefort and the Symbolic Division*, in M. Plot (ed.by), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp.176-185.

¹⁶⁵ B. FLYNN, *op.cit.*, p.125.

¹⁶⁶ S. MOYN, *Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division*, in M. PLOT (ed.by), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp.51-70.

¹⁶⁷ Ivi, p.62: «For Lefort's (Lacanian) theory is that it is the representation of the community's identity, necessarily separated off from its real nature just as the mirror is outside the child, that nonetheless integrates the group.»

¹⁶⁸ Appendice I, p.XX: «Claude Lefort : Et il y a un passage d'ailleurs où Clastres dit explicitement qu'il y a une façon de mettre quelqu'un en position de chef, une façon de le mettre qui signifie une manière de, une façon de conjurer la violence qui est au sein de la nature, n'est pas ? C'est-à-dire que à lui on fait l'interdiction. Cela dit, je dirais que depuis très longtemps à l'égard de certaines de ses formulations et de celles aussi que peut-être vous venez d'employer qui laisseraient suggérer – n'est pas ? – qu'il y a une espèce de fracture dans l'histoire de l'humanité, il y a d'un côté les sociétés contre l'État et de l'autre côté les sociétés à État. Personnellement je pense que la tentation de Clastres de formuler en termes si tranchés, c'est le cas de le dire, n'est pas ?, un avant et un après, n'est guère soutenable. Parce que il a beau dire que dans les sociétés, disons, étatiques il y a bien des différences et on sait à quel point d'ailleurs il faisait le procès du totalitarisme à notre époque, il ne confondait pas les sociétés dans lesquelles nous vivons avec les sociétés totalitaires, il n'empêche que il y a, me semble-t-il, une tentation à recouvrir sous une catégorie des sociétés qui sont profondément différentes. Et même dans son interprétation de La Boétie, par exemple, faire une critique de l'Un qui laisse oublier que il y a des sociétés que La Boétie précisément admirait, des Républiques, dans lesquelles il y avait pluralité, dans lesquelles il y avait liberté accomplie ! Et que c'était avant tout l'appropriation du pouvoir par le Tyran... je ne dirais même pas le Tyran, je dirais par le Prince – n'est pas ? – que La Boétie visait cette appropriation, et que en revanche l'idée humaniste d'un pouvoir

d. Abensour

Miguel Abensour, oltre ad aver organizzato i due convegni del 1987 e del 2009 che porteranno alla pubblicazione rispettivamente di *L'esprit des lois sauvages* e del *Cahier Pierre Clastres* ha curato la ripubblicazione per Sens&Tonka dell'intervista con l'*Anti-Mythes* nel 2012 e la stesura della bibliografia di riferimento dei testi clastriani. Come abbiamo già detto, Miguel Abensour frequentò i corsi di Clastres all'EPHE, ai quali era presente anche Marcel Gauchet:¹⁶⁹ queste lezioni sono ricordate in *La voix de Pierre Clastres*¹⁷⁰. Inoltre diresse l'edizione Payot del *Discorso sulla servitù volontaria* e, sempre con Gauchet, partecipò come autore e redattore a *Libre*.

Nel saggio di presentazione di *L'esprit des lois sauvages*, Abensour ricostruisce i lavori sul *terrain* di Clastres e la sua posizione rispetto a strutturalismo e marxismo. Quello che del lavoro di Clastres sembra interessare ad Abensour è, in primo luogo, l'affermazione dell'universalità del politico e la negazione dell'universalità della forma politica occidentale, «ridotta al rango di una modalità regionale di potere»¹⁷¹. Con Clastres si avrebbe l'annuncio di una nuova filosofia politica – scrive Abensour:

E, quello che si annuncia, non è una nuova filosofia politica? Che accade dunque al pensiero del politico quando si smette di considerare, classicamente, le società senza Stato dal punto di vista delle società

que n'appartient à personne est une idée fondamentale constitutive de notre modernité et que on ne peut pas, comment dire, en se débarrasser simplement avec cette opposition entre sociétés contre l'État et sociétés étatiques. Et d'autre part je pense que l'on peut pas non plus développer la problématique de Clastres sans faire intervenir, disons, le rapport des hommes à leur institutions, à leur origine, c'est-à-dire finalement, leur rapport à la religion.».

¹⁶⁹ Nel fondo Clastres all'IMEC sono conservati dei quaderni in cui Clastres raccoglieva le presenze degli studenti e si possono vedere le firme dei due autori.

¹⁷⁰ M. ABENSOEUR, *La voix de Pierre Clastres*, in P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes*, op.cit., p.12 : «J'ai eu le bonheur de suivre pendant deux ans l'enseignement de Pierre Clastres à l'École pratique des hautes études. Cet enseignement ne ressemblait à rien d'autre. Pierre Clastres arrivait avec un grand cahier qu'il n'ouvrait jamais et il commençait. Il parlait de façon plutôt méditative en se tenant à égale distance du rituel académique et de la cérémonie prophétique. C'est avec une difficile simplicité, comme s'il y avait eu au préalable ascèse, qu'il s'efforçait de faire retour à la chose même : en l'occurrence l'énigme de l'institution politique du social dans les sociétés sauvages, l'énigme d'une chefferie sans pouvoir, à l'extérieur du pouvoir, l'énigme des sociétés sauvages.».

¹⁷¹ M. ABENSOEUR, *Présentation*, in M. Abensour (dir.par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, p.15 : «D'un même mouvement, Clastres affirme, en effet, l'universalité du politique – il n'est pas de société humaine sans institution politique du social, sans rapport à la loi – et dénie au politique occidental l'universalité de sa forme qui se voit du même coup rabaisée au rang d'une modalité régionale du pouvoir.».

statali, quando si invertono le posizioni e si fa ora ruotare le società con lo Stato, figura regionale, attorno all'asse millenario delle società con potere non coercitivo? Questa conversione eliocentrica non ci proietta forse su delle scoperte di cui non abbiamo ancora misurato la portata?¹⁷²

In «Le Contre Hobbes de Pierre Clastres» Abensour analizza la lettura del pensiero di Hobbes da parte dell'antropologo. Se Clastres, scrive Abensour, è affine a Montaigne, La Boétie e Rousseau, è invece in aperta contrapposizione con quei pensatori che vedono un'identità tra potere e violenza e che affermano «la necessità dello Stato come potere separato, come figura dell'Uno esterno alla società»¹⁷³: primo tra tutti, tra questi Abensour pensa ad Hobbes.

Sono due i testi in cui l'antropologo si confronta con il filosofo di Malmesbury: «Une ethnographie sauvage» e «Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives». È attraverso il tema della guerra che Clastres incontra Hobbes, prima descrivendo il fenomeno guerriero negli Yanomami nel 1969 e poi, nel 1977, per proporre, secondo le parole di Abensour, una «riabilitazione della guerra»¹⁷⁴. La società «sauvage» non può essere pensata senza la guerra, «fatto massivo iscritto nel cuore della società primitiva in quanto essa è società di rifiuto dello Stato»¹⁷⁵. Invece che considerarle come delle società contro la violenza, nelle quali essa verrebbe addirittura annullata, l'essere sociale delle società contro lo Stato si dà come un «essere-per-la-guerra». Fenomeno sociale (e non naturale), politico (e non economico) e non conseguente uno scambio mancato (come la interpreta invece Lévi-Strauss), la guerra ha una logica propria e assolve una funzione sociologica precisa all'interno della società primitiva. Incontro provvisorio della *chefferie* e dell'autorità, la macchina da guerra non genera ineguaglianza nella società primitiva: il capo comanda solamente per la durata del conflitto e, una volta

¹⁷² Ivi, p.16: «Et, ce qui s'annonce, n'est-ce pas une nouvelle philosophie politique ? Qu'advient-il, en effet, de la pensée du politique quand on cesse de considérer, classiquement, les sociétés sans État du point de vue des sociétés à État, figure régionale, autour de l'axe millénaire des sociétés à pouvoir non coercitif ? Cette conversion héliocentrique ne nous lance-t-elle pas sur des découvertes dont nous n'avons pas encore mesuré la portée ?».

¹⁷³ M. ABENSOUR, *Le Contre Hobbes de Pierre Clastres*, en M. Abensour (dir.par), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, p.120 : «Enfin, un rapport ouvert d'opposition à des penseurs chez lesquels est assumée, voire revendiquée, l'identification entre le pouvoir et la violence et donc chez lesquels s'affirme au mieux la nécessité de l'État comme pouvoir séparé, comme figure de l'Un extérieur à la société.».

¹⁷⁴ Ivi, p.122 : «Sans céder aucunement, faut-il préciser, à la fascination de la guerre, ni sans manifester la moindre complaisance pour des valeurs guerriers.».

¹⁷⁵ Ibidem : «Il s'agit bien d'une réhabilitation de la guerre : Clastres était, en effet, convaincu que l'on ne pouvait pas penser la société sauvage sans penser en même temps la guerre, accueillie, non comme phénomène second, aux marges de la société sauvage, mais comme un fait massif inscrit au cœur de la société primitive, en tant qu'elle est société de refus de l'État.».

che questo è concluso, torna al normale esercizio di un potere impotente e ad essere in debito nei confronti della società. Come abbiamo visto analizzando «Malheur du guerrier sauvage», la società primitiva non è contro la guerra ma è piuttosto contro il guerriero, vale a dire «contro l'eventuale metamorfosi del desiderio di prestigio in desiderio di potere»¹⁷⁶. Per Abensour, allora, è necessario «pensare altrimenti la guerra, non più come caos, ma come istituzione di una società del molteplice»¹⁷⁷. L'autore nota che quando Clastres si riferisce a Hobbes considera unicamente *// Leviatano*, e nello specifico il tredicesimo capitolo: non si ha, quindi, un'interpretazione del pensiero del filosofo inglese nella sua complessità ma piuttosto la riduzione di questo ad un modello, contrapposto a quello di Lévi-Strauss. Secondo Abensour, contro Hobbes, in Clastres «la società primitiva non è una non società, una condizione quasi animale, ma una condizione sociale piena e realizzata»¹⁷⁸. Inoltre, secondo l'antropologo, è proprio grazie alla guerra che la società primitiva si istituisce come una società realizzata: l'errore di Hobbes per Clastres è «di aver creduto che la società che rimane nella guerra di ciascuno contro ciascuno non è propriamente una società». La guerra è invece, per l'antropologo, il nucleo stesso dell'istituzione sociale della società primitiva, la causa della sua particolarità: l'indivisione. Scrive poi Abensour che «la società primitiva comprende due strutture differenti, la guerra e lo scambio»: in una relazione di discontinuità, queste svolgono funzioni specifiche e appartengono a piani differenti. Osserva inoltre l'autore che se per Lévi-Strauss è il «commercio ad essere al cuore del sociale», in Clastres è operativa una subordinazione dello scambio nei confronti della guerra. L'unità immanente nel corpo sociale, totalità una autonoma, impedisce la proiezione dell'Uno attraverso la guerra, strategia per una dinamica *centrifuga* in contrapposizione con una logica *centripeta* del potere esternalizzato. È così che Abensour legge la descrizione clastriana dei rapporti tra singole comunità all'interno della società primitiva¹⁷⁹:

Doppia natura, doppio principio che si incrociano: ogni comunità, in quanto mantiene l'indivisione, può porsi come un soggetto collettivo, come un *noi* nei rapporti inter-comunitari; ogni *noi* si pensa come totalità

¹⁷⁶ M. ABENSOUR, *Le Contre Hobbes de Pierre Clastres*, op.cit., p.123 : «Tel est le mécanisme de défense de la société primitive, société indivisée, contre l'éventuelle métamorphose du désir du prestige en désir du pouvoir.».

¹⁷⁷ Ivi, p.124 : «Face à cette question, ou bien il faut réviser, voire abandonner les thèses sur la consistance, sur la «positivité» de la politique sauvage ; ou bien il faut penser *autrement* la guerre, non plus comme chaos, mais comme institution d'une société du multiple.».

¹⁷⁸ Ivi, p.127 : «Contrairement à ce que soutient Hobbes, comme bien d'autres, la société primitive n'est pas un néant de société, une condition quasi animale, mais un état social plein et achevé.».

¹⁷⁹ P. CLASTRES, *Recherches*, op.cit., p.193 : «La communauté primitive peut se poser comme totalité (dans les rapports inter-communautaires) parce qu'elle s'institue comme unité (dans les rapports intra-communautaires) : elle est un tout fini parce qu'elle est un nous indivisé.».

realizzata, finita, ripiegata su sé stessa nel rapporto paritario che intrattiene con dei *noi* equivalenti.¹⁸⁰

È la guerra come istituzione che determina l'alleanza: articolazione, questa, in contrapposizione con la logica dello scambio di impostazione lévi-straussiana per la quale le alleanze si danno in funzione dell'*échange*. La risposta clastriana a Hobbes si articola secondo Abensour attorno a tre punti. In primo luogo l'autore segnala l'accordo tra l'antropologo e il filosofo di Malmesbury circa la guerra come stato permanente che caratterizza la società primitiva: è infatti descritta da Clastres come «vero motore della vita sociale».¹⁸¹ A questa convergenza segue tuttavia una divergenza: per Clastres lo stato permanente di guerra designa una società, mentre per Hobbes si avrebbe società solo all'ombra del Leviatano. Abensour sottolinea che per Clastres «l'uomo primitivo respira l'aria della libertà», ed effettivamente, quando l'antropologo si riferisce alle società contro lo Stato, ne parla come degli ultimi popoli liberi. Questa contrapposizione tra libertà e Stato ci sembra però, rispetto al confronto con Hobbes, troppo semplice: se nel frontespizio dell'edizione parigina del *De Cive* vediamo la sostituzione dell'allegoria della Libertas con quella dell'America, per Hobbes si tratta di capire come organizzare e governare la libertà all'interno dello Stato e non tanto di sopprimerla. In terzo luogo, osserva Abensour, Clastres opera un'opposizione "terme à terme": da una parte lo Stato è contro la guerra (Hobbes), dall'altra la guerra è contro lo Stato (Clastres). Se il filosofo inglese vede lo Stato come un'uscita dalla condizione di asocialità distruttiva che caratterizzerebbe lo stato di natura, al contrario per l'antropologo il «legame sociale che prende forma nella guerra si svolge positivamente come lotta in permanenza contro l'Uno»¹⁸².

Abensour sottolinea il carattere innovatore del pensiero clastriano nell'introduzione della collettanea del 2011, frutto del convegno tenutosi all'Unesco nel novembre 2009 all'occasione della *Journée mondiale de la philosophie* e da lui organizzato.¹⁸³ In questo breve testo, Abensour analizza la rottura nei confronti dell'antropologia classica che sarebbe operata dalla "nuova antropologia politica"

¹⁸⁰ Ivi, p.132 : «Double nature, double principe qui s'entrecroisent : chaque communauté, en tant qu'elle maintient l'indivision, peut se poser comme un sujet collectif, comme un *nous* dans les rapports inter-communautaires ; chaque *nous* se pense comme totalité achevée, finie, repliée sur elle-même dans le rapport égal qu'elle entretient avec des *nous* équivalents.».

¹⁸¹ P. CLASTRES, *Recherches*, op.cit., p.203 : «La guerre est au cœur même de l'être social primitif, c'est elle qui constitue le véritable moteur de la vie sociale.».

¹⁸² M. ABENSOUR, *Le Contre Hobbes de Pierre Clastres*, op.cit., p.138: «Pour Clastres, au contraire, ce lien social qui prend figure dans la guerre se déploie positivement comme lutte en permanence contre l'Un, contre le surgissement de toute machine d'unification, loi ou instance unificatrice.».

¹⁸³ M. ABENSOUR, *Pierre Clastres et Nous. La révolution copernicienne et la question de l'État*, en A. Kupiec, M. Abensour (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.11-12.

proposta da Clastres e il movimento di pensiero che l'autore de *La société contre l'État* invita a fare, individuando i tre passaggi fondamentali di questa "rivoluzione copernicana". In primo luogo viene sottolineata la differenza che caratterizzerebbe la concezione della storia di Clastres rispetto a quella hegeliana. Scrive infatti Abensour che, invece che considerare la storia come esclusiva delle società organizzate nella forma Stato, Clastres opererebbe una sorta di inversione di senso, invitando a far gravitare le «*sociétés à État*» attorno alle «*sociétés contre l'État*».

Oltre alla curatela dei due convegni (e dei due volumi relativi) dedicati a Clastres, anche solo con il titolo del suo *La Démocratie contre l'État*, Abensour si riferisce implicitamente ai lavori dell'autore. Sostituendo il termine "democrazia" a "società", il filosofo si inserisce nella logica clastriana operando uno slittamento semantico e concettuale allo stesso tempo. Il testo si propone di interrogare la natura della democrazia, quest'ultima considerata non come gravitante necessariamente nell'orbita dello Stato ma piuttosto in opposizione a quest'ultimo. Notiamo come Clastres sia convocato strategicamente, nella prefazione della seconda edizione intitolata *La démocratie insurgente*, per mostrare che «se lo Stato è una forma possibile di comunità politica, non ne è la forma necessaria»¹⁸⁴. Sono possibili diverse comunità politiche che non si organizzino statalmente: queste sono esistite, esistono e potranno esistere come forme di aggregazione comunitaria che non «trovano la loro realizzazione, la loro perfezione nello Stato»¹⁸⁵. L'autore però fa un passaggio ulteriore, affermando, sulla scia di Clastres, l'esistenza di comunità costituenti *contro* lo Stato. È allora a sostegno di questa tesi che Abensour rimanda all'articolo clastriano «Copernic et les sauvages»:

Infatti, sono concepibili delle forme di comunità politica che si costituiscono contro lo Stato, contro il sorgere di un potere separato. Non è una delle lezioni della nuova antropologia politica, della rivoluzione copernicana di Pierre Clastres, rispetto lo studio delle società selvagge, non come società senza Stato, ma come società contro lo Stato?¹⁸⁶

Il riferimento all'autore non ritorna però successivamente: Abensour, infatti, si dedica in questo libro ad una discussione delle tesi del giovane Marx esposte in

¹⁸⁴ M. ABENSOUR, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Felin, 2004, p.23: «Si l'État est une forme possible de communauté politique, il n'en est pas la forme nécessaire .».

¹⁸⁵ Ibidem, «C'est reconnaître qu'il a existé, qu'il existe, qu'il peut exister des communautés politiques autres que l'État, c'est-à-dire qui ne trouvent pas leur accomplissement, leur perfection dans l'État. Communautés politiques anétatiques, voire anti-étatiques.».

¹⁸⁶ Ibidem, «En effet, sont concevables des formes de communauté politique qui se constituent contre l'État, contre le surgissement d'un pouvoir séparé. N'est-ce pas l'une des leçons de la nouvelle anthropologie politique, de la révolution copernicienne de Pierre Clastres, à l'étude des sociétés sauvages, non pas sociétés sans État, mais sociétés contre l'État ?».

Critica del diritto politico hegeliano del 1843: è attraverso questo riferimento, infatti, che l'autore riflette a proposito dell'«avvento della democrazia nella sua verità», evento che andrebbe di pari passo con la «scomparsa dello Stato politico»¹⁸⁷. Per Abensour, la democrazia lavora alla cancellazione «della relazione dominanti/dominati, all'avvento di uno stato di non dominazione»¹⁸⁸, è un «teatro di un'«insurrezione permanente» contro lo Stato, contro la forma Stato, unificatrice, integratrice, organizzatrice»¹⁸⁹. Il nome di Clastres non è presente nel resto del testo ma ritorna però nell'*annexe*, «*Démocratie sauvage*» et «*principe d'anarchie*». Nel momento in cui Abensour scioglie delle interpretazioni a suo avviso inesatte della «democrazia selvaggia», afferma che quest'ultima non è pensabile come l'organizzazione politica presente nelle società studiate dall'etnologia. Il riferimento agli studi di Clastres è qui implicito, ma benché l'antropologo non venga esplicitamente nominato, il legame ci sembra evidente, soprattutto per l'utilizzo del termine «*refus*» e dell'espressione «*pouvoir politique séparé*»¹⁹⁰.

Troviamo diversi riferimenti all'antropologo anche in *La communauté politique des «tous uns»*, libro-intervista in cui Abensour dialoga con Michel Enaudeau. Abbiamo già ricordato come per l'autore il progetto di *Libre* si reggesse sull'ammirazione condivisa da parte del comitato redazionale per i lavori di Clastres; nella stessa occasione, Abensour definisce l'articolo clastriano *Copernic et les sauvages* come «innovatore», «un incontro intellettualmente sconvolgente». Interrogato poi circa le tre figure «de contre-Hobbes» da lui analizzate, Abensour ritornerà sul suo articolo contenuto in *L'Esprit des lois sauvages*.

In *La voix de Pierre Clastres*, introduzione del 2012 all'*Entretien* clastriano del '74, Abensour ricostruisce brevemente i legami dell'antropologo con *Socialisme ou Barbarie*, *Textures* e *Libre*, sottolineando come il suo contributo si inserisca all'interno della costellazione dell'anti-totalitarismo radicale. Successivamente individua le tre tesi clastriane che «diedero nascita a dei nuovi paradigmi e a una nuova antropologia politica»¹⁹¹. In primo luogo, attraverso il passaggio dal *senza* al *contro* lo Stato, emerge attraverso la lettura di Clastres come ci possa essere «una forma di comunità politica, senza che vi sia necessariamente Stato», quest'ultimo

¹⁸⁷ Ivi, p.8: «L'auteur de la Critique du droit politique hégélien, s'appuyant sur «les Français modernes», aboutit à une réponse étonnante, énigmatique selon laquelle l'avènement de la démocratie en sa vérité irait de pair avec la disparition de l'État politique.».

¹⁸⁸ Ivi, p.9: «De même, le rejet de la démocratie au nom d'un critique de la domination n'est-il plus tenable, dans la mesure même où la démocratie, dans sa visée la plus profonde, travaille à la disparition de la relation dominants/dominés, à l'avènement d'un état de non-dominance.».

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ivi, p.253: «Le terme sauvage accolé à celui de démocratie n'implique aucun rapport aux sociétés sauvages décrites par l'ethnologie. Le refus de ces dernières d'un pouvoir séparé obéit à une autre logique que celle de la démocratie.».

¹⁹¹ M. ABENSOUR, *La voix de Pierre Clastres*, en P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes*, op.cit., p.8: «À Pierre Clastres revenait de présenter les thèses révolutionnaires qui donnèrent naissance à de nouveaux paradigmes et à une nouvelle anthropologie politique.».

compreso come una forma possibile tra le altre della politica. In secondo luogo, Abensour pone l'accento sulla relazione di debito tra lo *chef* e la società, legame che l'antropologo legge nell'istituzione politica primitiva: il potere non è lì separato dalla società ed è «il capo ad essere in debito con la società e non il contrario»¹⁹². Infine ritorna ancora una volta sulla “rivoluzione copernicana” che si opererebbe con l'antropologia clastriana: attraverso le riflessioni clastriane, si possono comprendere le società “a État” a partire da quelle che non lo hanno, in una direzione completamente diversa rispetto all'antropologia evuzionistica o alle filosofie della storia che vedevano nello Stato il compimento del politico.

Abensour rileva poi, come abbiamo visto, il carattere polemico di questa intervista, identificando Foucault e Guattari come il bersaglio di alcune affermazioni clastriane. Clastres propone una “concezione restrittiva del potere” che Abensour accoglie, rigettando l'ipotesi dell'esistenza di micropoteri e abbracciando un'idea del Potere (con la “p” maiuscola). Affinché vi sia Potere, è necessario che vi sia una divisione tra chi comanda e obbedisce, tra l'alto e il basso, tra dominanti e dominati: un potere che non si esercita non è un potere, e l'esercizio del potere si manifesta attraverso il pagamento di tributo. Tutto ciò che non rientra in questa definizione non è potere politico, o lo è solo nella sua forma speculare: le società contro lo Stato sembrerebbero essere provviste di potere politico solo perché si organizzano *contro* di esso.

Come abbiamo visto, è questo uno dei nodi, se non quello principale, che presenta un carattere di problematicità della proposta clastriana per noi. Ci sembra, infatti, che l'antropologo non colga la specificità dello Stato moderno, quella figura che, rendendosi irresistibile attraverso la formalizzazione del comando nel meccanismo rappresentativo e di mandato, fa in modo che sia proprio la società a decidere di sé stessa, e non un sovrano tirannico contro il quale è possibile pensare una resistenza. Il gioco di prestigio dello Stato moderno è proprio questo: quello di far in modo che, nel momento in cui si obbedisce allo Stato, non si sta obbedendo ad altri che a sé stessi.

¹⁹² Ivi, p.9 : «Si l'on prend le critère de la dette pour apprécier l'exercice du pouvoir, il apparaît bien que le pouvoir n'est pas séparé de la société, car c'est le chef qui est en dette par rapport à la société et non le contraire.».

e. Gauchet, la lezione dei Selvaggi ed il religioso¹⁹³

Samuel Moyn ha proposto una ricostruzione della lettura di Clastres fatta da Gauchet con l'obiettivo di tracciare la sua traiettoria da un iniziale entusiasmo per l'anarchismo (rappresentato dall'antropologo) alle ultime posizioni del filosofo, definite come neo-liberali¹⁹⁴. Quello che ci proponiamo di fare noi, invece, è un'analisi ravvicinata dei testi di Gauchet, con l'unico obiettivo di vedere quali siano le osservazioni specifiche che il filosofo fa circa gli scritti clastriani.

Scriva Gauchet nell'introduzione a *La condition politique* che Clastres ebbe per lui un ruolo decisivo, in particolar modo rispetto alla questione dei limiti del marxismo nel dare una spiegazione alla natura del regime sovietico¹⁹⁵. Attraverso le "società contro lo Stato" analizzate dall'etnologo, si avrebbe, secondo Gauchet, l'invalidamento del marxismo e dell'«insieme delle filosofie dello sviluppo o del progresso» e, di conseguenza, l'apertura all'elaborazione di un'altra visione della storia in cui l'economico cede il posto di centro di gravità al politico. Colpo di genio di Clastres è di aver «sostituito il punto di vista dinamico dell'opposizione al punto di vista ingenuo della privazione»¹⁹⁶: non più società "sans foi, ni loi, ni roi", appunto, ma "*sociétés contre l'État*". Come vedremo, è proprio sul tema della storia che la lettura dei testi clastriani da parte di Gauchet si concentra, congiuntamente con la problematizzazione del rapporto tra religione e statualità¹⁹⁷.

¹⁹³ Sulla lettura di Gauchet di Clastres si veda anche M. POTTE-BONNEVILLE, *Quelle dette? Quel sens? De Pierre Clastres à Marcel Gauchet, et retour*, in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.237-247. Per quanto riguarda invece un confronto ed una problematizzazione attraverso Clastres, ma anche Lefort, Castoriadis e Abensour, si segnala l'intervento di Stéphane Vibert al colloque «L'anthropologie de Marcel Gauchet», tenutosi al Collège des Bernardins il 14 e 15 ottobre 2011. L'audio dell'intervento può essere consultato al link: <https://soundcloud.com/college-des-bernardins/aux-fondements-anthropologiques-de-la-primaute-du-politique?in=college-des-bernardins/sets/colloque-marcel-gauchet#t=0:00>

¹⁹⁴ S. MOYN, «Savage and Modern Liberty. Marcel Gauchet and the Origins of New French Thought», in *European Journal of Political Theory*, volume 4, issue 2, 2005, pp.164-187.

¹⁹⁵ M. GAUCHET, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, pp.11-12: «Comme pour beaucoup de gens de ma génération, la question du politique s'était imposée à moi, au préalable, sous les traits de la question des limites du marxisme à son endroit, de son impuissance à en rendre compte, et spécialement de son incapacité à expliquer en quoi que ce soit la nature du régime exorbitant, inouï surgi de la révolution russe. Mais c'est au travers des matériaux de l'ethnologie que j'ai pris conscience de l'étendue du problème et de l'ampleur de la tâche. La rencontre avec la pensée fulgurante de Pierre Clastres a été ici le trait de lumière décisif.»

¹⁹⁶ Ivi, p.12: «Le coup de génie de Clastres a été de substituer le point de vue dynamique de l'opposition au point de vue naïf de la privation. Ces sociétés ne sont pas dépourvues d'État; elles sont agencées contre le surgissement d'un État.»

¹⁹⁷ A questo proposito si segnala anche l'intervista a Marcel Gauchet di Benoît Ruelle per la trasmissione Résonance, Radio France internationale del 4 dicembre 2005, della quale è

Se Abensour ha proposto nel 2012 la riedizione dell'intervista clastriana del '74 per Sens&Tonka, corredandola da un'introduzione intitolata *La voix de Pierre Clastres*, nel nono numero della rivista *L'Anti-mythes* leggiamo un articolo di Gauchet, intitolato *Politique des sauvages*. Questo breve testo, pubblicato la prima volta nell'ottobre del '74¹⁹⁸, è il primo commento dell'autore rispetto delle riflessioni clastriane. Gauchet sottolinea qui come Clastres non solamente contribuisca ad un avanzamento degli studi di antropologia ma costringa a mettere in questione l'idea di una storia lineare e progressiva, cadenzata dalla Ragione e dalla necessità, interpellando così anche altre discipline ed altri saperi. Osserva poi che, se nelle società primitive la divisione sociale è scongiurata, esiste però un'altra divisione, fondamentale in quanto riferimento di modi di organizzazione, riti, costumi, vale a dire l'insieme degli aspetti della vita sociale stessa: quella con gli antenati. Scrive infatti Gauchet:

La società selvaggia è una società che si organizza in un rapporto essenziale a distanza tra sé stessa e il nucleo del suo senso, una società che si instaura a partire da una divisione con il luogo della propria intellegibilità. Ed è per mezzo di questa divisione che istituisce che riesce a impedire in sé il manifestarsi della divisione del potere o la divisione degli uomini.¹⁹⁹

Vediamo qui già il delinarsi della linea interpretativa di Gauchet e della tematica sulla quale ritornerà in seguito anche in altri contributi su Clastres. In questo primo contributo, infatti, l'autore si concentra sulla divisione tra gli antenati e la società, sottolineando come quest'ultima veda nei primi il fondamento del proprio modo di esistenza. In seguito Gauchet leggerà questo rapporto come una divisione tra il mondo religioso e la società.

Gauchet sembra essere particolarmente interessato alla dimensione religiosa delle società primitive studiate da Clastres anche nel 1975. Nell'intervista «Qu'est-ce que c'est ces chefs sans pouvoir?», del 14 febbraio 1975, in cui è presente anche Guattari interviene anche Gauchet, con delle domande e delle

possibile consultare la trascrizione nel blog del filosofo al link: <http://gauchet.blogspot.it/2006/05/nous-sommes-sous-le-coup-de-loublie-de.html> . Si veda poi anche l'intervista «Le politique permet à la société de tenir ensemble» per Philosophie magazine del febbraio 2007, consultabile al link: <http://gauchet.blogspot.it/2007/03/le-politique-permet-la-socit-de-tenir.html>

¹⁹⁸ In *Études de Marxologie*.

¹⁹⁹ M. GAUCHET, «Politique des sauvages», in *L'Anti-Mythes*, n.9, décembre 1974, p.29: «La société sauvage est société qui s'ordonne de la sorte d'un report essentiel à distance d'elle-même du foyer de son sens, société s'instaurant d'une division d'avec le lieu de sa propre intelligibilité. Et c'est pas le moyen de cette division qu'elle institue, qu'elle parvient à empêcher en son sein la manifestation de la division du pouvoir ou de la division des hommes.».

affermazioni proprio sul ruolo del religioso e dei profeti all'interno dell'organizzazione sociale delle *sociétés contre l'État*:

Ma effettivamente credo che sarebbe interessante, inoltre, domandarsi qual è il dispositivo che queste società mettono in opera nella loro lotta contro lo Stato, e in questo dispositivo il ruolo che giocano la religione e il mondo religioso delle società primitive. La religione intesa non nel senso del rituale ma nel senso di un sistema di convinzioni fondato principalmente su... Non siamo noi che abbiamo fatto la società e il mondo com'è! E non abbiamo potere su questo mondo sociale com'è.²⁰⁰

Per quanto concerne gli sciamani, invece, Gauchet, Guattari e Clastres discutono dello statuto del discorso profetico considerandolo come un discorso politico. I profeti, affermandosi in un rapporto privilegiato con il sovrannaturale, può, con le parole di Guattari, "*surcoder*" la società²⁰¹.

In «Politique et société : la leçon des sauvages», testo del 1975-1976 pubblicato per *Textures*²⁰², Gauchet riprende alcuni argomenti espressi nel contributo dell'anno precedente ampliandoli. Definisce il lavoro di Clastres come fondamentale e strategicamente determinante per ripensare la storia: è infatti qui sottolineato il modo in cui l'antropologo ha cercato di uscire da una rappresentazione teleologica della storia, rifiutando di considerare quest'ultima come retta da un progresso lineare o dialettico e riconoscendo così la pienezza delle cosiddette società primitive. Evidenzia anche lui, come fanno la maggior parte degli interpreti, come Clastres proponga un radicale cambio di prospettiva: da una negatività data dall'assenza di Stato, si passa ad un punto di vista positivo sulle società, nel senso che viene loro riconosciuta una pienezza d'essere e non un deficit. Sono società allora radicalmente altre, nel senso che si organizzano contro lo Stato, vale a dire «*contro* ciò che nella nostra società è essenzialmente

²⁰⁰ Appendice I, p.XX.

²⁰¹ Appendice I, p.XX. «Marcel Gauchet : Bien que en s'adressant contre le chef, c'est-à-dire les chefs guarani, c'est-à-dire des chefs militaires finalement qui avaient un pouvoir effectif considérable sur un nombre important de guerriers, c'est probablement les prophètes qui auront pris le pouvoir il me semble, au double titre, je crois, on voit le passage se faire. C'est en premier lieu dans le fait que ils s'affirment dans un rapport privilège au surnaturel. Le prophète c'est une vedette, je veux dire. Au sens très fort. Et puis d'autre part il dit, «liquidons tout de ce qui est». Or, ça c'est le discours anti-chef, mais à partir du moment où on liquide tous ce qui est, eh bien on peut reconstruire une société à zéro, je veux dire, c'est-à-dire, la soumettre.. il y a un pouvoir qui peut définir et programmer ! Félix Guattari : surcoder... Marcel Gauchet : ...une société de A à Z. Pierre Clastres : Exactement. Marcel Gauchet : Donc je crois que on peut effectivement très bien saisir comment selon toute probabilité les prophètes étaient un vecteur de pouvoir politique incontestable.»

²⁰² *Textures*, n.10-11, 1975 e n.12-13, 1976.

accettato»²⁰³. Inoltre con i lavori di Clastres si apre un'interrogazione sull'essere stesso della società: ad essere problematizzato è infatti, secondo Gauchet, il fondamento del nostro universo sociale. Sottolinea il carattere di decisionalità che segna il rifiuto dello Stato da parte delle società "sauvages" evidenziando come per Clastres questo si dia nella forma di un "atto sociologico": la società primitiva, infatti, si dà come soggetto di decisione: bisognerà però allora capire di che tipo di soggetto si sta parlando.

Ripercorre in seguito l'interpretazione clastriana della *chefferie* per poi concentrarsi sulla funzione del sacro nelle società non-statali. Notiamo che a quest'altezza Gauchet parla degli sciamani descritti da Clastres, affermando che questi non sono assimilabili ad una «testimonianza della realtà seconda in seno della quale è supposto intervenire»²⁰⁴. Non è in quanto individuo che lo sciamano rende visibile la comunicazione con il sovrannaturale: a questa dimensione non vi partecipa a titolo personale, né più né meno che gli altri membri della società. Per dirlo con altre parole, lo sciamano delle società contro lo Stato non diventa mai l'"Altro".²⁰⁵ Al contrario, nei processi di trasformazione del religioso che accompagnerebbero la nascita dello Stato, il sovrannaturale (con il suo carico di alterità) si rende presente e si incarna precisamente nel luogo del potere.

Gauchet analizza poi il caso dei profeti Tupi-Guaraní (riferendosi, oltre che a *La société contre l'État*, anche a *La Terre sans Mal* di Hélène Clastres), per osservare che i profeti non si danno come obiettivo lo stabilimento di un potere separato ma che, al contrario, sono autori di un rifiuto reattivo alla forza crescente dei capi. Tuttavia, nota Gauchet, Clastres effettivamente afferma che il discorso profetico tupi-guaraní potrebbe costituire l'avvio dell'emersione dello Stato. Scrive a questo proposito l'antropologo:

Se il capo selvaggio è legato a un dovere di parola innocente, anche la società primitiva può, certo in determinate condizioni, prestare ascolto a un'altra parola, dimenticando che questa è proferita come un comando: è la parola profetica. Nel discorso dei profeti si trova forse in germe il discorso del potere e, sotto i tratti esaltati del conduttore di uomini, che esprime il desiderio di questi, si cela, forse, la figura silenziosa del Despota.²⁰⁶

²⁰³ M. GAUCHET, *La condition politique*, op.cit., p.93: «Il s'agit de les penser tout à la fois comme sociétés radicalement autres, puisque s'ordonnant contre ce qui dans notre société est essentiellement accepté, et comme sociétés pleinement sociétés, distribuent selon un parti qui leur est absolument spécifique ces termes qui font qu'il y a sociétés humaine.»

²⁰⁴ Ivi, p.115: «En rien il n'est assimilable lui-même à un vivant témoignage de la réalité seconde au sein de laquelle il est censé intervenir.»

²⁰⁵ Ibidem: «Il sait établir la communication avec elle et s'en servir, il ne la manifeste pas en tant qu'individu. Il ne saurait devenir l'Autre, à la société au nom de cet autre censé fonder la société et se déléguant en quelque sorte en sa personne. Du surnaturel, le chamane ne participe personnellement ni plus ni moins que les autres membres de sa société.»

²⁰⁶ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.160.

Gauchet sottolinea il fatto che il profeta alla guida della ricerca della Terra senza Male rivendica una posizione privilegiata sulla base di un sapere che è l'unico a detenere. Descritto dal filosofo come «Agente dell'Uno»²⁰⁷, il *karai* è «il personaggio chiave di un processo in cui la mutazione del mondo religioso va di pari passo con la trasformazione del legame politico». Inoltre, secondo Hélène Clastres, con il profetismo tupi-guaraní si hanno una trasformazione dell'ordine sociale, una sovversione dell'organizzazione del modo di esistenza e una fuoriuscita dalla quotidianità. Scrive a questo proposito l'antropologa:

Risulta evidente il carattere negatore di discorsi profetici; per accedere a questa terra promessa non soltanto viene richiesto agli Indiani di smettere di cacciare e di coltivare (dunque di rinunciare a ciò che costituisce il tessuto della loro esistenza quotidiana) ma inoltre si consiglia loro di disdegnare le regole di matrimonio. *Che diano le loro figlie a chi vogliono*: è tutto l'ordine sociale che si trova messo in questione.²⁰⁸

I *karai* tupi-guaraní, come i capi, sono posti al di fuori del circuito dello scambio: queste due diverse forme di estraneità all'*échange* sottendono a due figure radicalmente differenti: i primi negano lo scambio e il sociale, mentre ai secondi sembrerebbe essere negato. Notiamo però che Pierre Clastres legge anche nell'esperienza del profetismo lo «sforzo permanente per impedire ai capi di essere capi, il rifiuto dell'unificazione, la fatica di scongiurare l'Uno, lo Stato»²⁰⁹. La ricerca della Terra senza Male assumerà allora i tratti di un suicidio della società primitiva che, nel rifiuto dello Stato, vedrà come ultima e unica soluzione la dissoluzione di sé stessa. Questa osservazione clastriana, tuttavia, non sembra essere presa in considerazione da Gauchet.

L'autore sottolinea che la società primitiva rifiuta la Storia: organizzandosi contro una divisione tra dominanti e dominati e, conseguentemente, contro i conflitti al suo interno, non si dà la ridefinizione dei fini collettivi derivante il conflitto civile. La società contro lo Stato è tesa, allora, alla conservazione ed al mantenimento della forma specifica di organizzazione sociale che la caratterizza. Al contrario, osserva Gauchet, «l'organizzazione di una società che lascia sviluppare la propria divisione è per se stessa generatrice di un'instabilità evenemenziale attraverso la quale è prevista la trasformazione della società»²¹⁰. Non conoscendo il conflitto al suo

²⁰⁷ M. GAUCHET, *La condition politique*, op. cit., p.117.

²⁰⁸ H. CLASTRES, *La Terre sans Mal*, Paris, Seuil, 1975; trad. it di F. Boccolari, *La Terra senza il Male. Il profetismo tupi-guaraní*, Milano, Mimesis, 2016, pp.54-55.

²⁰⁹ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.161.

²¹⁰ M. GAUCHET, *La condition politique*, op.cit., pp.140-141: «Il nous suffit ici du constat de ce que l'organisation d'une société laissant se déployer sa division est par elle-même génératrice d'une instabilité événementielle au travers de laquelle est visée la transformation de la société.».

interno, la società “primitiva” è chiusa al cambiamento perché non è agitata da rapporti di potere. Pensandosi “pensata”, poi, definendosi attraverso il proprio ordine esternalizzato nel religioso e nel tradizionale, si rifiuta di «riconoscersi come luogo ed agente del pensare che la determina»²¹¹, dandosi come, secondo Gauchet, come una sorta di anti-coscienza di sé²¹². L’atto sociologico fondato sulla *Decisione* da parte della società primitiva rispetto al rifiuto dello Stato sembra allora darsi senza un soggetto auto-cosciente, collettivo o individuale che sia, che l’agisca. Al contrario, con la parola profetica si ha la negazione «dell’uguaglianza anonima del discorso sociale primitivo»²¹³.

Se Clastres ha identificato due tipi di società (con Stato e contro lo Stato), Gauchet propone una distinzione in tre grandi tipi di società attraverso il rapporto che la società intrattiene con il proprio simbolico, considerandone l’istanza di potere e, congiuntamente, l’istanza di rappresentazione sociale. Il primo gruppo è composto dalle società primitive, le quali non declinano i rapporti al loro interno nella forma della dominazione e del conflitto attraverso una divisione con il principio del proprio ordine. Su questo punto, ritornerà in maniera più specifica nell’articolo per *Libre*, che vedremo tra poco. Vi sarebbero poi le cosiddette società “dispotiche”, le quali «conoscono il potere separato e la dominazione di una parte della società sull’altra» ma continuano a «rappresentarsi la loro propria organizzazione attraverso un fondamento trascendente»²¹⁴. Infine, per quanto riguarda la società nella quale viviamo, si avrebbe secondo Gauchet la divisione sociale (manifesta e allo stesso tempo occultata) e l’abbandono di un polo trascendente di intelligibilità.

Il terzo articolo in cui Gauchet discute le tesi clastriane è «La dette du sens et les racines de l’État. Politique de la religion primitive», pubblicato la prima volta nel secondo numero di *Libre* e ripreso come primo capitolo per *La condition politique*. Propone qui che «la chiave del problema dello Stato è da cercare dal lato delle radici profonde del fatto religioso»²¹⁵, osservando che, per millenni, gli uomini hanno riconosciuto negli dèi e nelle volontà di questi la ragione ed il senso della loro

²¹¹ Ivi, pp.155-156: «Elle se pense sans doute en définissant son ordre, mais elle se pense en excluant de se penser pensant, pourrait-on dire dans une formule quelque peu barbare ; elle se pense pensée, et se refusant à se reconnaître comme lieu et agent du penser qui la détermine.»

²¹² Ivi, p.156: «Elle s’instaure, en termes plus lourdes encore d’implications s’ils sont plus clairs, dans l’exclusion de la conscience de soi. [...] Elle se détermine dans l’inconscience de soi. Pas de défaut de conscience : une anti-conscience, en quelque sorte.»

²¹³ Ivi, p.157: «Le discours des prophètes est, en effet, négateur de l’égalité anonyme du discours social primitif, et au travers d’elle de l’exclusion de tout sujet du discours social dont elle procède.»

²¹⁴ Ivi, p.159: «Ces sociétés en second lieu dites communément «despotiques» et qui pour s’ordonner en fonction d’une division, qui pour connaître le pouvoir séparé et la domination d’une partie de la société sur l’autre, n’en continuent pas moins à se représenter leur organisation comme procédant d’un fondement transcendant.»

²¹⁵ Ivi, p.45: «L’idée que nous voudrions développer ici, en effet, c’est que la clé du problème de l’État est à chercher du côté des racines profondes du fait religieux.»

esistenza. È allora in questa relazione di debito con le divinità che, secondo Gauchet, deve essere ricercata la soluzione all'enigma dell'emergenza dello Stato, quest'ultimo definito come «il nuovo volto di una separazione che attraversava già la società e alla quale non si vede quale altro statuto dare che quello di condizione di possibilità del fatto sociale stesso»²¹⁶. L'origine dello Stato, infatti, è riconducibile secondo Gauchet al fatto che le società assegnano un carattere di *esteriorità* al proprio fondamento. L'eteronomia di matrice religiosa sarebbe quindi una virtualità presente, la possibilità non necessaria dell'apparizione dello Stato: ne sarebbe quindi la condizione di possibilità universalmente data. Si potrebbe allora forse dire che se Clastres propone una "filosofia politica" della *chefferie* indiana, per Gauchet si tratta di indagare la "filosofia della religione primitiva", vale a dire come l'esteriorità simbolica del fondamento sociale si dia contro la separazione effettiva dell'autorità politica²¹⁷. Da queste considerazioni consegue che con l'avvento dello Stato e della divisione interna tra dominanti e dominati, la nascita dello stesso può darsi solamente con una trasformazione del discorso religioso rispetto alla sua forma primitiva. Con questo Gauchet non intende dire che i cambiamenti religiosi siano la causa diretta dell'avvento dello Stato ma che «l'apparizione di un'istanza separata di garanzia dell'ordine universale e di definizione dei fini collettivi è decisamente inconcepibile senza una riformulazione profonda della rappresentazione dell'aldilà»²¹⁸. Ciò che viene congiurato nella società primitiva è che una parte dei membri della comunità rappresentino il divino e ne detengano l'interpretazione della volontà, che vi sia quindi «un'identificazione umana con il punto di vista divino, un passaggio nell'esteriorità delle significazioni instauratrici»²¹⁹. Allo stesso tempo, però, Gauchet sottolinea che non si dà Stato senza una liquidazione della religione: lo Stato infatti guadagna una posizione di esteriorità che gli permette di giustificare ed organizzare la società, la quale trova così il suo referente in una rappresentazione esternalizzata di sé stessa.

²¹⁶ Ivi, p.46: «L'État, c'est le nouveau visage d'une séparation qui traversait déjà la société et à laquelle on ne voit quel autre statut donner que celui de condition de possibilité du fait social même.»

²¹⁷ Ivi, p.63: «Les raisons qui président à l'organisation de la société on leur foyer au-dehors de la société. Cela dans e but d'empêcher que quiconque parmi les hommes puisse parler au nome de la légitimité dernière de la chose collective et depuis le lieu du fondement – c'est-à-dire exercer le pouvoir. L'extériorité symbolique du fondement social contre la séparation effective de l'autorité politique : telle est la philosophie de la religion primitive.»

²¹⁸ Ivi, p.85: «Ce qui n'est pas dire que ce sont des changements dans la sphère religieuse qui sont la cause de l'avènement de l'État, comme s'il y avait antériorité d'un processus sur l'autre. Mais que l'apparition d'une instance détachée de garantie de l'ordre universel et de définition des fins collectives est rigoureusement inconcevable sans une reformulation en profondeur de la vision de l'au-delà.»

²¹⁹ Ibidem: «Ce qu'il s'agirait donc d'examiner en détail ce sont les voies par lesquelles sont rendues possibles, à l'inverse de ce qui se passe dans le monde primitif, une identification humaine au point de vue divin, un passage dans l'extériorités des significations instauratrices.»

Per quanto riguarda gli scritti successivi, pensiamo per esempio a «Fin de la religion ?»²²⁰ e a *Le désenchantement du monde*, quando Gauchet parla delle società “primitive” e di Clastres, segue in linea generale la linea interpretativa che abbiamo visto delinearci negli articoli che abbiamo sopra analizzato. Scriverà infatti nel 1985:

Così è dal punto di vista della politica contenuta nella religione primitiva che acquista tutto il suo senso la nozione introdotta da Pierre Clastres di *società contro lo Stato*. Con l'espressione intendiamo: una società in cui la sottrazione religiosa del principio instauratore perviene e disarma la separazione di un'autorità legittimante e coercitiva.²²¹

f. Richir, la contingenza della figura del Despota

Il quarto autore francofono che prendiamo qui in considerazione è Marc Richir. Fenomenologo belga, conosce Pierre Clastres attraverso la rivista *Textures* e partecipa con il saggio «Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État» al volume *L'Esprit des lois sauvages*. In questo contributo, Richir si propone, da studioso di epistemologia, di leggere il lavoro di Clastres affrontando il problema che pone, scrive l'autore, «in quelle società e per noi, il rifiuto dello Stato, della coercizione del potere politico»²²². Oggetto di interrogazione di Richir è capire come i membri della società primitiva possano neutralizzare qualcosa che non conoscono, chiedendosi se, in questo non conoscere, non vi sia un «residuo sottile del deficitario»²²³. Per risolvere questo punto, Richir non discute il funzionamento della *chefferie* ma si interroga invece sul rapporto tra potere, natura e cultura, riferendosi ad un passaggio specifico del

²²⁰ Articolo pubblicato prima per *Le Débat*, n.28, janvier-février 1984 e ripreso poi in M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

²²¹ M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p.16 : «Ainsi est-ce du point de vue de la politique contenue dans la religion primitive que prend tout son sens la notion introduite par Pierre Clastres de société contre l'État. Entendons derrière l'expression : une société où la soustraction religieuse du principe instaurateur prévient et désarme la séparation d'une autorité légitimante et coercitive.».

²²² M. RICHIR, «Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État», en M. ABENSOUR (dir.par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, pp.62-63 : «De tous ces problèmes, je n'en aborderai qu'un, celui que pose, en ces sociétés et pour nous, le refus de l'État, de la coercition du pouvoir politique, qui, pourtant, n'y apparaissent jamais, neutralisés ou court-circuités qu'ils sont immédiatement dans l'institution de la chefferie.».

²²³ Ivi, p.63 : «Comment les membres de telles sociétés, comment les gens peuvent-ils refuser, neutraliser quelque chose qu'ils ignorent ? Comment ne pas voir dans cette «ignorance» un résidu subtil du déficitaire, de quelque chose qui, quelque part, doit manquer ?».

secondo capitolo de *La société contre l'État*. In questo articolo del 1962 scrive Clastres:

In altre parole, è la cultura stessa, in quanto differenza massima dalla natura, che si impegna totalmente nel rifiuto di questo potere; e non è appunto nel suo rapporto alla natura, che la cultura manifesta una sconfessione ugualmente profonda? Questa identità nel rifiuto ci porta a scoprire, in queste società, una identificazione del potere alla natura: la cultura è negazione dell'uno e dell'altra, non nel senso che potere e natura siano due pericoli diversi, l'identità dei quali non sarebbe che quella – negativa – di un rapporto identico al terzo termine, bensì che la cultura avverte il potere come il risorgere della natura stessa.²²⁴

Richir osserva che è come se le società primitive costituissero la loro sfera politica intuendo che «il potere, per se stesso, non è che un alibi furtivo del potere della natura»²²⁵: la cultura si dà allora come rifiuto allo stesso tempo della natura e del potere. Scrive l'autore che la natura è istituita dalla cultura come, con Merleau-Ponty, «*imminenza di caos* contro il quale la cultura deve sempre riprendersi, ripetersi, riaffermarsi»²²⁶. Imminenze sempre minaccianti, natura e potere si danno come eccesso contro il quale la cultura deve combattere. Lo stratagemma utilizzato dalla società contro lo Stato contro il potere, «principio incontrollabile di caos o di disgregazione del sociale»²²⁷, è di assegnare loro una posizione di «*quasi-esteriorità* rispetto alla cultura»²²⁸. Se la cultura è retta dallo scambio, il potere «è *attivamente messo in scena* dalla cultura come luogo di una *quasi-natura* in cui vi è rottura dello scambio, vale a dire come luogo di una *quasi-natura identificabile dalla cultura all'interno della cultura*»²²⁹. All'interno della società, dunque, il luogo del potere (la *chefferie*) e il suo soggetto (il capo) sono posti in un certo senso secondo Richir come al di fuori dalla cultura ma in quanto *simulacro* istituito della natura, di

²²⁴ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato*, op.cit., p.38.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Ivi, p.64 : «En ce sens également, pourrait-on dire, la nature est pareillement instituée par la culture, mais, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, comme *imminence de chaos* contre lequel la culture a toujours à se reprendre, à se répéter, à se réaffirmer ; que ce soit dans le respect des règles instituées ou dans l'armature des rituels qui assurent une maîtrise symbolique de cette imminence qui toujours menace.»

²²⁷ Ivi, p.64 : «Qu'en est-il à présent du pouvoir ? Il est certes, lui aussi, en tant que principe incontrôlable de chaos ou de désagrégation du social, nié ou inter-dit.»

²²⁸ Ivi, p.65 : «C'est dire que, en tant qu'un tel simulacre de la nature, le pouvoir constitue, dans ces sociétés, une *quasi-extériorité* à l'égard de la culture.»

²²⁹ Ivi, p.64 : «Mais, ce qui constitue sa différence essentielle d'avec la nature, c'est qu'il est posé par la culture en quasi-extériorité pour être nié en tant que *résurgence* de la nature, ou, mieux, c'est qu'il est *activement mis en scène* par la culture comme lieu d'une *quasi-nature* où vient se rompre l'échange, c'est-à-dire comme lieu d'une *quasi-nature identifiable* par la culture à l'intérieur de la culture.»

una natura addomesticata e continuamente in debito con la società. Sulla soglia della società, lo *chef* non può exteriorizzarsi dalla società altrimenti sarebbe abbandonato dal gruppo, se si interiorizza, cioè se esce dalla relazione di debito con la società ed entra nella reciprocità non assolvendo quindi più ai suoi doveri, perde il suo prestigio. L'autore parla allora della sfera politica come del luogo di «un'illusione trascendentale necessaria»²³⁰, tanto nelle società primitive quanto nella nostra. Se lo Stato è nelle società primitive natura e principio di dissoluzione della cultura, per noi il caos sarebbe la società: «vediamo società laddove i Selvaggi vedono natura e inversamente»²³¹. Nessun'ignoranza, dunque, nessuna mancanza ma una diversa – se non inversa – combinazione di natura, cultura e potere.

Richir discute poi le proposte clastriane nel suo *La contingence du Despote*, di cui le linee principali sono esposte nell'omonimo contributo alla collettanea curata da Abensour e Kupiec²³². Per Richir, uno degli aspetti più importanti dell'antropologia clastriana sarebbe l'aver pensato le società primitive non più come «un'orda, quasi animale, senza istituzione»²³³. Al contrario, Clastres avrebbe dimostrato che questi raggruppamenti umani detengono a buon diritto lo statuto di società: eventi, rappresentazioni e azioni sono simbolicamente codificati, benché il Potere coercitivo, pensato come ciò che istituisce la società, sia assente. Inoltre, Clastres avrebbe fatto scorgere, «che lo Stato, quindi il Potere coercitivo esercitato sulla società, non è ineluttabile, non costituisce una necessità ontologica per la vita civile, per la vita in società», nonostante l'insorgere della tirannia, antecedente alla stabilizzazione del Despota, sia incomprensibile.²³⁴ La distinzione che si giocherebbe tra società contro lo Stato e società statali sarebbe la presenza, secondo Richir, da una parte dell'«éminence» e dall'altra della «pré-éminence»²³⁵, del

²³⁰ Ivi, p.66 : «Ou c'est dire encore, dans un langage peut-être trop philosophique, que la sphère politique constitue, dans ces sociétés, mais aussi dans les nôtres, je vais y venir, le lieu d'une *illusion transcendante nécessaire*, je veux dire d'une illusion sans laquelle tout simplement il n'y aurait pas société, donc d'une illusion el laquelle se manifeste aussi quelque chose comme la vérité de la société.».

²³¹ Ivi, p.67 : «nous voyons société là où les Sauvages voient nature et inversement, alors même que, pourtant – cela, Clastres l'a bien montré – , nous voyons la même chose, le même «lieu», le même phénomène, à savoir le pouvoir comme moyen que se donne la société de s'apparaître en conjurant l'anarchie, le chaos, c'est-à-dire la nature.».

²³² M. RICHIR, *La contingence du Despote*, in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.171-176.

²³³ Ivi, p.171: «Selon la vulgate universellement répandue depuis des siècles, une société sans État, c'est-à-dire sans tout l'appareil d'un Pouvoir coercitif, est une société vivant dans l'anarchie – terme qu'il faut prendre ici au sens littéral –, donc faite d'hommes sauvages, sans foi, ni loi, c'est-à-dire, finalement, n'est pas une société, mais une horde, quasi-animale, sans institution. Cela veut dire que, dans cette conception qui est plutôt une idéologie, le Pouvoir coercitif, et tout d'abord celui d'un homme par là exceptionnel, est pensé comme instituant du social.».

²³⁴ Ivi, p.175.

²³⁵ Ibidem, «certes, il y existe une éminence, celle du chef, mais pas de pré-éminence ; certes, le chef jouit de certains privilèges concernant les femmes et la richesse, mais cela,

capo della *chefferie* e del Despota (inteso come termine intermedio tra il tiranno e il re esercitante un potere coercitivo sulla società²³⁶) e, conseguentemente, secondo l'autore, della stabilità da un lato e dall'altro dell'instabilità. Se nelle società statali, infatti, vi sarebbe un «partage entre les “ Grands ” (le Despote et son entourage) et le peuple, les “ autres”»²³⁷, questa divisione non può che comportare una serie di frizioni, se non delle guerre civili intestine. Tale considerazione porta l'autore ad affermare che «il Potere di uno solo, comporta sempre alla fine l'anarchia»²³⁸. Secondo Richir, se per Clastres la trasformazione da società contro lo Stato a società statale si presenta a causa di un *malencontre*, questo passaggio irreversibile «non può che aver luogo che per la contingenza»²³⁹. Se nelle società contro lo Stato e nella loro istituzione simbolica si dà contingenza, questa è disattivata dalla struttura dei racconti mitici, i quali trovano punti di applicazione solo locali e mai generali: «non vi è un mito “globale” destinato a “spiegare” l'istituzione simbolica globale»²⁴⁰, perché quest'ultima preesiste loro. Se allora il pensiero mitico è un «pensiero contro l'Uno, e che in esso è rigorosamente impossibile l'emergenza di un tiranno», la stabilizzazione di questo in Despota si dà necessariamente attraverso una violenza «inconcepibile e impensabile, e in questo senso, *assolutamente contingente*, irrecuperabile da un mito»²⁴¹. Cifra dell'instabilità fondamentale delle società statali è allora proprio la contingenza dell'occupazione del luogo di potere, luogo che, sulla scia di Lefort e oltre Lefort, Richir definisce come vuoto e sfuggente²⁴².

en échange de dons en paroles et en «cadeaux» aux membres du groupe, sans autre retour que la reconnaissance par celui-ci de l'éminence.».

²³⁶ Ibidem, «Tout au contraire, les sociétés à État sont dominées par un homme – nous le nommerons Despote en entendant par là le terme intermédiaire entre le tyran (illégitime) et le roi (légitime par la généalogie et l'institution) – exerçant, avec ses auxiliaires (courtisans, hommes de guerre) un pouvoir coercitif sur la société.».

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Ibidem, «Et la société se partage entre les «Grands» (le Despote et son entourage) et le peuple, les «autres», ce qui n'est pas sans susciter une constante instabilité de l'État et de la société, par les rivalités, les complots, les dissidences, voire les guerres civiles, comme nous allons essayer de le montrer, au moins brièvement. C'est par une sorte de fatalité que la monarchie, le Pouvoir d'un seul, engendre toujours à terme l'anarchie.».

²³⁹ Ivi, p.172.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ivi, p.173.

²⁴² Ibidem, «La conclusion que nous en tirons, à la suite de Claude Lefort, mais peut-être en poussant un peu au-delà de sa pensée, est que *le lieu du Pouvoir est vide*, vacillant, erratique dans toute société, que par conséquent, toute société est politique, qu'elle soit instituée contre l'État, ou qu'elle soit comme l'État.».

g. Ferrié, l'inconscio del politico

L'ultimo testo che prendiamo qui in considerazione per quanto riguarda la ricezione francese è *Le mouvement inconscient du politique* di Christian Ferrié, uscito per Lignes nel 2017²⁴³. L'autore, prima di questo libro, aveva già contribuito al *Cahier Clastres* con un saggio teso a individuare degli elementi per pensare «una psicanalisi della politica selvaggia» che, a suo avviso, si potrebbe costruire a partire da Clastres.²⁴⁴ L'aspetto della proposta di Clastres che più interessa all'autore è che il rifiuto del potere coercitivo si dia nelle società primitive come *inconscio*. Non conoscendo lo Stato e la divisione, è inconsciamente che questi vengono rifiutati. Atto collettivo risultato di un meccanismo sociale di autodifesa, il rifiuto dello Stato – vale a dire, per Clastres, della divisione tra dominanti e dominati – è, scrive Ferrié, «il prodotto di una decisione collettiva di fondare la società primitiva su quella Legge dell'indivisione che è miticamente imputata agli dei e attribuita in verità all'inconscio sociale»²⁴⁵. Si chiede allora Ferrié se questo rifiuto sia da intendersi, nel suo aspetto di inconscio, in un senso etno-sociologico che Clastres condividerebbe con Lévi-Strauss oppure in un senso psicanalitico.

Clastres afferma nel '74 (nell'intervista con *Anti-mythes*) di non aver bisogno della griglia di lettura psicanalitica per i temi che intende affrontare ma che, se fosse necessario in futuro, non avrebbe riserve a farlo. Forte di questa indicazione dell'autore, Ferrié vede allora nell'articolo «Malheur du guerrier sauvage», testo del '77, un riferimento all'istinto di morte per come è analizzato da Freud ne *Il disagio nella civiltà*: vi sarebbe pulsione di morte nei guerrieri, desiderio megalomane del capo che vorrebbe diventare un despota, pulsione di autodistruzione nel movimento profetico Tupi-Guaraní. Sono in particolar modo le migrazioni religiose studiate da Hélène Clastres ne *La terre sans mal* ad essere interpretate da Ferrié come un movimento inconsciamente politico. Scrive l'autore:

la denegazione dei profeti della via politica, identificata con l'istituzione di un potere tendenzialmente dispotico, a favore della via religiosa è un sintomo della ricerca incosciente di una soluzione politica al problema globale (demografico e sociologico tanto quanto politico) che incontra la società primitiva.²⁴⁶

²⁴³ C. FERRIÉ, *Le mouvement inconscient du politique*, Paris, Lignes, 2017.

²⁴⁴ C. FERRIÉ, «La dynamique inconsciente du mouvement politique», in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.

²⁴⁵ Ivi, p.323 : «Le refus de l'État par ces communautés sauvages, qui n'en veulent pas, est en effet le fait d'une décision collective de fonder la société primitive sur cette Loi de l'indivision qui est mythiquement imputé aux dieux et attribuée en vérité à l'inconscient social.».

²⁴⁶ C. FERRIÉ, «La dynamique inconsciente du mouvement politique», op.cit., pp.325-326: «La Dénégation par les prophètes de la voie politique, identifiée à l'institution d'un pouvoir tendanciellement despotique, au profit de la voie religieuse est un symptôme de la

La passione guerriera, il desiderio di prestigio degli Indiani Chulupi investe la società e si propaga in essa: il meccanismo di difesa della società primitiva contro il costituirsi di un centro di potere politico-militare consiste nel spingere i guerrieri alla propria morte a causa del loro desiderio di gloria. Sono questi “essere-per-la-morte”, mentre le donne, “essere-per-la-vita” (perché schiacciate in questa lettura sul ruolo riproduttivo reso essenza della femminilità), prenderebbero la decisione inconscia di smettere di “dare la vita”, arrestando così il gioco mortale del desiderio di guerra degli uomini. È principalmente su queste osservazioni che Ferrié innesta il suo lavoro, anche per quanto riguarda *Le mouvement inconscient du politique*: da una parte pulsione di morte, fonte dello Stato, dall'altra pulsione d'uguaglianza. La società primitiva è una società contro il guerriero, come, lo sono anche le donne (intese, ricordiamo, da Clastres in un modo essenzialistico che lega sesso e maternità ad una supposta identità di genere).

h. Paul Auster e la traduzione in inglese di *Chronique des Indiens Guayaki*

Prima di passare all'analisi della lettura proposta da James C. Scott e alla ricezione anglofona, è necessario soffermarci sulla storia della traduzione in lingua inglese di *Chronique des Indiens Guayaki*. Come è noto, questa traduzione è firmata da Paul Auster, uno dei più importanti autori della letteratura americana contemporanea. Auster conosce Clastres attraverso l'articolo «De l'un sans le multiple», pubblicato per la rivista *L'Éphémère*, di cui era assiduo lettore: il testo colpisce lo scrittore non solo per i contenuti e per essere un contributo intelligente, provocante e rigoroso, ma anche per lo stile. È infatti la prosa clastriana che entusiasma Auster: impossibile non amare questo libro – scrive – la cui prosa «sembrava combinare un temperamento di poeta con la profondità di spirito di un filosofo». ²⁴⁷ Auster ritorna a New York e si propone quindi di farne la traduzione, per

quête inconsciente d'une solution politique au problème global (démographique et sociologique autant que politique) que rencontre cette société primitive.».

²⁴⁷ P. AUSTER, *Introduction à Chronicle of the Guayaki Indians*, in P. CLASTRES, *Chronicle of the Guayaki Indians*, New York, ZoneBooks, 1998. Ci riferiamo qui alla versione francese, tradotta dall'inglese da Christine le Bœuf, riportata nel *Cahier Clastres*: P. AUSTER, «Histoire d'un manuscrit perdu. Introduction à la traduction de la *Chronique des Indiens Guayaki*», in *Cahier Clastres*, op.cit., p.49: «Sept pages, pas plus, qui firent sur moi une impression immédiate et durable. Ce texte était non seulement intelligent, provocant et rigoureux, mais aussi admirablement écrit. La prose de Clastres semblait combiner un tempérament de poète avec la profondeur d'esprit d'un philosophe, et elle me touchait par son caractère direct et humain, par son manque absolu de prétention. Au vu de ces sept pages, je me suis rendu compte que j'avais découvert un auteur dont j'allais désormais suivre l'œuvre. [...] Il me paraît impossible de ne pas aimer ce livre. L'attention et la patience avec lesquelles il est

la quale sarebbe dovuto essere retribuito grazie ad una sovvenzione del C.N.R.S. Consegna il manoscritto alla casa editrice, l'editore lo paga solo dopo insistenti richieste da parte dello scrittore e il libro non viene mai pubblicato. Passano gli anni, ed il manoscritto della traduzione – di cui lo scrittore non aveva fatto una copia – viene perso e ritrovato da un collezionista, che lo riporta – finalmente – nelle mani di Auster nel 1996. Il testo arriva quindi al pubblico nella sua versione tradotta 19 anni dopo la scomparsa di Clastres.

i. Scott, Zomia

James C. Scott è considerato dalla comunità scientifica come un lettore di Clastres. Antropologo e scienziato politico all'Università di Yale, è recentemente stato al centro del dibattito soprattutto per i suoi lavori sulle comunità rurali del Sudest asiatico, da poco tradotti in francese.²⁴⁸

Nell'intervista condotta da Nils Gilman e Nicolas Guilhot per la rivista *Humanity*, Scott viene interrogato circa la relazione del suo lavoro con quella di alcuni pesatori francesi e, in particolare, gli viene chiesto di approfondire il ruolo e l'influenza del pensiero di Pierre Clastres nelle sue ricerche. Leggiamo così che, sebbene Scott abbia letto Clastres precedentemente è solo a metà della scrittura di *The Art of Not Being Governed*, il testo su Zomia, che l'autore rilegge *La société contre l'État* e torna al pensiero di Clastres.²⁴⁹ Effettivamente, se esaminiamo la

écrit, le style incisif de ses observations, son humour, sa rigueur intellectuelle, sa compassion – toutes ces qualités contribuent à en faire une œuvre importante, mémorable.»

²⁴⁸ Ci riferiamo a J. C. SCOTT, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland southeast Asia*, New Haven Yale University Press, 2009; trad. fr di N. Guilhot, F. Joly e O. Ruchet, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013. J.C. SCOTT, *Domination and the arts of resistance*, 1990; trad. fr di O. Ruchet, *La domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

²⁴⁹ N. GILMAN, N. GUIHOT, «“Transforming the Nature of the Struggle”: An Interview with James C. Scott» in *Humanity* vol. 5, n.1, Spring 2014, p.111, «I have read Clastres long before I started to work on *The Art of Not Being Governed*, in connection with my interest in egalitarian societies and in anarchism, but it was only after I was halfway through writing that book that I decided that I should return to Clastres and read again *La société contre l'État*. The reason it was useful for me – and I'm not sure I appreciated this the first time – is that he was the first person to understand that modes of subsistence are not just grades on some evolutionary scale – from hunting and gathering to swiddening, foraging, agriculture, and so on – but rather that the choice of a mode of subsistence is in part a political choice about how you want to relate to existing state systems, in this case the systems characterized by forced labour and disease in the Spanish *reducciones*. Clastres provided a kind of Latin American counterpart to what I thought I was discovering in the context of Southeast Asia. As near as I can tell, he is the first person who wrote about people who are considered to be Neolithic survivors and tried to create an interesting history for them, as people who were not only distancing themselves from the Spanish settlements but also creating a social structure that prevented the state from emerging in their midst.»

produzione di Scott, è solo a partire da *The Art of Not Being Governed* che è possibile trovare dei riferimenti espliciti a Clastres.²⁵⁰ Nel suo ultimo libro, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*²⁵¹ dedica solo una nota all'antropologo a proposito del "primitivismo secondario". È tuttavia interessante notare che in *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, uscito nel 1976, Scott si interessa al tema dell'anti-statalità nel momento in cui analizza le ribellioni antifiscali nel Sud est asiatico e instaura un parallelo tra queste e le rivolte dei *Nu pieds* analizzate da Foucault al Collège de France qualche anno prima.²⁵² Queste rivolte però vedono come agenti dei soggetti diversi da quelli analizzati da Pierre Clastres: si tratta infatti di soggettività in diretto contatto con l'azione statale (vale a dire gli esattori fiscali).

Ritorniamo all'intervista per *Humanity. The Art of Not Being Governed*, si apre con un exerga tratto da *La société contre l'État*, più precisamente dall'omonimo capitolo della raccolta clastriana.²⁵³ Con questa citazione clastriana l'autore introduce uno dei temi più gli interessano: l'organizzazione politica delle società che rifiutano lo Stato e la loro storia in quanto lotta contro di esso. In *The Art of Not Being Governed* Scott propone al seguente tesi: Zomia, un largo territorio che corrisponde geograficamente al massivo del Sudest asiatico, sarebbe la più grande regione del mondo della quale le popolazioni non sono state ancora completamente

²⁵⁰ Abbiamo a questo proposito consultato: J. C. SCOTT, *Decoding Subaltern Politics. Ideology, disguise and resistance in agrarian politics*, Routledge, New York, 2013; J. C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*, Yale University Press, New Heaven and London, 1990; J. C. SCOTT, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University press, New Heaven and London, 1998; J. C. SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Heaven and London, 1976; J.C. SCOTT, *Two Cheers for Anarchism. Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2012; J. C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Heaven and London, 1985.

²⁵¹ J. C. SCOTT, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, New Heaven and London, Yale University Press, 2017.

²⁵² Ci riferiamo ovviamente al corso foucaultiano *Théories et institutions pénales*. Cfr. M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au collège de France, 1971-1972*, EHESS, Paris, 2015. Scott e Foucault si riferiscono entrambi ai lavori di Boris Porchnev (B. PORCHNEV, *Les soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Flammarion, Paris, 1972).

²⁵³ La citazione riportata nell'edizione inglese recita nell'originale francese così: «L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire, c'est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'Etat.». P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1974. Il testo di Scott al quale ci stiamo riferendo è J. C. SCOTT, *The Art of Not Being Governed. An anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven London, Yale University Press, 2011; trad. fr di N. Guilhot, F. Joly, O. Ruchet, *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013. Non è ancora disponibile una traduzione in italiano.

incorporate negli stati-nazione. Se, scrive Scott, le comunità che abitano Zomia sono viste dai loro vicini come degli antenati ancestrali viventi e come un esempio di come si vivesse prima della “civilizzazione”, l’autore propone invece di considerare queste popolazioni come dei fuggitivi che, nel corso di due millenni, avrebbero fuggito «the oppressions of state-making projects in the valley – slavery, conscription, taxes, corvée labor, epidemics and warfare». ²⁵⁴ Ad una rappresentazione primitivista che ridurrebbe queste popolazioni ad un “non ancora” – e che rinvia, di conseguenza, ad un’idea di storia lineare e tesa in senso evolucionistico e teleologico verso lo Stato – Scott contrappone una rappresentazione di queste popolazioni, le quali, una volta conosciuti i primi progetti di costruzione statale, avrebbero operato delle strategie per evitare di esservi incorporati. La storia di Zomia è quindi per Scott la storia di un’assenza di Stato che non si dà come *deficit* ma come, invece, una mancanza deliberata e reattiva: è la storia del rifiuto dei progetti di organizzazione statale, e quindi delle strategie che sono state messe in pratica al fine di scongiurare l’insorgenza. ²⁵⁵ Ne risulta, a detta dello stesso Scott, una storia anarchica dello Stato: è la storia di chi, fuggendo allo Stato, ha organizzato la propria vita in comune attraverso un insieme di dispositivi che ne scongiurano la nascita e l’operatività. Capiamo allora perché l’autore apra *Zomia* con la citazione clastriana: la storia delle popolazioni senza storia è la storia della lotta contro lo Stato.

I. De Castro e i cannibali

Pierre Clastres gioca un ruolo molto importante nella produzione dell’antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, studioso che ha recentemente avuto molte attenzioni per il suo *Métaphysiques cannibales* del 2009. Già in *A inconstância da alma selvagem* del 2002, l’autore si riferisce più volte ai lavori sia di Hélène sul mito della terra senza male sia ai lavori di Pierre Clastres, del quale si definisce un «admirador inconstante» ²⁵⁶. In particolar modo, quello che sembra interessare all’antropologo brasiliano sono da una parte i fenomeni di cannibalismo nelle società amazzoniche come strategie di scongiuramento della divisione della società nel rapporto tra la morte e il sistema di alleanze ²⁵⁷ e,

²⁵⁴ J. C. SCOTT, *The Art*, op. cit., p.IX.

²⁵⁵ Scrive a questo proposito l’autore: «Their physical dispersion in rugged terrain, their mobility, their cropping practices, their kinship structure, their pliable ethnic identities, and their devotion to prophetic, millenarian leaders effectively serve to avoid incorporation into states and to prevent states from springing up among them.». Ibidem, p.X.

²⁵⁶ E. VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2002, p.472.

²⁵⁷ Ivi, p.171: «Se muitas sociedades amazônicas usam a aliança simétrica em um espírito de introversão endogâmica, conforme a ideia reguladora de uma autonomia andrógina do grupo local, uno e indiviso (para falarmos como Pierre Clastres), é a morte que impõe a abertura heteronômica da mônada matrimonial. Ela sempre vem de fora, dos inimigos,

dall'altra, la dimensione della guerra come condizione di eteronomia e, conseguentemente, di autonomia. Un altro aspetto importante che Viveiros de Castro prende dalla riflessione clastriana è l'interrogativo sulla possibilità di concepire un potere politico che non sia fondato sull'esercizio della coercizione, intendendo quest'ultima come il principio che regge lo Stato. Per Viveiros de Castro, Clastres, alla domanda se è possibile concepire un potere politico non fondato sulla coercizione rispose attraverso l'invenzione «della Società Primitiva, soggetto trascendente di potere politico non coercitivo»²⁵⁸.

Eduardo Viveiros de Castro firma l'introduzione all'edizione inglese del 2010 di *Recherches d'anthropologie politique*, che prende il nome dal penultimo saggio di questa raccolta, *Archaeology of violence*²⁵⁹. In queste pagine, Viveiros de Castro legge il lavoro clastriano più come una radicalizzazione che un rifiuto dello strutturalismo e confronta i lavori di Clastres e di Sebag, sottolineando la loro prossimità ma anche le profonde differenze che segnano i loro percorsi. Se Sebag infatti si interessa profondamente alla psicoanalisi e alle analisi dei sogni degli amerindiani, Clastres sembra non essere particolarmente interessato a questi temi. Inoltre, Sebag si dedica molto di più rispetto a Clastres alla mitologia, in particolare degli indiani Pueblo²⁶⁰ (con un lavoro che ha costituito uno dei riferimenti per le successive analisi lévi-straussiane) – mentre l'oggetto principe delle analisi clastriane è, come sappiamo, l'organizzazione politica nelle società che conoscono la *chefferie*. Osserva quindi Viveiros de Castro che se Clastres e Sebag condividono «l'ambizione di rileggere la filosofia sociale moderna alla luce degli insegnamenti dell'antropologia di Lévi-Strauss» non hanno molto di più in comune²⁶¹.

animais e espíritos, e ela sempre produz um exterior, seja quando é a feitiçaria interna que divide o grupo, seja porque toda morte transforma um vivente em ente de fora.».

²⁵⁸ Ivi, pp.218-219: «Pierre Clastres fez uma boa pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coerção? Bem, ela vale esta outra: é possível conceber uma forma religiosa que não esteja assentada na experiência normativa da crença? Talvez se trate exatamente do mesmo problema; mas a resposta de Clastres foi a invenção da Sociedade Primitiva, sujeito transcendente do poder político não coercitivo, ao passo que a resposta à segunda pergunta implicaria uma problematização radical desse sujeito.»

²⁵⁹ E. VIVEIROS DE CASTRO, *The Untimely, Again*, in P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980; trad.en by J.Herman, *Archeology of violence*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010.

²⁶⁰ Ci riferiamo a L. SEBAG, *L'invention du monde chez les Indiens Pueblo*, Paris, Maspero, 1971; trad.it di M. Solimini, *Mitologia e realtà sociale*, Bari, Dedalo, 1979.

²⁶¹ E. VIVEIROS DE CASTRO, *The Untimely, Again*, op.cit., p.11: «What Clastres had in common with his friend was the ambition to re-read modern social philosophy in the light of the teachings of Lévi-Strauss's anthropology; but the similarities between their respective inclinations stopped more or less there.».

m. Campagno, le società antiche e la parentela

Marcelo Campagno è ricercatore del CONICET e professore alla Universidad de Buenos Aires (UBA) per la cattedra di Historia Antigua alla facoltà di Letras y filosofía. Specialista della società egizia antica e delle prime formazioni statali (in particolar modo di quella egizia) si riferisce a Clastres in molti dei suoi lavori.

Il primo articolo in cui Campagno parla di Clastres è del 1998, «Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después». Qui l'autore si pone il problema dell'enigma dell'apparizione dello Stato: se Clastres non dà una risposta a questo paradosso, Campagno osserva che tuttavia nei suoi ultimi scritti si è concentrato sul ruolo nelle società non-statali degli aspetti demografici e dei leader predicatori, gli sciamani, per pensarne una soluzione. Campagno considera qui, come farà anche nel testo del 2014, la logica della parentela considerandola come contro lo Stato, appoggiandosi su di un'indicazione clastriana contenuta in «Les marxistes et leur anthropologie». Scrive Clastres nel 1977:

Mi limiterò per il momento (perché un po' di *suspense* produce i migliori effetti) a dire che la funzione di nominazione, iscritta nella parentela, determina tutto l'essere socio-politico della società primitiva. È qui che risiede il nodo tra parentela e società. Lo scioglieremo un'altra volta.²⁶²

Campagno legge la parentela come basata sulla norma della reciprocità, la cui pratica impedisce la differenziazione all'interno della società. La logica della parentela si darebbe di conseguenza «in aperta contraddizione con il processo che implica l'avvenimento dello Stato»²⁶³. Se da una parte infatti lo Stato viene definito come una relazione di dominio sostenuta dal monopolio della forza, la parentela si baserebbe sullo scambio di aiuto reciproco tra i membri della società. Ci sembra rilevante notare come Campagno legga nella reciprocità, e quindi nella logica dello scambio, il *quid* dell'organizzazione del potere nelle società non-statali.

È di Campagno la curatela di *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, collettanea del 2014 per la quale scrive l'introduzione «Pierre Clastres, las

²⁶² P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.165: «Je m'en tiendrais, pour l'instant (car un peu de suspense produit les meilleurs effets), à dire que la fonction de nomination, inscrite dans la parenté, détermine tout l'être socio-politique de la société primitive. C'est là que réside le nœud entre parenté et société. On le dénouera une autre fois.».

²⁶³ M. CAMPAGNO, «Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después», in *Boletín de Antropología Americana*, n.33 (diciembre 1998), p.104: «De tal modo, la práctica del parentesco establece un límite que impide la estructuración de una diferenciación social fuerte en el interior de las sociedades no-estatales. Y ese límite es el de la imposibilidad estructural del monopolio de la coerción física. Ahora bien, huelga decir que tal diferenciación y tal monopolio de la coerción constituyen condiciones sine qua non para la aparición del Estado. Esto solo puede significar una cosa: la lógica del parentesco se halla en abierta contradicción con el proceso que implica el advenimiento del Estado.».

sociedades antiguas contra el Estado y el mundo antiguo». In questo testo Campagno, dopo aver ricordato le critiche mosse all'autore in ambito antropologico, mostra come il lavoro clastriano abbia tuttavia influenzato sensibilmente il campo etnografico brasiliano. Merito di Campagno è di aver cercato di sistematizzare le interpretazioni che sono state formulate attorno al lemma "contro lo Stato" identificando quattro linee principali, che riassumiamo qui:

1) Il primo uso di questa forma "enigmatica" dell'espressione "contro lo Stato" risulta, secondo Campagno, da un posizionamento anti-statale, da «un antagonismo che si stabilisce tra due poli, uno sociale e uno statale, confrontati simmetricamente di modo che se la società è contro lo Stato, anche lo Stato è contro la società»²⁶⁴. In questo senso spiega l'interpretazione anarchica di Clastres, quale quella di Harold Barclay²⁶⁵, Yoram Moati²⁶⁶ e Galo Ramón Valarezo²⁶⁷.

2) Il secondo gruppo comprende la lettura fatta da Deleuze e Guattari, che legge, nell'ipotesi dell'"Urstaat" la contrapposizione a questo di diversi tipi di organizzazione, dalle macchine mondiali oltre lo Stato ai meccanismi globali di bande, entrambe forme irriducibili alla figura dello Stato. In questo senso, per Campagno, l'interpretazione di Deleuze e Guattari vedrebbe in Clastres, come fa l'interpretazione anarchica, «l'espressione sintetica di un antagonismo tra forze presenti», interpretando queste ultime però in termini di forme sociali, come «la contrapposizione sempre presente tra una forza di unificazione per interiorizzazione e i meccanismi sociali che tendono a sfuggirle o a disperderla»²⁶⁸.

3) La terza linea interpretativa individuata da Campagno si articola attorno all'idea clastriana delle società primitive come tese a congiurare l'emergenza dello Stato. Alcune di queste letture si focalizzano sulla capacità delle società selvagge di anticipare lo Stato (come quelle di Perrone-Morsés²⁶⁹, Sztutman²⁷⁰ e Viveiros de Castro); altre invece si concentrano sulla relazione che intrattengono le singole società primitive con le loro esteriorità (come in Gauchet e in Potte-Bonneville²⁷¹).

²⁶⁴ M. CAMPAGNO, *Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo*, in M. Campagno (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p.11: «O dicho de otro modo, un antagonismo que se entabla entre dos polos, uno social y otro estatal, enfrentados simétricamente de tal modo que si la sociedad está contra el Estado, también el Estado está contra la sociedad.».

²⁶⁵ H. BARCLAY, *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*, London, Kahn & Averill, 1996.

²⁶⁶ Y. MOATI, «Pierre Clastres, l'anthropologie anarchiste», in *Alternative Libertaire* n.228, <http://libertaire.pagesperso-orange.fr/archive/2000/228-mai/clastres.htm>

²⁶⁷ G.R. VALAREZO, *El regreso de los runas: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*, Quito, Fundación Interamericana, 1993.

²⁶⁸ M. CAMPAGNO, *Introducción*, op.cit., p.13:

²⁶⁹ B. PERRONE-MOISÉS, «Bon chefs, maus chefs, chefóes: elementos de filosofía política ameríndia», in *Revista de Antropología* 54 (2), pp.857-883.

²⁷⁰ R. SZTUTMAN, *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*, Edusp, São Paulo, 2012.

²⁷¹ M. POTTE-BONNEVILLE, op.cit.

Entrambe le linee interpretative leggono nella *chefferie* e nella pratica della guerra i «meccanismi centrali che garantiscono la coesione egualitaria della società, impedendo l'emergenza di un potere statale separato e posto sopra al complesso sociale»²⁷² ed enfatizzano l'aspetto deliberativo nell'azione sociale contro lo Stato, quest'ultimo considerato non come esistente ma come un pericolo latente.

4) Il quarto tipo di interpretazione si apre invece al tentativo di cogliere i processi storici che portano alla formazione degli stati antichi, utilizzando la prospettiva clastriana. È in questa direzione che Campagno si inserisce, scrivendo che

Non si presuppone qui che lo Stato al quale la società si oppone sia una presenza né una potenza: è solo a partire dall'identificazione della logica statale in una situazione storica precisa che, retroattivamente, è possibile determinare le pratiche che impedirono lo statale nella situazione precedente.²⁷³

Secondo Campagno sono almeno tre i piani che il contributo clastriano aiuta ad aprire. In primo luogo sottolinea l'importanza delle osservazioni dell'antropologo rispetto allo statuto di politicità e al ruolo della guerra nelle società primitive, nella rottura rispetto a quegli studi e a quegli autori che negano la politicità delle società non statali. Clastres, a differenza di questi, evidenzia la presenza di una dimensione propriamente politica in questo tipo di organizzazioni sociali, osservando come il potere sia detenuto dalla società nel suo complesso. Campagno si accorge che «l'esercizio di questo potere non produce un'uguaglianza assoluta tra i membri della comunità»²⁷⁴, in particolar modo per quanto riguarda le donne e i bambini, ma sottolinea l'omogeneità della società che deriverebbe da questo potere – omogeneità tutta da discutere a nostro avviso –, e come la guerra preserva l'autonomia di ogni comunità. In secondo luogo, con Clastres, si avrebbe il riconoscimento della rottura politica significata dalla nascita dello Stato. Infine, secondo Campagno, l'aspetto più rilevante del lavoro clastriano consiste nel cambio radicale di prospettiva rispetto al binomio non-statale/statale, quella rivoluzione

²⁷² Ivi, p.15: «Pero en cualquiera de las perspectivas, la institución de liderazgos que no disponen de poder y la práctica sistemática de la guerra – dos cuestiones caras al conjunto de los análisis del propio Clastres – son interpretadas como los mecanismos centrales que garantizan la cohesión igualitaria de la sociedad, impidiendo la emergencia de un poder estatal, separado y por encima del conjunto social.»

²⁷³ Ivi, p.16: «Dicho de otro modo, no se presume aquí que el Estado al que la sociedad se opone sea una presencia ni una potencia: es sólo a partir de la identificación de la lógica estatal en una situación histórica específica que, retroactivamente, es posible determinar las prácticas que impedían lo estatal en la situación precedente.»

²⁷⁴ Ivi, p.18: «El ejercicio de ese poder político colectivo no produce una igualdad absoluta entre los integrantes de la comunidad (como puede apreciarse en las diferencias de género o de edad), pero afirma la homogeneidad del grupo e impide la emergencia de un poder escindido de la comunidad y dispuesto para dominarla.»

copernicana inaugurata da «Copernic et les sauvages» che abbiamo già visto attraverso i testi di Abensour.

Nel suo saggio «Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado» osserviamo come in apertura l'autore sottolinei che il rifiuto della divisione tra dominanti e dominati operato nelle società primitive secondo Clastres non si dia come una forma di anti-politica, anzi. È contro le prospettive evoluzionistiche ed etnocentriche che valutano l'assenza di Stato come assenza di politicità che l'autore prende posizione: per Clastres, infatti, le società non-statali sono pienamente politiche ed è l'intero corpo sociale che esercita la politica. Campagno affronta poi il problema dello Stato e come questo sia stato analizzato in un senso evoluzionistico, vale a dire considerandolo come il risultato di un processo graduale, prospettiva che, afferma l'autore, continua ad avere una posizione egemonica in questo campo di studi²⁷⁵. Per Campagno la soluzione a questo problema è da ricercare nel funzionamento della *parentela* nelle società non statali, «logica dominante di organizzazione sociale»²⁷⁶ che si darebbe contro lo Stato, interpretata come un «dispositivo che impedisce la strutturazione di una differenziazione sociopolitica forte all'interno delle società non-statali»²⁷⁷. La logica della parentela è infatti caratterizzata secondo Campagno, come abbiamo visto, dalla presenza di norme di reciprocità che sarebbero incompatibili con le relazioni di dominio. Sono da cercare allora le contingenze e le condizioni storiche che hanno potuto determinare il *malencontre* con lo Stato, determinando retrospettivamente le meccaniche propiziatrici della statualità. È allora nelle trame intersiziali della maglia della parentela, negli spazi extraparentali che Campagno vede i luoghi dell'emergenza di pratiche che sfuggono alla logica della parentela e che potenzialmente possono dare spazio all'emergenza dello Stato. Secondo l'autore, sono tre i possibili spazi così definiti: la guerra di conquista tra comunità precedentemente autonome, che hanno come risultato l'istituzione di un rapporto di dominazione permanente tra vincitori e vinti; i primi contesti urbani eterogenei, risultanti da processi di concentrazione di popolazioni di diversa provenienza; società in cui la chefferie sacra si dà al margine dell'ordine parentale²⁷⁸. Su questi tre spazi interstiziali,

²⁷⁵ M. CAMPAGNO, *Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado*, in M. CAMPAGNO (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p.202: «La razón para semejante desdén corresponde indudablemente a la continuada hegemonía del evolucionismo en ese campo de estudios, esa misma hegemonía contra la que Clastres había dirigido sus incisivas intervenciones. En efecto, en este terreno, las cosas no parecen haber cambiado mucho desde 1977.»

²⁷⁶ Ivi, p.204: «Yo quisiera aquí avanzar un paso en esta dirección y proponer que la imposibilidad del Estado en las sociedades primitivas es efecto de la importancia decisiva que el parentesco tiene allí, en tanto opera como *lógica dominante de organización social*.»

²⁷⁷ Ivi, p.205: «La lógica del parentesco puede ser vista así como un dispositivo que impide la estructuración de una diferenciación sociopolítica fuerte en el interior de las sociedades no-estatales.»

²⁷⁸ Ivi, pp.207-208: «Partiendo de esta premisa, quisiera explorar aquí tres posibles escenarios intersticiales, que podrían propiciar la aparición de prácticas de tipo estatal: 1) el

considerati come contingenti e non come cause efficienti, Campagno si era già espresso nel 2012 in un articolo per la *Revue de Mauss*²⁷⁹, sempre interpretando l'apparizione della statualità attraverso l'antropologia clastriana, vale a dire mantenendo il carattere di enigmaticità del fatto stesso dello Stato. Si concentra però in questo testo in particolar modo sulla situazione storica che corrisponde alla nascita dello Stato nell'Antico Egitto, caso specifico che sembra vedere la coesistenza delle tre condizioni di possibilità di cui sopra: guerre di conquista, cambiamenti nella composizione della popolazione e forme di leadership sacre (come l'associazione tra la figura monarchica e il dio falco Horus).

Con Augusto Gaybas, del quale leggiamo un contributo in *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*²⁸⁰, scriverà poi nel 2015 «La guerra en los comienzos del antiguo Egipto: reflexiones a partir de la obra de Pierre Clastres», ritornando sul carattere duplice della guerra. Oggetto di studio e di applicazione delle teorie clastriane è il periodo che va dal 20000 a.C. al 2700 a.C. nella Valle del Nilo. Come abbiamo visto, Campagno vede nella guerra di conquista uno dei tre luoghi interstiziali che aprono alla possibilità dell'apparizione dello Stato, sottolineando come Clastres legga nella guerra una logica centrifuga, vale a dire di mantenimento del carattere autonomo e indiviso delle società non-statali davanti all'Uno, ed allo stesso tempo una logica di divisione (come per esempio nelle società guerriere Chulupi). Campagno ne conclude che «la guerra deve essere pensata in situazione: a seconda delle circostanze, la guerra può essere vincolata al mantenimento di una dinamica sociale o parte di un processo di trasformazione sociale»²⁸¹.

Concludiamo dicendo che in linea generale Campagno accoglie pienamente la proposta clastriana e si propone di ampliarla, applicandola allo studio dell'Antico Egitto. Quando parla di “pratica statale”, infatti, la definisce come quella pratica che istituisce al suo interno due poli opposti, scindendo così la società: un gruppo che detiene il monopolio legittimo della coercizione fisica e l'altro che si sottomette al primo, in una relazione di dominazione resa stabile grazie al controllo della forza e

de las guerras de conquista entre comunidades previamente autónomas, en donde la resolución de los conflictos involucra alguna forma de control permanente de los vencidos por los vencedores; 2) el de los contextos urbanos iniciales, entendidos como ámbitos socialmente heterogéneos que resultan de procesos de concentración poblacional de diversas procedencia; y 3) el de determinadas sociedades en las que existen formas de liderazgo sagrado que se definen completamente al margen del orden parental.».

²⁷⁹ M. CAMPAGNO, «Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État», in *Revue du MAUSS permanente*, 3 janvier 2012 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/?Pierre-Clastres-et-le-probleme-de>

²⁸⁰ A. GAYUBAS, «Pierre Clastres y la guerra en el valle del Nilo pre-estatal», in M. Campagno (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

²⁸¹ M. CAMPAGNO, A. GAYUBAS, «La guerra en los comienzos del antiguo Egipto: reflexiones a partir de la obra de Pierre Clastres», in Cuadernos de Marte, año 6, nro 8, Enero-Julio 2015, pp.19.

della legalità da parte del gruppo dominante²⁸². Si concentra in particolar modo sul carattere duplice della guerra, intesa allo stesso tempo come garanzia della molteplicità contro l'Uno e possibilità di emersione della figura del dominio²⁸³.

²⁸² M. CAMPAGNO, «Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État», op.cit., n.7: «Qu'appelons-nous pratique étatique ? C'est la pratique qui scinde la société, qui institue en son sein deux pôles opposés : le premier dispose du monopole légitime de la coercition physique et le second se soumet au premier. La pratique étatique implique donc une relation de domination maintenue par le contrôle de la force et la légalité du côté du groupe social dominant. Telle est – dans cette ligne d'analyse – la caractéristique qui définit la spécificité d'une société étatique par rapport à une société non étatique.»

²⁸³ M. CAMPAGNO, A. GAYUBAS, op.cit., p.39: «En el primer apartado de este artículo, mencionamos la paradoja enunciada por Clastres en uno de sus últimos trabajos: la guerra, garante del orden indiviso, puede ser a la vez fundamento de una lógica de la división.»

Conclusioni

Come concludere un lavoro che consideriamo solo come un'apertura per possibili ricerche future? L'unica cosa che possiamo fare è riassumere quello che abbiamo fatto e i risultati che crediamo di aver ottenuto, indicando in particolar modo i problemi che ancora non abbiamo risolto e ai quali speriamo di poterci dedicare in un prossimo futuro.

Ci pare di aver restituito qui la complessità, impossibile da esaurire, di un percorso intellettuale e politico, allo stesso tempo nel suo darsi e in parte nella sua ricezione, di un pensatore che, benché poco studiato, ha avuto un impatto considerevole nella filosofia politica francese contemporanea. È soprattutto grazie al lavoro di archivio, del quale riportiamo i risultati nelle pagine che seguono, che abbiamo potuto ricostruire – o, perlomeno, condividere elementi aggiuntivi e utili al dibattito – la produzione dell'antropologo.

Come abbiamo cercato di far emergere nel corso di tutto il lavoro di tesi, le ipotesi clastriane, benché siano senza dubbio affascinanti e interessanti, non ci sembrano pienamente convincenti. Abbiamo visto come, nella sua definizione di potere e di politico, Clastres rimanga, nonostante il suo tentativo di uscire da una prospettiva eurocentrica ed evoluzionistica, profondamente legato al dispositivo concettuale della democrazia moderna – pur non comprendendone, a nostro avviso, la specificità e la logica. L'impressione che abbiamo avuto nello studio dell'autore è che egli stesse cercando, nell'incontro con le popolazioni amerindiane che ha conosciuto sul *terrain*, da una parte un'alternativa allo Stato *tout court* e, dall'altra, una risposta alle derive totalitarie e autoritarie dell'esperimento politico sovietico.

Ciò che però Clastres non ci sembra cogliere è la differenza tra l'effetto e la logica dello Stato. Come effetto del dispositivo della democrazia moderna e della rappresentanza può esserci, certo, una divisione tra chi comanda e chi obbedisce, tra chi "detiene il potere" e chi lo "subisce". Sta di fatto, però, che questa relazione è retta sul piano logico e formale da un processo di autorizzazione: l'autorità agisce non in nome della sua persona naturale ma in quanto rappresentante, in quanto assume e raccoglie in sé l'autorizzazione dei suoi rappresentanti, autori in questo senso (certo, solo sul piano formale) delle azioni dello Stato. Il problema che riscontriamo in Clastres, come in alcuni dei suoi lettori (per esempio Campagno) è che la relazione di dominio (che ad esempio può essersi data nei regni dell'antichità) sia letta attraverso le categorie dello Stato. Così facendo non solo, ci sembra, non si riesce a cogliere la specificità di quelle particolari forme politiche ma ci si priva dei mezzi per comprendere le logiche che reggono da una parte le *chefferie* amerindiane e dall'altra la statualità moderna. Benché si potrebbe pensare con Foucault che con Clastres si inauguri un nuovo modo di intendere il "potere" nella sua dimensione plurale, vale a dire come un insieme eterogeneo di pratiche e di esercizio, di relazione sempre duale che non si dà mai senza resistenza, ci sembra che l'antropologo rimanga intrappolato nei meccanismi concettuali del pensiero dello Stato e della rappresentanza. La relazione di potere si dà per Clastres sempre e comunque in riferimento alla relazione della società con il proprio

leader e viceversa, mai nelle maglie interstiziali del tessuto relazionale tra i membri del gruppo, coniugata sulle caratteristiche salienti dei soggetti che vi prendono parte. Un esempio fra tutti, ci sembra, è il modo in cui l'antropologo legge la relazione tra gli uomini e le donne all'interno delle tribù Guayaki o, in generale quando interpellato su questo argomento nell'intervista con *Anti-mythes*.

Avremmo potuto approfondire, per esempio, la relazione di Clastres con l'antropologia economica, indagare più in profondità l'uso delle fonti operato dall'autore e verificare, solo per fare un esempio, le possibili convergenze e divergenze con la tradizione sociologica francese durkheimiana, focalizzandoci sulla questione della divisione del lavoro e sull'omogeneità delle società analizzate dall'antropologo. Un altro percorso di ricerca e approfondimento che avremmo potuto intraprendere ha come nodo centrale la Storia, rispetto a come questa viene concepita da Clastres e da Lévi-Strauss, oppure avremmo potuto concentrarci maggiormente sulle altre critiche che sono state formulate contro le proposte clastriane.

Ma le domande che hanno agitato le nostre letture e la nostra ricerca non si riducono a questo. Ci chiediamo: Clastres può esserci utile per pensare lo Stato o per ripensare la statualità e il dispositivo logico-concettuale che ne è il fondamento? Può servirci per riconoscere forme di politica e relazioni di "potere" che si diano al di fuori dalla statualità? A queste domande non crediamo sia possibile rispondere in maniera affermativa.

Come si può mettere in crisi lo Stato attraverso una concezione dello stesso che è, se non discutibile, perlomeno mai problematizzata? Per pensare *contro* lo Stato, e in particolare *contro* e *oltre* lo Stato moderno (è nella modernità che lo Stato vede la sua genesi, non prima), per capire nuove forme di politica, bisogna forse prima capire che cosa sia, la sua specificità storica, il suo meccanismo, la logica che lo regge. L'esigenza clastriana è corretta e condivisibile. Il tentativo di ripensare la pluralità fuori dall'unità che si dà con lo Stato è uno dei temi hanno segnato la filosofia politica moderna e contemporanea. Il problema tuttavia, ci sembra, è che nell'immediata sinonimia instaurata dall'antropologo tra divisione sociale e Stato non si riesca a cogliere il tentativo di assorbimento della sfera del politico nella forma della statualità e della rappresentanza moderna. Non cogliendo questi meccanismi e non interrogandosi sui processi di autorizzazione, sulla logica della rappresentanza e sul dispositivo concettuale della democrazia, basato su una relazione formale tra attore e autore, tra rappresentante e rappresentato, Clastres si nega la possibilità non solo di comprendere appieno la forma Stato moderna ma anche l'organizzazione politica delle società che chiama "primitive" e che studia come antropologo. È l'autorizzazione che definisce lo Stato moderno, la rappresentazione della volontà del popolo nella sua formalità: certamente non c'è piena partecipazione politica, ma proprio perché questa viene pensata come astratta, nella logica dell'autorizzazione.

Se Clastres vede, giustamente, un annullamento delle differenze con l'avvento dello Stato sembra non porre a problema l'attributo di eguaglianza che da alle società contro lo Stato. Con la modernità si ha certamente un processo di eliminazione delle

differenze perché i soggetti vengono considerati come individui e i loro attributi particolari sono annullati nella forma dell'uguaglianza. Il problema che Clastres vede nella neutralizzazione del conflitto operato dallo Stato è proprio, diremmo noi, l'impossibilità di darsi di forme particolari all'interno della forma-Stato: certamente. Ma a che livello? Attraverso quale operazione? Particolarmente problematico poi è l'utilizzo del termine Stato per caratterizzare ogni forma di organizzazione politica dall'impero incaico ad oggi. Così facendo, operando una divisione netta tra *sociétés à État* e *sociétés contre l'État*, dagli Incas in poi, non capiamo la specificità degli stati democratici.

Clastres non riesce a pensare ad un altro "Uno" che non sia assoluto, ad una comunità in cui l'accordo si possa dare non attraverso la forma: quando parla dell'organizzazione della chefferie (una sorta di democrazia diretta senza mediazioni?) non si sofferma mai sugli specifici meccanismi di composizione del consenso, dell'accordo tra gli uomini, del superamento del conflitto in vista di un bene comune. Il problema che Clastres vede nella neutralizzazione del conflitto operato dallo Stato è proprio, diremmo noi, l'impossibilità di darsi di forme particolari all'interno della forma-Stato: certamente. Ma questa è letta solamente, sembrerebbe, nelle relazioni intertribali, mai nelle parti che compongono quelle che l'antropologo chiama "società". Lo Stato si dà come rappresentante di un oggetto che crea, il popolo, privo di particolarismi: e paradossalmente le "società" contro lo Stato sembrano essere proprio questo.

In Clastres pensavamo di trovare altro: nella definizione che dà delle società primitive come pienamente politiche in quanto iscrivono il politico nel sociale, pensavo fosse messo a tema un'uscita dalla definizione di politico calcata sulla scena dello Stato e della divisione pubblico-privato. Speravamo di vedere una forzatura del binarismo tra pubblico e privato, un'uscita dalla limitazione di politico che vede la politicità solamente nel rapporto tra Stato e società. Se la logica dello Stato gli permette allo Stato stesso di detenere il campo del politico, Clastres – proprio perché vede nelle società amerindiane la *negazione* dello Stato – gli concede il gioco. Quello che l'autore invece non coglie sono i rapporti di forza, molteplici, stratificati, articolati a diversi livelli e coinvolgenti diverse soggettività. Il politico si dà in Clastres nella relazione della società da una parte con lo Stato o con la chefferie, impotenza impotente. Ma questa dinamica oppositiva, concepita come un universale storico, in un pensiero che non si interroga su come il concetto di società si generi in relazione allo Stato moderno, non è forse quello che con il Foucault di *Nascita della biopolitica*, come vedremo, è sintomo di un pensiero completamente immerso nella riflessione liberale?

Per Clastres l'avvento dello Stato è un *malencontre* irreparabile, una frattura irrisolvibile. Tanto misteriosa è la sua genesi, tanto è impossibile pensarne un'uscita. È allora forse vedendo come sia nato lo Stato moderno, soprattutto nella sua forma democratica nella quale la partecipazione politica è resa possibile solamente attraverso l'elezione e la rappresentanza, che si possono pensare ad altre forme di politica che non passino attraverso i meccanismi e gli apparati concettuali che portano alla neutralizzazione del politico al di fuori dello Stato.

Deleuze e Guattari, ci sembra, colgono bene il problema. Oltre allo Stato ci sono megamacchine economiche, la politica non si esaurisce nelle relazioni tra entità statali, né tantomeno nei dispositivi di partecipazione formale. In un'epoca in cui la forma Stato continua ad avere per molti aspetti peso sulle vite dei soggetti e sulla moltitudine, e che al contempo è continuamente superata da processi globali, in anni in cui il politico prende forme nuove e diverse dobbiamo chiederci: come pensare una partecipazione, una politica dei governati che siano veramente all'altezza dei nostri tempi? Come pensare forme di soggettivazione multitudinarie, che tengano conto delle determinazioni relegate dalla logica statale nel privato e che non si esauriscano in formulazioni populistiche, sempre – ci sembra – innestate su apparati concettuali moderni neutralizzanti? Come, insomma, pensare un comune al di fuori della rappresentanza e che sia al contempo capace di affrontare i luoghi e i tempi nuovi del politico?

Bibliografia

Testi di Clastres (in ordine cronologico)

- P. CLASTRES, *Chronique des Indiens guayaki*, Paris, Plon, 1972.
- P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974.
- P. CLASTRES, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens guarani*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.
- P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980.
- P. CLASTRES, *Mythologie des Indiens Chulupi*, Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1992.

Articoli

- P. CLASTRES, Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne, 1962.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65, 1962, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 2.
- P. CLASTRES, L. SEBAG, Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén), 1963.
Prima pubblicazione in: *Gradhiva*, 2, 2005, pp.129-133.
- P. CLASTRES Indépendance et exogamie. Structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale, 1963.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, III (3), 1963, pp.13-31, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 3.
- P. CLASTRES, Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki, 1964.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, IV (2), 1964, pp.122-125.
- P. CLASTRES, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*, thèse doctorale 3e cycle, Paris, 1965.
- P. CLASTRES, Entre silence et dialogue, 1965.

Prima pubblicazione in: *L'Arc*, n.26, 1965, pp.76-78 (numero speciale consacrato a C. Lévi-Strauss), ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.113-115.

- P. CLASTRES, Les Sauvages sont-ils hereux?, 1965-1966 (o forse più tardo?).
Prima pubblicazione in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.89-90.

- P. CLASTRES, Les derniers Indiens d'Amazonie, 1965-1966 (o forse più tardo?).
Prima pubblicazione in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.91-94.

- P. CLASTRES, L'arc et le panier, 1966.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, VI (2), 1966, pp.13-31, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 5.

- P. CLASTRES, La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?, dicembre 1966.
Prima pubblicazione in: *Revista del ateneo paraguayano*, supplemento antropologico, n.1, 1966, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.95-104.

- P. CLASTRES, Entretien, «La chefferie dans les sociétés indiennes», audio, 01 gennaio 1967.
Emission: Sciences et techniques, Collection France Culture, N° de notice: PHD98011579.

- P. CLASTRES, Hommage à Alfred Métraux, 1967.
Prima pubblicazione in: P. Clastres, *Mythologie des Indiens chulupi*, Paris, Peeters, 1992, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.117-118.

- P. CLASTRES, Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu, 1967.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, VII (4), 1967, pp.5-24.

- P. CLASTRES, Mission au Paraguay et au Brésil, 1967.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, VII (4), 1967, pp.101-108, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.95-111.

- P. CLASTRES, De quoi rient les Indiens, 1967.
Prima pubblicazione in: *Les Temps modernes*, n.253, 1967, pp.2179-2198, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 6.

- P. CLASTRES, Entretien, «La génocide des Indiens», audio, 23 marzo 1968.
Emission: Le monde contemporain, Collection France Culture, N° de notice PHD99225745.

- P. CLASTRES, Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil), 1968.
Prima pubblicazione in: *Journal de la société des américanistes*, LVII, 1968, pp.9-61.

- P. CLASTRES, Introduction au dictionnaire guayaki, 1968.
Prima pubblicazione in: L. Cadogan, *Diccionario guayaki-español*, Paris, Musée de l'Homme, 1968, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.119-122.
- P. CLASTRES, Une ethnographie sauvage, 1969.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, IX (1), 1969, pp.232-242, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 2.
- P. CLASTRES, Prophètes dans la jungle, 1969.
Prima pubblicazione in: *Éphémère*, 10, 1969, pp.232-242, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 8.
- P. CLASTRES, Copernic et les Sauvages, 1969.
Prima pubblicazione in: *Critique*, n.270, 1969, pp.1000-1015, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 1.
- P. CLASTRES, La maison de repose, febbraio 1971.
Inedito, conservato all'IMEC nel fondo Pierre Clastres (CLS 8.7).
- P. CLASTRES, La pirogue, 19 febbraio 1971.
Inedito, conservato all'IMEC nel fondo Pierre Clastres (CLS 8.7).
- P. CLASTRES, Le dernier cercle, 1971.
Prima pubblicazione in: *Les Temps Modernes*, n.298, 1971, pp.1917-1940, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 1.
- P. CLASTRES, Le clou de la croisière, 25 febbraio 1971.
Prima pubblicazione in: *Les Temps modernes*, n.299-300, 1971, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 3.
- P. CLASTRES, Compte rendu de R. Lancaster, *Piegan. Chronique de la morte lente. La réserve indienne des Pieds-noirs*, 1972.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, p.142.
- P. CLASTRES, Compte rendu de Père Caron, *Curé d'Indiens*, 1972.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 142-144.
- P. CLASTRES, Compte rendu de N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, 1972.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 144-145.
- P. CLASTRES, Compte rendu de J. Hurault, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*, 1972.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 145-146.

- P. CLASTRES, De l'un sans le multiple, 1972.

Prima pubblicazione in: *Éphémère*, n.19-20, 1972, pp.308-314, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 9.

- Deleuze et Guattari s'expliquent, giugno 1972.

Table ronde avec François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Ledaire, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose, Henri Torrubia.

Prima pubblicazione in: *La Quinzaine littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972, p. 15-19, ripubblicato in: G. Deleuze, *L'île deserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

- P. CLASTRES, The Guayaki, 1972.

Prima pubblicazione in: M.G. Bicchieri (a cura di), *Hunters and Gatherers Today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, pp.138-174.

- P. Clastres présente *Chronique des Indiens Guayaki*, video, 24 novembre 1972.

Emission : Italique, Collection : RTF / ORT, N° de notice : I00015699, 00:14:39

Emission complète : N° de notice: CPF86657896, 00:59:07

- P. Clastres, Entretien, Le temps de lire, video, 7 dicembre 1972.

Emission : Le temps de lire, Collection : RTF / ORTF, N° de notice : CPF86657183, 00:45:00

- P. CLASTRES, Cannibales et anthropophages. Entretien avec le journal *Veja*, 1973.

Prima pubblicazione in: *Veja*, 31 gennaio 1973, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, traduzione di H. Clastres, pp.123-128.

- P. Clastres, C. Lévi-Strauss., Entretien, «Où va l'ethnologie ?», audio, 07 febbraio 1973.

Trascritto in sedici esemplari, di cui uno consultabile all'IMEC nel fondo Pierre Clastres.

Emission: Dialogues, Collection France Culture, N° de notice PHF11018937, 01:18:45

- P. CLASTRES, Éléments de démographie amérindienne, 1973.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIII (1-2), 1973, pp.23-36, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 4.

- P. CLASTRES, De la torture dans les sociétés primitives, 1973.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIII (3), 1973, pp.114-120, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 10.

- P. CLASTRES, Le devoir de parole, autunno 1973.
Prima pubblicazione in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.8, 1973, pp.83-85, ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 7.

- P. CLASTRES, La société contre l'État, 1974.
Prima pubblicazione in: *La société contre l'État*, capitolo 11.

- P. CLASTRES, Hommage à León Cadogan, 1974.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIV (2), 1974, pp.135-136, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.129-130.

- P. CLASTRES, De l'ethnocide, 1974.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIV (3-4), 1974, pp.101-110, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 4.

- P. CLASTRES, Religions de l'Amérique precolombienne, 1974.
Prima pubblicazione in: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 83, 1974-1975. 1974, pp. 31-33, sotto il titolo «Conférence de M. Pierre Clastres»

- P. CLASTRES, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (I), 1974.
Prima pubblicazione in: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974, pp. 77-78, sotto il titolo «Conférence de M. Pierre Clastres».

- P. CLASTRES, Entretien avec l'Anti-Mythes, 14 dicembre 1974.
Prima pubblicazione in: *Anti-mythes*, n.9, 1974, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.13-40; P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-Mhytes*, Paris, Sens&Tonka, 2012.

- P. CLASTRES, Entretien, «Qu'est-ce que c'est ce chef sans pouvoir?», audio, 14 febbraio 1975
Emission : Atelier de création radiophonique, Collection France Culture, N° de notice : PHD99225745

- P. CLASTRES, Martchenko, 1975.
Prima pubblicazione in: *Textures*, n.10-11, 1975, ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, p.355.

- P. CLASTRES, Entretien, «Être ethnologue aujourd'hui», giugno 1975.
Emission Être ethnologue aujourd'hui: Les chemins de la connaissance. Collection : France Culture, N° de notice : PHD99227188.

- P. CLASTRES, La question du pouvoir dans les sociétés primitives, giugno 1976.

Prima pubblicazione in: *Interrogations*, n.7, 1976, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 6.

- P. CLASTRES, Préface à Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, 1976.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique* sotto il titolo di *L'économie primitive*, capitolo 8.

- P. CLASTRES, Liberté, Malencontre, Innomable, 1976.
Prima pubblicazione in: É. de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, pp.229-246, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 7.

- P. CLASTRES, Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud, 1976.
Prima pubblicazione in *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 5 ma pensato (e ripreso) come contributo per *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris, Flammarion, 1981.

- P. CLASTRES, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (II), 1976.
Prima pubblicazione in: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 85, 1976-1977, 1976, pp. 53-54, sotto il titolo «Conférence de M. Pierre Clastres».

- P. CLASTRES, Entretien, Le pont des arts, 29 janvier 1977
Emission Le pont des arts, Collection France Culture, N° de notice PHD99274729.

- P. CLASTRES, Le retour des lumières, 1977.
Prima pubblicazione in: *Revue française de science politique*, I, 1977, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 9.

- P. CLASTRES, Archéologie de la violence, 1977.
Prima pubblicazione in: *Libre*, n.1, 1977, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 11; P. Clastres, *Archéologie de la violence*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2013.

- P. CLASTRES, Malheur du guerrier sauvage, 1977.
Prima pubblicazione in: *Libre*, n.2, 1977, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 12.

- P. CLASTRES, Les marxistes et leur anthropologie, 1977.
Prima pubblicazione in: *Libre*, n.3, 1977, ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 10.

- P. CLASTRES, Entretien avec Raymond Bellour, 1978.

Prima pubblicazione: in R. BELLOUR, *Le livres des autres. Entretiens avec M. Foucault, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, P. Francastel*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, pp. 425-442.

Testi non datati

- P. CLASTRES, L'énigme des indiens blancs en Amérique du Sud.
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 1.2).

- P. CLASTRES, Compte rendu de E. Biocca, *Yanoama*, verosimilmente steso attorno al 1969.
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 8.1).

- P. CLASTRES, Les Indiens du Chaco
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 6.12).

- P. CLASTRES, Réflexions sur les sociétés primitives, leur conception du monde, de la culture.
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 8.6).

- P. CLASTRES, Mission chez les Yanomami du Vénézuéla (avec J. Lizot, dans la Sierra Parima du 19 décembre 1970 au 20 janvier 1971)
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 7.4).

- M. ABENSOUR, *La communauté politique des «tous uns»*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- M. ABENSOUR, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Felin, 2004.
- M. ABENSOUR (dir.par), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987.
- M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.
- G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.
- G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, Puf, 1967.
- H. BARCLAY, *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*, London, Kahn & Averill, 1996.
- G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972; trad.it di G. Longo, G. Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.
- G. BATESON, *Mind and nature: a necessary unity*, New York, Dutton, 1979.
- J-F. BERT, *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg, Portique, 2007.
- J-F. BERT, J. LAMY, *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS, 2014.
- E. BIOCCA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon, 1968.
- A. BIRAL, G. DUSO, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1999.
- M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980; trad.it di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990.
- P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002.
- P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012.

M. CAMPAGNO (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014

P. CAUMIÈRES, S. KLIMIS, L. VAN EYNDE (sous la direction de), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignage*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, Cahiers Castoriadis n.7, 2012

N. CHAGNON, *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes. The Yanomamö and the Anthropologists*. New York, Simon and Schuster, 2013; trad.it di S. Degli Uberti, *Tribù pericolose: la mia vita tra gli Yanomamö e gli antropologi*, Milano, Il Saggiatore, 2014.

A. CHANEY, *Runaway: Gregory Bateson, the Double Bind, and the Rise of Ecological Consciousness*, The University of North Carolina Press, 2017.

F. CHÂTELET, E. PISIER-KOUCHNER, *Les conceptions politiques du XXe siècle. Histoire de la pensée politique*, Paris, PUF, 1981.

S. CHIGNOLA, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

P. CHIOZZI, *La socioetnologia francese. 1. Dalla teoria alla ricerca sul campo*, Firenze, La Nuova Italia, 1974,

H. CLASTRES, *La Terre sans Mal*, Paris, Seuil, 1975; trad.it di F. Boccolari, *La terra senza il male*, Milano, Mimesis, 2016.

E. COMBA, *Introduzione a Lévi-Strauss*, Bari, Laterza, 2000.

M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, Paris, Seuil, 1994.

G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1953; trad. it di K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2002.

G. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015.

G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972; trad.it di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975.

G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, Verona, Ombre Corte, 2012.

- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980; trad.it di G. Passerone, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2006.
- P. DESCOLA, *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, haute Amazonie*, Paris, Plon, 1993.
- P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- A. DHOQUOIS (dir.par.), *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2008.
- S. DE DIESBACH, *La révolution impossible. Mes années avec Socialisme ou barbarie*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- F. DOSSE, *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2014.
- F. DOSSE, *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome I: Le camp du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1991.
- F. DOSSE, *Histoire du structuralisme, Tome II: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 1992.
- J.-F. DUPEYRON, *Montaigne et les Amérindiens*, Lormont, Le bord de l'eau, 2013.
- G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1998.
- G. DUSO (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, 1999.
- G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, Polimetrica, 2007.
- G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Istituto Gramsci Veneto – Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.
- G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e critica del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

G. DUSO (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carrocci, 2004.

U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 2001.

C. FERRIÉ, *Le mouvement inconscient du politique*, Paris, Éditions Lignes, 2017.

B. FLYNN, *The Political Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005.

M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Gallimard, 2013.

M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Gallimard, 2003; trad.it di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, Milano, Feltrinelli, 2004.

M. FOUCAULT, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard, 1999; trad.it di V. Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000.

M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; trad.it di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Bur, 2010.

M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 2014.

M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au collège de France, 1971-1972*, Gallimard, Paris, 2015.

M. GAUCHET, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Desmopolis, 2011

P. GOTTRAUX, «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997

F. GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Clamecy, Lignes, 2012.

F. GUATTARI, *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour d'Aigues, L'aube, 2014.

F. GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Maspero, 1972; trad. it di D. Levi e L. Muraro, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Verona, Bertani, 1974.

P. HARRIES-JONES, *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

P. HARRIES-JONES, *Upside-Down Gods: Gregory Bateson's World of Difference*, New York, Fordham University Press, 2016.

S. HASTINGS-KING, *Looking for the Proletariat. Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*, Boston, Brill, 2014

M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976 ; trad.it di F. VOLPI, *Lettera sull'«Umanismo»*, Milano, Adelphi, 1995.

R. JAULIN, *Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique: du Canada à la Terre de Feu, les civilisateurs instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972

R. JAULIN, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970; trad. it di N. Franceschi, *La pace bianca. Introduzione all'etnicidio*, Bari, Laterza, 1972.

A. KERJEAN, *Un Sauvage exil. Jacques Lizot, vingt ans parmi les Indiens Yanomami*, Paris, Seghers, 1988.

J. LACAN, *L'envers de la psychanalyse. Le séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991.

S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, 2014.

J. W. LAPIERRE, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-Em-Provence, Ophrys, 1968.

J. W. LAPIERRE, *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil, 1977.

B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991; trad.it di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera, 1995.

B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999; trad.it di M. Gregorio, *Politiche della natura: per una democrazia delle scienze*, Milano, Cortina, 2000.

- B. LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- C. LEFORT, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978; trad.it di P. Montanari e B. Aledda, *Le forme della storia*, Milano, il Ponte, 2012.
- P. SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; trad.it di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1971.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973; trad.it di S. Moravia, *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore, 1978.
- C. LEVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966; trad. it di A. Bonomi, *Dal miele alle ceneri*, Milano, il Saggiatore, 2001.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991; trad. it di S. Atzeni, *Storia di lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Torino, Einaudi, 1993.
- C. LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968; trad.it di E. Lucarelli, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, il Saggiatore, 2010.
- C. LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1970; trad. it di E. Lucarelli, *L'uomo nudo*, Milano, il Saggiatore, 2008.
- C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; trad.it di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 2015.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964; trad. it di A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Milano, il Saggiatore, 2016.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983; trad.it di P. Levi, *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984.
- C. LEVI-STRAUSS, «Le Père Noël supplicié», Paris, Seuil, 2016.
- C. LEVI-STRAUSS, *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, 2013; trad.it di R. Ferrara, *Siamo tutti cannibali*, Bologna, il Mulino, 2015.

- C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; trad.it di B. Garufi, *Tristi Tropici*, Milano, Il Saggiatore, 2008
- J. LIZOT, *Le Cercle des feux*, Paris, Seuil, 1976.
- J. LIZOT, *Dictionnaire yanomami-français*, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France et de l'École pratique des hautes études, 1970.
- R. LOWIE, *Social Organization*, London, Routledge and Kegan Paul, 1956.
- B. MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, The Athlone Press, 1989; trad.it di C. Bonucci, *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando Editore, 1992.
- A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967
- A. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, 2014
- A. MÉTRAUX, *La Civilisation matérielle des Tupi-Guarani*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928;
- J. MICHEL, *La fabrique des sciences sociales. D'Auguste Comte à Michel Foucault*, Paris, Puf, 2018.
- E. PANOFSKY, *Studies in Iconology*, Oxford, Oxford University Press, 1939; trad.it di R. Pedio, *Studi di iconologia*, Torino, Einaudi, 2009.
- N. POIRIER (ed. par), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- B. PORCHNEV, *Les soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Flammarion, Paris, 1972.
- J. REVEL, *Fare Moltitudine*, Catanzaro, Rubettino, 2004.
- J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- M. RICHIR, *La contingence du Despote*, Paris, Payot, 2014.
- L. RUSTIGHI, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, Milano, FrancoAngeli, 2017.
- M. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Piscataway, Aldine Transaction, 1974.

J. C. SCOTT, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, New Heaven and London, Yale University Press, 2017.

J. C. SCOTT, *Decoding Subaltern Politics. Ideology, disguise and resistance in agrarian politics*, Routledge, New York, 2013.

J. C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*, Yale University Press, New Heaven and London, 1990.

J. C. SCOTT, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University press, New Heaven and London, 1998.

J. C. SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Heaven and London, 1976.

J.C. SCOTT, *Two Cheers for Anarchism. Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2012

J. C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Heaven and London, 1985.

J. C. SCOTT, *The Art of Not Being Governed. An anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven London, Yale University Press, 2011; trad.fr di N. Guilhot, F. Joly, O. Ruchet, *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013.

L. SEBAG, *L'invention du monde chez les Indiens Pueblo*, Paris, Maspero, 1971; trad.it di M. Solimini, *Mitologia e realtà sociale*, Bari, Dedalo, 1979.

L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964; trad.it di M. Vitta, *Marxismo e strutturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1972.

G. SIBERTIN-BLANC, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, Paris, Puf, 2013.

A. SIMONIN, H. CLASTRES, *Les idées en France 1945-1988. Une chronologie*, Paris, Gallimard, 1987.

P. SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, FrancoAngeli, 2010.

P. SLONGO, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

R. SZTUTMAN, *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*, Edusp, São Paulo, 2012.

A. SKORNICKI, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2015.

T. TODOROV, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989; trad.it di A. Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991.

G.R. VALAREZO, *El regreso de los runas: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*, Quito, Fundación Interamericana, 1993.

E. VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2002.

E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009; trad.it di M. Galzigna, L. Liberale, *Metafisiche cannibali*, Verona, Ombre Corte, 2017.

F. WEBER, *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2015.

Articoli

M. ABÉLÈS, «Foucault et l'anthropologie politique», *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 191, no. 1, 2007, pp. 67-75.

R. BAREIRO SAGUIER, «Pierre Clastres (1934-1977)», in *Journal de la Société des Américanistes*, tome 65, 1978.

F. BERTHOT, *6. Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in *Les revues et la dynamique des ruptures* [online]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007

M. CAMPAGNO, «Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después», in *Boletín de Antropología Americana*, n.33 (diciembre 1998), pp.101-113.

M. CAMPAGNO, «Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État», in *Revue du MAUSS permanente*, 3 janvier 2012 [en ligne]

M. CARRY, «Pierre Clastres (1934-1977)», in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 85, 1976-1977, 1976.

S. D'ONOFRIO, «Le discours du mythe», in *Gradhiva*, 2 , 2005, 69-87.

- R. DECIO DE LAS CASAS, «L'État autoritaire : essai sur les formes actuelles de domination impérialiste». In: *L'Homme et la société*, N. 18, 1970, pp. 99-111.
- P. DÉSY, «L'Homme-Femme. Les berdaches en Amérique du Nord», in *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, Paris, Payot 1978, no 78-3, pp. 57-102.
- M. FOUCAULT, « La magie – le fait social total », in *Zilsel*, vol. 2, no. 2, 2017, pp. 305-326.
- M. GAUCHET, «Politique des sauvages», in *L'Anti-Mythes*, n.9, décembre 1974, pp.27-30.
- N. GILMAN, N. GUIHOT, «“Transforming the Nature of the Struggle”: An Interview with James C. Scott» in *Humanity* vol. 5, n.1, Spring 2014.
- B. GLOWCZEWSKI, «Guattari et l'anthropologie : aborigènes et territoires existentiels», *Multitudes*, 2008/3, n.34, pp.84-94.
- B. KARSENTI, «L'expérience structurale», *Gradhiva*, 2 | 2005, 89-107.
- A. JANVIER, «De la réciprocité des échanges aux dettes d'alliance : L'Anti-Œdipe et l'économie politique des sociétés primitives», *Actuel Marx*, n.52 : Deleuze/Guattari, Paris, PUF, 2nd semestre 2012, pp.28-47.
- C. LÉVI-STRAUSS, «Histoire et ethnologie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV, 1949, n.3-4, pp.363-391.
- C. LEVI-STRAUSS, «Le Père Noël supplicié», in *Les Temps modernes*, Paris, n.77, 1952, pp.1572-1590 .
- C. LÉVI-STRAUSS, «Lucien Sebag», in *Journal de la Société des américanistes*, vol.53, 1964, pp.182-183.
- A. MÉTRAUX, «Migrations historiques des Tupi-Guarani», *Journal de la Société des Américanistes*, t.19, 1927, pp.1-45.
- Y. MOATI, «Pierre Clastres, l'anthropologie anarchiste», in *Alternative Libertaire* n.228.
- S. MOYN, «Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the transformation of Frechh Political thought», in *Modern Intellectual History*, I, 1, 2004, pp.55-80.

S. MOYN, «Savage and Modern Liberty. Marcel Gauchet and the Origins of New French Thought», in *European Journal of Political Theory*, volume 4, issue 2, 2005, pp.164-187.

P. NORA, «*Tristes tropiques*, un moment de la conscience occidentale», in *Le Débat*, Paris, Gallimard, 2010/1 n.158

B. PERRONE-MOISÉS, «Bon chefs, maus chefs, chefóes: elementos de filosofia política ameríndia, in *Revista de Antropologia* 54 (2), pp.857-883.

A-C. TAYLOR, «Pierre Clastres et la dérision du pouvoir chez les Indiens : un commentaire», *Terrain*, n° 61, 2013, pp. 114-121.

E. TERRAY, «L'État, le hasard et la nécessité Réflexions sur une histoire», in *L'Homme*, 1986, tome 26 n°97-98, L'anthropologie : état des lieux. pp. 213-224.

Saggi in volumi

M. ABENSOUR, *Pierre Clastres et Nous. La révolution copernicienne et la question de l'État*, in M. Abensour, A. Kupiec (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.

M. ABENSOUR, *La voix de Pierre Clastres* in P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-Mythes* Paris, Sens&Tonka, 2012

M. ABENSOUR, *Présentation*, en M. Abensour (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987.

P. AUSTER, *Introduction à Chronicle of the Guayaki Indians*, in P. CLASTRES, *Chronicle of the Guayaki Indians*, New York, ZoneBooks, 1998.

C. BERTAUX, «Relecture des thèses politiques de Pierre Clastres à partir de l'analyse topologique des pratiques des devins bambara du Mali», en A. Kupiec, M. Abensour (dirigé par), *Cahier Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.

J. BUTLER, «Universalità in opposizione», in J. BUTLER, E. LACLAU, S.ŽIŽEK, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Bari, Laterza, 2010

M. CAMPAGNO, *Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo*, in M. CAMPAGNO (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

M. CAMPAGNO, *Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado*, in M. CAMPAGNO (comp), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

M. CAMPAGNO, A. GAYUBAS, «La guerra en los comienzos del antiguo Egipto: reflexiones a partir de la obra de Pierre Clastres», in *Cuadernos de Marte*, año 6, nro 8, Enero-Julio 2015, pp.11-46.

M. CARTRY, «La fête des autres», in M. IZARD (ed. par), *Lévi-Strauss*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.

H. CLASTRES, «Tableau des terrains de Pierre Clastres», in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011

C. LEFORT, *L'œuvre de Pierre Clastres*, in M. ABENSOUR (dir.par), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987.

J. FAVRET-SAADA, *Comment je suis devenu ethnologue*, en A. DHOQUOIS (dir.par.), *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2008.

C. FERRIÉ, «La dynamique inconsciente du mouvement politique», in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.

M. FOUCAULT, «Les mailles du pouvoir», in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, testo n.297.

E. GRÜNER, «Prólogo», in M. ABENSOUR (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007

C. LÉVI-STRAUSS, *Montaigne e l'America* in C. Lévi-Strauss, *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, 2013; trad.it di R. Ferrara, *Siamo tutti cannibali*, Bologna, il Mulino, 2015.pp.73-76.

M. POTTE-BONNEVILLE, *Quelle dette? Quel sens? De Pierre Clastres à Marcel Gauchet, et retour*, in M. Abensour, A. Kupiec (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011.pp.237-247.

M. RICHIR, *La contingence du Despote*, in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.171-176.

J. FAVRET-SAADA, *Comment je suis devenu ethnologue*, en A. DHOQUOIS (dir.par.), *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2008.

Y. VERDIER, *Prestige de l'ethnographie*, en M. Abensour (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, pp.19-39.

E. VIVEIROS DE CASTRO, *The Untimely, Again*, in P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980; trad.en by J.Herman, *Archeology of violence*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010.

F. VOLPI, «Nota introduttiva», in M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976 ; trad.it di F. VOLPI, *Lettera sull'«Umanismo»*, Milano, Adelphi, 1995.

Sitografia

P. CLASTRES, «Entretiens», Revue du MAUSS permanente, 6 novembre .
L'invention de l'Autre, Voix singulières de Terre Humaine, trasmessa il 17 agosto 2005.

<http://journaldumauss.net/IMG/mp3/clastres.mp3>.

Brani di Les Incas

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8809264z>.

Brani di Les Guaranis

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88038660?rk=21459;2>

Intervista Lévi-Strauss con Pivot

<https://www.youtube.com/watch?v=3Y9qxZUjiS8>

Intervista Lévi-Strauss con Pivot

<http://www.ina.fr/video/I00014575/claude-levi-strauss-tristes-tropiques-video.html>

i numeri della rivista *Socialisme ou Barbarie*, possono essere consultati al link:
<http://archivesautonomies.org/spip.php?article758>.

Gauchet su Lefort

<http://gauchet.blogspot.it/2006/06/biographie-de-claude-lefort.html>

Intervista a Blanchard

<https://dissidences.hypotheses.org/5691>.

F. BERTHOT, 6. *Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in *Les revues et la dynamique des ruptures* [online]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007 (creato il 20 marzo 2017), <http://books.openedition.org/pur/12777>.

P. DÉSY, «L'Homme-Femme. Les berdaches en Amérique du Nord», in *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, Paris, Payot 1978, no 78-3, pp. 57-102

http://classiques.uqac.ca/contemporains/desy_pierrette/homme_femme_berdache/homme_femme.html

CREM (Centre de Recherche en Ethnomusicologie) al link: http://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_1968_032/.

I numeri della rivista dal 1961 al 1999 sono accessibili liberamente su Persée:
<http://lhomme.revues.org/>

Les chamans Yanomami trasmesso il 3 aprile 1970, consultabile al link
<http://www.ina.fr/video/I12006162/les-chamans-yanomami-video.html>.

Résumé en français

Le travail que nous présentons ici se compose principalement de deux parties. En premier lieu, nous proposons un chemin de reconstruction et de problématisation de la pensée politique de Pierre Clastres, qui constitue le travail de thèse au sens propre ; en deuxième lieu, une série de matériaux d'archive inédits (Appendice I) et de textes clastriens jamais traduits en langue italienne jusqu'à présent (Appendice II).

Pour ce qui concerne la littérature scientifique sur les travaux de Pierre Clastres, sur la réception de ses analyses et sa pensée on constate une lacune : en effet les textes de référence principaux sont seulement cinq, dont trois sont des ouvrages collectives. On signale *L'esprit des lois sauvages*, publié en 1987 et issu du colloque «À partir de Pierre Clastres : anthropologie et politique» ; le *Cahier Pierre Clastres*, publié en 2011 et qui présente certaines interventions du colloque «Pierre Clastres et nous. La révolution copernicienne et la question de l'État»; *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, ouvrage collective dirigé par Marcelo Campagno en 2014; La contingence du despote de Marc Richir du 2014 et *Le mouvement inconscient du politique* par Christian Ferrié du 2017. Bien que il y ait des articles scientifiques sur Clastres et que beaucoup de penseurs fassent référence à ses écrits tout en utilisant ses idées¹, il manque cependant un travail qui puisse orienter le lecteur ou la lectrice des textes clastriens dans l'horizon des débats qui marquaient le champ intellectuel de ces années là. C'était alors en cette direction qu'on a choisi de conduire la recherche, au fin de produire un travail qui puisse être considéré à la fois comme une monographie consacrée à la pensée de l'auteur de *La société contre l'État* et comme un travail de problématisation de ses hypothèses d'un point de vue proprement philosophique et d'histoire conceptuelle.

Pour obtenir ce résultats nous avons conduit un important travail d'archive, dont on rende compte dans les deux annexes. On présente en fait :

1. une bibliographie mise à jour du *corpus* clastrien, plus complète et précise de celle présenté en 2011 par Abensour et Kupiec avec le *Cahier Pierre Clastres* ;
2. un compte rendu du matériel conservé dans le fond Pierre Clastres conservé à l'IMEC et une description de l'état de l'art des traductions en italien des textes clastriens ;
3. la transcription de certaines entretiens radiophonique et télévisés en langue française que nous avons produit aux archives de l'INA (Institut National de l'Audiovisuel) ;

¹ Seulement pour en nommer quelques-uns parmi les plus connus, on pense à Miguel Abensour, Maurice Blanchot, Judith Butler, Michel de Certeau, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Marcel Gauchet, Félix Guattari, Jean-Luc Nancy, Marshall Sahlins, James. C. Scott, Eduardo Viveiros de Castro.

4. la traduction de vingt-cinq textes clastriens jamais traduits en italien jusqu'à présent.

Les matériaux les plus importants que ont été récupérés dans les archives sont la discussion entre Clastres et Lévi-Strauss du 1973 qui porte sur le destin de l'ethnologie ; le débat du 1975 avec Clastres de Guattari et Gauchet (entre autres) ; l'entretien avec Bellour publié en *Le livre des autres* en 1978 et signalé uniquement par Jean-François Bert en *Michel Foucault, regards croisés sur le corps*.

La thèse, intitulée *Il pensiero politico di Pierre Clastres* (La pensée politique de Pierre Clastres), s'articule en trois chapitres, dont le premier consiste en une reconstruction de la trajectoire intellectuelle de l'auteur à travers sa mise en contexte par rapport aux débats politico-intellectuels parisiens des années 1960-1970. Ce travail historique nous a permis de mieux saisir la spécificité de la pensée clastrienne et les références, explicites et implicites, présentes dans ses textes. On a ici analysé, notamment, ses rapports avec le PCF, avec les projets intellectuels et politiques de *Socialisme ou Barbarie* et *Libre*, ses relations avec Lévi-Strauss, Lefort, Métraux, Sebag entre autres. On a intitulé le premier paragraphe *Dalla filosofia all'antropologia, dal PCF a Socialisme ou Barbarie e Libre* (*De la philosophie à l'anthropologie, du PCF à Socialisme ou Barbarie et Libre*) et on a ici décrit la formation philosophique de l'auteur, sa découverte de la discipline anthropologique et ses positions face au PCF et ses rapports avec *SouB* et *Libre*.

Comme on le sait, Pierre Clastres a travaillé comme ethnologue et anthropologue en Amérique du Sud, chez les populations amérindiennes des Guayaki, Guarani et du Chaco. Cependant, philosophe de formation, il garde dans ses analyses et dans ses hypothèses une sensibilité philosophique, remarquée, entre autres, aussi par Claude Lefort. Avec Alfred Adler, Michel Cartry et Lucien Sebag, Clastres suit les cours de François Châtelet et de Claude Lefort. C'est avec eux, tous futurs anthropologues (le « groupe des quatre », comme il le nomme François Dosse) que fait la découverte de l'anthropologie en 1956. A cette époque là, il n'existait pas une licence ou des diplômes spécialisés en sciences sociales mais il y avait, cependant, toute une série de séminaires, de cours au Musée au Musée de l'Homme et les textes principaux de ce discipline étaient matière de discussion et analyse du parcours philosophique. La licence en philosophie à l'époque comportait quatre certificats, dont un s'appelait « Morale et sociologie » : c'est dans la préparation de cet certificat que Adler, Cartry, Sebag et Clastres ont connu d'abord les classiques de la sociologie comme Mauss et Durkheim et en suite des travaux plus récents.

La lecture des textes de Lévi-Strauss a représenté pour Clastres, comme pour toute une génération de jeunes intellectuels et futurs anthropologues, une découverte ébranlante. Il s'ouvrit ainsi la possibilité de penser la société, les structures politiques et les modes d'organisations de vie le plus différents par l'observation directe de populations lointaines. Une fois avoir réussi sa licence et son DESS en philosophie, Clastres préparait en ces années le concours pour

l'agrégation. Cependant la perspective d'être professeur dans un lycée ne lui convenait pas et c'est l'auteur même qui reconstruit en 1975 en une entretien avec Paule Chavasse son parcours de la philosophie à l'ethnologie.²

On ne peut pas penser cependant que le passage aux études sur terrain en Amérique du Sud signifie pour Clastres un abandon de ses intérêts philosophique et d'une modalité d'interrogation spécifiquement philosophique. Comme le rappelle Michel Cartry, si l'auteur de *La société contre l'État* était parti de la philosophie et en suite il renonça à l'enseignement de celle-ci ce n'était pas pour l'exclure.

En effet les références de Clastres aux auteurs de la tradition philosophique moderne et contemporaine sont nombreuses : La Boétie, Hobbes et Rousseau, Weber, Heidegger et Nietzsche sont cités explicitement dans ses écrits. En outre, grâce à la consultation du fond Clastres à l'IMEC, on sait que l'anthropologue continuait à lire ouvrages de philosophie politique même si désormais anthropologue affirmé. On a retrouvé en particulier deux fiches de lecture de *La notion du politique* de Carl Schmitt et de *Le système totalitaire* de Hannah Arendt, qui datent 1974.

Les interrogatifs clastriens sont, en outre, de nature philosophique. Se demander que l'est le rapport entre l'Un et le multiple, s'interroger sur la nature du pouvoir, sur comment il se fait que à un certain moment il y ait l'émergence de l'État, sur la relation entre dominants et dominés et sur le sens de l'Histoire correspond, à notre avis, à des urgences et à des problématiques traditionnelles en philosophie politique. Il n'est pas pour hasard, alors, que Clastres ait eu une remarquable réception dans le champ de la philosophie française contemporaine (Abensour, Gauchet, Guattari et Deleuze par exemple), même plus que dans les études ethnographiques et anthropologiques.

La découverte de l'anthropologie coïncide pour Clastres, comme pour bien d'autres, avec l'éloignement du PCF. Le 1956 c'est l'année de la répression des soulèvements en Hongrie par l'URSS et de la mise en question du soutien de la part du PCF aux lignes politiques russes. Bien que Clastres ait successivement collaboré avec Claude Lefort pour l'édition Payot de *Le Discours de la servitude volontaire* en 1975 et pour la création de *Libre* en 1977, qu'il ait été en contact avec la revue *Anti-mythes* et qu'il partageait avec les animateurs du projet intellectuel *Socialisme ou Barbarie* l'urgence de dénoncer le totalitarisme du régime soviétique, il n'a jamais pris partie à les rencontres du groupe. On sait grâce à un témoignage de Daniel Blanchard que bien que « le groupe des quatre » fuisse-t-il en opposition avec les positions du PCF (en particulier pour ce qui concernait la situation

² Appendice I, p.79 : «Moi j'étais étudiant en philo, ça fait déjà un petit moment, mais la perspective d'être prof de philo dans un lycée et de répéter pendant trente, quarante ans ou plus la même chose à peu près ne me disait absolument rien. À la même époque à peu près il se trouve que par hasard j'étais simultanément branché sur l'ethnologie par les premiers livres de Lévi-Strauss, en suite que j'ai connu pendant des représentants de la colonie latino-américaine à Paris, qui étaient soit des étudiants et plus fréquemment des musiciens, des chanteurs, etcetera... et disons d'une manière naturelle je suis devenu ethnologue à l'Amérique du Sud.» Les groupes musicaux auxquels Clastres fait référence sont peut-être « Les Guaranis » et « Los Incas ».

hongroise) il n'a guère participé à l'expérience de *Socialisme ou Barbarie*. C'est Claude Lefort qui rappelle comme il a fait la connaissance de Clastres aux microphones de l'émission *La nuit sur plateau* en février 1988.³

En suite, dans le paragraphe intitulé *La ricerca sul campo: uno spaccato del dibattito in antropologia (La recherche sur terrain: une image du débat en anthropologie)* on a analysé le champ de la discipline anthropologique et le parcours clastrien, en reconstruisant l'histoire de ses expériences de terrain et les cours qu'il a donné à l'École Pratique des Hautes Études.⁴ Clastres commence à travailler au Laboratoire d'Anthropologie Sociale à partir du 1958 et il devient chercheur du CNRS en 1961. Il suit le cours de Leroi-Gourhan au Musée de l'Homme, puis ceux de Lévi-Strauss et Métraux à l'École Pratique des Hautes Études. C'est en particulier grâce à Métraux qu'il part pour sa première expérience de terrain chez les Guayakis du Paraguay, après avoir publié son premier article (« Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne») dans la revue *L'Homme*. Il travaille pour cette mission en collaboration avec Leon Cadogan, grâce auquel il arrive sur le terrain préparé d'un point de vue linguistique⁵, avec Hélène Clastres et Lucien Sebag.

Alfred Métraux a joué dans le parcours clastrien un rôle fondamental : on renvoie ici à *Chronique des Indiens Guayaki* et à l'éloge écrit pour la mort de l'auteur de *Religions et magies indiennes*⁶. De Cadogan, Métraux et Lévi-Strauss Clastres a

³ Appendice I, p.68 : « L'étudiant c'était lui, bien sûr, bien sûr ! Et il était en '55 si je ne me trompe pas, mon étudiant, et on se un peu connu à l'époque et après nous nous sommes perdus un peu de vue. C'est plus tard que j'ai lu des articles de lui qui m'ont vivement frappé eh bien naturellement puisque me paraissait extrêmement important c'était qu'il était, on peut dire, non pas le premier mais l'un des rares à son époque, et l'un des premiers en général à dire franchement « toute société est une société politique ». Voilà. Et après ça on été très amis jusqu'à sa mort. ».

⁴ M. ABENSOIR, *La communauté politique des « tous uns »*, op.cit., p.36: « D'où une certaine continuité, semblait-il, avec mon enseignement à l'Université de Reims où j'avais monté un DEA – un Diplôme d'études approfondies – de théorie politique (option : philosophie politique) et organisé un centre de philosophie politique. Ce DEA a fonctionné plusieurs années, attirant des étudiants extérieurs à Reims. Claude Lefort et Pierre Clastres sont venus y faire des conférences. ».

⁵ Appendice I, p.89: « Oui, ce que m'a permis de gagner énormément temps car ce paraguayen, qui est un homme très estimable, c'est León Cadogan, c'est le meilleur spécialiste de dialectes guarani du Paraguay, et aussitôt qu'il a appris, qu'il a vu qu'il y avait un contact avec ces Guayaki mythiques comme vous disiez, il y est allé, et à cause de sa connaissance de divers dialectes du guarani, il sait très vite repérer, retrouver dans le guayaki ce qui linguistiquement appartient à cette famille linguistique. Il a enregistré, il a transcrit et traduit, et envoyé les bandes au Musée de l'Homme, ce qui fait que pendant les 4 mois qui ont précédé mon départ, j'ai appris la langue en écoutant. J'avais les bandes, que j'écoutais, et la traduction. ».

⁶ La rédaction de *Le Monde* demandé à Clastres d'écrire un article de commémoration de Métraux pour le numéro du journal du 22 mars 1967, article qui fut refusé et qui a été publié

hérité l'attention pour la situation des populations originaires : comme eux il dénonça à plusieurs reprises les violences de matrice coloniale perpétuées par les gouvernements des États sud-américains contre les communautés amérindiennes.⁷ Sur ce qu'il nommait « ethnocide »⁸, Clastres a aussi parlé à l'émission télévisée *Italiques* en 1972, au sein de laquelle Robert Jaulin aurait dû participer aussi. Si l'anthropologue partage avec l'auteur de *La paix blanc* l'inquiétude face aux périls qui minent la survie des populations amérindiennes, il prend cependant les distances des positions de son collègue américaniste.⁹

Bien que Clastres reconnaisse la valeur capitale des recherches de Métraux et qu'il se soit dédié à des thématiques similaires (on pense, par exemple, au thème de l'anthropophagie dont il partage l'intérêt avec Sebag¹⁰), sa explication du phénomène du prophétisme Tupi-Guarani diffère de celle de son professeur. Si pour Métraux, en effet, les migrations prophétique à la recherche de la Terre sans Mal s'expliquent comme une forme de messianisme résultant du contact des populations amérindiennes avec les colonisateurs, pour Clastres – l'on verra en suite – le discours des prophètes naisse en opposition à l'émergence de puissantes chefferies. Les discours des guides vers la Terre sans Mal se donnent alors contre les discours des chefs, ou, autrement dit, *contre* l'État.

Lucien Sebag a, notamment, essayé de établir des connexions entre une approche marxiste et le structuralisme en anthropologie avec son œuvre majeure *Marxisme et structuralisme* du 1964. Clastres, au contraire, est extrêmement critique des hypothèses formulés par les anthropologues marxistes, en particulier des travaux de Maurice Godelier et de Claude Meillassoux. Dans l'article «Les marxistes et leur anthropologie» l'auteur formule en fait des attaques féroces à ce

pour la première fois dans le *Cahier Clastres* en 2011. Dans le fond Pierre Clastres il est possible de consulter le texte tapuscrit et la lettre de refus de la rédaction du journal.

⁷ On renvoie ici à le dialogue avec Lévi-Strauss qu'on a transcrit en Appendice I et en particulier à cet extrait à p.36: «Maintenant la première fois que je suis allé au Paraguay, en '63, chez les Guayakis, constatant certaines relations entre les Paraguayens et les Guayakis, j'ai naïvement cru que je pouvais faire quelque chose, et je suis allé tout droit dans la capitale, à Asunción, pour dire ce qui se passait et demander des sanctions. Eh bien, tout ça s'est absolument retourné contre moi, et c'est moi qui a failli finir en prison. Le résultat c'est que, maintenant, enfin, depuis quatre ans, je suis pratiquement interdit de séjour au Paraguay. Alors, effectivement ce n'est pas parce qu'on est dans le pays qu'on connaît bien les choses, qu'on a plus de moyens d'action. Ce qu'on sait on le dit. Tout le monde est d'accord avec les ethnologues qui ici, ou aux Etats-Unis, ou ailleurs, parlent d'ethnocide, c'est vrai, ça se passe, donc, puisque ça existe il faut le dire. Mais on retourne toujours à cette question : que pouvons nous faire ?».

⁸ P. CLASTRES, « De l'ethnocide », en *L'Homme*, XIV (2), 1974, pp.135-136. Republié en *Recherches d'anthropologie politique*, chapitre IV.

⁹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1981, p.147: « Pas plus que l'astronome n'engage autrui à envier le sort des astres, je ne milite en faveur du monde des Sauvages. Birnbaum me confond avec les promoteurs d'une entreprise dont je ne suis pas actionnaire (R. Jaulin et ses acolytes). »

¹⁰ On renvoie ici au premier texte que nous avons traduit en Appendice II.

qu'il n'existe pas à définir un dogmatisme scientifiquement infondé. Selon Clastres le marxisme en anthropologie commettrait l'erreur d'appliquer des catégories et des concepts propres à la modernité pour expliquer l'organisation des sociétés « primitives ». En outre, pour Clastres le politique prime sur l'économique, dans le sens que on ne peut pas penser à l'État comme à un instrument de la classe dominante pour exploiter les dominés comme le ferait-il Engels avec *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. En effet, selon l'auteur, à partir du moment où il y a une division entre dominants et dominés on est déjà à l'intérieur d'une relation de type étatique.

Nous avons reconstruit ici ses collaborations avec Jacques Lizot, avec lequel il partage l'idée, sous l'influence des travaux de Marshall Sahlins, que les sociétés « primitives » soient des sociétés avec une économie *d'abondance* et pas de *subsistance*. On a aussi analysé la production des textes clastriens, tout en analysant les revues pour lesquelles il a publié ses articles scientifiques, comme *L'Homme* ou la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, où il a publié en 1973 « Le devoir de parole ». En suite nous nous sommes dédiés à l'analyse des positions de Clastres par rapport au structuralisme lévi-straussien. On sait que Clastres en 1974 quitte le Laboratoire d'Anthropologie Sociale (le LAS) fondé par Lévi-Strauss et dans l'entretien qu'il donne à la revue *Anti-Mythes*, Clastres affirme qu'il ne se définit pas structuraliste, tout d'abord parce que ses intérêts principaux de recherche ne relèvent pas du champ de l'analyse structurale. Si le modèle structural fonctionne pour ce qui concerne l'analyse des mythologies et des organisations de la parenté, selon Clastres on ne peut pas expliquer le fonctionnement des chefferies et conduire une interrogation sur la question du pouvoir en se limitant aux outils de l'anthropologie structurale.

Pour mieux comprendre la distanciation progressive clastrienne des hypothèses de Lévi-Strauss, et la spécificité de l'anthropologie politique de l'auteur, nous avons choisi de nous confronter avec les définitions d'ethnographie, ethnologie et anthropologie structurale données par l'auteur de *Tristes Tropiques*. En *Etnografia, etnologia e antropologia strutturale: Lévi-Strauss (Ethnographie, ethnologie et anthropologie structurale : Lévi-Strauss)* nous avons en cette direction analysé les occasions où Lévi-Strauss trace les différences internes à la discipline, en proposant un parallèle avec les définitions d'ethnographie et d'ethnologie de Erwin Panofsky. On n'a pas utilisé pour cette partie seulement des textes publiés de Lévi-Strauss mais aussi bien des entretiens avec Bernard Pivot qu'on a consulté en format vidéo en ligne et les matériaux qu'on a recueillis dans les archives, en particulier l'entretien « Où va l'ethnologie ? » du 7 février 1971 que nous présentons en Appendice I. Nous avons enfin souligné le caractère *communicationnel* de l'hypothèse échangiste de Lévi-Strauss, les champs auquel il s'applique (la parenté, les relations entre les tribus et la mythologie) et l'aspiration universaliste qui semble marquer l'anthropologie structurale.

En *Etnografia, etnologia e antropologia politica (Ethnographie, ethnologie et anthropologie politique)* nous avons analysé les définitions données par l'auteur et l'usage de ces termes au fin de mieux saisir la spécificité de son anthropologie

politique. On a ici vu que Clastres a analysé les systèmes de parenté et les *corpus* mythologiques des populations qu'il a étudié dans ses travaux mais que ses analyses ne s'insèrent pas dans une perspective structuraliste. Comme le souligne Anne-Christine Taylor¹¹ en «De quoi rient les Indiens» Clastres se focalise sur les effets comiques, sur les conditions et les pratiques énonciatives mêmes, aspects oubliés par l'analyse structurale. Avec son anthropologie politique, Clastres se propose d'analyser la question de la genèse de l'État et du pouvoir, ce dernier conçu comme une relation de command-obéissance entre dominants et dominés. L'anthropologue, comme on le verra encore mieux dans le deuxième chapitre, trace une sorte de équivalence entre État et pouvoir, termes qui sont par lui utilisés comme synonymes. On est dans une relation de type étatique quand on est en une relation de pouvoir, et vice-versa : la chefferie, alors, étant un dispositif contre l'État selon Clastres est elle l'expression d'un pouvoir impuissant. Une anthropologie politique qui soit générale doit s'articuler autour de deux questions principales: premièrement la définition du pouvoir politique et, par conséquent, de la société et, deuxièmement, s'interroger sur la transition du pouvoir non-coercitif au pouvoir coercitif, ou autrement dit, le problème de l'histoire. Nous nous sommes dédiés spécifiquement à ces problèmes dans le deuxième chapitre, *Contre*, en nous limitant ici à énoncer la définition clastrienne d'anthropologie politique.

Le premier chapitre termine avec le paragraphe *La denuncia delle condizioni delle popolazioni amerindiane: "l'etnocidio"* (*La dénonciation des conditions des populations amérindiennes: « l'ethnocide »*). On a analysé ici les occasions où Clastres a explicité son inquiétude par rapport à les violences subies par les populations amérindiennes, en nous focalisant surtout sur les sources que nous avons récupéré dans les archives (comme le débat du 23 mars 1968 « Le génocide des Indiens » et l'épisode de Italiques du 24 novembre 1974) mais aussi sur les compte rendus écrits par l'anthropologue publiés par *L'Homme* et sur l'article « De l'ethnocide ». Selon Clastres, ethnocide et État sont étroitement liés l'un à l'autre : la pratique ethnocidaire et la machine étatique fonctionnent en manière similaire et ont les mêmes effets : toutes les deux réduisent les différences en effaçant les différences dans l'Un.

Le deuxième chapitre, *Contre*, est dédié à l'analyse de la thèse clastrienne des sociétés primitives conçues comme des sociétés qui s'organisent *contre* l'apparition de l'État. On a ici reconstruit la genèse de la proposition clastrienne, en étudiant en particulier son interprétation de la théorie échangiste proposée par Lévi-Strauss. En effet, c'est à partir d'une mise en question de l'échange au niveau de la chefferie et à la lumière de l'observation du phénomène guerrier que l'auteur a construit son anthropologie politique. En suite, on a essayé de problématiser la notion d'« État » utilisée par Clastres dans la perspective de l'histoire conceptuelle (*Begriffsgeschichte*), en nous focalisant sur les théories du contractualisme et du pacte social propres à la tradition philosophique moderne.

¹¹ A-C. TAYLOR, « Pierre Clastres et la dérision du pouvoir chez les Indiens : un commentaire », *Terrain*, n° 61, 2013, pp. 114-121.

L'État semble être pour Clastres le véritable sujet du command : il détient le monopole de la violence, de la décision, c'est un organe de pouvoir qui transcende la société, qui unifié la multiplicité et efface toutes les différences. Les sociétés ainsi dites primitives sont au contraire, semblerait-il en chaque aspect de leur organisation sociale, en constant opposition contre cette division entre dominants et dominés qui est, pour Clastres, immédiatement signe et symptôme d'une relation de type étatique. Pour mieux comprendre comment selon l'auteur la chefferie se constitue comme un dispositif contre la relation de command-obéissance, c'est-à-dire contre la division entre dominants et dominés dont l'État est il l'immédiat correspondant, il est nécessaire à notre avis de voir comment Clastres conçoit l'échange au niveau de la société et, deuxièmement, au niveau du chef. C'est pour cette raison que nous nous sommes dédiés à une confrontation critique entre la théorie échangeiste de Lévi-Strauss et l'hypothèse clastrienne de la relation échange-chefferie, tout en analysant le parcours qui a porté Clastres à sa formulation.

Etant donné que Clastres semble instituer une contraposition entre la société d'une côté et le chef de l'autre, on a choisi de vérifier comment il pense l'échange au niveau des relations sociales à l'intérieur du groupe avec la section intitulée *Lo scambio (L'échange)*. Pour ce faire on a analysé en premier lieu la thèse de doctorat de l'anthropologue (*La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*) que nous avons pu consulter dans les archives de la BIS (la Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne). Dans l'introduction à ce travail – dirigé par Lévi-Strauss – Clastres nous informe que ce travail se limite l'étude de la civilisation matérielle et de la vie sociale de cette population amérindienne et que les aspects de leur vie religieuse et mythologiques ne sont qu'à peine esquissés. Bien que Clastres ait déjà écrit un article sur l'institution de la chefferie dans les sociétés « primitives » de l'Amérique du Sud en 1962 («Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie amérindienne») il répute de ne pas avoir données suffisantes pour analyser l'institution politique spécifique des Guayaki.¹²

L'échange des biens économiques au niveau du group social, Clastres le dit clairement et à plusieurs reprises, joue un rôle fondamental pour la constitution du

¹² P. CLASTRES, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*, thèse doctorale 3e cycle, Paris, 1965, p.VI-VII : «Notre travail est limité à l'étude de la civilisation matérielle et de la vie sociale des Guayaki. Les problèmes afférents à la vie rituelle, à la mythologie et à la religion ne s'y trouvent qu'à peine effleurés. Ces questions seront abordées en un travail ultérieur, après un séjour chez les Guayaki septentrionaux. Notre connaissance de la langue en sera encore améliorée et l'on pourra alors exploiter, en les transcrivant et traduisant, les nombreux enregistrements de chants, récits et mythes obtenus sur le terrain. Nous ne disons rien non plus de certaines institutions : la chefferie par exemple, estimant que les données en notre possession sont insuffisantes et qu'une nouvelle mission permettra de les compléter. Notre livre est donc (p. VII) partiel ; on peut cependant espérer qu'il contribuera à résoudre l'énigme de ces étranges chasseurs nomades, et l'on s'estimerait comblé si, pour le lecteur américaniste, les Guayaki n'étaient plus un mystère.»

group même. On lit dans sa thèse que chez les Guayakis l'échange est investi d'une « fonction fondatrice et constituante ». ¹³ De plus, « le groupe social se constitue comme tel par et dans l'aliénation des individus », c'est à dire par l'aliénation des produits de la chasse et dans la création d'un réseau de dépendance entre ses membres « producteurs » ¹⁴. On a ici souligné que dans cet écrit du 1965, Clastres conçoit l'économie primitive comme une économie de la subsistance et pas comme une économie de l'abondance, perspective qu'il abandonne après sous l'influence de la lecture de Sahlins, qu'il partage avec Jacques Lizot. En outre, et Clastres remercie ici Lévi-Strauss pour lui avoir suggéré cette observation ¹⁵, le geste même par lequel l'échange s'accomplit est chargé de signifié. Observe l'anthropologue qu'en s'offrant de la nourriture, les Guayakis évitent tout contact physique en jetant au sol le morceau de viande : éviter de se toucher c'est éviter que le l'offre de don soit perçue comme une agression. ¹⁶

On a aussi observé que, étant principalement la viande le bien autour du quel il s'organise l'échange et que, selon l'hypothèse échangiste clastrienne, le group se constitue autour de la circulation du produit de la chasse, ce sont seulement les chasseurs (qui sont exclusivement des males) que semblent-ils participer activement à la socialité. Ce sont eux qui échangent, et qui sont considérés comme le « membres producteurs » du group : les femmes, les enfants, les hommes âgés et les chasseurs qui ne peuvent plus procurer de la viande sont par conséquence des sujets exclus du processus de constitution du groupe en tant que tel.

¹³ Ivi, p.90: «L'exemple guayaki est remarquable parce qu'ils nous permet l'observation directe, à peine masquée par la représentation que s'en fait la pensée indigène, de la fonction fondatrice et constituante dont s'investit l'échange : car s'il y a un groupe humain constitué comme société par l'institution d'une règle d'échange général des biens économiques, c'est bien la société guayaki.»

¹⁴ Ivi, pp.90-91: «Chacun de ses membres "producteurs" se définit totalement par la relation de dépendance en quoi le maintient l'obligation du don. Il n'y a donc en un sens aucune autonomie de l'individu, puisque le groupe social se constitue comme tel par et dans l'aliénation des individus : à s'obliger au don permanent du produit de la chasse tout chasseur renonce à une indépendance économique incertaine, mais gagne en revanche la sécurité offerte par l'appui du groupe entier.»

¹⁵ Ivi, p.96: «Nous devons à M. Lévi-Strauss la suggestion d'une hypothèse.»

¹⁶ Ivi, pp.96-97: «Ce curieux statut de la nourriture lorsqu'elle est échangée ressortit en effet à une attitude peut-être générale chez les Indiens sud-américains : c'est qu'on évite le plus possible le contact physique interindividuel, car il est perçu comme une agression. Toucher l'autre revient en fait à lui signifier des sentiments hostiles, et c'est en tout cas ainsi qu'il risque de l'éprouver. Par suite, l'échange et la circulation des biens qui chez les Guayaki plus encore que pour toute autre société, fondent les relations des personnes, se dédoublent en une apparence et en une essence où les signes ne se disent eux-mêmes que par la médiation de leur contraire.»

Ivi, p.97: «Finalement, l'abolition du contact physique dit le contraire de ce qu'elle est : loin de nier la relation elle la permet et, comme marque du refus de l'agression, demeure homogène à la signification de l'échange. A refuser le contact physique, on ne limite pas le don, on lui confère sa pleine portée.»

Clastres souligne aussi que l'obligation du don est «appréhendée consciemment par les Indiens comme prohibition alimentaire : le tabou est la forme négative de l'échange, celui-ci est la forme positive de l'interdiction».¹⁷ L'anthropologue s'occupe de la transgression de cette règle dans l'article « L'arc et le panier» du 1967, en analysant le phénomène du *pané* (la mauvaise chance à la chasse). Pour réussir dans l'activité de la chasse, le chasseur ne peut pas manger les animaux qu'il a tué : consommer les produits de sa propre activité c'est attirer le *pané*, attirer la malchance, n'être plus un des membres producteurs et, bien évidemment, rompre le circuit de l'échange sur lequel repose le système de relations d'interdépendances du group. Autrement dit, la disjonction entre le sujet chasseur et l'objet chassé fonde la conjonction entre les chasseurs, le *contrat social* (l'expression est de Clastres) et le *lien* entre les hommes de la tribu.

En analysant comment l'auteur conçoit l'échange au niveau de la chefferie et en nous focalisant surtout sur la parole vide du chef, sur l'expression de la Loi de la société sur elle même et sur la guerre comme dispositif contre l'unification, nous avons essayé de déterminer la logique inhérente à la conception clastrienne de l'État. L'État c'est la coercition, c'est la division sociale entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent : mais comment comprendre, à partir de là, le gouvernement d'un côté et de l'autre et le processus de représentations et d'autorisation qui est à la base du contractualisme moderne ? Nous partageons l'exigence clastrienne de penser la multiple et la pluralité au dehors de l'unité délimité par l'État modern. Mais dans la synonymie immédiate établie par Clastres entre division sociale et Etat on est pas en mesure de sortir de cette logique. L'auteur, il nous semble, n'arrive pas à saisir la logique de la représentation et le dispositif conceptuel de la démocratie, fondé sur une relation formelle entre acteur et auteur, sur une relation d'autorisation. Il se nie ainsi la possibilité de comprendre l'Etat moderne et, par conséquent, les sociétés qu'il pense être « contre l'Etat ». On a alors essayé ici de proposer une lecture à la loupe du texte clastrien sur *Le Discours de la servitude volontaire*, en proposant, en suite, une analyse du texte de La Boétie. On a ici souligné que en La Boétie il n'y a pas un partage entre sociétés contre l'État et sociétés-à-État mais précisément un questionnement sur le Tyran et le bon gouvernement.

Le troisième et dernier chapitre est une reconstruction de la réception de la pensée clastrienne en philosophie politique contemporaine et en anthropologie. On a analysé ici les dialogues de Clastres avec Deleuze, Guattari et Foucault d'une côté et, en suite, certaines reprises et critiques de ses thèses dans le débat contemporain (Viveiros de Castro, Marcelo Campagno, James Scott, Ferrié). On a aussi analysé comment Lefort, Abensour, Gauchet et Richir ont lu et utilisé les textes clastriens et nous avons analysé les critiques de Emmanuel Terray.

Comme on le sait, Deleuze et Guattari ont utilisé nombreuses sources anthropologiques pour *L'Anti-Œdipe*, notamment pour *Sauvages, Barbares et Civilisés*. On a vu les échanges entre les trois auteurs et surtout entre Guattari et

¹⁷ Ivi, p.90.

l'anthropologue, en utilisant les documents inédits que nous avons trouvés dans les archives.

En suite on a analysé la lecture de Clastres par Foucault, tout en proposant des critiques à Clastres à partir des réflexions de l'auteur de *Surveiller et Punir*.

Le dernier auteur dont on a analysé ici la production et l'usage des travaux clastriens est Marcelo Campagno, professeur à l'Universidad de Buenos Aires (UBA) en Historia Antigua à la faculté de Letras y filosofía. Spécialiste de la société égyptienne ancienne et de la formation des premiers états, Campagno se concentre sur la logique de la parenté en s'appuyant sur une considération formulée par Clastres en « Les marxistes et leur anthropologie » en 1977.¹⁸

La deuxième partie se constitue des matériaux d'archives : des entretiens et des traductions en italien de, que nous restituons à l'attention de la communauté scientifique dans les annexes à notre thèse.

Dans l'introduction des annexes nous avons reconstruit notre travail d'archive, en signalant aussi la présence d'autres matériaux inédits conservés dans le fond Pierre Clastres à l'IMEC. On a trouvé à Caen deux comptes, *La maison de repos* et *La pirogue* (qui datent du février 1971). Ces deux textes auraient dû faire partie d'une recueillance de comptes (avec *Au clou de la croisière*, publié en *Recherches d'anthropologie politique*, chapitre III) intitulé *Peine perdue*, conçue par l'anthropologue quand il se trouvait avec Jacques Lizot chez les Yanomami. Des autres comptes on a retrouvé indiqués seulement les titres: *Pollution (ou: Altitude)*, *Consultation* et *Accident de chasse*.

Toujours dans le fond Clastres à l'IMEC est conservée une lettre de Lévi-Strauss à Clastres et un compte rendu de Ettore Biocca, *Yanoama*. Enfin nous signalons que Christian Ferrié a mené un important travail de reconstruction du cours clastrien sur le prophétisme Tupi-guarani, tenu à l'EPHE en 1976-1977 à partir des notes des étudiants. Nous avons aussi esquissé un panorama des travaux de traduction en italien des œuvres de Clastres, travail de diffusion scientifique auquel nous espérons avoir contribué avec notre contribution. Grâce à notre recherche nous pouvons présenter une bibliographie mise au jour des travaux clastriens par rapport à celle du *Cahier Pierre Clastres*, dans laquelle, juste à titre d'exemple, n'était pas signalée la participation de Clastres à la présentation de *L'Anti-Œdipe* en juin '72 et dont la discussion fut publiée par *La Quinzaine littéraire*.¹⁹ On signale ici aussi des possibles erreurs de datation de trois textes, et sur la base de leurs contenus («Les sauvages sont-ils heureux ?» et «Les derniers Indiens d'Amazonie» (daté environ

¹⁸ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, op.cit., p.165 : «Je m'en tiendrai, pour l'instant (car un peu de suspense produit les meilleurs effets), à dire que la fonction de nomination, inscrite dans la parenté, détermine tout l'être socio-politique de la société primitive. C'est là que réside le nœud entre parenté et société. On le dénouera une autre fois.».

¹⁹ *La Quinzaine littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972, p. 15-19. Texte repris en G. DELEUZE, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

1970 et pas 1965-1966) et à travers la consultation directe des sources («Entre silence et dialogue» a été publié par la revue *L'Arc* en 1965 et pas en 1968).

Les documents qui peuvent être consultés en *Appendice I* sont les transcriptions des débats et des entretiens diffusés en radio ou dans des émissions télévisées, inédites dans la forme écrite, que nous avons consulté au centre INA de la BNF. Ces sources étaient accessibles jusqu'à présent seulement dans les centres de consultations INA : leur diffusion était alors limitée aux chercheurs et chercheuses avec accès à ces fonds d'archive. En outre l'existence de la plupart de ces documents n'était même pas signalée. Abensour signale l'existence du débat avec Guattari en *La communauté politique des «tous uns* mais ne donne pas des indications ultérieures et au fond Clastres à l'IMEC on a consulté une transcription (incomplète) du débat avec Lévi-Strauss du 1971 mais c'est principalement grâce à l'émission du 17 août 2005 de *L'invention de l'Autre, Voix singulières de Terre Humaine* que nous avons pensé de vérifier la présence des documents ici présentés. On sait par certain qu'il existent autres matériaux de cet type mais malheureusement semblent être perdus. En consultant l'entretien pour l'émission *Le pont des arts* du 29 janvier 1977 on a découvert de la participation de Clastres à un épisode de Panorama du janvier 1977. Malheureusement l'archive de l'INA ne possède pas les traces audio de cette émission à partir de la deuxième moitié du décembre 1976 jusqu'à mars 1977 et on est donc dans l'impossibilité, pour l'instant, de récupérer ce document. À partir de cette expérience de travail d'archive et à partir de la constatation de l'incomplétude des bibliographies des textes clastriens jusqu'au présent disponibles, nous supposons l'existence de bien d'autres contributions de l'auteur.

En *Appendice II* on a traduit en italien une collection de textes, dont certains n'étaient même pas signalés dans les bibliographies de référence (les textes numéro : 1, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 24 et 25). On se propose de traduire *Recherche d'anthropologie politique* et *Mythologie des Indiens Chulupi* en futur.

Bibliographie du résumé

M. ABENSOUR, *La communauté politique des «tous uns»*, op.cit.

M. CAMPAGNO, «Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después», in *Boletín de Antropología Americana*, n.33 (diciembre 1998).

P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, 1972.

P. CLASTRES, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*, thèse doctorale 3e cycle, Paris, 1965.

P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1981.

G. DELEUZE, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

A-C. TAYLOR, «Pierre Clastres et la dérision du pouvoir chez les Indiens : un commentaire», *Terrain*, n° 61, 2013, pp. 114-121.

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare il professor Sandro Chignola per l'aiuto e il sostegno che mi ha dato, non solo in questi anni di dottorato ma durante tutto il mio percorso universitario. È per me non solo un punto di riferimento intellettuale ma anche sempre uno stimolo che mi spinge a migliorarmi. Ringrazio la professoressa Judith Revel per l'entusiasmo con il quale ha accolto il mio progetto di ricerca e per avermi coinvolto in numerose attività scientifiche durante il mio soggiorno a Parigi. Un altro ringraziamento va al corpo docenti delle scuole di dottorato di Padova e di Nanterre, in particolare al gruppo di ricerca di Storia concettuale padovano. Grazie a Luca Paltrinieri e a Federico Rahola che hanno revisionato la bozza di questo lavoro. Un ringraziamento particolare va al personale della biblioteca di filosofia di Padova, agli archivisti dell'IMEC e dell'INA: senza il loro aiuto questo lavoro non esisterebbe.

Grazie anche a Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, Mara Montanaro, Pierpaolo Cesaroni, Paolo Slongo, Valentina Moro, Natascia Tosel. Un ringraziamento di cuore va a Lorenzo Rustighi, per esserci stato e per avermi sostenuta, spesso con più fiducia di quanta ne avessi io.

Grazie alle amiche e agli amici di Padova (Vale, Macki, Tito, Tom, Luigi, Enrico), et merci aux ami.e.s de Paris (Maddalena, Eckhardt, Aline, Marco).

Grazie infine alla mia famiglia per avermi sostenuta in questi anni.

Appendici

Introduzione

In questa parte della tesi abbiamo deciso di presentare dei testi di Clastres non pubblicati in francese e delle traduzioni di articoli non ancora disponibili in lingua italiana.

Presentiamo infatti delle trascrizioni d'interviste e di dibattiti trasmessi in radio o in televisione nei quali intervenne l'autore e, successivamente, dei contributi rilevanti sulla sua figura e sul suo pensiero posteriori alla sua morte. Sono materiali inediti nella forma stampata che abbiamo consultato alla Bibliothèque Nationale Française (BNF) in formato audiovisivo. Queste fonti sono conservate negli archivi dell'Institut National de l'Audiovisuel (INA) e sono accessibili (tranne che per tre estratti di tre interviste) solo attraverso le postazioni dell'istituzione. Per questo motivo sono materiali di difficile circolazione, oltre al fatto che non ne esistevano, fino ad ora, trascrizioni. Inoltre, al di fuori dell'indicazione di Abensour dell'esistenza del dibattito con Guattari (incompleta di riferimenti)¹ e alla trascrizione parziale dell'intervista con Lévi-Strauss all'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), questi documenti non erano segnalati: è stato quindi necessario consultare altri archivi per riportarle alla luce. È grazie ad una ritrasmissione parziale (del 17 agosto 2005 per l'emissione *L'invention de l'Autre, Voix singulières de Terre Humaine*) che abbiamo ipotizzato l'esistenza di questi materiali, ipotesi che abbiamo confermato e della quale presentiamo qui i risultati.²

Consultando l'audio dell'intervista per *Le pont des arts* del 29 gennaio 1977 siamo venuti a conoscenza della partecipazione di Clastres alla trasmissione *Panorama* nel gennaio del 1977. Purtroppo all'archivio INA mancano le registrazioni di questa emissione da metà dicembre 1976 a marzo 1977: non ci è stato dunque possibile rinvenire questo documento, anche dopo ricerche approfondite. Potrebbe però essere presente in qualche fondo senza essere stato né numerizzato né catalogato. Esistono quindi sicuramente altre interviste, che speriamo di poter consultare e recuperare in futuro.

Abbiamo disposto i testi in ordine cronologico per permettere al/la lettore/lettrice di seguire l'evoluzione del pensiero dell'autore: l'unica divisione per "genere" è stata fatta per i diversi tipi di fonti che abbiamo utilizzato (audio, video e materiali testuali). Data la loro difficile reperibilità, abbiamo ritenuto opportuno allegare al nostro lavoro di ricerca le trascrizioni che abbiamo fatto durante il lavoro

¹ M. ABENSOUR, *La communauté politique des «tous uns»*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p.47 : «Dans des entretiens radiophoniques, on remarque que Guattari, qui voit de l'État partout, notamment dans les rapport entre hommes et femmes, ne partage aucunement la thèse de La Société contre l'État. Pour moi il y a là une espèce de hiatus incompréhensible qui témoigne d'un attachement à une perspective pré-clastrienne, vraisemblablement marxiste. N'estiment-ils pas dans Mille plateaux qu'il y a toujours eu de l'État très parfait et très formé?».

² P. CLASTRES, «Entretiens», *Revue du MAUSS permanente*, 6 novembre [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/?Entretiens>

d'archivio: sono testi a nostro avviso preziosi per comprendere l'evoluzione del pensiero clastriano e per avere una visione il più possibile completa ed esaustiva della sua produzione. Ci proponiamo in futuro di tradurre questo materiale in italiano.

In *Appendice II* invece si possono trovare la traduzione di alcuni articoli (pubblicati principalmente nella rivista *L'Homme*) di alcune recensioni, *résumés de cours* e, soprattutto, di un'intervista di Clastres realizzata da Raymond Bellour, la cui esistenza non era, fino ad ora, segnalata nella bibliografia di riferimento per lo studioso o la studiosa di Clastres. Dobbiamo ringraziare Jean-François Bert, il quale ne fa menzione nel suo *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*.³ Probabilmente, se non avessimo in questi anni approfondito il nostro interesse per il pensiero foucaultiano e per il rapporto di Foucault con le scienze sociali non saremmo mai venuti a conoscenza di questo importante documento. Questa intervista permette al lettore (soprattutto italiano) di meglio comprendere l'importanza e l'eco che avevano la figura e i libri di Clastres: nella sua versione francese infatti è raccolta insieme a interviste con Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes e Pierre Francastel.

Come abbiamo detto, l'insieme di questi testi non è stato ancora tradotto: questo perché non rientrano né in *La société contre l'État* né in *Recherches d'anthropologie politique*. Ciononostante crediamo che questo materiale, molto corposo, sia indispensabile e imprescindibile per lo studioso/a interessato/a alla figura di questo autore.

Per quanto riguarda le traduzioni in italiano dei testi clastriani, registriamo negli ultimi anni un rinnovato interesse. Ombre Corte ha ritradotto *La società contro lo Stato* nel 2011 ed Eleuthera «La question du pouvoir dans les sociétés primitives» (capitolo 6 di *Recherches d'anthropologie politique*), «Archéologie de la violence» (capitolo 11 di *RA*) e la prefazione all'edizione francese di M. Sahlins, *Stone Age Economics* (capitolo 8 di *RA*, «L'economie primitive») sotto il titolo *L'anarchia selvaggia* nel 2013 e per Mimesis *Le Grand Parler* nel 2016. Per quanto riguarda invece *Les chroniques des Indiens Guayaki* segnaliamo un'edizione Feltrinelli del 1980 non più disponibile in commercio. *Recherches d'anthropologie politique* venne invece tradotto in italiano da una piccola casa editrice anarchica, La Salamandra, nel 1982. Questa traduzione, oltre ad essere introvabile, è lacunosa e molto imprecisa. È per questo motivo che ci proponiamo in futuro di lavorare ad una nuova traduzione di questa importante raccolta di testi clastriani.

Il volume curato da M. Cartry e da H. Clastres nel 1992, *Mythologie des Indiens Chulupi*, invece rimane ancora inedito nella sua traduzione in italiano, tranne che per l'introduzione che presentiamo qui. Non abbiamo tradotto nemmeno l'articolo

³ J-F. BERT, *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg, Portique, 2007.

The Guayaki pubblicato nel 1972 nel volume collettivo *Hunters and Gatherers Today*.

Il fondo Pierre Clastres conservato all'IMEC è suddiviso in sette sezioni. Nella prima sono presenti i quaderni e i materiali etnografici relativi allo studio delle popolazioni Guayaki, Ayoreo, Guarani, Chulupi e Yanomami; la seconda comprende invece l'insieme gli articoli, studi e prefazioni scritti da Pierre Clastres, alcuni de quali sono stati ripresi e ripubblicati in *Recherches d'anthropologie politique* mentre altri ci risultano essere inediti; nella terza si trovano gli appunti dei corsi tenuti da Clastres all'EPHE; nella quarta i materiali preparatori a questo corsi; la quinta raccoglie la corrispondenza, la sesta la ricezione dell'opera clastriana e la settima le traduzioni dei testi di Clastres in trenta lingue.

Segnaliamo inoltre che all'IMEC è conservata, assieme ai materiali di studio dell'antropologo, alle sue schede di lettura, alle foto prese sul *terrain* ed ai suoi *carnets de notes*, una raccolta di appunti di chi seguì il corso tenuto da Clastres nell'anno accademico 1976-1977 intitolato *Le prophétisme Tupi-guarani*, curata da Christian Ferrié. Sono inoltre conservati una lettera a Clastres di Lévi-Strauss e due racconti intitolati *La maison de repos* (del febbraio 1971) e *La pirogue* (sempre del febbraio 1971). Questi due testi manoscritti, insieme a *Au clou de la croisière* (steso nello stesso periodo), avrebbero dovuto far parte di una collezione intitolata *Peine perdue*. Degli altri racconti che avrebbero dovuto comporre la raccolta abbiamo rinvenuto solo i titoli (*Pollution (ou: Altitude)*, *Consultation* e *Accident de chasse*). Sempre per quanto riguarda i manoscritti abbiamo trovato all'IMEC altri testi inediti: «Réflexions sur les sociétés primitives, leur conception du monde, de la culture» e «Mission chez les Yanomami du Vénézuéla (avec J. Lizot, dans la Sierra Parima du 19 décembre 1970 au 20 janvier 1971)». Purtroppo la scrittura di Clastres non è di facile decifrazione ma ci proponiamo in un prossimo futuro, se possibile, di recuperare anche questi materiali.

Per quanto riguarda invece i testi dattiloscritti segnaliamo l'esistenza di «L'énigme des indiens blancs en Amérique du Sud» (in CLS 1.2). È questo il primo articolo di Clastres dopo il ritorno dalla missione presso i Guayaki e presenta delle annotazioni a margine di Claude Lévi-Strauss. In un'altra "boîte d'archives" (CLS 9.4) abbiamo infatti trovato la busta che lo conteneva originariamente, sulla quale si legge: «L'énigme des Indiens blancs. Son 1^e article de retour de chez les Guayaki. Référé par L.S (aux ses commentaires en marge)». Infine segnaliamo la presenza di un articolo intitolato «Les Indiens du Chaco», testo suddiviso in sei parti (1. Le pays; 2. Les habitants; 3. Ressources alimentaires, a. Les plantes cultivées, b. Les plantes sauvages, c. la chasse, d. la pêche; 4. Organisation sociale et parenté ; 5. Croyances, chamanisme; 6. La guerre). Sempre tra i dattiloscritti abbiamo rinvenuto una recensione al libro di Ettore Biocca, *Yanomama*. Uscito nel 1968, Clastres lo recensisce presumibilmente tra la data della sua pubblicazione e il 1969, anno in cui pubblica per *L'Homme* l'articolo «Une ethnographie sauvage », testo che riprende, sempre in maniera critica, il contributo dell'antropologo italiano.

Infine, non esistendo ancora una bibliografia completa della produzione clastriana che consideri i testi che abbiamo riportato alla luce, ne proponiamo qui una aggiornata, formulata a partire dalle indicazioni presentate nel *Cahier Clastres* ed arricchita dei nostri numerosi ritrovamenti. Per esempio, non era lì indicata la partecipazione di Clastres alla tavola rotonda di presentazione de *L'Anti-Œdipe* del giugno '72, la cui discussione venne pubblicata per *La Quinzaine littéraire*.⁴ È questo invece un testo fondamentale per lo/la studioso/a del pensiero clastriano, in quanto in quell'occasione l'autore esprime il proprio entusiasmo per la proposta di Deleuze e Guattari e costituisce il primo luogo, a nostra conoscenza, in cui troviamo l'occorrenza del lemma "società contro lo Stato".

Inoltre, nel corso del lavoro di ricerca è stato necessario rivedere alcune datazioni degli inediti presentati nel *Cahier Pierre Clastres*, in particolar modo per quanto riguarda «Entre silence et dialogue» (sicuramente del 1965 e non del 1968), «Les sauvages sont-ils heureux ?» e «Les derniers Indiens d'Amazonie» (entrambi probabilmente non del 1965-1966 ma verosimilmente successivi al 1970).

Ringraziamo ancora una volta il personale dell'IMEC e della sede INA della BNF per il loro prezioso aiuto, la loro disponibilità e le loro competenze. Senza di loro il lavoro che presentiamo qui non sarebbe stato possibile.

⁴ *La Quinzaine littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972, p. 15-19. Testo ripubblicato in: G. DELEUZE, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

Bibliografia aggiornata della produzione clastriana

Ricostruiamo qui la produzione clastriana in ordine cronologico. I contributi non segnalati nel fondo Clastres e nella bibliografia proposta nel *Cahier Pierre Clastres* e da noi ritrovati sono segnalati con un asterisco. Per ogni testo indichiamo la sua prima pubblicazione e la sua eventuale ripubblicazione (o, nel caso delle nostre trascrizioni la fonte audio/video completa di numero di "notice" degli archivi INA o il numero di classificazione del fondo all'IMEC).

1962

- P. Clastres, *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, 1962.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65, 1962.
Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 2.

1963

- * P. Clastres, L. Sebag, *Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)*, 1963.
Prima pubblicazione in: *Gradhiva*, 2, 2005, pp.129-133.
- P. Clastres, *Indépendance et exogamie. Structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale*, 1963.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, III (3), 1963, pp.13-31.
Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 3.

1964

- P. Clastres, *Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki*, 1964.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, IV (2), 1964, pp.122-125.

1965

- P. Clastres, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens guayaki du Paraguay*, thèse doctorale 3e cycle, Paris, 1965.
- P. Clastres, *Entre silence et dialogue*, 1965 (**non del 1968**).
Prima pubblicazione in: *L'Arc*, n.26, 1965, pp.76-78 (numero speciale consacrato a C. Lévi-Strauss).
Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.113-115.

1966

- P. Clastres, *Les Sauvages sont-ils hereux?*, 1965-1966 (verosimilmente invece **successivo al 1970**).
Prima pubblicazione in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.89-90.

- P. Clastres, Les derniers Indiens d'Amazonie, 1965-1966 (verosimilmente invece **successivo al 1970**).

Prima pubblicazione in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.91-94.

- P. Clastres, L'arc et le panier, 1966.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, VI (2), 1966, pp.13-31.

Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 5.

- P. Clastres, La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?, dicembre 1966.

Prima pubblicazione in: *Revista del ateneo paraguayano*, supplemento antropologico, n.1, 1966.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.95-104.

1967

- * P. Clastres, Entretien, «La chefferie dans les sociétés indiennes», audio, 01 gennaio 1967.

Emission: Sciences et techniques, Collection France Culture, N° de notice: PHD98011579.

- P. Clastres, Hommage à Alfred Métraux, 1967.

Prima pubblicazione in: P. Clastres, *Mythologie des Indiens chulupi*, Paris, Peeters, 1992.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.117-118.

- P. Clastres, Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu, 1967.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, VII (4), 1967, pp.5-24.

- P. Clastres, Mission au Paraguay et au Brésil, 1967.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, VII (4), 1967, pp.101-108.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.95-111.

- P. Clastres, De quoi rient les Indiens, 1967.

Prima pubblicazione in: *Temps modernes*, n.253, 1967, pp.2179-2198.

Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 6.

1968

- * P. Clastres, Entretien, «La génocide des Indiens», audio, 23 marzo 1968.

Emission: Le monde contemporain, Collection France Culture, N° de notice PHD99225745.

- P. Clastres, Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil), 1968.

Prima pubblicazione in: *Journal de la société des américanistes*, LVII, 1968, pp.9-61.

- P. Clastres, Introduction au dictionnaire guayaki, 1968.
Prima pubblicazione in: L. Cadogan, *Diccionario guayaki-español*, Paris, Musée de l'Homme, 1968.
Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.119-122.

- P. Clastres, Entre silence et dialogue, 1965.
Prima pubblicazione in: *L'Arc*, n.26, 1965, pp.76-78 (numero speciale consacrato a C. Lévi-Strauss).
Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.113-115.

1969

- P. Clastres, Une ethnographie sauvage, 1969.
Prima pubblicazione in: *L'Homme*, IX (1), 1969, pp.232-242.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 2.

- P. Clastres, Prophètes dans la jungle, 1969.
Prima pubblicazione in: *Éphémère*, 10, 1969, pp.232-242.
Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 8.

- P. Clastres, Copernic et les Sauvages, 1969.
Prima pubblicazione in: *Critique*, n.270, 1969, pp.1000-1015.
Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 1.

1971

- * P. Clastres, La maison de repose, febbraio 1971.
Inedito, conservato all'IMEC nel fondo Pierre Clastres (CLS 8.7).

- * P. Clastres, La pirogue, 19 febbraio 1971.
Inedito, conservato all'IMEC nel fondo Pierre Clastres (CLS 8.7).

- P. Clastres, Le dernier cercle, 1971.
Prima pubblicazione in: *Les Temps Modernes*, n.298, 1971, pp.1917-1940.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 1.

- P. Clastres, Le clou de la croisière, 25 febbraio 1971.
Prima pubblicazione in: *Les Temps modernes*, n.299-300, 1971.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 3.

1972

- P. Clastres, *Chronique des Indiens guayaki*, Paris, Plon, 1972.

- * P. Clastres, Compte rendu de R. Lancaster, *Piegan. Chronique de la morte lente. La réserve indienne des Pieds-noirs*, 1972.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, p.142.

- * P. Clastres, Compte rendu de Père Caron, *Curé d'Indiens*, 1972.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 142-144.

- * P. Clastres, Compte rendu de N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, 1972.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 144-145.

- * P. Clastres, Compte rendu de J. Hurault, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*, 1972.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 145-146.

- P. Clastres, De l'un sans le multiple, 1972.

Prima pubblicazione in: *Éphémère*, n.19-20, 1972, pp.308-314.

Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 9.

- * Deleuze et Guattari s'expliquent, giugno 1972.

Table ronde avec François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Ledaire, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose, Henri Torrubia.

Prima pubblicazione in: *La Quinzaine littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972, p. 15-19.

Ripubblicato in: G. Deleuze, *L'île deserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

- P. Clastres, The Guayaki, 1972.

Prima pubblicazione in: M.G. Bicchieri (a cura di), *Hunters and Gatherers Today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, pp.138-174.

- * P. Clastres présente *Chronique des Indiens Guayaki*, video, 24 novembre 1972.

Emission : *Italique*, Collection : RTF / ORT, N° de notice : I00015699, 00:14:39

Emission complète : N° de notice: CPF86657896, 00:59:07

- * P. Clastres, Entretien, Le temps de lire, video, 7 dicembre 1972.

Emission : *Le temps de lire*, Collection : RTF / ORTF, N° de notice : CPF86657183, 00:45:00

1973

- P. Clastres, Cannibales et anthropophages. Entretien avec le journal *Veja*, 1973.

Prima pubblicazione in: *Veja*, 31 gennaio 1973.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, traduzione di H. Clastres, pp.123-128.

- P. Clastres, C. Lévi-Strauss., Entretien, «Où va l'ethnologie ?», audio, 07 febbraio 1973.

Trascritto in sedici esemplari, di cui uno consultabile all'IMEC nel fondo Pierre Clastres.

Emission: Dialogues, Collection France Culture, N° de notice PHF11018937, 01:18:45

- P. Clastres, *Éléments de démographie amérindienne*, 1973.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIII (1-2), 1973, pp.23-36.

Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 4.

- P. Clastres, *De la torture dans les sociétés primitives*, 1973.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIII (3), 1973, pp.114-120.

Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 10.

- P. Clastres, *Le devoir de parole*, autunno 1973.

Prima pubblicazione in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.8, 1973, pp.83-85.

Ripubblicato in: *La société contre l'État*, capitolo 7.

1974

- P. Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974.

- P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens guarani*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.

- P. Clastres, *Hommage à León Cadogan*, 1974.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIV (2), 1974, pp.135-136.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.129-130.

- P. Clastres, *De l'ethnocide*, 1974.

Prima pubblicazione in: *L'Homme*, XIV (3-4), 1974, pp.101-110.

Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 4.

- * P. Clastres, *Religions de l'Amérique precolombienne*, 1974.

Prima pubblicazione in: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 83, 1974-1975. 1974, pp. 31-33, sotto il titolo «Conférence de M. Pierre Clastres»

- * P. Clastres, *Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (I)*, 1974.

Prima pubblicazione in: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974, pp. 77-78, sotto il titolo «Conférence de M. Pierre Clastres».

- P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, 14 dicembre 1974.

Prima pubblicazione in: *Anti-mythes*, n.9, 1974.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.13-40; P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-Mytes*, Paris, Sens&Tonka, 2012.

1975

- * P. Clastres, Entretien, «Qu'est-ce que c'est ce chef sans pouvoir ?», audio, 14 febbraio 1975

Emission : Atelier de création radiophonique, Collection France Culture, N° de notice : PHD99225745

- P. Clastres, Martchenko, 1975.

Prima pubblicazione in: *Textures*, n.10-11, 1975.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, p.355.

- * P. Clastres, Entretien, «Être ethnologue aujourd'hui», giugno 1975.

Emission Être ethnologue aujourd'hui: Les chemins de la connaissance. Collection : France Culture, N° de notice : PHD99227188.

1976

- P. Clastres, La question du pouvoir dans les sociétés primitives, giugno 1976.

Prima pubblicazione in: *Interrogations*, n.7, 1976.

Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 6.

- P. Clastres, Préface à Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, 1976.

Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique* sotto il titolo di *L'économie primitive*, capitolo 8.

- P. Clastres, Liberté, Malencontre, Innomable, 1976.

Prima pubblicazione in: É. de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, pp.229-246.

Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 7.

- P. Clastres, Mythes et rhytes des Indiens d'Amérique du Sud, 1976.

Prima pubblicazione in *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 5 ma pensato (e ripreso) come contributo per *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris, Flammarion, 1981.

- * P. Clastres, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (II), 1976.

Prima pubblicazione in: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 85, 1976-1977, 1976, pp. 53-54, sotto il titolo «Conférence de M. Pierre Clastres».

1977

- *P. Clastres, Entretien, Le pont des arts, 29 janvier 1977

Emission Le pont des arts, Collection France Culture, N° de notice PHD99274729.

- P. Clastres, *Le retour des lumières*, 1977.
Prima pubblicazione in: *Revue française de science politique*, I, 1977.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 9.
- P. Clastres, *Archéologie de la violence*, 1977.
Prima pubblicazione in: *Libre*, n.1, 1977.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 11; P. Clastres, *Archéologie de la violence*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2013.
- P. Clastres, *Malheur du guerrier sauvage*, 1977.
Prima pubblicazione in: *Libre*, n.2, 1977.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 12.
- P. Clastres, *Les marxistes et leur anthropologie*, 1977.
Prima pubblicazione in: *Libre*, n.3, 1977.
Ripubblicato in: *Recherches d'anthropologie politique*, capitolo 10.

1978

- * P. Clastres, *Entretien avec Raymond Bellour*, 1978.
Prima pubblicazione: in R. Bellour, *Le livres des autres. Entretiens avec M. Foucault, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, P. Francastel*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, pp. 425-442.

1980

- P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980.

1992

- P. Clastres, *Mythologie des Indiens Chulupi*, Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1992.

Testi non datati

- * P. Clastres, *L'énigme des indiens blancs en Amérique du Sud*.
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 1.2).
- * P. Clastres, *Compte rendu de E. Biocca, Yanoama*, verosimilmente steso attorno al 1969.
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 8.1).
- * P. Clastres, *Les Indiens du Chaco*.
Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 6.12).

- * P. Clastres, *Réflexions sur les sociétés primitives, leur conception du monde, de la culture.*

Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 8.6).

- * P. Clastres, *Mission chez les Yanomami du Vénézuéla (avec J. Lizot, dans la Sierra Parima du 19 décembre 1970 au 20 janvier 1971)*

Inedito, IMEC fondo Pierre Clastres (CLS 7.4).

Appendice I



Fotogramma, Pierre Clastres alla puntata *Italiques* del 24 novembre 1972 : Pierre Clastres présente *Chronique des Indiens Guayaki*, ARCHIVES INA

Indice dei testi

I. Fonti audio

1. «La chefferie dans les sociétés indiennes», 01 gennaio 1967
Jean Charbonnier e Pierre Clastres p.324
2. «La génocide des Indiens», 23 marzo 1968
Jean de Beer, Crémieux Francis, Josué de Castro, Roberto Decio de las Casas,
Pierre Clastres p.334
3. «Où va l'ethnologie ?», 07 febbraio 1973
Roger Pillaudin, Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres p.337
4. «Qu'est-ce que c'est ce chef sans pouvoir ?», 14 febbraio 1975
Jean-Jacques Lebel e Pierre Clastres. Dibattito con Félix Guattari, François Bott,
Marcel Gauchet p.355
5. Les chemins de la connaissance, giugno 1975
Paule Chavasse e Pierre Clastres p.381
6. Le pont des arts, 29 janvier 1977
Florence Mothe e Pierre Clastres p.384

II. Fonti video

1. Claude Lévi-Strauss, L'invité du dimanche, 20 giugno 1971. p.386
2. Pierre Clastres présente *Chronique des Indiens Guayaki*, Italiques, 24 novembre
1972 p.389
3. Le temps de lire, 7 dicembre 1972 p.397
4. L'homme dénature, 22 luglio 1977 p.402

III. Fonti audio su Pierre Clastres

1. Agora, 1 gennaio 1979 p.404
2. Evocation de Pierre Clastres, 1 febbraio 1988 p.405
3. Pierre Clastres (1934 1977) : portrait d'un ethnologue, 27 gennaio 2006
p.411

Bibliografia

p.414

Sitografia

p.415

I. Fonti audio

1. «La chefferie dans les sociétés indiennes», 01 gennaio 1967

Jean Charbonnier e Pierre Clastres

Emission: Sciences et techniques, Collection France Culture, N° de notice: PHD98011579, 00:30:30.

Tornato da poco dalla missione in Paraguay, Pierre Clastres rilascia la sua prima intervista radiofonica ai microfoni dell'emissione *Sciences et techniques* condotta da Jean Charbonnier. In questa occasione l'etnologo esplicita l'obiettivo e le domande principali che orientano il suo lavoro: la comprensione delle istituzioni politiche delle società indiane dell'America del Sud e, in particolar modo della *chefferie*. Questa registrazione è particolarmente interessante per il confronto con la teoria dello scambio proposta da Lévi-Strauss e per la critica clastriana allo strutturalismo. Un estratto di questo contributo è stato ritrasmesso nel 2005 (per l'emissione *L'invention de l'Autre, Voix singulières de Terre Humaine*, il 17 agosto 2005) e può essere ascoltato online.¹ Trascriviamo qui invece la versione integrale dell'intervista, da noi consultata all'INA alla BNF.

Jean Charbonnier : Pierre Clastres, vous êtes ethnologue, vous venez de regagner Paris. D'où venez vous ?

Pierre Clastres : Je reviens du Paraguay où j'ai fait un travail de terrain chez des diverses tribus de ce pays et j'y étais parti avec l'intention de recueillir du matériel ethnographique qui me permettrait d'aborder une question qui m'intéresse particulièrement, et qui est celle de l'institution politique dans les sociétés primitives sud-américaines, c'est-à-dire dans les sociétés indiennes. Ce problème est extrêmement intéressant et il est en même temps neuf au sens où il a été peu abordé par les ethnologues, jusqu'à il y a peu de temps et les ethnographes, disons, les américanistes, s'intéressaient assez peu à ce problème. On pourrait pas en dire autant naturellement des africanistes qui, eux, au contraire, depuis une vingtaine d'années, ce sont beaucoup intéressés aux structures politiques des ethnies qu'ils étudiaient là-bas et à la nature des divers types de pouvoir qui existent en Afrique.

Jean Charbonnier : Est-ce que vous avez recueilli un matériel qui vous paraît suffisant, abondant ?

Pierre Clastres : Eh bien, on trouve des origines pour ce matériel. Il y a les monographies qui existent déjà, et puis surtout également les chroniques des

¹ P. CLASTRES, «Entretiens», Revue du MAUSS permanente, 6 novembre [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/?Entretiens>

premiers chroniqueurs européens, des français, espagnols, portugais, qui sont arrivés en Amérique du Sud dès le début du XVI siècle, et en suite les observations qu'un ethnographe peut faire sur le terrain en observant tout simplement la vie quotidienne d'une tribu et les rapports que entretient le group et son chef, c'était une question de pratique quotidienne du terrain.

Jean Charbonnier : Je suppose qu'il doit être très difficile d'isoler une démarche même.

Pierre Clastres : C'est très difficile en effet, surtout en Amérique du Sud où les ethnologues sont confrontés à des groupes numériquement très petits le plus souvent. Par exemple il y a une tribu que je connais mieux que les autres, ces sont les Guayakis qui vivent dans la zone orientale du Paraguay, dans la forêt, et qui lorsque que je les avais étudiés il y a 4 ans, ils étaient en tout 80. Alors, il est difficile d'isoler un aspect spécial d'une culture, en raison de ce petit nombre, tous eux sont destinés à disparaître à très court terme, et alors il faut se précipiter pour recueillir le maximum de choses. Mais, à part de cela, lorsque on connaît au labo le matériel, naturellement, on peut sélectionner un problème et c'est ce que j'avais fait pour essayer de comprendre un peu mieux la problématique du pouvoir dans les sociétés primitives sud-américaines.

Jean Charbonnier : C'est ça alors, qu'est que c'est cette problématique ?

Pierre Clastres : Il faut remonter au XVI siècle pour ça. J'entends par là les chroniqueurs, les premiers récits de André Thevet, de Jean de Lery, et puis des Espagnols, des Portugaises, etc. Les premiers européens qui sont arrivés au Brésil, qui se sont trouvé au contact essentiellement avec les Tupinamba, qui étaient les tribus Tupi du littoral brésilien, ont eu une réaction d'extrême étonnement en observant que les chefs dans ces tribus, en fait comme on dit maintenant, les caciques, n'avaient pratiquement pas d'autorité. Et ça les a extrêmement surpris parce que les européens étaient habitués au model occidental du pouvoir où le représentant de l'institution politique, enfin, de l'autorité, a effectivement du pouvoir, exerce effectivement l'autorité, qui même peut être coercitive. Or, ce qu'ils voyaient chez les sauvages, qu'ils découvraient alors, c'était qu'il y avait des chefs, incontestablement, qui pouvaient même être parfaitement bien respectés des gens de la tribu mais qui n'avaient absolument aucune autorité, qui ne pouvaient absolument pas donner un ordre parce que ils auraient été désobéis, dont la fonction, si vous voulez, était complètement dépourvue de capacité coercitive. Alors, naturellement, la façon de résoudre cette anomalie, anomalie pour les premiers occidentaux je veux dire, c'était de penser que c'était normal car on avait à faire des sauvages et c'est-à-dire des gens qui n'étaient pas civilisés car s'ils avaient été civilisés ils auront eu un vrai pouvoir, c'est-à-dire des chefs analogues a ce que l'on trouvait en Europe où il y avait à cette époque des monarchies absolues, en France, au Portugal, en Espagne, etc. Et cette surprise des premiers chroniqueurs était

renforcée de ce que on avait trouvé de l'autre côté du continent, c'est-à-dire dans les Andes, un empire extrêmement centralisé et un empire absolu, qui était l'empire des Incas. Alors, si d'une côté il y avait les Andes avec un empire extrêmement centralisé et qui offrait des traits familiers aux européens, car les Incas c'étaient un peu l'empire d'Espagne, etc. etc., et de l'autre côté, dans ce qu'on appelle, disons, les tribus de la forêt tropicale, il y avait le règne de la sauvagerie, des chefs qui n'étaient pas des vrais chefs, un pouvoir, qu'on peut dire, qui était impuissant. Alors, cette manière de voir les choses s'est prolongée jusqu'à dans l'ethnographie presque contemporaine, au sens où les ethnologues ne se sont pas tellement intéressés à ce problème, au problème de la chefferie, au problème de l'autorité politique. Alors, un ethnographe quand il était sur le terrain et observait que le chef n'avait beaucoup d'autorité alors il disait, très pertinent de la chefferie, «elle est peu différenciée, pratiquement pas d'autorité», etc. etc. Et il y avait derrière cette manière de voir les choses cette évidence naturelle, qui impliquait que autorité politique devait être nécessairement en conjonction avec, disons, la coercition. Impliquait donc une sorte de préjugé sur l'essence du pouvoir, à savoir que le pouvoir doit être partout tel quel il est en Occident, le pouvoir c'est la coercition, et en suite même une philosophie de l'histoire qui est contestable, à savoir que il y a divers stades en fait qui se développent dans le temps, par lequel on passe de la sauvagerie, c'est-à-dire de ce faux pouvoir, de cette caricature du pouvoir, au véritable pouvoir, à une société policée, où le pouvoir, disons, récupère son essence et devient coercitif.

Jean Charbonnier : Et de là, après vous étudies les choses, même avant l'exploitation complète du laboratoire, les choses vous apparaissent très différemment si je comprends.

Pierre Clastres : Mais elles m'apparaissent différemment oui, maintenant naturellement... Il s'agit là d'une hypothèse... Si on se donne comme point de départ que cette disjonction qu'on l'observe dans les sociétés indiennes, cette disjonction qu'on observe entre l'institution politique et la coercition, si on décide que cette disjonction n'est pas due au fait que il s'agirait de sociétés archaïques ou au fond primitives, or, il faut se demander pourquoi c'est comme ça. Et pourquoi dans ces sociétés ils ont décidé de se donner un type de pouvoir tel qu'il soit absolument séparé de l'autorité, je veux dire de l'autorité qui s'exerce effectivement, de la coercition, et au de là de la violence. Alors, il me semble que pour essayer de résoudre cela, il faut voir comment fonctionne, disons, au niveau de la vie quotidienne, au niveau des relations quotidiennes entre le group et son chef, entre la société et son pouvoir, comment fonctionnent les relations, entre la chefferie et la tribu disons. Alors, on observe plusieurs caractéristiques de la chefferie indienne et ces caractéristiques on le retrouve tout au long du continent, sauf naturellement dans les Andes, dont je ne parle pas ici. Alors, on observe, et les premiers chroniqueurs l'ont observé, tous les ethnographes qui en suite sont allés sur le terrain l'ont observé aussi, que premièrement, enfin, que la fonction essentielle d'un

chef c'est d'être un pacificateur, c'est-à-dire de veiller à que la bonne entente règne entre tout le monde, d'essayer de résoudre pacifiquement, naturellement, et pas par la violence, les conflits qui peuvent se produire entre deux familles, ou deux clans, enfin... selon la structure sociale de la tribu, et alors, donc, le chef est un pacificateur. D'autre part, il y a deux conditions du point de vue des Indiens pour être chef, ce qu'il faut être généraux, généraux en biens, en biens économiques, éventuellement faire un service, et il faut être bon orateur. Il faut très bien parler et le chef doit être un homme qui sait manier les mots, qui sait faire des longs discours, enfin, doit être un bon orateur. La quatrième caractéristique de la chefferie c'est que les chefs sont presque toujours polygynes, je veux dire qu'ils ont plus d'une épouse, naturellement ceci peut varier selon les tribus, un chef peut avoir seulement deux épouses, mais il y avait certains grands caciques qui en avaient trente, trente-cinq et même plus, selon la démographie des sociétés envisagées. Alors donc, pour résumer, le chef est un pacificateur, il doit être généraux de ses biens, il doit être bon orateur et il est polygyne et il est très souvent d'ailleurs, dans beaucoup de tribus, le seul homme qui a plus d'une femme, c'est le chef, c'est un privilège. Maintenant il me semble qu'il faut provisoirement écarter la fonction concrète, ce qui est la pratique politique du chef, à savoir sa fonction de pacificateur et retenir, pour poursuivre l'analyse, les trois autres déterminations, à savoir la générosité, le talent oratoire et le privilège polygynique. On remarque, lorsque on considère ce trois traits, on remarque qu'ils nous renvoient au langage, aux mots, aux messages, aux femmes et aux biens. C'est-à-dire, les trois principaux éléments dont la circulation définit précisément la société, dont définit l'essence même de la société, l'être de la société. C'est-à-dire que si la société, comme nous l'apprend l'ethnologie contemporaine, si la société c'est le lieu de l'échange, cet échange consiste... s'opère essentiellement à trois niveaux, au niveau des femmes, au niveau du langage, échange de mots...

Jean Charbonnier : Et au niveau des biens.

Pierre Clastres :... et au niveau des biens.

Jean Charbonnier : Et alors là le chef assure la circulation au niveau des biens, il assure la circulation au niveau des mots...

Pierre Clastres : No, justement c'est cela que devient intéressant. La problématique du pouvoir dans ces sociétés, c'est que si l'institution politique, ou la sphère du pouvoir, et la société se déterminent exactement à partir des mêmes éléments, c'est-à-dire les femmes, les biens et les messages disons, c'est qu'on voit que au niveau de l'institution politique, au niveau du chef, ces éléments sont affectés d'un signe contraire de celui que il les affectes au niveau de l'être social, c'est-à-dire que l'échange disparaît. C'est-à-dire que ces trois éléments, même ces trois signes, disons, sont des choses qui circulent, des signes qui circulent, et par là même constituent la société comme société, tandis que au niveau de l'institution

politique ils ne circulent plus, ou plutôt ils circulent au sens unique. C'est-à-dire que, par exemple, le...

Jean Charbonnier : Je vois ce que vous voulez dire. Je voulais justement vous demander si le discours du chef, si le don du chef n'était pas une façon de rétablir une circulation que aurait plus ou moins été interrompue, je parle comme profane. Alors que, au contraire, pour ce qui concerne les femmes, il semble plutôt que le chef bloquait la circulation.

Pierre Clastres : Mais justement, mais aux trois niveaux, au niveau que soit de la polygynie, au niveau de la générosité à laquelle il est obligé, et au niveau du talent oratoire, il n'y a pas de réciprocité. Je veux dire que au niveau des femmes le chef est polygyne et souvent il est même beaucoup, au point de pouvoir provoquer des déséquilibres dans les petits groupes, n'est pas ? Il reçoit des femmes du groupe mais lui, évidemment, est incapable de assurer la réciprocité, c'est-à-dire de remettre en circulation, je veux dire, dans le groupe une quantité égale des femmes. D'autre part, lorsque le chef parle, et c'est une chose très courante chez les Indiens, que le chef on le reconnaît surtout... un homme qui parle très souvent est un chef. Il va faire un discours le matin, ou le soir, ainsi qu'est un discours d'ailleurs presque vide, où il dise simplement que il faut la bonne entente, qu'il faut vivre selon la tradition et les coutumes que ils ont consignées les ancêtres, etc. etc. Mais en échange le groupe, disons, il lui ne fait pas de discours. C'est-à-dire que celui qui fait des cadeaux de ses mots au groupe il ne reçoit pas en échange. Et au niveau des biens, eh bien, le chef est un homme qui doit donner, c'est-à-dire qu'il n'a pas le droit de refuser une demande, et on peut dire même que il est très souvent... qu'il est soumis à un pillage permanent de la part des gens de son groupe, qui ne sont absolument pas obligés de lui offrir quoique soit, n'est pas ? Alors, ce que il me paraît intéressant sur ce point ce que la sphère du pouvoir, ou la chefferie en ces sociétés, apparaît comme la rupture de l'échange, n'est pas ? Alors que l'échange c'est l'essence même de la société... N'est pas ? C'est-à-dire, naturellement il faudrait développer beaucoup plus tous ça, mais il apparaîtrait que le pouvoir, la sphère du pouvoir, c'est la négation de l'échange et en un sens du fait que l'échange c'est l'essence du social, le pouvoir apparaîtrait comme la négation de la société. Alors, dans cette perspective, le problème qui nous occupe en réalité, à savoir pourquoi dans ces sociétés la chefferie est elle complètement dépourvue d'autorité, à ce niveau là on peut peut-être entrevoir la possibilité d'une solution, c'est que dans la mesure où le pouvoir se définissant formellement comme la négation de l'échange, c'est-à-dire de la société elle même en définitive, il est rejeté hors de la société elle même, c'est -à-dire dans un espace symbolique extérieur à celui de la société. Disons, le chef est loin de la société, n'est pas ? Il est extérieur à elle et d'une certaine manière il n'a plus de prise sur elle, c'est-à-dire qu'il est incapable d'exercer un pouvoir effectif, c'est-à-dire un pouvoir coercitif. Alors, naturellement, si une analyse de ce genre est détaillée par du matériel ethnographique et puis des analyses un peu plus poussées elle apparaîtrait... elle

apparaîtrait, je pense, un peu plus vraisemblable, mais à la présenter en manière aussi schématique c'est peut-être brutal...

Jean Charbonnier : No mais là j'ai plusieurs questions à vous poser. La première : le chef donne des biens. D'où proviennent ces biens ?

Pierre Clastres : Eh bien, soit il les fabrique lui même, souvent les chefs sont des hommes qui travaillent beaucoup plus que les autres, naturellement il ne s'agit pas de grandes quantités de biens, n'est pas ? Ce sont des sociétés à une culture, à une technologie, disons, artisanales, quoi ! Il s'agit de coiffures de plumes, enfin, de petits objets, de flèches, des arcs, de marcas pour accompagner les danses et les chants, etc. Et puis en suite ce sont les femmes ! Justement une des fonctions de la polygynie du chef, c'est le fait d'avoir plus d'une femme, d'en avoir souvent dix, quinze, etc., c'est que les femmes elles mêmes travaillent et que par le biais de femmes... les femmes travaillent pour lui, il peut acquérir beaucoup plus de ces biens matériels que les autres hommes et par conséquent... le fait d'avoir plusieurs femmes lui permet d'avoir toujours un petit stock d'objets en réserve pour satisfaire les demandes des indiens, qui sont constantes, quotidiennes, et auxquelles... et qu'il ne peut jamais refuser !

Jean Charbonnier : Qui désigne le chef ?

Pierre Clastres : Ce là dépend des tribus. Très souvent la chefferie est héréditaire, en général quand un chef meurt c'est son fils aîné qui dévient le chef, sauf si le successeur normal est jugé vraiment incapable de remplir la charge alors il y a les hommes, enfin, les hommes les plus âgés, ce qu'ont pourrait appeler le conseil des anciens, peut désigner un autre chef. Mais de préférence on choisit toujours dans la famille du chef : ça ce serait soit un autre fils, soit un frère, un neveu... Ou alors souvent, si la chefferie n'est pas héréditaire, bien, c'est simplement le group des hommes qui désigne le plus capable d'entre eux mais... C'est-à-dire, un homme qui s'est déjà imposé par son talent de chasseur, de pêcheur, par son adresse à la guerre aussi, enfin... il y a beaucoup de critères différents qui permettent de sélectionner un homme capable de diriger son groupe.

Jean Charbonnier : Mais il me semble que dans toutes sociétés, néanmoins, j'ai peine à penser qu'une société puisse exister quand on donne pas des ordres et où certains ordres ne soient pas obéis. Dès que l'on met en œuvre la plus petite action collective pour la pêche, pour la chasse, dès que on l'est obligées de travailler à trois, à quatre, à cinq, il paraît difficile que l'initiative ne revient pas à un individu. Cet individu donne des ordres. Alors, ce que je veux dire que cet individu ne dispose d'aucune autorité... comment je vais présenter la chose pour résoudre ce problème... est-ce que je vais être emmené à penser que la chefferie est doublée par l'exercice d'une autorité réelle, exercé par quelqu'un d'autre que le chef ?

Pierre Clastres : Eh bien, le problème est intéressant en effet. Effectivement à partir du moment où on est plus de deux ou trois et qu'il faut que ces diverses personnes exercent une activité commune, on pense effectivement à une autorité un peu centralisée, enfin, à un petit peu de planification. C'est-à-dire effectivement une organisation des tâches, etc., et des ordres effectivement. Et cependant, beaucoup d'activités chez les Indiens sont collectives mais cependant ces activités ne résultent pas d'ordre du chef. Prenons le discours qui fait un chef le soir, à la tombée de la nuit quand tout le monde est presque endormi. Il parle, il fait un discours long, alors, comme j'ai dit tout à l'heure, il évoque la nécessité de vivre selon la loi ancestrale et en suite il donne les tâches pour le lendemain. Il dit «demain, tel groupe d'hommes pourrait aller à la chasse, tel autre group pourrait aller défricher un coin de forêt pour faire des plantations de manioc ou maïs, tel autre group pourrait aller à la pêche» etc.

Jean Charbonnier : Vous employez le conditionnel en ce moment...

Pierre Clastres : J'en parle au conditionnel parce que... Parce que c'était... Je ne me réfère pas à un cas précis que j'ai observé mais, enfin, à ce qu'il se passe, ou à ce qu'il se passait effectivement dans les tribus, n'est pas ? Ces sont pêche, chasse, agriculture, collecte, ce sont les principales activités économiques des Indiens, n'est pas ? Mais en réalité, quand le chef dit «demain tel groupe ira faire ceci», c'est que, dans la journée, il a discrètement fait une petite enquête d'opinion publique, il est allé voir les hommes, s'entretenant avec eux, leur demandant s'il ne conviendrait pas de faire ceci, etc., et alors il voit que... il essaye de trouver une majorité, si plus d'hommes veulent aller à la pêche que à la chasse, certainement il ne va pas donner l'ordre d'aller à la chasse, parce que personne ne l'écouterait. Alors, la fois qu'il sait ce que veut faire la majorité des hommes, alors le soir, dans son discours, bien, le matin s'il a fait son enquête la veille, le soir, le matin il dit «eh bien, aujourd'hui nous allons faire ceci» et c'est, simplement, il exprime l'avis des hommes de sa tribu.

Jean Charbonnier : Mais on est pas dans l'acte même de cette chasse que on commence. Est que les individus agissent tous isolement ou est que quelqu'un prend l'opération en main ?

Pierre Clastres : Ni l'un ni l'autre il me semble, la chasse ça dépend des animaux, il y a certains animaux qu'il vaut mieux chasser collectivement, soit parce que ils sont nombreux, soit parce que il sont dangereux, mais alors... tous les Indiens ce sont des chasseurs excellents, les meilleurs sans doutes, et chacun sait tellement bien ce qu'il a à faire qu'ils n'ont absolument aucun besoin que on les place ici ou là, n'est pas ?, qu'on dirige... J'ai vu des Guayaki chasser par exemple, collectivement je veux dire, et il n'y avait absolument besoin d'aucun... enfin que le chef leur indique des indications. Par signes, par petits cris, en imitant les cris des animaux,

etc., ils se comprennent très bien et il savent encercler une troupe de singes ou de cochons, enfin...

Jean Charbonnier : Sans que l'initiative apparaisse à quelqu'un. Alors, est-ce que on pourrait concevoir une autre action collective que la chasse et qui soit elle, que l'initiative, doive appartenir à quelqu'un, ou au contraire est impossible ?

Pierre Clastres : No, effectivement, là il y en a une...

Voix féminine : Que l'initiative doive appartenir... ça serait difficilement arrangeable.

Jean Charbonnier : Bon bon bon...

Pierre Clastres : Est-ce que...

Jean Charbonnier : No no c'est moi qui a fait... bon. Mais au-dehors de la chasse, est-ce qu'il n'y a pas des activités ou une activité collective où quelqu'un doit exercer l'autorité, enfin, prendre l'initiative et par conséquent donner des ordres ?

Pierre Clastres : En effet, il y en a une, et c'est la seule précisément où se manifeste... c'est la seule circonstance où se manifeste une autorité du chef. Et cette activité collective c'est la guerre. C'est-à-dire, le seul cas de la vie des tribus, des tribus indiennes, où le chef apparaissait effectivement comme un chef, c'est-à-dire comme un homme qui commande, qui organise, qui dirige, eh bien, c'était la guerre. Alors, souvent une expédition guerrière était organisée par un chef, c'est-à-dire, il proposait à ses guerriers d'aller attaquer telle tribu, même des Blancs éventuellement, si les hommes étaient d'accord, alors d'une manière spontanée, enfin, parce que il s'agissait de la guerre, c'est-à-dire d'une chose sérieuse parce que la guerre il faut la gagner ! alors, là on se met... les hommes se mettent... on pourrait presque dire à la disposition du chef, bien que il faut pas non plus exagérer parce que tous les Indiens ne sont pas très disciplinés. Mais en effet il y a des cas de tribus guerrières où le chef, qui était à leur avis le meilleur guerrier, c'est-à-dire le meilleur tacticien, ce qui sait mieux choisir le terrain pour le combat, etc., ce qui connaissait le plus de ruses de guerre, ce chef là exerçait une autorité effective. Mais aussitôt que l'expédition est terminée, que soit victorieuse ou que les hommes, la tribu soit vaincue, c'est-à-dire, une fois revenus en temps de paix, là le chef perd absolument toute autorité.

Jean Charbonnier : Mais là vous venez de décrire un cas où l'autorité existe mais cette autorité est exercée par le chef. Existe-t-il des cas où une autorité quelconque se manifeste qui ne soit pas exercée par le chef ?

Pierre Clastres : Eh bien, on pourrait... Oui, en effet on pourrait penser, disons, au pouvoir religieux. Du point de vue du prestige dont était investi le meilleur, enfin, l'homme le plus respecté de tel ou tel groupe, le principal concurrent du chef, du chef politique, c'était le chaman. Et à tel point que très souvent même il y avait une conjonction entre pouvoir religieux et pouvoir politique, c'est-à-dire que la fonction de chaman et la fonction de chef était exercé par le même homme, c'est-à-dire ce que le chef était le chaman. Ça c'était un exemple extrêmement courant par exemple chez les tribus Tupi-Guarani, chez qui le plus grand chef était au même temps le plus grand chaman. Mais il y avait parfois des cas de disjonction, c'étaient deux hommes différents qui occupaient ces deux charges et on a souvent des cas de... enfin, la littérature ethnographique montre qu'il y a assez souvent des cas de conflits entre le chaman et le chef.

Jean Charbonnier : Est que je pourrais aller jusqu'à dire que l'organisation que vous venez de décrire est telle que la société que vous étudiez éprouve le besoin de se nier elle même ?

Pierre Clastres : Je ne serais assez tenté de le penser mais là on est très loin de l'ethnographie, n'est pas ? C'est que il y a... la question... La question ultime qu'il faut se poser, enfin, que je suis emmené à me poser en poursuivant rigoureusement cette analyse, c'est de se demander pourquoi ces sociétés là se sont données un pouvoir qui apparemment est inutile, puisque il était impuissant. C'est-à-dire, on pourrait presque penser que ces sociétés pourraient très bien fonctionner sans l'existence de cette institution, sans l'existence d'un chef. En réalité ils ne nient rien de tout, et les tribus, c'est-à-dire, derrière les tribus la société elle même, a besoin de une autorité, enfin... «autorité» il faudrait le dire entre guillemets, parce que il n'y a pas d'autorité justement, mais ont besoin d'un centre de référence, si vous voulez, ont besoin d'un chef pour exister. Car il arrive très souvent... Il faut dire que l'autorité des chefs dans les tribus indiennes est extrêmement fragile, c'est-à-dire que les Indiens abandonnent leur chef très facilement. S'il n'est pas assez généraux, par exemple, ou si il a été maladroit dans... par exemple, en trouver un bon terrain de chasse ou s'il perde un combat, contre un autre tribu par exemple, on l'abandonne très facilement. Alors, qu'est qu'il se passe lorsque une tribu abandonne son chef ? Eh bien, ils l'abandonnent d'ailleurs pour aller trouver immédiatement un chef meilleur. Et qu'est qu'il se passe dans le bref intervalle de temps où les gens quittent le chef dont ils ne veulent plus pour aller en trouver un autre, eh bien, c'est que la société disparaît littéralement. La société n'existe plus, elle se divise, un certain nombre des familles peut aller trouver tel chef, dans un groupe voisin, un certain nombre des familles tel autre chef, etc. etc. La société explose. Elle disparaît. Ce qui pourrait signifier que pour exister comme telle, la société a besoin de la chefferie, c'est-à-dire de l'institution politique, c'est-à-dire, conformément à l'analyse du début, c'est-à-dire de son propre contraire. Puisque nous avons vu, enfin... J'essayait de démontrer que la sphère du pouvoir, en ces sociétés, c'est la négation de l'échange, c'est-à-dire de la société. Donc il semble que la société a

besoin de sa négation, c'est-à-dire, le pouvoir. Et ceci peut-être, on pourrait peut-être trouver de ceci une confirmation au niveau linguistique, c'est-à-dire, je pense au nom par lequel dans certaines langues on désigne le chef. Et il y a un nom pour désigner le chef dans la langue Guarani qui signifie «l'homme qui rassemble», n'est pas ? Et il me semble que chez les Indiens Nambikwara, qui sont maintenant bien connus dans la littérature ethnographique française, le chef qui se nomme «ouilli candé» quelque chose comme ça, signifie aussi, enfin, «l'homme qui jointe ensemble, «l'homme qui rassemble».² Et disons, cette expérience linguistique me semble correspondre bien à ce qu'il se passe effectivement, c'est-à-dire que quand il n'y a pas de chef il n'y a pas de société. Alors que le chef, pour le schématiser extrêmement, alors que le chef est la négation de son groupe finalement.

Jean Charbonnier : C'est parfait...

² In questo passaggio, Clastres si riferisce all'articolo C. LÉVI-STRAUSS, «La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara», in *Journal de la Société des Américanistes*, vol.37, n.1, 1948, pp.1-132; trad. it di P. Caruso, *La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara*, Torino, Einaudi, 1979.

2. «La génocide des Indiens», 23 marzo 1968

Jean de Beer, Francis Crémieux, Josué de Castro, Pierre Clastres, Roberto Decio de Las Casas

Emission: Le monde contemporain, Collection France Culture, N° de notice PHD99225745, 01:40:00

In questo lungo dibattito trasmesso nel marzo del 1968, i conduttori Jean de Beer e Francis Crémieux discutono nella prima parte della trasmissione del mercato dell'oro e della conversione oro-dollaro con Josué de Castro (allora presidente del *Centre international pour le développement*). Nella seconda parte invece il tema principale che viene affrontato, e per il quale intervengono anche Roberto Decio de Las Casas, sociologo al CNRS e Pierre Clastres, è la situazione degli indiani in Brasile. Il problema, come dal titolo di questo episodio dell'emissione *Le monde contemporain*, è quello che viene chiamato con il termine "genocidio" delle popolazioni originarie in Brasile e, in generale, in America del Sud. Clastres interviene solo quattro volte durante tutta la puntata: sono infatti principalmente i brasiliani Las Casas e de Castro a parlare dello sfruttamento delle terre "vergini" brasiliane da parte delle grandi compagnie, dei grandi latifondi e dei sistemi dei protettorati degli Indiani in Brasile. Riportiamo qui solamente i passaggi in cui interviene Pierre Clastres, indicando il momento in cui prende la parola.

01:02:50

Pierre Clastres : Je voudrais apporter une petite précision à ce que il vient de dire Monsieur Las Casas. Actuellement la population indienne en Amérique du Sud elle est concentrée essentiellement, comme Las Casas vient de dire, dans la zone andine, c'est-à-dire, sur les hauts plateaux bolivien, péruvien et en Équateur. Mais il était exact que les conquéreurs espagnols dans cette zone n'avaient pas grande...n'avait aucun intérêt à exterminer les Indiens de ce zone car ils en avaient besoin comme main-d'œuvre. Comme main-d'œuvre dans les grandes propriétés foncières et surtout dans les mines. Mais la tache, enfin, l'entreprise d'extermination n'était quand même pas de tout abolie même si on avait besoin de cette main-d'œuvre car un fait un peu oublié... à peu près au milieu du XIX siècle, alors que actuellement les Indiens de la zone andine sont en pleine explosion démographique, il ne faut pas oublier que au milieu du XIX à peu près, ils en restaient au maximum un demi million et que même là où apparemment ils étaient très nombreux, ils étaient en voie de disparition. Et c'est pas une espèce de, enfin, je ne sais pas, de miracle que à partir de cette ultime demi-million de survivants la filiation a pu continuer et maintenant ils sont...ces Indiens qui sont essentiellement les Quechua et les Imawara sont à un point d'explosion démographique. Maintenant, évidemment, pour tout le reste du continent, monsieur Las Casas a entièrement raison, c'est un massacre qui a commence, disons, en 1492, au moment de la découverte de l'Amérique, et il se poursuit actuellement au 1968.

01 :19 : 06

Francis Crémieux : Il y a deux doigts qui sont levés, c'était Monsieur Clastres, qui voulait donner un renseignement... Mais peut-être c'est trop tard, vous...

Pierre Clastres : Non, ça va tout à fait dans le prolongement de ce que vient de dire Monsieur de Castro, il s'agit disons de... comment il se passe effectivement les relations entre un grand propriétaire foncière ou, enfin, un individu qui en Amérique Latine, a à son service une main-d'œuvre indienne, car ça arrive aussi. Je voudrais simplement signaler au passage un petit fait personnellement observé dans un pays voisin du Brésil, mais on pourrait certainement donner des milliers de...dizaine de milliers de faits analogues, dans ce pays voisin du Brésil, un propriétaire foncière se livrait à l'exploitation d'un certain type d'arbre dans la forêt, dont on extrait le tannin.

Francis Crémieux : Vous avait été témoin de ça je suppose.

Pierre Clastres : J'ai vu certaines choses.

Francis Crémieux : Bon.

Pierre Clastres : Eh bien, il avait quelques centaines d'Indiens à son service comme bucherons pour couper les arbres, alors, c'était un climat très pénible, il fait très chaud, les Indiens sont des gens qui n'aiment pas le travail effectivement et on les comprend, car couper des arbres 8 heures par jour dans ce climat c'est très pénible, eh bien, pour tous salaire à la fine de leur dure journée de travail, ils avaient un demi-litre d'eau de vie, n'est pas ? Alors, l'eau de vie évidemment c'était beaucoup plus... ça valait beaucoup mieux, c'était à meilleur bon marché à ce propriétaire que de leur donner de l'argent directement et en plus ça avait l'avantage d'intoxiquer, des rendre les Indiens alcooliques, et donc de lier définitivement les Indiens à ce propriétaire puisque ils avaient besoin en permanence de leur ration d'eau de vie quotidienne et que par conséquent ils étaient absolument dépendants...

Las Casas : Drogés...

Pierre Clastres : Drogés de ce propriétaire. Et des faits de ce genre... Vous avez tout à l'heure parlé de perversions, mais effectivement il y a une composante sadique de la part de, disons, des Blancs, enfin, des propriétaires, dans le rapport à leur voisins...

Francis Crémieux : Mais ce n'est pas tout de même pas des Blancs maintenant ! Je ne pense même pas que tout le Brésil ou le pays dont vous parlez est peuplé de Blancs exportés de récemment de France, d'Espagne ou d'Allemagne ! Ce sont des nationaux...

Pierre Clastres : Oui mais pour les Indiens...

De Castro : ... de ce qu'on appelle le group prédominant blanc, qui sont les dominateurs. Il n'y a pas un colonialisme extérieur seulement, il y a nationale, il y a des groupes au dedans de mon pays, on en parle beaucoup, que il n'y a pas de racisme au Brésil, c'est un grand mensonge... Il y a un racisme très fort mais très dissimulé et que peut se passer de découvert par une raison très simples: le noirs n'ont pas d'accès économique à rien, donc il ne faut pas empêcher de rien, parce que ils ne peuvent pas y venir, c'est un problème de ségrégation économique par couches sociales mais il y a racisme. Donc l'Indien et le noir sont toujours opprimés, persécutés par ceux qui se jugent des Blancs et qui au fond ces sont des mélangés, mais des mélangés de tendance blanche. Vous savez que dans le passeport que il y a au Brésil il y a toujours la couleur et de que vous n'êtes pas tout à fait noir, vous êtes blanc.

01 :26 :45.

Pierre Clastres : Il faut souligner la grande importance dans le processus de la disparition des Indiens des maladies. Il est très probable que ils en meurent beaucoup plus d'Indiens depuis, disons, le début du siècle, au Brésil et en toute l'Amérique Latine, ils en meurent beaucoup plus d'Indiens du fait des maladies, essentiellement la rougeole et la tuberculose, que par la pure violence des armes. Seulement, ça ne me fait pas déplacer le problème, je veux dire, l'insouciance totale et radicale des administrations de ces États qui ne se sont jamais absolument occupés de donner la moindre assistance médicale à ces Indiens.

01 :38 :23

Pierre Clastres : Simplement il y a un petit fait qui se produit en 1966 et d'ailleurs si on apprend actuellement, je veux dire, en mars '68 ces évènements, en fait ils étaient quand même pas mal connus, il y a quelques temps déjà...

Francis Crémieux : Les journaux ne parlaient pas de ce topique...

Pierre Clastres : No mais même dans la presse brésilienne en '66 j'ai recueilli pas mal de coupures, on signalait des choses étranges qui se passaient dans le territoire brésilien qui s'appelle Rondônia, avec une tribu qu'on appelle "Las Cintas Largas", que signifie "les grandes ceintures", et alors, il se relève maintenant que cette tribu a été belle et bien exterminé avec des moyens modernes puisque on dit que c'est par des bombardements de cartouches de dynamite lancées sur les villages de cette tribu que elle a été exterminée. Donc maintenant la terre est libre, elle est nettoyée, et on peut y planter du café.

3. Entretien, «Où va l'ethnologie ?», 07 febbraio 1973.

Roger Pillaudin, Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres.

Emission: Dialogues, Collection France Culture, N° de notice PHF11018937, 01:18:45

Nel 1971 Clastres partecipa insieme a Lévi-Strauss a questa puntata di *Dialogues* dal titolo significativo «Où va l'ethnologie ?», condotta da Roger Pillaudin e che venne registrata il 7 febbraio 1973 e trasmessa per France Culture il 20 febbraio 1973. Consultando gli archivi INA e trascrivendo questo materiale abbiamo notato numerose differenze con la trascrizione depositata nel fondo Clastres all'IMEC. Quest'ultima infatti, oltre ad essere stata probabilmente rivista dagli autori, presenta numerosi passaggi che nel montaggio finale vennero eliminati. La trascrizione consultabile all'IMEC inoltre non menziona l'inchiesta condotta tra gli studenti di etnologia, interrogati anche loro come i due autori sul senso e il futuro dell'etnologia; le loro risposte possono essere invece ascoltate all'INA. Supponiamo quindi l'esistenza di due fonti audio differenti: la registrazione del 7 febbraio, alla quale si riferisce la trascrizione IMEC, e quella consultabile all'INA, audio effettivamente trasmesso e montato (con le elisioni del dibattito tra Clastres e Lévi-Strauss e l'aggiunta delle risposte degli studenti). Abbiamo quindi deciso di riportare qui sia il dibattito effettivamente trasmesso sia i passaggi che vennero elisi e che abbiamo recuperato grazie alla versione dell'IMEC, ibridando la nostra trascrizione con quest'ultima. Non abbiamo trascritto invece gli interventi degli studenti, nonostante siano estremamente interessanti, ma ci proponiamo di trascriverli in vista di un'eventuale pubblicazione di questi materiali.

Per quanto riguarda il contenuto, Clastres e Lévi-Strauss denunciano in questa occasione il pericolo e la situazione che vivono le popolazioni originarie in America del Sud e si interrogano circa il ruolo e la funzione che l'etnologia può avere a questo riguardo, definendone allo stesso tempo i limiti e le caratteristiche che le sono proprie.

Roger Pillaudin : Claude Lévi-Strauss, vous avez déclaré quelque part que «l'ethnologie c'est la science de la diversité et s'il n'y a plus de diversité entre les groupes et les sociétés de faits il n'y aura plus d'ethnologues».

Claude Lévi-Strauss : Je crois en effet que il y a un lien très intime entre la recherche de l'ethnologue et l'existence de la diversité. Je ne pense pas d'ailleurs que cette diversité il nous faille la concevoir d'un seul type. Ça peut être ce type de diversité auquel nous sommes traditionnellement accoutumés du fait de l'existence encore, dans le monde où nous vivons, et pour combien de temps, je ne sais, de sociétés et de civilisations profondément différentes de la nôtre. On pourrait concevoir que, dans un monde réduit à une civilisation unique, une certaine nécessité presque naturelle, la recherche d'un optimum de diversité, fasse que des

clivages se produisent au sein même de cette société et que les différences qui seraient perdues au dehors, elle se reconstituent, en quelque façon, au dedans. Mais enfin, ce n'est pas notre problème aujourd'hui, et je crois, mon cher Clastres, que tout ce qui peut donner, je n'oserais pas dire d'intérêt, mais enfin, à la rigueur, de piquant à notre conversation de ce soir, c'est que nous appartenons à des générations différentes¹ – et puisque que vous avez publié tout récemment cet admirable livre, auquel on faisait tout à l'heure allusion, cette *Chronique des Indiens Guayaki*, je crois que vous pourriez peut-être en commençant justement, dresser le tableau et même d'après des informations toutes récentes car je crois qu'il vient d'en parvenir de ce que c'est que l'extinction d'une société primitive dans les années que nous vivons en ce moment.

Pierre Clastres : Oui, la question «Où va l'ethnologie ?» elle est absolument pertinente parce que, si on s'accorde sur une définition minimum de l'ethnologie,² c'est-à-dire la discipline qui dans le champ des sciences humaines s'intéresse plus particulièrement aux sociétés primitives, alors on peut les définir comme on veut : toujours, comme point de départ, sociétés sans écriture, sociétés sans État, enfin disons, pour reprendre la vieille terminologie du XIXème siècle, les sauvages. Si on s'accorde sur cette définition de l'ethnologie, et bien on constate que chaque jour, et chaque jour un peu plus, l'objet de l'ethnologie disparaît. Si on prend le cas qui est commun à M. Lévi-Strauss et à moi-même, à savoir l'Amérique du Sud, et bien il ne fait pas de doute que – dans cinq ans, dans je crois dix ans au maximum – pratiquement, il n'y aura plus d'ethnologie américaniste possible. Pourquoi ? Parce qu'il n'y aura plus de ces petites sociétés, enfin, les dernières petites sociétés indiennes qui ont réussi à survivre jusqu'à présent, n'existeront plus, biologiquement ou culturellement détruites. Et en effet, ce qu'on apprend tous les jours par la presse, c'est-à-dire les projets de développement industriel de tous les pays, principalement le Brésil, naturellement, parce que la plus grande partie de l'Amazonie est brésilienne, mais également la périphérie, enfin : Paraguay, Bolivie, Pérou, Colombie, Venezuela, on voit bien que partout ce sont des percements de routes (la transamazonienne brésilienne n'étant que l'exemple le plus fameux) mais partout c'est la même chose. Même dans un petit pays comme le Paraguay, on perce de routes, de part et d'autre de la route on installe des zones de colonisation où sont établis les gens du pays les plus pauvres et, naturellement, si par hasard il y a une tribu sur le territoire, on peut imaginer le genre de conséquences qui suivent le contact entre ces nationaux pauvres, et des Indiens. Alors, je reviens à ce que je disais, l'ethnologie, où va-t-elle, dans la mesure où il y a un endroit où elle ne pourra bientôt plus aller, à savoir dans les sociétés primitives ? Alors, je parlais de l'Amérique du sud. Il existe dans des autres régions du monde des sociétés primitives, c'est une affaire entendue (je pense, par exemple, à la Nouvelle Guinée), mais on sait très bien également qu'en Nouvelle Guinée, si le processus de contact

¹ Differenza nell'inciso rispetto alla trascrizione IMEC.

² Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

entre, disons, la civilisation occidentale et les habitants de la Nouvelle Guinée, ne prend pas cette dimension tragique qui se produit en Amérique du Sud, à savoir un génocide, mais néanmoins, en Nouvelle Guinée comme ailleurs, le pays est quadrillé, il y a des patrouilles partout, des missionnaires partout, des écoles, des hôpitaux, etc... Et, à plus ou moins longue échéance, je pense que les habitants de la Nouvelle Guinée deviendront, alors, on retombe un peu sur le texte que on a cité...

Claude Lévi-Strauss : Ils vont voter déjà, n'est-ce pas ?

Pierre Clastres : Ce sont des gens qui seront citoyens, alphabétisés, qui voteront, et qui seront des producteurs, consommateurs, dans une société un peu uniformisatrice.

Claude Lévi-Strauss : Ce qui est étrange, c'est que l'ethnologie a toujours vécu dans cette hantise, n'est pas ? Et ce qui n'est que trop vrai, trop cruellement, trop abominablement vrai maintenant, et bien, à chaque moment de son histoire l'ethnologie l'a perçu, et l'a perçu comme étant un sort imminent et une menace pour le lendemain, C'était déjà l'attitude des toutes premières sociétés d'ethnologie qui se fondaient en France et en Angleterre à la fin du XVIIIème et au début du XIXème siècles que les jours ou les années étaient comptés et qu'il fallait se hâter d'étudier ce qu'on pouvait étudier, parce que demain il serait trop tard.³ Ceci, parce que à chaque époque, je pense, nous avons énormément du mal à nous représenter ce que pouvaient être la richesse et la diversité des sociétés que nous appelons primitives, à une époque immédiatement antérieure à celle où nous avons été capables de les étudier ou de les appréhender. C'est un processus de destruction qui se poursuit depuis des siècles, qui a été perçu depuis des siècles comme un processus de destruction mais je pense que la différence c'est que vraiment, maintenant c'est vrai et c'est définitif, enfin, parce que des projets...

Pierre Clastres : Absolument.

Claude Lévi-Strauss : ...comme celui auquel vous faisiez allusion, de la route transamazonienne, dont je ne sais pas exactement si les auditeurs ici se rendent compte de ce que c'est, n'est-ce pas ? C'est une route de 5000 et quelques kilomètres de longueur et de part et d'autre de laquelle, sur 100 kilomètres de chaque côté, on a décidé de libérer le territoire de tout ce qu'il pouvait y avoir encore comme petites populations indiennes qui y vivaient. C'est donc véritablement les parties les mieux préservées jusqu'à présent du continent brésilien qui se trouvent balayées par cette énorme machine et, vous parliez de la Nouvelle Guinée, on peut en dire autant de l'Australie, où les ethnologues ont livré ces dernières années un combat acharné devant les tribunaux pour essayer de

³ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

sauvegarder, pour les quelques petits groupes indigènes qui existent encore dans un état de relative liberté, le droit à leur terre, et qui on perdu ce procès en justice, parce que le droit coutumier d'origine britannique ne reconnaît pas cette catégorie juridique qui est l'utilisation d'un territoire sans titre de propriété, et nous voyons ça un peu partout dans le monde. Alors je crois que notre question, notre problème de ce soir, c'est : est-ce que l'ethnologie est condamnée à disparaître et quel avenir peut lui être réservé dans une situation telle que celle-là ?

Pierre Clastres : Oui, enfin, est-ce que les ethnologues vont se trouver au chômage, ou bien est-ce qu'il y a une possibilité de recyclage, c'est-à-dire...

Claude Lévi-Strauss : Je veux dire que je ne sais pas, je n'ai pas autant d'inquiétude pour le chômage des ethnologues...

Pierre Clastres : Eh eh, oui !

Claude Lévi-Strauss : ... (en riant) que pour la fin lamentable des populations que nous étudions. Il me semble que le second problème est plus préoccupant que le premier.

Pierre Clastres : Oui. On peut effectivement discuter sur cet problème qui est la disparition des dernières sociétés primitives. Depuis effectivement, depuis quelques années, et un peu partout (en France, en Angleterre, en Allemagne, aux Etats-Unis), il y a un mouvement de dénonciation de ce qui se passe dans les pays où il y a encore des sociétés primitives. Alors, il faut dénoncer. Mais la question c'est : «que faire ?».

Spectateur (M. Gobard) : Ce qui m'a frappé lorsque vous avez ouvert ce dialogue, c'est que vous cantonnez systématiquement l'ethnologie à l'étude des populations primitives. Personnellement, je veux bien accepter le mot de «populations primitives», mais à une condition, c'est que les populations primitives sont aussi parmi nous, et non pas simplement en Amazonie ou en Australie, et que je considérerais le beau mot de ethnie comme, disons, une prérogative des Bretons, des Alsaciens, des Occitans, et que, à ce titre, votre mise en garde, votre appel, s'adressent en effet à ce moment-là autant aux Bororos qu'aux Bretons, et que dans ces conditions, les ethnologues, loin de voir la fin de l'ethnologie, pourraient en voir un commencement, mais d'une toute autre allure.

Claude Lévi-Strauss : Mais je crois que en effet, c'est un aspect de la question qui ne nous prend pas de court, ni Clastres, ni moi, puisqu'il se trouve que nous appartenons, que nous travaillons dans le même laboratoire et que dans ce laboratoire, à côté de gens qui, comme Clastres ou Lizot, travaillent en Amérique du Sud, d'autres, comme Godelier, en Nouvelle Guinée, d'autres, comme Izard, Tarditz, en Afrique, eh bien, nous avons une équipe qui, depuis quatre ans, travaille

dans un village français. Donc, nous ne considérons pas du tout que l'ethnologie doive se définir exclusivement par rapport aux peuples traditionnellement appelés primitifs. Et c'était à quoi je faisais allusion en débutant, en disant que la diversité avait deux aspects ; qu'il y avait une diversité externe, qui est celle des cultures et des civilisations, et puis, à l'intérieur de chaque culture ou de chaque civilisation – et peut-être en même temps qu'elle tend à s'homogénéiser le plus – nous voyons, ou nous verrons peut-être apparaître des différences internes qui établiront une sorte de équilibre entre le même et le différent, équilibre qui, je pense, est peut-être indispensable à la communauté humaine pour qu'elle puisse vivre en bonne harmonie avec elle-même. Il y a dans le Nord du Brésil une population, elle aussi en cours d'extinction, celle des Indiens Caiapos, où chaque village se trouve, je dirais presque statutairement, divisé en deux factions masculines, qui chacune donnent leur allégeance à un chef particulier, et qui se trouvent l'une contre l'autre en concurrence pour le pouvoir, et en lutte assez vive. Et quand on interroge les Caiapos sur cet état de choses, ils disent que l'harmonie de la société est mieux garantie par cette diversité polaire et cet équilibre constamment menacé entre deux factions rivales, que si le village tout entier était commandé par un chef unique. Il y a peut-être là une très grande leçon de philosophie politique, et je pense que dans ce domaine de faits politiques, vous qui étudiez particulièrement ces choses, vous pouvez contribuer d'autres exemples.

Pierre Clastres : C'est vrai, je crois, qu'une machine sociale fonctionne bien à condition d'être constamment menacée. L'exemple de factions Caiapos que vous venez de citer l'illustre particulièrement bien. Je voudrais en revenir à ce que vous avez dit il y a quelques instants. Je ne partage pas entièrement votre optimisme qui est très modéré...

Claude Lévi-Strauss : Extrêmement modéré.

Pierre Clastres : Vous parliez de⁴ l'ethnologie française dans un village français. Il y a d'ailleurs en France plusieurs équipes qui travaillent dans différentes régions et...

Claude Lévi-Strauss : C'est toute l'œuvre du Musée des arts et traditions populaires.

Pierre Clastres : Exactement. Et M. Gobard faisait allusion il y a quelques instants à quelque chose d'un peu différent. Il a parlé des Bretons, des Basques, des Occitans, etc... Mais, à mon avis, ce qu'il faut voir⁵ c'est que la même mégamachine, si vous voulez, qui écrase par les bulldozers concrets – les bulldozers qui font les routes en Amazonie, en Bolivie ou au Paraguay – qui écrase

⁴ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

⁵ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

les dernières civilisations primitives, il ne faut pas s'imaginer qu'elle va laisser subsister intacts dans un milieu – enfin, dans le cas de la France, dans une société industrielle comme la France – des îlots, ou des isolats archaïques qui seraient le monde rural. Le monde rural – enfin ce qu'il en reste en France – il est menacé tout aussi bien, me semble-t-il, que les Guayakis, les Bororos, ou les Yanomamis, ou les Caiapos, peut-être d'une manière un peu différée, un peu plus tardive, mais je ne dirais pas à long terme, mais à moyen terme, il est par principe condamné. Donc, de toute façon, là aussi, au cas où on penserait à une reconversion de l'ethnologie dans notre propre société, et non plus dans des sociétés très exotiques, très différentes, eh bien là, de nouveau, dans un temps qui, je pense, n'est pas très lointain, le problème se poserait de nouveau : «où va l'ethnologie ?».

--- 2 ---

Claude Lévi-Strauss :⁶ Je voulais dire qu'il se pourrait qu'au fur et à mesure que ces vestiges, ou ces différences traditionnelles, se trouveront écrasées par la machine industrielle comme vous dites, il n'est pas exclu que de nouveaux clivages n'apparaissent, selon des lignes que nous ne pouvons pas encore soupçonner, mais dont – enfin, qui sait – ce qu'on appelle aujourd'hui les conflits de génération, ceux qui s'appellent les hippies, les freaks, ou bien d'autres choses, nous offrent une légère indication, les faibles contours de la manière dont pourraient se rétablir (dans une société devenue complètement industrialisée et qui, en effet, aurait fait litière de toutes les différences anciennes), comment pourrait se rétablir éventuellement, des différences nouvelles, et se créer de cette façon-là une sorte d'équilibre.

Pierre Clastres : Effectivement, oui, je pense que vous avez raison, si on tient compte surtout du fait qu'en France, au terme de la prochaine décennie, 80% de la population française sera urbanisée, vivra dans des villes. Donc le monde rural, qui peut être encore comme dimension archaïque de la société industrielle, il aura certainement disparu au profit d'un monde rural tout à fait différent enfin, d'un monde entrepreneur. Alors effectivement là, dans ces masses concentrées dans les villes, je pense que, par référence à l'exemple que vous citez des Caiapos – et d'ailleurs on pourrait citer n'importe quelle tribu indienne –, pour que ça marche, il faut que ça ne marche pas très bien. Alors de là peuvent surgir des différences. Et alors je suis d'accord avec vous, effectivement les différences je ne sais pas si elles sont durables, mais vous avez fait vous-même allusion aux hippies, aux freaks, enfin à une espèce de marginalisation, vous avez fait allusion aux conflits de générations, c'est peut-être effectivement des différences qui permettront au système global de fonctionner. Seulement, j'en reste au peut-être. Et ceci dit, ça laisse ouverte la question d'où va l'ethnologie ? Je veux dire qu'est-ce que nous ferions nous, je veux dire par là des ethnologues, des chercheurs, chez des... On

⁶ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

voit bien ce qu'on peut faire chez des paysans, dans les Cévennes ou dans le Dijonnais, mais je ne vois pas très bien, pour le moment, ce qu'on peut faire dans des communes hippies ou dans l'univers de la contre-culture. Et néanmoins, si l'ethnologie a un sens, je ne vois pas qu'il soit ailleurs que là.

Spectateur 2 : L'optimisme de M. Lévi-Strauss et malheureusement... pour le tempérer à l'aide de un concept qui malheureusement n'est pas suffisamment utilisé en ethnologie, à savoir le concept de entropie. Pour entropie j'entends que, entropie ethnologique ou entropie ethnique, j'entends qu'il faut comprendre que dans les destructions de cultures on peut en effet parfois se trouver en face de une heureuse, d'une heureux concours de circonstances, et avoir à faire avec une acculturation mais que très souvent on a à faire avec une déculturation. Et que lorsque qu'on a à faire avec une déculturation, eh bien, ce phénomène de clochardisation, ou de uniformisation industrielle peut donner en effet des sous-cultures. Mais je ne pense pas que on puisse comparer la richesse et la totalité que représente une culture authentique avec ces efforts dérisoires que sont les groupes de freaks, ou les communautés hippy. Par conséquent, tant que n'aurons pas fait intervenir le concept d'irréversibilité, on se condamne disons à une optimisme illusoire. Par contre, si on se rend compte que les ethnies ont des valeurs irremplaçables, à ce moment là, se demander «où va l'ethnologie ?» c'est au même temps apporter un élément de réponse, à savoir que l'ethnologie ne peut aller que en prenant une conscience politique, ou bien, démissionner.

Claude Lévi-Strauss : Je voudrais répondre à Monsieur. En effet, d'abord que c'est bien la première fois je crois en mon existence que je me vois accusé d'optimisme. Habituellement c'est plutôt le contraire. En second lieu que , enfin, j'ignore aussi peu le phénomène d'entropie et son lien inéluctable avec la recherche ethnologique que j'ai écrit, je crois, une bonne vingtaine d'années, que l'anthropologie devrait plutôt s'écrire e-n-t-r-o-p-o etc. Bon. Mais alors venons au faits, à la conclusion qui est le point important. C'est-à-dire, l'ethnologie doit ou bien devenir politique ou bien elle doit démissionner. À quoi je répondrais qu'elle démissionnerait dans les deux cas. Parce que si elle devient politique eh bien, l'ethnologue ne sera plus ce qu'il a toujours missionné d'être, c'est-à-dire un homme de science ou qui tache de l'être dans la mesure de ses moyens, il deviendrait un homme politique, c'est tout à fait légitime, mais enfin, c'est autre chose et ce n'est plus l'ethnologie. Et par ailleurs, et là je vais lui donner raison en une certaine mesure, enfin, je crois que la serait tout à fait tragique que d'essayer d'enfermer aujourd'hui l'ethnologie dans un dilemme. Parce que quelque soit la situation et aussi dramatique que nous puissions la voire, il y a encore énormément à faire. Et notre rôle, nôtre premier rôle, c'est de sauver pour le bénéfice de l'humanité toute entière, non pas seulement pour nous, mais pour ces peuples mêmes qui sont en train de disparaître en tant que cultures autonomes mais qui vont laisser des individus vivants qui vont continuer à exister, de se perpétuer, c'est de préserver le souvenir de ces expériences sociales uniques et irremplaçables que constituent les sociétés humaines. Et je dirais que entre les

deux pôles du dilemme, eh bien il y a place encore, peut-être pas en Amérique du sud, où vraiment les jours sont comptés, mais ailleurs, dans le monde, il y a encore place pour des années et des années de recherche ethnologique, d'une recherche ethnologique qui ira en s'affinant à fur et à mesure que les moyens, que la matière si je peux dire, lui échappera entre les doigts, mais qui est une tâche absolument essentielle et pendant qu'il est encore temps, qui est celle à laquelle nous devons avant tout nous consacrer.

Pierre Clastres : Oui, c'est vrai que s'il reste quelque part un survivant d'une tribu ça serait triste de ne pas lui demander ce qu'il sait.

Claude Lévi-Strauss : Il y en a encore actuellement en Amérique du Sud vingt ou trente populations qui n'ont jamais été sérieusement étudiées. En Nouvelle Guinée il y en a plusieurs centaines. Et je veux pas du tout mettre l'Afrique sur le même plan que l'Amérique du sud ou la Nouvelle Guinée, évidemment, ce sont des sociétés toutes différentes et beaucoup plus complexes, beaucoup plus évoluées, mais dont néanmoins chacune représente un trésor totalement original de savoirs, de connaissances et de traditions. Et c'est par centaines qu'on peut les compter en Afrique les ethnies, pour reprendre le mot dont vous vous serviez tout à l'heure, que on peut compter les ethnies dont tout le savoir traditionnel, dont toutes les histoires légendaires, dont toute la pensée mythique, dont la langue elle-même ne sont pas connus. Et après tout, une langue, c'est un œuvre humaine, c'est quelque chose d'aussi précieux, d'aussi irremplaçable que un tableau de maître ou que d'un monument, et il est absolument insensé dans la perspective d'un ethnologue de songer aux soins que nous consacrons à sauver des bâtiments ou des œuvres d'art et de toutes ces langues que nous laissons périr et disparaître.

Pierre Clastres : Oui, ces sont comme des chefs d'œuvres en péril effectivement. D'ailleurs même lorsque une société est sociologiquement morte, lorsque elle ne fonctionne plus, néanmoins si elle n'est pas morte depuis trop longtemps évidemment, on peut encore faire un excellent travail d'ethnographie et d'ethnologie. Il y a 6 ans j'avais travaillé dans le Chaco paraguayen, chez une tribu connue seulement de... Chulupis, les Indiens Chulupis, c'est une société qui en tant que société était morte vingt ans auparavant mais néanmoins la plupart des gens, les gens qui avaient plus de 25 ans vivaient et pensaient encore dans le prolongement de la culture ancienne même s'il n'y avait pratiquement plus de support pour cette société. Et à plus forte raison les gens un peu âgés dans cette société, il leur suffisait d'évoquer des souvenirs très frais pour parler de leur culture. Ceci dit, tout de même je voudrais revenir sur là, cette question des ethnies ici, et pas en Afrique ou ailleurs. Vous avez très bien posé le problème, l'ethnologie doit devenir politique. Si c'est vrai, alors je suis également d'accord avec M. Lévi-Strauss, s'elle devienne politique elle n'est plus ethnologie. C'est évident. Mais je suis même pas d'accord, disons, sur l'interprétation de ce qu'on appelle les mouvements régionalistes, bien que par mes origines territoriales j'ai plutôt de la

sympathie pour ces mouvements, je pense que s'ils se produisent maintenant, c'est-à-dire dans un moment où la société industrielle française est promise au radieux avenir d'être la troisième puissance industrielle dans dix ans à peu près, si par conséquent la machine étatique devient de plus en plus puissante, et on voit pas comment il en pourrait être différemment, si donc dans ces circonstances là, surgisse éventuellement, un peu par tout, d'ailleurs pas seulement en France, des structures archaïques, eh bien, je crois que c'est la reterritorialisation archaïque et c'est leur champ de signes.

--- 3 ---

Spectateur 3 : Tout à l'heure on a parlé des Bretons, des Basques, et vous avez répondu à toutes ces questions tout à l'heure, mais moi je vous parle des Brésiliens. Vous savez qu'au Brésil ils se forment des nouvelles microsociétés, des nouveaux primitifs, qui retournent dans la forêt brésilienne. Je ne se pas si vous en avez beaucoup rencontré mais dans l'Amazonie, celle centrale je veux dire, vous trouvez énormément de nouvelles sociétés qui sont mélangées, c'est-à-dire, entre noir, métisses, Indiens, et qui vivent en primitifs, que ont formé des nouvelles lois et des nouvelles sociétés, qui ressemblent très peu à notre civilisation. On en parle très peu. Même autour de Bahia, pas très loin, disons, à 100 ou 200 kilomètres de Bahia, vous trouvez des nouvelles sociétés, qui vivent complètement fermées, que même certains comme le disait le professeur tout à l'heure, il y a des nouvelles langues qui se forment. Alors, le problème si on fait pas grande chose, ce sont des nouvelles sociétés qui vont à venir, petit à petit ! On en parle pas du tout.

Claude Lévi-Strauss : Mais je crois qu'il s'agit là d'un fait humaine qu'il s'est produit à toutes les époques de la vie du Brésil

Pierre Clastres : Oui...

Claude Lévi-Strauss : ...parce que la colonisation intérieure du Brésil a été caractérisée par des espèces de vagues qui se lançaient, ou qu'on lançait vers les territoires vierges, et puis ces territoires s'épuisaient et ils restaient de sortes de déchets de population qui moisissaient, qui périssaient sur place. Ça a continué et ça continuera vraisemblablement jusqu'à ce que la colonisation intérieure soit complètement réalisé ! Mais elle se réalisera et ces embouches, ces petites zones grouillantes de sociétés originales, ils seront écrasés, ils disparaîtront comme les autres.

Spectateur 4 (non francophone) : Si j'ai bien compris, parce que je ne suis pas certain du tout, que notre grande et vénéré professeur Lévi-Strauss, si j'ai bien compris, a dit quelque chose que c'est dommage que telle ou telle population pourrait disparaître. Et Monsieur Clastres, je crois se lamentait de la construction d'une autoroute que doit avoir 5 kilomètres de large à travers le Brésil, et qui a des

millions et de millions de kilomètres et quelque chose comme ça. Alors, je me demande pardon, je ne vois pas très bien où vous voulez en venir ! Rien que sur cette terre de France ou nous sommes en ce moment, toute personnes qui ont un minimum de culture sait très bien qu'il y a vécu déjà des races tout à fait...une autre race est venu après a chasser et celle est morte et plusieurs déjà. Par conséquent, pourquoi se lamenter ? [inaudible]. Je crois que c'est la vie, nous sommes tous dans cette salle, mourons un jour, et je ne vois pas de tragédies ni de drames, et il y a ceux qui sont un peu plus malades, mourront un peu plus vite [inaudible] écraser par le voitures ! Et vous Monsieur Lévi-Strauss vous allez mourir, comme tout le monde, alors je ne vois pas de drame, et les peuples feront comme font les hommes comme vous et moi.

Voix : Monsieur, est-ce que vous avez terminé ?

Spectateur 4 (non francophone) : Voilà, je m'excuse pour avoir abusé de votre temps.

Claude Lévi-Strauss : No no mais je crois qu'ils sont des remarques tout à fait justes, et qu'il était essentiel que votre point de vue soit apporté ici, parce que au fond ça revient à dire ceci, l'histoire ça existe, et nous ne pouvons pas faire qu'il n'y ait pas d'histoire. Et nous nous trouvons simplement, disons, en un moment de une histoire que nous reconnaissons probablement aussi inéluctable que vous le dites de vous mêmes, mais où cette histoire se trouve détruire quelque chose qui ne pourra plus jamais exister. Et je crois que c'est ça le coté dramatique de la situation. Je ne veux pas dire que nous pouvons faire que ça soit autrement. Mais simplement elle ne va pas remplacer ce qu'elle détruit par autres choses qui soient du même ordre, de la même nature, de la même famille. Elle détruit quelque chose qui a existé depuis des millénaires et qui, en ce moment, est en train de disparaître pour toujours. Alors nous avons le droit de penser que c'est d'une certaine gravité même si nous savons en effet que ça a toujours été comme ça, d'une certaine manière, et que nous ne pouvons pas l'éviter.

Pierre Clastres : Oui, c'est vrai, sauf que, en plus, sauf qu'il n'y a jamais eu de sociétés comme la société industrielle qui, à peu près en un siècle, a opéré un saccage tellement énorme et planétaire.⁷ Vous vous étonnes qu'on se lamente parce qu'une autoroute énorme est percée au Brésil...

Claude Lévi-Strauss : Il ne faudrait d'ailleurs pas qu'on s'imagine que nous avons parlé d'une route qui avait 100 kilomètres de large...

Pierre Clastres : Non, c'est la zone de colonisation.

⁷ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

Claude Lévi-Strauss : De part et d'autre de la route, on nettoie le pays sur 100 kilomètres de profondeur.

Pierre Clastres : Mais c'est pour ça que⁸ en constatant que le développement industriel du Brésil provoque, mécaniquement, la destruction, surement planifiée, par les planificateurs brésiliens, des sociétés indiennes qui se trouvent dans l'axe plus ou moins lointain de l'autoroute, je ne vois pas comment, simultanément, on ne dirait pas ce qui se passe, en même temps qu'on pose la question que je posais tout à l'heure : «mais, que faire ?». Parce que je ne vois pas pour le moment ce qu'on peut faire, quel grain de sable on peut mettre dans le fonctionnement de cette machine, sinon, sachant les choses, les dire.

Spectatrice 1 : Les ethnologues semblent absolument séduits par les populations qu'il étudient, ils se mettent à les aimer, c'est fort compréhensible, et se disent il y a là des valeurs, il y a là des choses qu'il faut conserver parce que quand on les détruit on en trouve plus rien et c'est difficile... Est-ce que il n'implique pas de la part des ethnologues une attitude, je ne dirais pas politique, mais qui devrait être plus active à l'égard des puissances et des pouvoirs qui existent dans le monde ?

Claude Lévi-Strauss : Pour autant que cette attitude se modifie et pour autant que une certaine sympathie et que une certaine émotion se manifeste aujourd'hui dans différentes sociétés occidentales où américaines, vis à vis de ces peuples qu'on est en train d'exterminer, à qui il doit-on sinon aux témoignages des ethnologues ?

Spectateur 1 : Oui mais je trouve que ça ne me va pas encore suffisamment, enfin, ça n'attend pas les couches profondes de toutes sociétés puisque la plupart des sociétés veulent consommer de plus en plus, vivre des plus en plus dans certains régimes, et je pense que le fait même que nous continuons à nous enrichir fait que peut-être intellectuellement on comprend le problème tel qu'il se pose mais que en fait on va nier ces populations à la longue de toute façon.

Claude Lévi-Strauss : Mais si vous imaginez que les ethnologues qui dans chaque pays où ils en existent représentent une petite poignée d'individus, sont capables de modifier tout l'esprit de la société qui leur allure, vous leur faites un extraordinaire crédit ! En fait, ils ont toujours ce qu'ils pouvaient et comme ils le pouvaient. J'ai parlé toute à l'heure de ces ethnologues australiens qui pendant des années ont plaidé devant les tribunaux avec tous les arguments à leur connaissance et que l'ethnologie pouvait leur apporter la cause de ces indigènes dont les territoires vont disparaître en bais par les exploitations minières, j'aurais pu vous parler de tous ces ethnologues nord-américains qui se consacrent depuis des années à plaider les dossier de revendications territoriales de tribus indiennes, à les justifier par tous les arguments qu'ils peuvent tirer de leur connaissance ethnologique, et on pourrait

⁸ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

vous donner beaucoup d'exemples du même genre, que est qu'ils peuvent faire de plus ? Que peuvent-ils faire de plus que vous, que tous ceux qui sont ici, que tous ceux qui ne sont pas des ethnologues, mais qui sont responsables de ce qui se passe dans leur civilisation, parce que ils sont des membres de cette civilisation ?

Pierre Clastres : Je voudrais apporter un élément de plus dans le sens de ce que vient de dire Monsieur Lévi-Strauss. D'abord, un détail : ce n'est pas toujours vrai qu'un ethnologue est amoureux de population dans laquelle il est. Personnellement, j'ai travaillé longtemps chez les Indiens Guaranis, et je ne les aime pas du tout. Ceci dit, ça ne m'empêchera jamais de dénoncer l'imbécillité et la sauvagerie avec laquelle les Paraguayens traitent les Indiens Guaranis. C'est une chose. Maintenant la première fois que je suis allé au Paraguay, en '63, chez les Guayakis, constatant certaines relations entre les Paraguayens et les Guayakis, j'ai naïvement cru que je pouvais faire quelque chose, et je suis allé tout droit dans la capitale, à Asunción, pour dire ce qui se passait et demander des sanctions. Eh bien, tout ça s'est absolument retourné contre moi, et c'est moi qui a failli finir en prison. Le résultat c'est que, maintenant, enfin, depuis quatre ans, je suis pratiquement interdit de séjour au Paraguay. Alors, effectivement ce n'est pas parce qu'on est dans le pays qu'on connaît bien les choses, qu'on a plus de moyens d'action. Ce qu'on sait on le dit. Tout le monde est d'accord avec les ethnologues qui ici, ou aux Etats-Unis, ou ailleurs, parlent d'ethnocide, c'est vrai, ça se passe, donc, puisque ça existe il faut le dire. Mais on retourne toujours à cette question : que pouvons nous faire ?⁹

Spectateur 5 : Le discours, le dialogue que vient de se tenir devant moi en ce moment me confirme, si j'en avais encore besoin, dans l'idée que la science est vraiment impuissante. Que le savoir est antinomique avec le pouvoir. On dirait que nous sommes dans un monde où les gens qui savent ne peuvent pas, et les gens qui peuvent ne savent rien. Alors, dans ces conditions, il est évident que l'ethnologue ne peut rien faire par définition. Au moins que, et alors je repose le problème autrement, c'est que lorsque il va voir des Guayakis, par exemple, il n'y aie plus en tant que ethnologue, mais alors en tant que quoi pourrait-il y aller ? Eh bien en tant que voisin, en tant que Savoyard, en tant que Breton, en tant que membre d'une autre ethnie, une ethnie curieuse, une ethnie bizarre. Je crois d'ailleurs que l'ethnie occidentale, si je peux appliquer ce mot d'occidental à une ethnie, saurait peut-être la seule ethnie entre guillemets qui s'occupe des autres ethnies. Ce qui d' déjà tout suite nous donne un statut tout à fait particulier de l'ethnologue. En effet je crois que un homme ethnique, le homo hetniques, ne peut pas être ethnologue. C'est-à-dire que en somme, un ethnologue est un homme des-ethnisé. Cet homme des-ethnisé, comme tous les hommes occidentaux d'ailleurs, est conscient de cette des-etnisation. Et c'est parce que il en est conscient et qu'il en souffre qu'il va essayer de retrouver un semblant de dimension ethnique en étudiant les autres ethnies. Mais, l'étude de les ethnies, la science, s'avère illusoire.

⁹ Differenza rispetto alla trascrizione IMEC.

L'arbre de la connaissance est trompeur. À ce moment là il faut faire, disons, il faut changer de direction, s'apercevoir que le savoir nous a trompé, aller dans l'autre direction, qui est la direction à la fois du pouvoir et de l'être et retourner peut-être, disons, faire la navette entre la Bretagne et les Guayakis et en disant « moi maintenant, en tant que Breton, je défends dans mon ethnie bretonne maintenant tous les ethnies des Guayakis, et des populations exotiques.»

Claude Lévi-Strauss : Je me demande enfin si nôtre interlocuteur ne mélange pas deux choses. D'une part les motivations qui font que un ethnologue est un ethnologue et d'autre part les motivations de l'ethnologie en tant que recherche scientifique. Après tout, qu'est-ce que l'ethnologie ? C'est un effort pour essayer de comprendre l'homme non pas comme le physicien, le chimiste, le biologiste, en faisant des expériences de laboratoire sur les sociétés, parce que on le peut pas, ça durerait trop long temps, nous n'aurions pas le pouvoir et ce n'est pas même concevable, mais en profitant de ce qu'il existe par le monde, encore, pendant un certain temps, un grand nombre d'expériences toutes faites que nous allons chercher là où elles sont. C'est ça l'ethnologie. Vous pouvez penser que ce n'est pas intéressant ! Vous pouvez penser que ce n'est pas utile ! Et que il saurait plus important de faire autre chose ! à quoi je vous répondrais « libre à vous, faites le ! ». Mais ne demandez pas aux ethnologues qui se sont appelés à cette tâche de faire autre chose que la tâche qui, à laquelle, ils sont en train de se livrer.

Pierre Clastres : Et puis en plus, les Bretons ils cessent d'exister dans le moment même où il disent : « nous sommes Bretons ». Alors, le Breton qui va chez les Guayakis et qui fait la navette entre les deux, il ira de nulle part en nulle part, parce que là-bas il n'y aura plus d'Indiens, et chez lui il n'y aura plus de Bretons. Il y aura cinquante millions de citoyens français mais, pas de Bretons, pas de Basques, pas d'Occitans, etc... Le bulldozer, à mon avis, passe partout, et autant chez nous que chez les autres.

--- 4 ---

Spectatrice 2 : Vous avez dit toute à l'heure que l'ethnologue doit profiter du nombre d'expériences qui existent dans le monde, ne pourrait pas t-il profiter de l'expérience de sa civilisation de la même manière ?

Claude Lévi-Strauss : Je pense qu'il le doit, mais si vous voulez le propre de l'ethnologie c'est de s'être aperçue comme étudiant des phénomènes humains qui se trouvent extrêmement éloignés de ceux auxquels nous participons nous mêmes. Et quand je dis éloignés je ne veux pas dire simplement dans l'espace, je veux dire aussi de façon qualitative. Et bien, nous nous trouvons en quelque sorte condamnés à apercevoir que des propriétés essentielles. Cet éloignement engendre pour nous

des grandes simplifications. J'ai parfois dit et écrit que après tout si l'astronomie avait été la première science physique à se constituer, c'est parce que les planètes et les étoiles sont très éloignées de la Terre et que l'astronome ne pouvait en apercevoir que certaines propriétés essentielles, de mouvements relatifs et de masse. S'il avait eu le nez dessous, eh bien il y aurait peut-être eu un botaniste de la planète Mars ou une zoologie s'il y a des êtres vivants mais il n'y aurait pas eu d'astronomie. Bien, l'ethnologue ce trouve un peu dans la même situation. Alors, je ne veux pas dire qu'il ne puisse pas, qu'il ne doive pas s'intéresser à sa propre civilisation. Simplement un effort supplémentaire est indispensable. C'est beaucoup plus difficile parce que pris lui même dans le mouvement de cette civilisation, où se trouve ses intérêts, ses préoccupations, ses passions, il ne sait plus faire la distinction entre l'essentiel et le secondaire. Ce qui n'empêche que dans tous les pays il y a des ethnologues qui se spécialisent dans l'étude des faits de leur propre civilisation et ça donne des résultats très intéressants.

Pierre Clastres : On pourrait tout de même ajouter ce que vous avez vous-même écrit dans *Tristes Tropiques* : l'ethnologue est conservateur en ce qui concerne la société qu'il étudie, c'est-à-dire la tribu, les sauvages, et, je ne me rappelle plus exactement le mot que vous avez utilisé, ce n'est pas «contestataire», mais c'était un synonyme, dans sa propre...

Claude Lévi-Strauss : C'est-à-dire que l'étude de sociétés différentes – et ça nous le savons depuis Rabelais et depuis Montaigne – est une incitation constante à la critique de sa propre société. Et donc, à cette invitation qu'on nous faisait tout à l'heure d'agir...

Pierre Clastres : C'est ça...

Claude Lévi-Strauss : ...à tout coup, eh bien, je pense qu'en effet, l'ethnologie a conduit à l'action, et il n'y a pas de doute que la réflexion ethnologique a été une des sources qui a alimenté la Révolution Française, par exemple. Cette action est une action au dedans, à l'intérieur de la propre société, et qui se trouve en quelque sorte conditionnée par une objectivité que elle s'exerce au dehors... en un effort d'objectivité car il n'y a jamais d'objectivité absolue qui s'exerce au dehors.

Pierre Clastres : Bon, là, on a peut-être déjà un petit élément de réponse à la question¹⁰ où va l'ethnologie ? Ou qu'est-ce qu'elle devient ? Eh bien, sans cesser d'être objective, scientifique, elle devient plus critique. Et après tout, on pourrait voir la critique de notre propre société s'exercer à partir d'un horizon tout à fait différent, l'horizon des sociétés primitives, sur des points très précis et qui traînent dans la presse, la radio et la télévision tous les jours. Je pense par exemple : la drogue ou la sexualité.

¹⁰ Nella trascrizione IMEC: qui fait le centre de la conversation :

Claude Lévi-Strauss : Oui, mais je ne crois pas que vous pouvez dire qu'elle devienne moins objective.

Pierre Clastres : Sans cesser d'être objective !

Claude Lévi-Strauss : Oui, bon, sans cesser d'être objective et même peut-être en le devenant d'avantage parce que un des traits le plus frappant de la recherche ethnologique c'est que à fur et à mesure que la matière s'amenuise, la recherche va dans des niches où elle devient, où elle demeure possible comme ce que l'on appelle l'ethnobotanique, la zoologie, l'ethnozoologie, un effort pour recueillir tout le savoir traditionnel que même après l'effondrement ou pendant l'effondrement de leur société ces indigènes peuvent conserver encore ! Une de nos jeunes collègues revient de l'Amérique Central, je la voyait hier, et elle me montrait un fichier qu'elle avait constitué de quelques 300 plantes qui sont utilisées par un tout petit group indien, plantes à une usage technique, à un usage médical, à un usage magique, il y a même une plante paraît-il dont on se frictionne pour être à l'abri de la poursuite de la police et c'est grâce à ça que les Indiens pensent qu'ils ne vont jamais en prison. Eh bien, en toutes ces recherches qui sont récentes, qui se développent surtout depuis quelques années, il y a un effort plus marqué vers l'objectivité, je m'excuse, j'ai interrompu une question...

Spectateur 6 : Je voulais demander si vous n'êtes pas gênés par la fréquente récupération des travaux des ethnologues par les gouvernements.

Claude Lévi-Strauss : Je crois que les ethnologues aimeront bien être plus souvent récupérés par les gouvernements qu'ils le sont, parce que notre impression aux uns et aux autres, qui sommes des professionnels et parfois des vieux professionnelles, c'est que les gouvernements ont une indifférence totale vis à vis de ce que nous faisons.

Pierre Clastres : Pour faire comme Dupont et Dupont, je dirais même plus, c'est que les gouvernements détestent les ethnologues. En Amérique du sud par exemple, il n'y a pas seulement le génocide qui s'accélère, mais il y a de plus en plus, maintenant, depuis un an ou deux, une hostilité évidente des autorités nationales – au Brésil, au Paraguay, au Venezuela, en Colombie, à peu près partout, une hostilité de plus en plus grande contre le fait que des ethnologues, surtout s'ils sont étrangers, s'ils ne sont pas du pays, pour que des ethnologues aillent dans l'intérieur du pays pour aller chez les Indiens. Alors, vraiment, non seulement les travaux des ethnologues ne sont pas du tout récupérés par les gouvernements, mais deuxièmement ils sont indifférents, et troisièmement ils sont hostiles. Car, tout de même – et ça c'est très positif – , plus nettement depuis une dizaine d'années, les ethnologues reviennent non seulement avec des carnets pleins de notes et des bandes de magnétophone, mais aussi avec des dossier

décrivant des situations, des situations de relations, des circonstances politiques, et dénoncent. Et les ethnologues, loin d'être récupérés, il me semble, sont plutôt gênants pour les gouvernements. Ça ne va pas très loin, c'est une affaire entendue, mais enfin on ne peut pas parler de récupération.

Spectateur 6 : Oui mais sur un autre plan, est-ce que vous nierait que les travaux des ethnologues qui ont été faits en Asie du sud-ouest on jamais été récupérés par la CIA.

Pierre Clastres : ça c'est possible, moi je ne sais pas... Si c'est la CIA surement... Je ne sais pas.

Claude Lévi-Strauss : No mais écoutez, à cet point là il ne faudrait plus faire de science du tout, parce que ni un physicien ni un chimiste ni un biologiste ni un sociologue ni un ethnologue ni qui que ce soit, ne peut avoir la certitude que se qu'il aura fait, les découvertes qu'il aura cru réaliser, les apportes dont ils sera l'auteur ne seront pas un jour ou l'autre récupérés par quelqu'un ou par quelque chose !

--- 5 ---

Spectateur 7 : ...récupérer le terme d'anthropologie au terme de ethnologie ? Est-ce que c'est là la réponse à la question «où va l'ethnologie», est-ce qu'elle va vers l'anthropologie ?

Claude Lévi-Strauss : En un sens on peut le dire. On peut le dire en effet si on considère que les termes ethnographie, ethnologie, anthropologie correspondent à trois étages, à trois niveaux de la recherche, l'ethnographie étant l'observation directe sur le terrain ; l'ethnologie un effort de comparaison systématique ; et l'anthropologie l'intégration de tous les résultats de l'ethnographie et de l'ethnologie pour essayer de constituer une science de l'homme. Et il est bien certain que au fur et à mesure que les résultats s'accumulent, que nous disposons de plus de matériaux, nous sommes mieux au même de généraliser les conclusions particulières auxquelles on pouvait parvenir. Mais les raisons pour lesquelles on a employé aujourd'hui le terme ethnologie plutôt que celui de anthropologie, no, je crois que c'est simplement parce que l'ethnologie se trouve davantage juste liée à l'observation, au travail sur le terrain et que c'est évidemment le bouleversement actuel des conditions de terrain par la disparition et parfois l'extermination de ces populations dont les ethnologues faisaient traditionnellement leur étude qui met en cause l'avenir même de l'ethnologie.

Pierre Clastres : Je voudrais si vous permettiez de aller un peu plus loin dans le pessimisme, je pense à quelque chose que me disait Deloria, il y a quelques mois

lorsque il était à Paris, Deloria c'est un Indien sioux américain.¹¹ C'est un sioux mais qu'il n'a plus rien à voir avec les sioux d'un siècle, avec les Sioux de Sitting Bull. Alors, il disait, c'était une boutade mais qui méritait réflexion, il disait «dans vingt ans ou trente ans il n'y aurait plus des Indiens en Amérique du Nord», naturellement il ne voulait pas dire que les 200 millions d'américains noirs ou blancs auront disparu et que il ne restera que le million d'indiens actuel. Il voulait dire que dans ce laps de temps, dans une vision cataclysmique des trente prochaines années, qu'il n'est pas le seul à partager d'ailleurs, il voulait dire que la civilisation américaine en tant que les civilisations urbaines, industrielles, va se couler et que les gens s'ils veulent survivre n'auront qu'une solution, c'est la solution indienne, la solution sauvage, le tribalisme. Alors, je reviens toujours, parce que c'est l'objet de notre débat, «où va l'ethnologie ?», ce qui veut dire, «à quoi elle pourrait servir éventuellement sur cet horizon absolument noir ?», eh bien, il n'est pas peut-être complètement absurde d'imaginer que toute l'immense savoir dont on été jusqu'au présent dépositaire les sociétés primitives, dont une partie est recueillie par les ethnologues, eh bien, éventuellement, dans le cas qui est naturellement hypothétique, de coulement général, et de reconstitution sur des bases totalement différentes, eh bien, ce qu'on sait des sociétés primitives pourrait être utilisé. D'autre part, l'ethnologie pourrait devenir peut-être une anthropologie sociale généralisée si elle accepte de passer de l'inconscient des sociétés primitives à l'inconscient de notre sociétés. Dans la mesure où ce qu'on étudie dans une société primitive et inconsciemment déterminé. Je veux dire, le fonctionnement d'un système de parenté, l'ensemble des mythologies, etc. Alors, là on reviens exactement au point de départ, à ce que vous avez dit au départ, les phénomènes de marginalité. Même s'ils sont effectivement secondaires et pas encore significatives, même si sont destinées à disparaître, au profit de quelque chose qu'on ne connaît pas encore, mais il se passe évidemment quelque chose dans nos sociétés, principalement dans les grandes villes, il se passe quelque chose, qui met en jeu pas seulement les forces sociales explicites, les États, les partis, les syndicats, etc. etc. Mais quelque chose de plus profond que est masqué, souterrain, et sur quoi éventuellement les ethnologues pourraient se brancher comme ils s'intéressent aux choses analogues dans les sociétés primitives. C'est une idée.

Claude Lévi-Strauss : Oui et il me semble que ça pourrait d'ailleurs nous fournir une bonne conclusion, car, si à la fin de cette conversation nous nous demandons au fond qu'est ce que l'ethnologie, en quoi consiste le travail de l'ethnologue, quel est son point de vue, il me semble qu'on peut dire que le point de vue de l'ethnologue a toujours consisté à se lacer à l'extrême limite, ou par sa civilisation, ou sa société... La notion même d'humanité s'efface. Car si les sociétés que nous étudions se réservent, même s'elles se composent de 300 ou 400 personnes et

¹¹ Vine Deloria, auteur de *Custer Died for our Sins*. V. DELORIA, *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, Norman, University of Oklahoma Press, 1969; trad. en fr. par N. Savary et A. Savarin, *Peau-Rouge*, Paris, Édition et publications premières, 1972.

parfois de moins, se réservent des appellations qui signifient à peu près «les hommes», «les seuls vrais», «les bons», «les excellents», et traitent les tribus les plus voisines comme des animaux à peine dignes de la condition humaine, eh bien, ça a été un peu le point de vue de toute société, de toute civilisation vis à vis de celles qui différaient tant ou soit peu d'elle-même. Et si l'on peut considérer parce que ça vraiment, ça me paraît être une espèce de constante même de l'espèce humaine, que par beaucoup d'aspects l'homme sera toujours un étranger pour lui-même. Et c'est en somme ce que vous disiez lorsque vous parliez de passer de l'inconscient des sociétés exotiques à l'inconscient de notre propre société. Tant que une partie de nous mêmes, tant que ce soit de notre individu ou de nos concitoyens ou de nos voisins proches ou éloignés, nous apparaîtra comme étranger, comme hétérogène, eh bien, il y aura place pour une réflexion ou une recherche qui ne s'appellera peut-être plus ethnologie, ça n'a pas d'importance. Mais qui serait tout de même la continuation, la perpétuation de ce que l'ethnologie a essayé de faire.

--- 6 ---

Roger Pillaudin : Avant de vous quitter, Pierre Clastres, je voudrais vous poser une question et vous demander ce que signifie la chanson que nous avons écouté au début de cette émission, chanson que vous avez recueillie chez les Indiens Guayaki je crois.

Pierre Clastres : Oui. C'était en juin 1963. J'étais dans la forêt avec les Guayakis, et j'ai demandé à un homme qui était un leader de me chanter des chants de chasse. Il m'a dit qu'il ne voulait pas chanter des chants de chasse, qu'il voulait chanter autre chose. Je n'ai pas compris ce qu'il a dit. Mais je lui ai dit : tu chantes ce que tu veux. Et il a chanté – un long chant, ça dure au moins une demi-heure – et sur le moment, au fur et à mesure qu'il chantait, je ne comprenais pas ce qu'il disait. C'est après, en réécoutant le chant, que je me suis aperçu qu'il décrivait la fin des Guayakis. Explicitement, il disait : les Guayakis ne sont plus des Guayakis – non, il ne disait pas Guayakis, il utilisait l'autodénomination des Guayakis, c'est-à-dire «Achés» - les Achés ne sont plus des Achés, c'est fini, ils ne sont plus des chasseurs. Alors. A ce moment-là, il a pris l'un après l'autre tous les animaux qui étaient le gibier des Guayakis, et il disait ; comme un leitmotiv : les Achés ne vont plus chasser tel animal, etc... Et il terminait en disant : nous sommes finis, les Achés sont finis. C'est la prise de conscience claire et lucide de la fin du peuple Guayakis.

4. «Qu'est-ce que c'est ces chefs sans pouvoir ?», 14 febbraio 1975

Pierre Clastres e Jean-Jacques Label.

Emission : Atelier de création radiophonique, Collection France Culture, N° de notice : PHD99225745

In questo importante contributo del '75 – forse il materiale più importante (insieme al testo 3) che presentiamo qui – un anno dopo la pubblicazione de *La société contre l'État*, Pierre Clastres discute del proprio lavoro con importanti esponenti del panorama intellettuale e culturale francese, quali François Bott e Jean Jacques Label e del panorama filosofico, come Félix Guattari e Marcel Gauchet. Come per altre due interviste (testo 1 e 5) un estratto di questo dibattito venne ritrasmesso nel 2005. Ascoltando la registrazione nella sua completezza veniamo però in possesso del ricco dibattito animato dalle figure che abbiamo qui sopra evocato e scopriamo essere coinvolti anche Félix Guattari e Marcel Gauchet. Particolarmente interessanti ci sembrano le osservazioni di Guattari, il quale interviene in questa occasione a proposito di uno dei punti a nostro avviso più problematici della proposta clastriana. L'autore di *Caosmosi* interroga infatti Clastres circa l'esclusione dalla dimensione politica del femminile nelle società analizzate dall'etnologo, sottolineando la divisione del lavoro sessualmente connotata e la disomogeneità di queste società. Inoltre la trascrizione che presentiamo ci sembra particolarmente interessante, in quanto il dibattito si colloca tra la pubblicazione de *L'Anti- Œdipe* e quella di *Mille Plateaux*, testo nel quale Deleuze e Guattari formuleranno delle riserve nei confronti dei lavori di Clastres. La discussione tra Guattari e Clastres è a tratti accesa e verte inoltre sulla nozione di scambio e sul suo funzionamento nelle cosiddette "società primitive".

La registrazione è intermezzata da alcune registrazioni di miti Guayaki in lingua originale e in francese – che qui non riportiamo – raccolti e tradotti dallo stesso Clastres nel corso delle sue missioni etnografiche e di altri testi, come *Histoire indienne d'amour* di Jacques Lizot.

Pierre Clastres : «Guayaki» c'est le nom sous lequel ces Indiens sont connus mais ce n'est pas le nom qu'ils se donnent à eux mêmes. Guayaki c'est le nom que leur donnent les paraguayens et leurs voisins, les Indiens Guaranis. Les Guayakis se nomment eux-mêmes les «Achés» : «Achés», les gens, les personnes. Chaque société primitive en se nomment de cette façon, les gens, les personnes, les hommes, les hommes véritables, etc., considèrent qu'ils détiennent le monopole de l'humain et par conséquent que les autres hommes, c'est-à-dire les tribus voisines leur sont légèrement inférieures, ou même très nettement inférieures. Les Guayakis s'attribuent à eux-mêmes une origine souterraine. Ils sont sortis de sous la surface de la terre, dans le mythe il s'assimilent à des taupes, c'est-à-dire à l'animal qui faisait des galeries profondes dans la terre, ils ont grimpé le long d'une paroi

verticale de leur terrier, et arrivés à la surface, ils perdent leur, disons, leur condition animale et ils conquièrent la condition humaine. Simplement ils sont sales, ils puent, ce qui nécessite un passage par l'eau, et sitôt sortis du trou et arrivés à la surface, ils se mettent en marche et très vite ils rencontrent un rivièrre d'eau fraîche, c'est exactement ce qui dit le mythe. Il faut rapprocher le mythe d'origine, de la tribu Guayaki, du rite qui préside à la naissance de l'enfant. Et le bain qui suit la naissance de l'enfant c'est exactement la répétition concrète et pratique dans la vie quotidienne d'une séquence du mythe d'origine, la séquence où les Achés, les Guayakis, émergeant de la terre, passent par l'eau. Tout démarre au même temps. L'ordre social, c'est-à-dire, les Guayakis comme société, parce que dès lors qu'ils ne sont plus dans la terre, ils ne sont plus des animaux, ils sont des gens donc ils fonctionnent comme société, et qu'est-ce qui démarre en même temps ? C'est le monde, le cosmos. Et mythe d'origine de l'obscurité, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire, il n'y a pas de succession du jour et de la nuit. Or, le monde il ne peut pas vivre sans la succession normale du jour et de la nuit, et des saisons, et du mouvement du soleil. Alors, dans le mythe d'origine de l'obscurité, ils sont donc sorti de la terre et peu de temps après, un homme, s'en va à la chasse avec un de ses fils, et un fils qui n'est pas encore initié, c'est-à-dire qu'il n'a pas encore été retenu un adulte. Dans la forêt il voit une énorme marmite en terre et le père dit au garçon, à l'enfant «surtout ne touche pas cette marmite parce que c'est la marmite de Bayon», Bayon c'est un personnage mythologique. Naturellement le garçon, le fait qu'il soit un enfant est bien remarqué par le fait qu'il n'est pas initié, il n'a pas encore eu la lèvre inférieure percée, naturellement la première chose qu'il fait c'est d'attraper un bâton, de frapper sur la marmite et alors l'histoire du monde commence parce qu'en fait dans cette marmite il y avait la nuit, il y avait l'obscurité. Alors, à un moment originnaire de jour éternel succède par la faute du garçon un moment qui peut être de nuit éternelle. Jour éternel, nuit éternelle. Alors, pour rétablir non pas le retour au jour éternel parce que les hommes n'en veulent pas, eux ils veulent et du jour et de la nuit, il y a un rituel à faire, et c'est ce que fait – raconte le mythe – le père du gamin, il prend de la cire d'abeille, il la fait brûler et la fumée de la cire d'abeille dissipe la nuit et le jour réapparaît et à partir de ce moment-là il y a le jour et la nuit et les saisons qui se succèdent, donc une vie humaine devient possible.

Pierre Clastres : Moi, je m'intéresse depuis longtemps principalement, mais pas exclusivement, à toutes les questions qui touchent au pouvoir politique dans les sociétés primitives. Et ça, ça s'appelle dans le langage des ethnologues l'anthropologie politique. Je suis parti en janvier 1963 au Paraguay chez les Indiens Guayakis, avant même de cela j'étais intrigué et même fasciné par cette question du pouvoir politique, c'est-à-dire la question de la chefferie dans les sociétés primitives. D'une part il y a des chefs et d'autre part ils n'ont aucun pouvoir. Alors, la question, le mystère c'était «Qu'est-ce que c'est ce chef disons sans pouvoir ?».

Bon, là dessous je suis parti en Amérique du Sud, j'ai passé en allers retours plusieurs d'années, dans des sociétés différentes, j'ai passé un an environ du janvier 1963 au décembre 1963 chez les Indiens Guayakis au Paraguay. C'était une tribu des nomades, des chasseurs-collecteurs, des gens de forêt. En 1965 j'ai passé six mois dans la même région chez des gens très différents qui sont les Indiens Guarani, qui eux se distinguent tout spécialement par la profondeur de leur métaphysique religieuse ; en 1966 j'ai passé six mois toujours au Paraguay mais dans la région qu'on appelle le Chaco, dans une tribu qui s'appelle les Chulupi, qui eux présentaient comme marque spécialement d'être des guerriers. Avant la découverte de l'Amérique la guerre se passait entre eux et puis peu à peu, à partir du XVII siècle, les tribus de cette région ils ont guerroyé principalement contre les Espagnoles, et contre les Portugais. Cette tribu emmenait le même genre de guerre que par exemple les Indiens de l'Amérique du Nord, contre les Blancs, contre l'armée américaine. On 1970-1971 j'ai passé trois mois dans l'extrême sud du Venezuela, au cœur du système amazonien, chez les Indiens Yanomami, avec mon ami Jacques Lizot qui est là-bas depuis plusieurs années et qui connaît très très bien cette société, la différence étant que les Yanomami sont, on pourrait dire, presque dans une situation précolombienne. C'est-à-dire, ils sont nombreux, c'est certainement la plus grande société indienne libre d'Amérique, ils occupent le extrême sud du Venezuela et l'extrême nord, donc le Brésil, où pratiquement ceux qu'on appelle les Blancs n'ont pas encore pénétré. La plus grande partie des groupes yanomami sont à peu près autonomes et indépendants par rapport à cette très légère frange du monde blanc qui est représentée par les missionnaires.

Voix 1: L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, Frédéric Engels.

Voix 2: L'État n'est donc pas du tout un pouvoir imposé du dehors de la société ; il n'est pas d'avantage «la réalisation de l'idée morale», «l'image et la réalisation de la raison», comme le prétend Hegel. Il est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans un insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consomment pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'«ordre» ; et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place audevant d'elle et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'État.¹

¹ F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1972, p.178.

Pierre Clastres : Repartir l'ensemble de toutes les sociétés, en deux macro-classes, deux grandes classes, sociétés sans État et sociétés à État, eh bien c'est premièrement rester fidèles à une distinction proprement anthropologique et deuxièmement rester fidèles à la réalité. Il ne existe que deux sortes de sociétés : les sociétés primitives, c'est-à-dire les sociétés sans État, et toutes les autres. Toutes les autres ça veut dire les sociétés où il y a la machine étatique. Naturellement dans cette énorme classe on peut mettre aussi bien les despotismes archaïques comme les pharaons, les Incas, ou la monarchie française du XVII^e siècle par exemple, aussi bien que les États modernes, que les États s libéraux propres du monde occidental où les États s dits socialistes comme l'URSS. Toutes les sociétés à État ont ceci de commun qui est l'État. Toutes les sociétés primitives ont ceci de commun entre elles qui est qu'elles n'ont pas l'État. La pensée marxiste, en tous cas la pensée d'Engels, dans son travail sur l'origine de la famille veut situer l'origine de l'État, c'est-à-dire, la relation de domination, c'est-à-dire l'aliénation politique, elle veut en découvrir l'origine dans l'aliénation économique, c'est-à-dire, dans l'existence antérieure des classes sociales. Le schéma d'Engels c'est celui-ci, il y a au départ la société primitive, société non divisée, société disons égalitaire, sans riches, sans pauvres, puisque tout le monde a les mêmes choses, par une opération quelque peu mystérieuse, là je parle du livre d'Engels, cette société au départ non divisée elle se divise progressivement et à un moment donné elle est complètement divisée et il y a des classes. Il y a des riches et des pauvres, il y a des exploités et des exploités et, à ce moment là, la classe des riches pour consolider son pouvoir sur les autres invente quelque chose qui est la machine d'État.

Pierre Clastres : Il y a, chez Engels en tous cas, une conception instrumentale de l'État. L'État c'est l'instrument de domination de la classe dominante sur les classes dominées. À partir de l'ethnologie et à partir de la recherche et de la réflexion sur les sociétés primitives, c'est-à-dire sur les sociétés sans État, c'est pas les classes qui déterminent l'apparition de l'État, c'est à partir du moment où il y a aliénation politique, c'est-à-dire, relation de commandement-obéissance, car la substance de l'État finalement c'est ça, c'est à partir de ce moment là que ceux qui détiennent le pouvoir peuvent inventer le travail, le travail aliéné. Car il est bien évident que le pouvoir qui ne s'exerce pas ce n'est pas un pouvoir. Le pouvoir il existe en tant qu'il s'exerce. Par conséquent, que vont faire ceux qui détiennent le pouvoir ? Ils vont démontrer qu'ils détiennent le pouvoir, et comment font-ils pour le démontrer ? C'est l'obligation de payer le tribut. L'obligation de payer le tribut ça signifie que les gens qui obéissent ils vont consacrer une partie de leur temps non plus à travailler pour la famille comme dans la société primitive, mais une partie de leur temps à travailler pour le maître à qui ils doivent le tribut. La forme moderne du tribut étant entre autres parce que il n'y a pas que ça, mais étant entre autres, l'obligation de

payer les impôts. Et dans le cas des sociétés primitives on a vu que le chef se trouve inscrit dans une relation de dette par rapport à la société. Dette de parole, dette de biens. Ça veut dire que dans les sociétés primitives le pouvoir il est évidemment pas du côté du chef, il est du côté de la société. Le pouvoir il est totalement rabattu sur le pôle entier de la société. On pourrait dire donc que la société primitive en tant qu'elle détient le pouvoir, elle exerce le pouvoir sur le chef et voire contre le chef, par le biais précisément de cette relation de dette. Tandis que dans les cas des sociétés à État là il y a eu la rencontre entre le chef et le pouvoir et c'est lui qui établit une relation de dette avec la société et c'est la société qui est endettée par rapport au détenteur du pouvoir.

Pierre Clastres : Dans la société primitive en général il n'y a pas de raisons pour qu'il y ait un développement de ce qu'on appelle les forces productives. Normalement l'économie dans les sociétés primitives ça reste à peu près inerte. Il y a pas de progrès ou très peu. Alors, si lorsque on réfléchit à la question de l'origine de l'État, la voie de l'économie se trouve fermée, et c'est ce que je pense, si il y a un impasse eh bien il faut la chercher ailleurs. C'est dans le champ du politique que l'on doit enraciner la réflexion sur la question de l'État. La division de la société en classes sociales opposées c'est une conséquence du politique, c'est-à-dire, une conséquence de l'émergence de l'État. C'est l'État qui détermine l'apparition des classes, et non pas le contraire comme le dit la théorie marxiste, sur laquelle je suis en total désaccord puisque je pense rigoureusement le contraire.

Félix Guattari : Ce qui me gêne un petit peu c'est l'opposition très brutale que tu fais très souvent entre des sociétés à État et des sociétés sans État. À mon avis il y a déjà, dans ces sociétés sans État, des formes de pouvoirs, qui ne sont pas des pouvoirs d'État mais qui sont des pouvoirs de valeurs sociales, des pouvoirs sur les femmes, des pouvoirs d'initiation. Tu donnes l'exemple d'homosexuel dans *L'arc et le panier*. Si tu appartiens du point de vue érotique à des valeurs féminines, eh bah tu ne participes pas du pouvoir des chasseurs ! Tu ne peux pas être porteur d'arc ! Alors, c'est pas l'État mais c'est tout même bien une machine de pouvoir ! Je crois que on a intérêt à éviter cette dualité un petit peu trop brutale que tu amènes là.

Pierre Clastres : Mais...

Félix Guattari : Il y a un pouvoir d'État dans les couples, il y a un pouvoir d'État dans la famille !

François Bott : Ton livre s'appelle *La société CONTRE l'État*. Et il me semble que peut-être la distinction que tu apportes entre les sociétés dites primitives, c'est-à-dire les sociétés sans État et les sociétés que nous connaissons, les sociétés avec le pouvoir que nous supportons, eh bien, cette distinction c'est peut-être entre des sociétés qui lutteraient sans cesse contre l'émergence de un pouvoir plus fort, de un pouvoir plus développé, et les nôtres, où l'État est installé de plus longtemps, et se vit commencer.

Pierre Clastres : On peut dire quelque chose des sociétés primitives, c'est que ces sont des sociétés fondamentalement conservatrices. Par exemple, le leader tribale il est de par de sa position même, obligé de parler. C'est l'homme du discours. Qu'est que il dise dans ses discours ? Bien, il nous dit rien. Justement, sauf qu'il dit aux gens «voilà, ce qu'il faut faire, c'est vivre, continuer à vivre comme nous l'ont enseigné les ancêtres. Il faut surtout ne rien changer à tous ça. Alors, les sociétés primitives, elles sont conservatrices, ça signifie qu'elles sont absolument hostiles au changement. Et c'est pour ça que il y peut avoir une compatibilité à peu près parfaite entre l'exercice de un pouvoir masculin sur les femmes et au même temps ce conservatisme là qui dit par la voix du chef «surtout ne changeons rien à rien, continuons à fonctionner comme l'ont fait nos grand pères et nos ancêtres».

François Bott : Ces sont des structuraliste au fond !

Pierre Clastres : Les sociétés primitives sont pour le maintien de leur structure de la société !

François Bott : Et surtout pour le retour à, un petit peu comme les structuralistes en France, quoi.

Pierre Clastres : Un petit peu... Mais d'ailleurs ce n'est pas étonnant que la réflexion structuraliste se soit développée surtout à partir de l'exemple des sociétés primitives et particulièrement indiennes.

Pierre Clastres : Alors, qu'est qu'il doit le chef dans la société primitive? Eh bien, on le repère très facilement, à travers les critères, disons, exigés par les sociétés primitives et en tous cas par les sociétés indiennes, les critères exigés du chef. Il faut être un bon orateur et il faut être généreux. Le chef il est d'emblée, en tant que chef, installé dans le domaine de la parole. Il est dans la dette et il paye sa dette entre autre sous forme de discours. De sorte que, généralement, dans une société primitive, en tous cas dans une tribus indienne, l'homme qui parle c'est le chef. Inversement, le chef c'est l'homme qui parle. Les discours sont quotidiens. Ils s'adressent le matin, quand le jour apparaît, ou le soir quand les gens ont commencé à dormir, il fait un discours, qui ne peut pas être long. Et dans ce

discours il ne dit rien spécialement ! C'est ce que j'appelle un discours édifiant. La grande différence entre, disons, le discours du chef sans pouvoir et le discours du chef qui a le pouvoir, c'est-à-dire du chef d'État, c'est que le chef d'État il n'est pas dans la dette, lui. Même s'il parle, ce n'est pas du tout qu'il le doit à la société ! Le discours du chef sauvage il faut l'entendre, fin, nous occidentaux, comme un tenant de dette. Le chef c'est la source de un flux de discours qu'il doit à la société.

Pierre Clastres : La seconde qualité exigée de un chef c'est la générosité. On ne peut pas être à la fois chef et avare. Un chef ça doit donner des biens matériels. Le chef c'est l'homme à qui on peut aller demander n'importe quoi, il ne peut littéralement pas refuser, sinon il se ridiculise complètement, il perd son prestige, et il n'est plus reconnu comme leader. Naturellement, dans ces sociétés là, où non seulement chaque société, prise comme un tout, mais chaque membre de la société est autosuffisant, les gens n'ont pas besoin les uns des autres, parce que sinon là on serait dans une relation de dépendance. Les gens sont autosuffisants.

Jean-Jacques Lebel : Autonomes.

Pierre Clastres : Complètement autonomes du point de vue en tous cas, disons, de l'économie. Donc, ce que les gens peuvent demander au chef, ça ne peut pas aller trop loin. Ça peut être une pointe de flèche, une parure, des plumes, etc. En gros il faut-il que le chef détienne ce petit surplus qui alimentera les éventuelles demandes, demandes que il ne peut pas repousser, des gens de sa tribu. Un chef qui ne veut plus parler ou un chef qui ne veut plus donner, eh bien, il sait très bien qu'il renonce à être chef. C'est comme s'il donnait sa démission, ça peut se produire, mais il sait très bien que dans l'acte même de refuser de payer la dette il renonce à son statut de leader. Alors donc, double figure de la dette, dette de parole, dette de biens. L'énigme fondamentale des sociétés primitives c'est qu'il y a des chefs qui n'ont pas de pouvoir. Donc le chef, obligé de produire un certain surplus de biens qu'il mettra en circulation dans la société...

Jean-Jacques Lebel : Gratuitement.

Pierre Clastres : ...pour payer sa dette, gratuitement bien entendu, sans réciprocité, comme il est sans pouvoir il va évidemment pas pouvoir dire à quelqu'un d'autre «fabrique ça pour moi, pour que je puisse le distribuer» !

Jean-Jacques Lebel : C'est le seul qui travaille.

Pierre Clastres : C'est lui qui va le produire ! Du même, et sa femme ou ses femmes, car la question de la pluralité des femmes intervient ici. Le seul lieu où le travail apparaît dans la société primitive, c'est-à-dire, le travail comme travail aliéné,

le travail dont le produit va vers les autres, eh bien, c'est au niveau du chef. Donc, le seul homme qui travaille dans une communauté primitive, en schématisant un peu mais vraiment à peine, c'est le chef.

Pierre Clastres : Les sociétés primitives n'ont pas des économies de la production, ni même je dirais, ce ne sont même pas des économies du travail, au sens où le travail est aliéné. Eh bien, l'énergie libidinale elle est libre, elle est disponible pour toute autre chose que le travail. Alors ça peut être la guerre, et ça peut être la fête, ça peut être l'activité sexuelle, elle est disponible pour un tas des choses. On est en train de parler des Yanomami, on pourrait dire rigoureusement la même chose des Guayaki, de n'importe quelle société primitive. En effet la question de l'économie, en son sens le plus général, elle est décisive. C'est vrai que lorsque on a pas besoin de se consacrer huit heures par jour et 365 jours par ans à travailler, eh bien il y a une quantité fabuleuse d'énergie qui est libre, ce qui frappe lorsque on est dans un village indien par exemple c'est de voir le temps énorme que les gens passent allongées dans leurs hamacs, à ne rien faire, à rêvasser, à dormir...

Jean-Jacques Lebel : À être?

Pierre Clastres : Oui, à rêver. On disait avant avec le vocabulaire raciste et colonialiste «travailler comme un nègre», là bas on dit «fainéant comme un indien». C'est exact, les Indiens n'aiment pas le travail. Mais ça tient évidemment au fait d'abord que le travail en lui-même n'est pas aimable et donc on peut pas tellement s'étonner de ce qu'ils ne l'aiment pas, bien entendu. Et deuxièmement ils n'en ont pas besoin. Je veux dire que avec un minimum d'activité quotidienne la subsistance de la société, de la communauté, est assurée. C'est impensable qu'il y ait disons des parasites qui vivent du travail des autres. Mais il ne faut pas hésiter à dire que sont des sociétés sans travail ! Il n'y a pas de travail non aliéné. On peut reprendre ce qui dit Hegel, à propos du travail, le travail est aliéné. Comment on peut donc nommer ce que font les primitifs pour vivre ? Chasser, recueillir, pêcher, mais pas seulement ça ! en Amérique du Sud par exemple l'immense majorité des sociétés indiennes, des sauvages des forêts, des gens en plumes ?, des gens qui sont tous nus, on imagine toujours que les sociétés primitives, le monde sauvage, etc., ça veut dire chasseurs nomades mais pas du tout ! La plupart c'était des agriculteurs sédentaires. Ils pratiquent l'agriculture sur brûlis, en brûlant des morceaux de forêt, ce sont généralement des cultivateurs de manioc, de maïs, de bananes, et puis de tabac, de coton, etc., donc là il y a une activité mais cette activité c'est pas du travail. La grande différence entre les sociétés primitives et les autres ce que il y a beaucoup des gens qui travaillent pour d'autres.

Jean-Jacques Lebel : Comme esclaves salariés des autres ?

Pierre Clastres : Par exemple. Tandis que ça n'existe pas dans les sociétés primitives.

Jean-Jacques Lebel : Autrement dit il n'y a pas des classes sociales !

Pierre Clastres : Mais bien entendu, il n'y a pas des classes sociales !

Jean-Jacques Lebel : Il n'y a pas de dominants et dominés ?

Pierre Clastres : Il n'y a pas de dominants et dominés...

Jean-Jacques Lebel : C'est ça qui caractérise les sociétés dites primitives.

Pierre Clastres : Exactement, et là on peut s'en tenir tout simplement à une distinction qui est interne à l'ethnologie elle-même, c'est-à-dire, les sociétés primitives, eh bien, on les appelle les sociétés sans État.

Pierre Clastres : En effet il n'y a pas de division du travail sauf celle qui est, disons, naturelle et qui est recoupée par le sexe ou l'âge. Si on prend le cas d'une société de chasseurs-collecteurs nomades, eh bien, ce n'est pas les femmes qui chassent. C'est les hommes. Et la collecte, c'est-à-dire ramasser les baies de certaines arbres, ou les fruits, ou certaines racines sauvages comestibles, etc., c'est une fonction des femmes. C'est une division sexuelle du travail, c'est une division naturelle. Ou dans les sociétés d'agriculteurs, comme les Yanomami par exemple, une partie considérable de travail disons agricole, qui consiste à travailler sur le jardin, sur les plantations, généralement chez les Indiens de forêt, c'est-à-dire chez les sauvages, c'est le travail féminin. L'arc, c'est la chasse, c'est les hommes, c'est le gibier dont on vit, et le panier c'est le petit magasin qu'on porte tout le temps sur le dos, c'est le moyen de transport, c'est la femme elle-même. Car ces nomades là c'était des gens qui étaient constamment en marche dans la forêt. Ils restaient rarement plus de trois jours ou quatre au même endroit. Donc, il faut transporter tous les biens de la famille, eh bien, là on a des cas de division sexuelle du travail : l'homme il marche seulement avec son arc et ses flèches pour être prêt à toute éventualité, c'est-à-dire prêt à tuer le gibier s'il le voit, et la femme elle est derrière avec tous les biens de famille dans son panier. Dans la société primitive en général il n'y a pas de spécialistes. C'est-à-dire, il n'y a pas de division de travail. Pourquoi ? Bien, tout simplement parce que dans une société primitive tout le monde sait tous faire et personne ne dépend de son voisin pour faire quelque chose. Par exemple un homme n'a pas besoin de son voisin pour savoir faire un arc, ou des flèches, ou des sarbacanes, des massues selon ce que les hommes utilisent. Les garçons apprennent avec leurs pères à remplir les tâches masculines, par exemple fabriquer les armes, et, de la même manière, les petites filles apprennent avec leurs mères à

remplir les tâches féminines, entre autres, fabriquer les paniers ou les hottes de portage, s'ils cultivent le coton, par exemple chez les Yanomami, il faut savoir le filer... Disons, un jeune homme et une jeune fille arrivant à l'âge adulte eh bien, pratiquement, ils savent faire tous ce qu'ils auront besoin de faire dans ses vies d'adultes et ils ne dépendent de personne pour rien. Et de la même manière la communauté elle-même est complètement autosuffisante par rapport aux autres communautés. De la même manière que à l'intérieure de la communauté ils ne peuvent pas aller voir des hiérarchies fondées sur le savoir, sur la division du travail, de la même manière ils ne peuvent pas y avoir hiérarchies entre les communautés, parce que chaque communauté est autosuffisante.

Félix Guattari : Bien entendu, je pense pas à cette opposition d'une infrastructure économique qui conditionnerait la différenciation sociale, ceci dit, mon idée c'est que, il s'agit pas là de forces productives, mais ce que je dirais, la différenciation entre un devenir corps sexué et un devenir corps social, qui s'identifie avec un certain nombre de valeurs masculines à travers des rituelles d'initiations de toute nature et qui font que les valeurs sexuelles érotiques, l'inconscient !, tente à se réfugier du côté des valeurs féminines. Autrement dit, il y a un dualisme sexe et pouvoir qui s'instaure bien au de ça évidemment du dualisme production et superstructure sociale et pouvoir. Mais c'est dans ce dualisme sexe et pouvoir social que se cristallise la première formule politique. Il y a quand même une division sexuelle du travail qui est un poids très très lourd sur les femmes !

Pierre Clastres : Alors...

Félix Guattari : Déjà dans *L'arc et le panier* tu expliquais bien ça...

Pierre Clastres : Oui, bien, il y a une division du travail sexuel et aussi par classes d'âge, hein. Les hommes dans les sociétés primitives, en tous cas dans les sociétés indiennes, dans la plupart, ne font pas grande chose et les femmes font presque tout, ça c'est sûr.

Félix Guattari : C'est quand même pas le bon sauvage de Jean-Jacques Rousseau !

Pierre Clastres : No, c'est pas le bon sauvage de Jean-Jacques Rousseau, simplement disons ça signifie que en gros une moitié de la population passe une grande partie de son temps à ne rien faire. Et malheureusement se sont toujours les mêmes, ce sont toujours les hommes, mais... c'est comme ça.

Félix Guattari : Parce que au fond si tu essayes de montrer que le politique précède la différenciation de l'économique, donc disons de la lutte des classes, on

est un petit peu presque à la limite du néolithique dans tes sociétés là. Eh bien, il y a déjà une exploitation massive, il y a déjà une cristallisation de l'exploitation de quelque chose qui n'est pas une classe mais qui est tout de même une division sociale, qui pèse sur les femmes... Est-ce que tu as réfléchi un petit peu à ce que pourrait signifier du point de vue de cristallisation du pouvoir ?

Pierre Clastres : S'agissant du rapport entre les hommes et les femmes dans les sociétés primitives je ne dirais pas que, disons, les hommes exploitent les femmes. Il y a évidemment une dimension d'aliénation des femmes dans les sociétés primitives, puisque disons, elles travaillent plus que les hommes, elles ont beaucoup moins de loisirs... Mais il me semble qu'on ne peut pas parler d'exploitation au sens où un bourgeois exploite un prolétaire... Les hommes font beaucoup moins que les femmes, globalement, mais ils ne sont pas non plus des parasites. Ils font d'autres choses.

François Bott : Est-ce que les femmes usent autant des hallucinogènes que les hommes ?

Pierre Clastres : À ma connaissance les femmes sont complètement exclues de l'usage...

Félix Guattari : Ah !

François Bott : C'est très important parce que c'est par là que on arrive à la magie, à ce qu'on appelait l'inconscient... donc elles en sont exclues.

Félix Guattari : Mais exclues du tout pouvoir politique, je pense au mémoire d'Helena Valero... elles subissent un traitement très particulier, hein ! à coups de bâton, ou n'importe quoi ! Donc politiquement il n'y a pas de doutes, il y a une aliénation radicale là, à mon avis !

Marcel Gauchet : Il y a des exemples de femmes chef, qui devaient ce titre au fait qu'elles savaient parler et qu'elles avaient... Que leur père qui était un chef et un grand parleur, leur avait appris à parler. Donc... ce n'est pas absolu...

Pierre Clastres : Oui, absolument, et par exemple dans cette area culturelle sud-américaine qu'on appelle Le Chaco, qui était occupée par des tribus très guerrières, hiérarchisées, etc., eh bien, précisément dans ces sociétés là, très viriles parce que ils étaient des sociétés de guerriers, eh bien, les femmes étaient très facilement chamanes.

François Bott : Mais lorsque tu dit que le chef indien est soumis a un contrôle très étroit de l'ensemble de la société, et qu'il ne peut jamais prendre une décision qui ne soit une décision de cette société dans sa intégralité ? Tu comprends les

femmes dans ce contrôle. Les femmes contrôlent au même titre que les hommes le chef ou bien non ?

Pierre Clastres : Elles participent absolument au contrôle, simplement à qui le chef demande-t-il avant de prendre une décision ? Il fait une petite enquête d'opinion publique, c'est-à-dire qu'il interroge les autres hommes. Et quand il voit que une majorité ou même, plus souvent, une unanimité se décide pour faire telle chose, alors il dit à ce moment là, «eh bien voilà, j'ai décidé de faire ça», alors que en fait il n'a rien décidé du tout. Bon, mais, au niveau disons de l'unité familiale, l'homme, sa femme et enfants, là, les femmes interviennent d'une manière très très efficace pour ce qui est de prendre des décisions. La guerre c'est vraiment une affaire d'hommes et de chefs...

François Bott : Et les décisions auxquelles participent les femmes sont de quel type ?

Pierre Clastres : C'est les travaux agricoles, c'est un déplacement de jardins, ou un déplacement de village... Tous qui touche en fait le non-exceptionnel, c'est-à-dire le quotidien. Même si ça ne se voit pas tellement, même si, disons, ceux qui parlent toujours c'est les hommes.

Félix Guattari : Personnellement je ne suis pas, tu le sais, un fanatique des théories d'échange de femmes, ou des choses comme ça... Je pense que en particulier quand tu montres à peu près dans tout ton travail, la notion même d'échangisme est quelque chose qui semble échapper aux catégories en cours en ces sociétés, au même titre que la catégorie de travail, d'esclavage, de chefferie, etc. Ceci dit, les femmes, sont traitées comme un certain type d'objet, et au fur et à mesure qu'on trouvera des formes de pouvoir qui se différencient, non pas dans un ordre chronologique, enfin, je pense à les sociétés africaines alors, là, il y a pas de doutes, les femmes sont échangées, comme – faut bien dire – comme du bétail, à peu de choses près, sont monnayées, négociées... Dans les exemples que vous donnez là, vous autres, les américanistes, ce n'est pas ça. Et il y a certainement comme tu le dis, un corps, je m'excuse, hein, tout le langage est piégé, mais il y a un corps, une autonomie, un minimum de prise de pouvoir, d'orgueil, de... ça se voit très bien dans ces mémoires d'Elena Valero, qui fait témoignage de côterie de femme contre certaines manoeuvres, certaines manipulations du pouvoir des hommes. Mais ceci dit, on se demande quand même si il n'y a pas une sorte d'amorce dans cette manipulation des femmes. Notamment dans le fait que tu analyses qui est que ces petites unités nomades c'est tout de même à l'occasion de rapportes entre trois ou quatre unités pour les échanges matrimoniaux, qu'il y a une sorte d'échange. Ce ne sont pas des unités entièrement repliées sur elles-mêmes, est ce que ce n'est pas tout même sur le dos, sur la peau des femmes, que s'amorce les amorces d'unités politiques un peu plus grandes.

Pierre Clastres : Curieusement, je veux dire, que c'est un peu inattendu... Tu sembles adopter là le point de vue d'Engels. Engels croit déceler la première division dans la société, c'est-à-dire le premier moment où la société commence à ne plus être une société primitive, dans ce qu'il appelle la grande défaite historique des femmes, c'est-à-dire, le moment où le matriarcat disons, se dégingue, et où les hommes prennent le pouvoir et la société alors se trouve divisée en espèces de classes sociales masculines qui exploitent et oppriment à son profit l'autre classe exclusivement féminine. Mais ceci dit je pense que ce n'est pas du tout de ce côté-là qu'il faut chercher pour réfléchir sur la question de l'origine de l'État.

Marcel Gauchet : Dans tous le cas je crois que... et on peut pas entendre sociétés sans État comme sociétés qui ne sait pas ce que c'est que le pouvoir ! Parce que, bon, tu en donnes maints d'exemples, le chef peut avoir des moments d'autorité, lorsque il se fait chef de guerre par exemple. Bon, simplement il cesse d'avoir de l'autorité dès que le raid guerrier est terminé. Mais effectivement je crois que on aurait intérêt, par ailleurs, à se demander quel est le dispositif que ces sociétés sans État mettent en œuvre dans leur lutte contre l'État, et dans ce dispositif le rôle qui joue la religion et le monde religieux des sociétés des primitifs. La religion entendue non pas au sens de rituel mais au sens d'un système de convictions fondé centralement sur... Ce n'est pas nous qui avons fait la société et le monde comme il est ! Et nous n'avons pas de pouvoir sur ce monde social comme il est. Et, est-ce que ce système de croyances ne joue pas un rôle extrêmement puissant et peut-être déterminant dans le dispositif qui empêche l'émergence d'un pouvoir, parce que le pouvoir c'est toujours celui qui se tient du côté du savoir, «je sais ce que vous voulez» d'un part, mais aussi ce qui doit être.

François Bott : Il y a un chapitre très intéressant dans ton livre, où tu montres comment le savoir est inscrit sur le corps de chaque individu de la tribu, au cours d'un cérémonie initiatique. Et ce savoir tu le résume en disant tu n'auras pas le désir de pouvoir, tu n'auras pas le désir d'obéissance. Eh bien, il me semble très très intéressant de voir des sociétés dans une certaine mesure transparentes qui savent ce qu'elles font, qui comprennent ce qu'elles font. Et, est-ce que finalement l'apparition de l'État n'est pas l'apparition de l'obscurité dans la société, d'un certain inconscient social ?

Pierre Clastres : À partir du moment où la société est divisée entre ces qui commandent, c'est-à-dire eux qui ont le pouvoir, et ceux qui obéissent, c'est-à-dire ces qui subissent le pouvoir, eh bien, ces qui commandent avec le pouvoir ils ont le monopole de tout, entre autres du savoir. C'est évident. Une, disons, de techniques mise en œuvre par les sociétés primitives, d'une manière générale, pour empêcher ce que j'appelle le désir du pouvoir et le désir de soumission, sans lequel le désir de pouvoir ne peut pas fonctionner, alors, un des moyens d'empêcher l'émergence

de ce double désir, de ces deux desirs complémentaires, il m'a semblé le déceler dans le rituel d'initiation, dans les cérémonies initiatiques, fondées sur ce que j'ai appelé la torture. C'est-à-dire un travail de la société sur le corps des jeunes gens, des jeunes gens ou des jeunes filles aussi. En effet, les jeunes gens se soumettent au cérémonie de torture. Dans le moment initiatique il y a un espèce d'exercice du pouvoir des initiés, c'est-à-dire des adultes, sur le non initiés, c'est-à-dire, les jeunes gens. C'est évident, simplement, premièrement, il faut rappeler que les jeunes gens en tous les sociétés primitives, ils veulent être initiés parce que ils veulent être reconnus comme adultes, et que deuxièmement, il me semble qu'on ne peut pas nommer «politique» ce pouvoir entre guimets exercé par les adultes sur, les jeunes gens, de la même manière que il me semble difficile de déterminer comme politique le pouvoir exercé par les hommes sur les femmes.

Félix Guattari : Je ne vois pas pourquoi tu t'accroches à ça. Tu dis d'ailleurs si on met la politique partout il y en a nulle part. Moi, si tu veux, je proposerais de considérer que il y a des pouvoirs micro-politiques, effectivement, partout ! Dans le rapport vis à vis des femmes, dans le rapport entre initiés et non initiés, et la preuve d'ailleurs n'est pas chez les mandants [?] où il y a des systèmes d'initiation particulièrement...

Pierre Clastres : ferores...

Félix Guattari : ...plutôt féroces, mais qui correspondait à la nécessité d'une lutte militaire et politique contre les envahisseurs. Bon, autrement dit, la constitution de la force de frappe guerrière elle est inséparable d'un problème politique ! Est ce qu'on peut pas tout de même imaginer que il y a là l'émergence d'une forme de rapport de force alors, politique au sens propre, qui n'est pas sans rapport avec une certaine inflexion de ce que j'appellerais les machines désirantes, à savoir que le gens non seulement ils ont cet impératif de se constituer en force de frappe militaire ou politique, mais aussi ils y prennent goût ! Les micro-pouvoirs politiques ils amorcent bien quelque chose que on tente sans arrêt de conjurer. Le pouvoir il est dans le langage, je crois que tu dis exactement... «pouvoir de cette parole». Le commencement de l'État est dans le verbe, c'est tout à fait la dernière page de ton livre...

Pierre Clastres : Oui.

Félix Guattari : Et tu dis ailleurs que le langage n'est pas un simple instrument que l'homme peut-être de plein pied avec lui et que l'Occident moderne perde le sens de sa valeur, par l'excès d'usage que il le soumet. Et tu dis que dans ces sociétés le langage n'est pas un pur moyen de communication et d'information. Ça me paraît être un thème absolument capital. Quand tu analyses le chant, tu dis une chose à mon avis très belle, c'est que il y a une, par ces chants, une sorte de subversion du langage. Dans les chants guayaki il n'y a pas de personnes constituées. Ils chantent

tous seuls, dans la nuit, ils chantent avec le cosmos, et il y a un usage qui tend à dissoudre les fonctions de pouvoir que sont portées par le langage. Ça me paraît très important parce que moi j'aurais la tendance à aller même plus loin. C'est considérer que la fonction du langage, y compris pour nous dans nôtres sociétés, n'est pas un moyen de communication et d'information. Aujourd'hui un certain nombre de linguistes comme Ducrot, en particulier, montrent que, après tout, le langage c'est toute une série de comportements et que la communication entre un locuteur et un auditeur est un cas très particulier lié à des conditions socio-économiques très particulières.² Donc, est-ce que ce n'est pas partout où il y a un certain type d'usage du langage tu es, chasseur, tu es initié, tu es homme, tu es femme, tu es dans telle fonction, que se constitue en effet en certains types de pouvoir politiques ?

Pierre Clastres : Il y a quelque chose que me semble-t-il utile, qui illustrerait très bien ce que tu viens de dire, et c'est le prophète justement. Ce que dit le prophète ? Le prophète Tupi-Guarani ? Et ce qui di le chef n'a rien à voir, d'abord. Et deuxièmement, le prophète il parle, il fait le prophète dans ses discours parce que il a envie d'être prophète, tandis que le chef, ce n'est pas du tout qu'il a envie de parler, c'est qu'il est obligé. La parole du chef elle est vide parce que elle est une référence constante à la tradition, qu'il s'agit de conserver, c'est pour ça que on peut dire que c'est des sociétés conservatrices, tandis que le discours prophétique il est pas du tout vide, il est un appelle à quelque chose, il est à l'appelle au changement, précisément.

Marcel Gauchet : Bien que en s'adressant contre le chef, c'est-à-dire les chefs guarani, c'est-à-dire des chefs militaires finalement qui avaient un pouvoir effectif considérable sur un nombre important de guerriers, c'est probablement les prophètes qui auront pris le pouvoir il me semble, au double titre, je crois, on voit le passage se faire. C'est en premier lieu dans le fait que ils s'affirment dans un rapport privilège au surnaturel. Le prophète c'est une vedette, je veux dire. Au sens très fort. Et puis d'autre part il dit, «liquidons tout de ce qui est». Or, ça c'est le discours anti-chef, mais à partir du moment où on liquide tous ce qui est, eh bien on peut reconstruire une société à zéro, je veux dire, c'est-à-dire, la soumettre.. il y a un pouvoir qui peut définir et programmer !

Félix Guattari : surcoder...

Marcel Gauchet : ...une société de A à Z.

Pierre Clastres : Exactement.

² Si vedano O. DUCROT, *La Preuve et le dire*, Paris, Maison Mame, 1973 e O. DUCROT, *Le Structuralisme en linguistique*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

Marcel Gauchet : Donc je crois que on peut effectivement très bien saisir comment selon toute probabilité les prophètes étaient un vecteur de pouvoir politique incontestable.

Pierre Clastres : Il y a des chamans dans toutes sociétés primitives. Le chaman c'est le médecin, et disons, la seule activité vraiment séparé de toutes les autres, c'est-à-dire c'est l'activité que tout le monde ne peut pas remplir, c'est celle du chaman, c'est celle du médecin. Au même temps, comme il est chaman, c'est-à-dire qu'il contrôle un quantité plus ou moins grande de pouvoirs, pouvoirs au pluriel, en le sens de avoir des pouvoirs, de tenir des pouvoirs, il peut non seulement soigner les gens de la tribu mais il peut lancer des agressions contre les ennemis de la tribu, contre les groups voisins. Par exemple, en leur envoyant des esprits agressifs, en leur envoyant des maladies, etc.

François Bott : Ce pouvoir de chaman dont tu parles est-il possible du fait qu'ils ont, qu'ils fréquentent d'avantage les substances hallucinogènes que la plupart des autres gens.

Pierre Clastres : Les hallucinogènes, il y en a en Amérique du Sud, et plus précisément toute la région du nord-ouest amazonien, donc par exemple chez les Yanomami, qui utilisent des drogues très puissantes...

François Bott : Lesquelles ?

Pierre Clastres : Dans leur langue, des Yanomami, ils s'appellent «des bena», c'est une piptadenia, c'est le nom scientifique...

François Bott : Que on souffle dans le nez par une sorte de...

Pierre Clastres : C'est ça

François Bott : Une sorte de sarbacane.

Pierre Clastres : Exactement. On la reçoit dans le nez et donc il faut être à deux au moins parce que il faut que quelqu'un qui souffle à l'extrémité du tube, donc la drogue passe dans le nez et dans le sinus de celui qui va la consommer. Ceci dit, là où il n'y a pas de drogues, il y a toujours des équivalents, par exemple dans tous le Sud du système amazonien, dans les tribus du Chaco, l'équivalent c'est le tabac. Le tabac, soit que l'on fume beaucoup, soit qu'on boive du jus de tabac, très fort !, qui provoque une... presque un état provisoire de catalepsie... Alors, pour devenir chaman il faut apprendre. Et ça passe par un très long processus qui peut durer des

années et des années, et par exemple, dans les tribus du Chaco, une vocation de chaman se décide quand un garçon a 15 ans, 16 ans...

François Bott : Il y a des femmes chamanes au Sud?

Pierre Clastres : Il y a des femmes chamanes, bien sûr, le cas le plus fréquent c'est des hommes, mais il y a disons, des aères culturelles, dans le Chaco précisément, où les femmes étaient très souvent des chamanes. Être chaman ce n'est pas facile. Ça demande pendant des années une vie tout à fait ascétique, où a coûté déjeunes répétés et prolongés, où on mange rien, on ne boit rien, on arrive a un affaiblissement tel du corps que, disons, ce qu'on appelle la transe, par exemple, est facilité. Hallucinations ici ça veut dire quoi ? ça veut dire faciliter le contact avec ce qu'on appelle les esprits.

Félix Guattari : L'inconscient...

Pierre Clastres : On peut dire l'inconscient. Les esprits, c'est-à-dire, les êtres invisibles qui sont les anciens du chaman en temps que tel, c'est-à-dire en temps que médecin. C'est grâce à eux qu'il pourra soigner les maladies, ou grâce a eux qu'il pourra attaquer les ennemies. Egalement, souvent, et par exemple dans le Chaco, un chaman il sait qu'il est devenu chaman, c'est-à-dire qu'il est reconnu comme tel par le monde des esprits, lorsque qu'il lance son chant. Eh bien, son chant de chaman, il lui faut souvent très longtemps pour l'avoir, il lui est communiqué par un esprit. Et il ne lui communiqué que lorsque qu'il est en état de, disons, de réceptivité, et cette réceptivité étant facilité par l'état de faiblesse de corps. Une manière d'obtenir la même chose c'est la drogue. Et chez les Yanomami les chamans ne deviennent pas chamans par une initiation qui dure des années comme dans autres régions, ils deviennent chamans en beaucoup moins de temps, je ne sais pas, un mois ou deux, mais pendant un mois ou deux il ne mange pas, il boit le moins possible, juste assez pour ne pas mourir, mais en revanche il prend des quantités de drogue absolument fabuleuses. Et il ne dort pas. Les autres chamans ils l'empêchent de dormir.

Félix Guattari : Dans la société contre l'État, tu présentes un certain nombre de... je ne sais pas s'ils sont vraiment des chefs religieux, mais enfin qui développent l'idée que le mal c'est l'Un. Peut-être faut-il voir pour reprendre ta question, les tentatives des prophètes comme étant, ce que tu dis d'ailleurs, un substitut sur le plan mythique des entreprises de cristallisation du pouvoir. C'est comme si le pouvoir était impossible sur le plan des actions politiques et militaires, comme si le prophète faisait une sorte de totalisation, d'où peut-être la différence de discours entre la philosophie morale profonde des Guaranis au temps qu'ils luttent contre la cristallisation d'un pouvoir, et puis le mythe qui serait quand même aussi

l'instauration d'un pouvoir, un pouvoir de savoirs des anciens, des... une capitalisation de pouvoir dans le mythe.

Pierre Clastres : Pour ce qui est de prophètes et du discours prophétique, à mon avis il n'y a pas des doutes, disons que les prophètes Tupi-Guarani du XV et XVI siècles ont monté une machine de guerre contre les chefs. Et que si on ne met pas les prophètes en perspective avec les chefs et les prophètes contre les chefs, eh bien, on se condamne à ne rien comprendre au phénomène du prophétisme chez les Tupi-Guarani. Les prophètes ils étaient contre les chefs. Bon. Face à ce processus qui était au cours au moment de la découverte de l'Amérique, a été brisé par l'arrivée des Blancs, qu'est qu'il se serait passé si les Blancs étaient arrivés, disons, cinquante ans ou un siècle plus tard ? On en sait rien ! Mais il est très possible que les prophètes en voulant mettre à bas le pouvoir naissant...

Félix Guattari : Oui...

Pierre Clastres : ...des grands leaders, eh bien, peut-être bien ils auront simplement occupé leur place.

Félix Guattari : Et puisque...

Pierre Clastres : Et même d'une manière plus puissante.

Félix Guattari : Et puisque on est dans l'ethnologie-fiction, est-ce que...

Pierre Clastres : C'est ça, de l'ethnologie-fiction !

Félix Guattari : Tu imagines que au fond un empire de Tupi-Guarani il aurait pu se constituer !

Pierre Clastres : Je ne le sais pas du tout parce que, après tout, lorsque on constate que les prophètes Tupi-Guarani, étaient des gens à qui il suffisait de parler aux Indiens, de communauté en communauté, pour déclencher de véritables mouvements de masses...

Félix Guattari : Des croisades ?

Pierre Clastres : Des espèces de croisades à la recherche du paradis terrestre, enfin, de ce qu'ils appelaient «la Terre sans Mal», qu'ils étaient capables de rassembler d'arrière des dizaines de milliers de personnes, à la recherche du paradis, bien, ça veut dire que ces prophètes là qui utilisaient simplement leur parole, ils avaient un pouvoir énorme telle que aucun chef n'aurait rêvé une seule fois de l'acquérir. Le paradis terrestre recherché par les Indiens Guarani, et d'ailleurs paradis terrestre auquel les Indiens Guarani actuels, enfin, du Paraguay,

les derniers, continuent à rêver, bon, au XVI siècle ils ne se contentaient pas de le rêver, ils le cherchaient concrètement. Alors, c'était le séjour des dieux, d'abord : en principe il était situé à l'est, c'est-à-dire du côté du soleil levant, et là le paradis terrestre c'était en effet l'endroit où les plantes, les plantes cultivées, poussaient toutes seules, c'est-à-dire le manioc, les bananes, etc., où les flèches allaient à la chasse toutes seules et rapportaient le gibier, c'était, bon, un abri divin. Et surtout il y a quelque chose qui est très importante et qui montre la volonté de subversion des prophètes par rapport à leurs propres sociétés, c'était ce qu'il disait aux Indiens, il leur disait, et à partir de maintenant donnez votre femme à qui vous voudrait. Et dire ça dans une société qui malgré tout c'était une société primitive, je veux dire par là totalement centrée sur la structure de parenté et les relations matrimoniales, c'est-à-dire sur ce que l'on appelle en jargon ethnographique «l'échange des femmes». Alors, dire à partir de maintenant donnez votre femme à qui vous voudrait, ça veut dire, il n'y a plus de règles. Il y a plus de règles et par conséquent dire à une société primitive il y a plus des règles d'échange matrimonial, ça veut dire il faut tuer la société.

Félix Guattari : Après les études des américains de Berkeley, de un certain nombre de gens, et de toi, vous arrivez à l'estimation de l'Amérique précolombienne qui est autour de 5 millions d'habitants, quelque chose qui... pour ce qui était ma maigre information, paraissait complètement ahurissant. Alors, là il y a une question d'abord capitale de voir ce qu'ont été les ravages, les exterminations d'un quart de l'humanité avec la venue des Européens, c'est quelque chose qu'il faut bien regarder en face, il y a eu le rôle des infections, le rôle des maladies...

Pierre Clastres : Il y avait des épidémies...

Félix Guattari: Et puis il y a eu quand même cette croissance démographique, l'économie... anti-politique, on pourrait dire, de ces sociétés, le fait que ces sociétés se protègent contre tout qui pourrait finalement catalyser des phénomènes de concentration de pouvoir politique, qu'il s'agisse de choses technologiques, d'échangisme, d'écriture, enfin, toutes des machines qui tendraient à égoutier des grandes ensembles sociaux... Eh bien il semble que peut-être ça soit lié à une certaine capacité d'avoir un grand territoire. Autrement dit, curieusement, ces sociétés qui sont nomades elles sont dans, ma terminologie, très territorialisées sur des unités démographiques petites, qui aussi, je ne sais pas, moi j'ai l'impression d'après de ce que je peux comprendre autour de 80 personnes ou 200 personnes et rarement plus. Mais à partir du moment où il y aurait eu des phénomènes de pousses démographiques importantes, il y avait la nécessité soit de les conjurer en forme de, je ne sais pas, de guerre ou alors de constitution de sociétés de un autre type.

Pierre Clastres : Il me semble que jusqu'à très récemment les ethnologues et d'arrière avec un peu tout le monde pensaient que la population d'une société primitive, elle ne change pas, elle ne bouge pas. Bon, on sait que les sociétés primitives elles sont petites. Il existe une multitude de moyens en effet, disons de contrôle de la population. C'est l'avortement qui est assez largement pratiqué. C'est l'infanticide, moins pratiqué peut-être que l'avortement, mais il existe. Et puis surtout les tabous sexuels et la date du sevrage. Généralement dans les sociétés primitives le sevrage de l'enfant intervient entre deux et trois ans, c'est-à-dire très tardivement. Or, tant que l'enfant n'est pas sevré, il y a un tabou qui interdit les relations sexuelles entre le mari et la femme, donc pendant de ce temps là, la femme ne peut pas être enceinte.

Félix Guattari : Qui est respecté et qui est général dans les sociétés amérindiennes...

Pierre Clastres : Qui est pratiquement récurrent non seulement dans le monde américain mais dans tout le monde disons, dans tous les mondes sauvages, dans tous les mondes primitifs. Le nouveau nouveau-né, qui apparaît alors que son aîné n'est pas encore sevré, eh bien, il est en général tué à la naissance, je veux dire dans les cinq premières secondes. De tout cela il résultait la conviction que le flux démographique dans les sociétés primitives il était parfaitement codé. Bon, or on s'aperçoit de plus en plus que ce n'est pas vrai et que la population d'une société primitive elle pouvait parfaitement varier et varier dans le sens de l'augmentation et que on s'aperçoit que peut-être bien les sociétés primitives, qui sont des sociétés sans aucun doute profondément conservatrices, profondément hostiles au changement, à l'innovation, eh bien il y a peut-être quelque chose qui n'arrivent pas à conjurer et quelque chose qui d'une manière, disons, mécanique, peut provoquer un changement que les gens sans doute ne désirent pas, eh bien c'est la croissance démographique. C'est l'expansion des sociétés, et là avec les Tupi-Guarani il me semble que nous avons un extrême exemple... Alors, je veux pas dire que, comment ils ont lointain l'émergence de l'État elle est du mécaniquement à l'explosion démographique mais il me semble quand même qu'on ne peut pas ne pas mettre en perspective explosion démographique, enfin disons, expansion démographique et émergence de l'État. Si on prend les Incas du Pérou par exemple, eh bien les Incas avaient disons une politique délibérément nataliste. Ils étaient pour la croissance de la population. Et d'ailleurs il me semble que ça fait partie du fonctionnement de toute machine étatique que d'être nataliste. Et c'est bien normal ! Plus il y a des gens, plus il y a des tributaires, c'est-à-dire des gens qui payent le tribut à l'Inca, c'est-à-dire, au Prince, Empereur, Despote, et derrière lui à la caste aristocratique qui commande.

Félix Guattari : On est en plein dans le problème de l'actualité parce que on parle des problèmes de la femme, du problème de l'autogestion, du problème de la natalité...

Pierre Clastres : La part du tabou et de la prohibition chez les Indiens elle est presque réduite à zéro.

Félix Guattari : Autrement dit...

Pierre Clastres : ça veut dire, c'est des choses dont on parle.

Félix Guattari : Il n'y a pas de sur-moi sociale, il y a pas de refoulement, ce que l'on appelle le refoulement ici...

Pierre Clastres : Oh, il y en a sûrement !

Félix Guattari : Il y en a beaucoup moins.

Pierre Clastres : Mais je veux dire que il y est infiniment moins présent que...

Félix Guattari : Ce que Reich appelle «répression sexuelle» n'existe pas avec la même force, la même quantité, la même puissance...

Pierre Clastres : C'est ça.

Félix Guattari : Chez les Indiens Yanomami.

Pierre Clastres : Chez les Indiens Yanomami, chez tous les Indiens. Je ne dirais pas que ça n'existe pas, mais c'est minime. C'est minime.

Félix Guattari : Est ce que d'après toi c'est lié au fiat qu'il n'y a pas de production industrielle, pas d'économie industrielle ? Le fait que, si tu veux, l'énergie créatrice, l'énergie libidinale n'a pas à être transformé en force de travail comme dans les sociétés dites civilisées ou à quoi ça tient selon toi?

Pierre Clastres : Il est probable que l'énergie libidinale comme tu dis dans une société du travail et de la production, de la consommation, et disons, la société industrielle, il est probable que dans ce genre de société, eh bien, une grande partie de l'énergie étant investie dans les activités de travail elle ne peut pas être investie ailleurs.

François Bott : Qu'est qu'il advient des déviants ?

Pierre Clastres : Les déviants, il n'y en a pas beaucoup, dans les sociétés primitives. C'est vraiment rarissime. *L'arc et le panier*, là il s'agit des Guayaki, et le

déviant auquel tu pense c'était deux hommes dont l'un était devenu porteur de panier, c'est-à-dire, ils ont pris la principale tribu de la femme, à savoir, la femme porte et donc... un panier. Bon, c'était un déviant bien entendu puisque il était homosexuel, totalement accepté par la tribu à laquelle il appartenait...

François Bott : Pas rejeté ou...

Pierre Clastres : Pas du tout, simplement il était devenu carrément une femme. Il était considéré comme une femme par les hommes qui par ailleurs savaient très bien qui c'était un homme. Il était totalement incapable d'être un homme au sens des Guayaki, c'est-à-dire, un chasseur. Par conséquent il n'avait pas de choix. S'il n'était pas du côté de l'arc, eh bah, il était du côté du panier. C'est-à-dire...

François Bott : ça ne faisait aucun problème ?

Pierre Clastres : ça ne faisait aucun problème ni pour les hommes ni pour les femmes ni pour lui. Pour qui ça faisait problème, mais c'était pour l'autre Indien qui ne savait pas non plus chasser parce que quand il décochait une flèche, bah, il manquait sa cible tout le temps, alors, il était incapable d'être chasseur. Et puis il essayait de subsister en essayant de faire de la collette, de faire des activités de femmes. Et il refusait d'être comme l'autre, un porteur de panier, il n'avait de place nulle part. Il n'avait pas de lieu dans la société, il n'était pas une femme parce que il ne se sentait pas une femme évidemment, il ne voulait pas, il n'était pas homosexuel ! Mais il n'était pas non plus un homme parce que il ne savait pas chasser. Alors il était nulle part. Et alors son existence dans la tribu était bizarre, elle était dérangeante, et il était marginal, il était malheureux, il était triste, il était... il était vraiment mal à l'aise. Maintenant on a un peu renoncé à cette idée de... à cette sottise de dire que le chaman c'est un espèce de déviant, c'est un psychotique, un fou. Et que le moyen que trouve la société pour ne pas l'exclure mais au contraire l'intégrer c'est en faire un chaman. Mais c'est faux ! Et, faisons un pas de plus, il n'y a pas de folie dans la société primitive, il n'y a pas de fous. Moi je n'en ai jamais vu. J'ai vu une fois dans une tribu du Chaco, il y avait un Indien qui était fou, il était sûrement paranoïaque, il délirait, mais il faudrait aussi dire qu'est que c'est son délire ! De temps en temps ça le prenait et il fonçait au bord du fleuve, au bord du fleuve Paraguay, en disant «les Blancs, l'armée arrive, ils vont nous attaquer». Bon, c'était une folie...

Félix Guattari : C'était pas de la folie !

Pierre Clastres : No mais il n'y avait rien ! Mais il délirait ! Mais on comprend très bien d'où venait son délire... No, il n'y a pas de fous dans les sociétés primitives.

Félix Guattari : À quoi ça tient ?

Pierre Clastres : Je pense que ça tient au fond à peut-être que c'est des sociétés de liberté, c'est des sociétés sans aliénation, des sociétés où il y a le minimum d'aliénation, et si sont des sociétés où il y a le minimum d'aliénation il y peut pas avoir d'aliénés ! Donc il n'y a pas de fous. Et pourquoi c'est des sociétés où il y a le minimum d'aliénation ? Et là je reviens apparemment en conclusion à notre point de départ , il n'y a pas l'État, il n'y a pas la relation de pouvoir, il n'y a pas de chef, i n'y a pas ceux qui commandent et ceux qui obéissent. C'est des sociétés... disons, il n'y a pas d'aliénation parce que il n'y a pas de division.

Félix Guattari : En classes.

Pierre Clastres : Ni en classe, ni du point de vue du pouvoir. Il n'y a pas quelqu'un qui commande et quelqu'un d'autre qui obéisse.

Félix Guattari : Donc le flux circule... librement.

Pierre Clastres : Prenons le langage des flux, et en effet, les choses circulent librement et c'est pour ça qu'on peut parfaitement déterminer les sociétés primitives autant que des sociétés sans État et non seulement autant que des sociétés sans État mais autant que des sociétés contre l'État, autant que des sociétés de refus de l'aliénation, on peut les appeler des sociétés de la liberté.

Pierre Clastres : Que les États latino-américains soient avec des degrés divers mais enfin sous le contrôle du capitalisme américain, au plan économique, et directement du gouvernement américain au plan politique c'est sûr. Prenons, bon, le Brésil est singulièrement autoritaire. Singulièrement militaire et autoritaire. Le Pérou contemporain c'est des militaires aussi mais on le classerait plutôt dans le champ des progressistes. Mais du point de vue, disons, de la création d'une infrastructure économique, eh bien les militaires progressistes et les militaires, on pourrait dire, réactionnaires, ceux du Brésil, ils fonctionnent exactement de la même manière ! Une route péruvienne progressiste dans l'Amazonie c'est rigoureusement semblable à une route capitaliste réactionnaire au Brésil. Et pour les Indiens le résultat et les effets sont absolument les mêmes ! Lorsque une route traverse le territoire occupé par une tribu, les effets sont d'abord immédiats et rapides : c'est que les Indiens meurent. Il ne meurent pas parce que on les tue, je veux dire par là, ça ce fait pas à coups de fusils, ça se fait de temps en temps à coup de fusils, mais c'est une minorité de cas par rapport à l'ensemble. Ils meurent de maladies. Et, généralement, le contact entre les Blancs et des Indiens, eh bien il se traduit immédiatement par les épidémies et la morte. Ça l'on sait depuis longtemps, et si en sachant cela on ne met pas en avance, disons, une considérable structure médicale, des médecins, des infirmières, pour vacciner tout de suite les gens, d'avance pour que les effets soient réduit au minimum, bien, si en sachant la

fragilité des Indiens pour ces maladies, la variole ou la rougeole que inévitablement vont attraper, on ne se prépare pas à les en protéger, eh bien c'est que naturellement c'est qu'on a pas envie de fournir un gros effort pour les sauver. Je l'ai bien vu au Paraguay, au Brésil, de même au Venezuela, les gouvernements locaux, lorsque ils s'intéressent aux Indiens, lorsque ils sont prêts à faire un petit effort, ce qui n'est pas toujours le cas, hein, par exemple au Paraguay... Lorsque ils son prêts à faire un effort, qu'est qu'ils veulent faire des Indiens ? Ils veulent les intégrer, ils veulent en faire des... au Brésil, qu'est qu'ils vont faire des derniers Indiens libres qui traînent par petites bandes en Amazonie ? L'idéal des Brésiliens ça serait d'en faire des citoyens brésiliens. Ces sociétés elles sont d'une fragilité telle que à peine les touchons d'un doigt, ça part en poussière...

Félix Guattari : Il n'y avait pas d'acculturation possible de tous ces gens là, avec les Portugais, les Anglais, les Français, et tous les judéo-chrétiens qui débarquaient dans ces sociétés... C'est presque les bases philosophiques de l'extermination qui a suivie et... pourquoi il y a eu des flux d'esclaves noirs, dans ces sociétés, pourquoi est que... on n'a pas réussi à mettre vraiment en esclavage d'une façon massive les populations autochtones ?

Pierre Clastres : Les Indiens et l'Un, si vous voulez, les Indiens et le travail. Les Indiens et l'obéissance, les Indiens et le respect du pouvoir ça ne marchait pas. Ça ne marchait pas. Les Indiens ils mouraient. Ils mouraient d'abord des maladies, c'est évident, de fatigue, de faim...

Félix Guattari : De désespoir...

Pierre Clastres : Mais je pense qu'ils mouraient beaucoup plus et il continuent d'ailleurs - ils mouraient de désespoir, c'est-à-dire, de dégoût profond de vivre dans le travail, de vivre dans l'Un, voilà, de vivre sous les auspices de l'Un. On pourrait opposer ce que j'appelle les sociétés sans État, les sociétés primitives, et les autres, les sociétés à État, on pourrait les opposer. Les premières comme des sociétés du multiple, les secondes, les nôtres par exemple, comme des sociétés de l'Un. Dans les unes c'est le multiple qui est à l'œuvre, le multiple et avec tous les moyens appropriés et nécessaires de mettre en œuvre le multiple. Et je considère que la guerre dans la société primitive c'est le moyen le plus fondamental de mettre constamment en œuvre le multiple, je veux dire par là introduire constamment la séparation, l'hostilité entre les groupes, la parcellisation, l'atomisation des sociétés...

Félix Guattari : La singularisation ?

Pierre Clastres : Oui, c'est-à-dire mettre en œuvre constamment du multiple c'est-à-dire le meilleur moyen d'empêcher que de l'Un arrive. Des gens qui sont dans le

multiple ils ne peuvent pas, ils ne peuvent pas vivre mais tout simplement vivre dans l'Un. Alors... alors ils meurent.

Félix Guattari : Si on leur donne le choix d'être esclaves ou de mourir, ils préfèrent cent fois mourir.

Pierre Clastres : Mais c'est ce qu'ils ont fait !

Félix Guattari : C'est ce qu'ils ont fait...

Pierre Clastres : Tu évoquais la question... Et c'est qu'ils font encore, bien entendu ! Eh bien, alors les Portugais et les Espagnols, ils s'en sont aperçu tout suite, et immédiatement, comme ils avaient besoin de main-d'œuvre et que les Indiens pouvaient pas constituer cette main-d'œuvre, mais immédiatement ils ont fait venir des esclaves d'Afrique et... mais c'est très précoce ! Et dès, disons, dès 1520, 1530, à peine quelques années après la découverte de l'Amérique, il y avait déjà pas mal d'esclaves noirs dans les îles, dans les îles de l'archipel des Antilles, et puis il commençait à y en avoir aussi, au Brésil.

François Bott : Tout ce qu'ils veulent maintenant, c'est vraiment liquider totalement, physiquement les Indiens pour leur prendre leur territoire sur lequel...leur territoire sur lequel il y a du pétrole, du...

Félix Guattari : Mais c'est déjà fait pratiquement ! Il ne reste que...

François Bott : Finalement là où c'est tout à fait désespérant, ce qui ils n'ont aucune chance de s'en sortir...

Félix Guattari : Ils sont disparus les Guayakis...

Pierre Clastres : Oh, ils ont été oui, physiquement liquidés il y a deux ans. On a capturé manu militari les dernières bandes librese qui étaient dans la forêt, on les a regroupés dans une espèce d'institution humaniste qui était baptisée «Colonie des Indiens Guayaki» et on les a laissés là sans leur donner de nourriture, sans les soigner lorsque ils ont attrapé tout suite la grippe, la variole, la rougeole, etc., résultat : quelques mois après eh bien, pour les deux-tiers cette population qui était à peu près de 400 ou 450 personnes, pour les deux tiers, ils avaient disparu. Par ci par là, en Amazonie, qu'elle soit brésilienne, péruvienne, vénézuélienne, bolivienne, c'est partout pareil ! Il y a par ci, par là une petite tribu, une petite communauté qui a réussi à subsister jusqu'à présent. Et en face qu'est qu'il y a ? Eh bien il y a l'énorme machine d'État, l'énorme machine industrielle, les routes etc., qui arrive, pour mettre en valeur les territoires. Alors, vous imaginez bien de quel poids compte quelques centaines de sauvages tous nus face à cette machinerie gigantesque qui se met en marche !

François Bott : Je crois que la seule réponse concrète ça serait de détruire l'impérialisme à sa source...

Félix Guattari : Eh oui...

François Bott : Aux États-Unis...

Félix Guattari : Oui et il faudrait faire vite !

5. Les chemins de la connaissance.

Juin 1975, France Culture, entretien réalisé par Paule Chavasse.

Questa intervista, realizzata da Paule Chavasse, venne rilasciata per l'emissione *Les chemins de la connaissance*. Il programma, trasmesso dal 1973 al 2007, anno in cui prenderà il nome di *Les nouveaux chemins de la connaissance*, è animato da numerosi presentatori. Paule Chavasse, che per questa emissione discusse con Gaston Bachelard, Albert Camus e Michel Leiris tra gli altri, intervista Clastres circa la sua esperienza di etnologo in una serie d'interviste dedicate all'etnologia. In questa occasione Clastres parla in particolar modo della propria scoperta dell'etnologia, del suo percorso verso questa disciplina e gli è chiesto di posizionare il suo lavoro rispetto alle due correnti più importanti in Francia in quel periodo: lo strutturalismo ed il marxismo. Non ci è stato possibile accedere alla consultazione dell'intervista nella sua versione completa, benché catalogata nella base di dati INA (compresa in *Être ethnologue aujourd'hui*, in dieci puntate di 30 minuti circa ciascuna e di cui non conosciamo il contenuto). Abbiamo dunque potuto trascrivere solo l'estratto ritrasmesso nel 2005 per France Culture per la trasmissione *La voix singulière de Terre Humaine : Pierre Clastres*.

Appartengono probabilmente a questa trasmissione gli estratti ritrasmessi nel 1988 (IV, testo n.2).

Pierre Clastres : Moi j'étais étudiant en philo, ça fait déjà un petit moment, mais la perspective d'être prof de philo dans un lycée et de répéter pendant trente quarante ans plus la même chose à peu près ne me disait absolument rien. À la même époque à peu près il se trouve que par hasard j'étais simultanément branché sur l'ethnologie par les premiers livres de Lévi-Strauss ; en suite que j'ai connu pas mal de représentants de la Colonie latino-américaine à Paris, qui étaient soit des étudiants et plus fréquemment des peintres, des musiciens, des chanteurs etcetera... Et disons, d'une manière naturelle, je suis devenu ethnologue à l'Amérique du Sud.

Paule Chavasse : Et le séjour sur le terrain a été une révélation pour vous ?

Pierre Clastres : Mah pas tellement. Il m'a fallu quatre ou cinq mois pour m'habituer à l'idée que j'étais chez des gens qui étaient, disons, des *sauvages*, quoi... Tout de suite ça ne se voyait pas tellement. Il y avait des gens comme tout le monde, un petit peu, sauf qu'ils étaient tous nus et qu'ils ne vivaient pas de la même manière, que je ne comprenais pas encore très bien, enfin, du point de vue de la langue je veux dire, mais il a fallu vraiment quatre ou cinq mois pour arriver à bien cerner les différences et à me rendre compte à quel point ils étaient irréductibles, absolus. Ça c'était le premier séjour, c'était chez les Guayaki. Et finalement mon

champ de terrain au Paraguay c'était des chasseurs sauvages avec les Guayaki, des prophètes de jungle avec les Guarani et puis des guerriers qui étaient les Chulupi du Chaco.

Paule Chavasse : Et puis, d'autres terrains, le Brésil central et le Venezuela.

Pierre Clastres : Oui mais là c'était, disons, c'était un peu de tourisme ethnographique hein ! Le terrain ça veut dire passer du temps !

Paule Chavasse : Quels sont à votre avis les qualités essentielles d'un ethnologue pour travailler sur le terrain ?

Pierre Clastres : Je dirais d'abord de la patience. Il faut une énorme patience. Je pense qu'il faut un maximum de discrétion, c'est-à-dire il faut pas arriver et puis attraper son magnétophone, son cahier de notes et son stylo et courir chez les gens et leur demander, commencer à leur poser des questions, mais il faut d'abord attendre, regarder, essayer de passer inaperçu... bon, c'est la patience et la discrétion. Et puis être attentif, naturellement. Au début on comprend rien naturellement de ce qu'il se passe, quand on ne connaît pas la langue. Et alors on peut pas demander évidemment qu'est qu'il dit, ou qu'est qu'il fait, ou qu'est qu'elle fait... alors il faut noter sur le carnet, discrètement, et puis on passe trois ou quatre mois après on demandera qu'est que c'était, etc.

Paule Chavasse : Et pourtant j'ai l'impression que en ce moment il y ait en France du moins deux grandes courantes qui marquent les ethnologues.

Pierre Clastres : Je sais de que vous voulez parler, du structuralisme et du marxisme !

Paule Chavasse : C'est ça.

Pierre Clastres : Oui. Pour ce que du structuralisme, c'est une machine d'analyse qui fonctionne très bien, et l'œuvre de Lévi-Strauss est là pour le prouver... dans un certain champ ! Bon, le marxisme là c'est autre chose, hein, parce que... enfin, à mon avis. Là il y a une conception globale, totale de la société et de l'histoire telle que les sociétés primitives elle mêmes relèvent de cette conception de l'histoire. Je m'explique : je veux dire par là que le marxisme c'est *la science de la société* et, disons, les marxistes présentent le marxisme de cette manière, c'est *la science de la société*. J'entends par marxistes pas tellement Marx sinon ce que lui est venu après. Si le marxisme c'est la science de la société, alors les sociétés primitives relèvent une analyse marxiste. Forcement. Sinon on ne peut pas dire que le marxisme c'est *la science de la société*, puisque il y aura au moins un champ de sociétés qui échappe à cette analyse. Bon, alors, qu'est qu'on voit ? Eh bien, c'est que à fur et à mesure que s'emmènent des études dits d'anthropologie économique,

eh bien, ce qu'on voit c'est que, disons, la clef de voûte de la conception de l'histoire du marxisme, à savoir le développement nécessaire des forces productives, bien, ça c'est quelque chose qui ne se donne pas dans les sociétés primitives. Les sociétés primitives ce sont des sociétés dans lesquelles ce qu'on appelle les «forces productives» ne tendent pas de tout à se développer. Alors, par conséquent, là il y a quelque chose qui ne colle pas de tout avec la conception marxiste de l'histoire.

6. Le pont des arts, 29 janvier 1977

Emission *Le pont des arts*, Collection France Culture, N° de notice PHD99274729, 01 :57 :00

In questa breve intervista per *Le pont des arts*, Clastres parla del libro di Sahlins (di cui firma la prefazione), sottolineandone l'importanza. È un testo breve, ma è rilevante perché scopriamo attraverso questa intervista della partecipazione di Clastres alla trasmissione *Panorama* nel gennaio del 1977. Purtroppo all'archivio INA mancano le registrazioni di questa emissione da metà dicembre 1976 a marzo 1977: non ci è stato dunque possibile rinvenire questo documento, anche dopo ricerche approfondite: potrebbe però essere presente in qualche fondo senza essere stato né numerizzato né catalogato.

Florence Mothe : Mais en revenant encore une fois en Afrique, je crois que ça serait le mot d'ordre de cette séquence, «revenant en Afrique»... enfin, pas tout à faits! Parce que les sociétés primitives africaines, mais pas seulement elles, sont concernées par ce livre *Age de Pierre, âge d'abondance*, avec comme sous-titre *Economie dans les sociétés primitives*. C'est un ouvrage de Marshall Sahlins, avec une préface de l'ethnologue Pierre Clastres, qui était l'invité du Panorama la semaine écoulé, un livre qui est peut-être une bombe dans le jardin de l'ethnologie. Pierre Clastres.

Pierre Clastres: Oui, je ne suis pas si ça sera une bombe, le livre de Sahlins. En tous cas sa nouveauté, c'est qu'en effet il s'inscrit toute à fait en contre-courant de la production ethnologique sur la question de l'économie dans les sociétés primitives. Depuis à peu près, disons, un siècle l'économie des sociétés primitives est toujours déterminé comme économie de subsistance, et là il faut l'entendre évidemment comme, bon, économie de la misère.

Florence Mothe : C'est-à-dire, ne gérons pas l'avenir, ne constituons pas de stock...

Pierre Clastres : No...

Florence Mothe : Vivons le jour le jour.

Pierre Clastres : C'est beaucoup plus que ça ! C'est une économie de la misère, c'est-à-dire... Que chez les sociétés primitives... Ont une organisation économique telle que c'est une économie de la survivance, n'est pas ? Alors, ce qu'il a fait Sahlins, c'est de démontrer à partir de documents contemporains les plus sérieux, des observations avec des mesures faites par des ethnologues, et à partir de documents anciens qui sont les chroniques des voyageurs, des explorateurs, des

missionnaires, etc., il a restitué... il a répondu à la question : «qu'est ce que l'économie des sociétés primitives», et il a montré que loin d'être une économie de la misère, c'est-à-dire une économie qui permet à la société à peine de subsister, de survivre, il a montré que c'est bien le contraire, que c'est en fait, comme il lui dise lui-même, la première économie d'abondance dans la mesure où au prix de une activité de production relativement courte dans le temps, tous les besoins de la sociétés sont satisfaits.

Florence Mothe : De Marshall Sahlins, *Age de Pierre, âge d'abondance*, chez Gallimard. D'ailleurs les préoccupations sociales et économiques ne sont pas absentes de la première époque de l'œuvre de Ibsen, nous passons maintenant au théâtre...

II. Fonti video

1. Claude Lévi-Strauss, L'invité du dimanche, 20 giugno 1971.

Emission: L'invité du dimanche, Collection : RTF / ORT, N° de notice : CPF86658183, 01:32:15



ARCHIVES INA

In questo episodio della trasmissione L'invité du dimanche Pierre Dumayet discute con Lévi-Strauss (con Jean Pouillon e con altri membri del Laboratoire d'Anthropologie Sociale quali Maurice Godelier, Claude Tardis, Michel Izard) dei recenti lavori di etnologia condotti dal LAS. Pierre Clastres non è presente in studio ma viene trasmesso in questa puntata un filmato realizzato durante uno dei seminari settimanali del laboratorio, in cui l'autore, recentemente tornato dalla missione che ha svolto presso gli Yanomami in compagnia di Jacques Lizot, espone la sua esperienza. Il fotogramma che riportiamo qui ritrae Pierre Clastres (in piedi di fianco alla lavagna) e al suo fianco, seduto, Claude Lévi-Strauss.

Pierre Clastres : La forêt il faut l'imaginer comme une forêt absolument ininterrompue et les seules interruptions étant constitués par les fleuves. La forêt amazonienne est très humide, les bas-fonds sont presque partout marécageux, ce qui rend la marche pénible, d'autant plus qu'il faut marcher à la vitesse des Indiens et que eux ils sont plutôt rapides. Lorsque on arrive dans un «chabuno» eh bien, on voit le ciel, on voit des nuages, on voit quelque chose... On n'est plus enfermés

dans la forêt. La plupart de tous ces Indiens ne connaissent des Blancs que Lizot, et puis moi en petit peu, pour le temps que j'ai passé... c'est tout. Le monde des Blancs pour eux c'est Lizot. En gros, pour les Yanomami, les Blancs sont des idiots, ils les méprisent, et surtout ils sont idiots parce que ils donnent des choses sans rien demander en échange, qui c'est surtout les missionnaires. Les Yanomami sont extrêmement durs en affaires, ils mettent un temps pour accepter une flèche ou un pointe, ou une boule de coton qui est incroyable,

Claude Lévi-Strauss : Car ils ne voient pas du tout le caractère de don réciproque...

Pierre Clastres : Ah no, pas du tout...

1 : La guerre ne semble pas apporter des profits. Alors, quand la guerre n'apporte pas de profits...

Pierre Clastres : ça dépend, parce que s'ils prennent des femmes par exemple...

1 : Ah, oui, par exemple ! Mais je voulais vous demander, est-ce que la guerre est objet de distinction interne, comme si vous voulez pour les Indiens de l'Amérique du nord, qui augmentent le nombre de leur plumes à fur et à mesure qu'ils peuvent avoir tué un nombre des hommes ennemis, alors, est-ce qu'il y a un jeu de différenciation interne qui naît de la guerre et qui stimule la vie sociale ?

Pierre Clastres : Oui. La guerre est pour les leaders un moyen de renforcer leur leadership. Les gens qui organisent les raids c'est presque toujours les leaders des groups. Alors, lorsqu'ils vont trop loin eh bah... Les gens ils les tuent.

Claude Lévi-Strauss : Est-ce que il n'y a pas en plus de ça une philosophie sociale, morale, comparable à celle que Axeler décrivait chez les Iruboux ? Les notions de dur et de mur, il faut être dur..,

Pierre Clastres : Oui oui, absolument. Alors quand... La norme décisive pour les Yanomami c'est «waiteri», «waiteri» c'est le type qui est dur, et qui est sauvage et qui est courageux à la guerre. «Waiteri» c'est le mot guerrier. Et c'est celui qui aime faire la guerre, et qui l'a réussi.

Claude Lévi-Strauss : Est-ce que vous considérez en effet que cette dureté, que c'est cette morale de la dureté est un des éléments qui leur ont permis de survivre jusqu'au présent ?

Pierre Clastres : Moi je pense que oui. Heureusement que Lizot maintenant il est habitué, il y a deux ans et demi qu'il est là, il est respecté, justement il est un peu waiteri, lui, pour les Indiens, mais sinon on est soumis à un pillage immédiat ! On

vous vole tout, hein! Et cela encore ce n'est rien, hein ! Parce que vous êtes tout tranquillement dans votre hamac et un Indien vient pisser dans votre pot où vous buvez pendant de la nuit, il ne le fait pas par erreur vous savez...

Serge Aurien : J'avais une question de déontologie. Vous avez évoqué des missionnaires distribuer des armes affreuses, et suite des ethnologues qui...

Pierre Clastres : C'était pour la chasse, hein !

Serge Aurien [?]: Pour la chasse, oui, et en suite des ethnologues qui distribuent leur de la drogue, pour s'introduire dans un group, est-ce que il s'agit d'une choix délibéré ou pas ?

Pierre Clastres : On a leur donné de la drogue parce que ils en avaient pas !

Claude Lévi-Strauss : Mais la drogue ce n'est pas un élément extérieur de leur culture, c'est une partie essentielle de la culture !

2. *Italiques*, Pierre Clastres présente *Chronique des Indiens Guayaki*, 24 novembre 1972

Emission : Italiques, Collection : RTF / ORT, N° de notice : I00015699, 00:14:39, Emission complète : N° de notice: CPF86657896, 00:59:07



ARCHIVES INA

In questo dibattito condotto da Marc Gilbert (pseudonimo di Marc Lévy, giornalista e animatore di *Italiques* dal 1971 al 1975), Pierre Clastres discute del suo *Chroniques des Indiens Guayaki* in compagnia di Jean Jacques Brochier (caporedattore di *Le Magazine littéraire* dal 1968 al 2004), Yves Berger (romanziera ed editore letterario delle Éditions Grasset), Jacques Legris e Marc Ullmann (cronisti della trasmissione). In questa occasione l'autore e gli altri partecipanti della trasmissione denunciano a più riprese la situazione delle popolazioni originarie, in America del Nord ed in America del Sud. Vengono inoltre menzionati (in ordine) i lavori di Robert Jaulin, Jean Malaurie, Dee Brown, Nathan Wachtel, William Patterson Cumming, Raleigh Ashlin Skelton, David Beers Quinn e Vine Deloria.

Marc Gilbert : Je crois que cette émission ce soir commence sous le signe des Indiens. N'est pas, Jean Jacques Brochier ? C'est à propos du livre *Le livre blanc de l'ethnocide* en Amérique par Robert Jaulin.¹

Jean Jacques Brochier : Et les *Chroniques des Indiens Guayaki*, que vient de publier Pierre Clastres dans la collection Terre Humaine de Plon dirigée par Jean Malaurie. Pierre Clastres, par quelle... Dans quelle circonstance avez vous été amenée à rencontrer ce groupe d'indiens presque mythique que on appelle les Indiens Guayaki et qui personne ne connaissait avant vous, ou à peu près personne.

Pierre Clastres : Oh, mais ça je le doit à Alfred Métraux, qui en début '62 je crois a appris... en provenant du Paraguay, que ces Indiens avaient été contactés récemment, et il m'a dit : «Est ce que vous voulez y aller ?». Naturellement j'ai dit «oui» parce que il s'agissait de ma première mission et début '63 j'étais sur place.

Jean Jacques Brochier : Je crois que vous avez été aidé dans ce contact par un paraguayen qui s'intéressait de très près aux Indiens.

Pierre Clastres : Oui, ce que m'a permis de gagner énormément temps car ce paraguayen, qui est un homme très estimable, c'est León Cadogan, c'est le meilleur spécialiste de dialectes guarani du Paraguay, et aussitôt qu'il a appris, qu'il a vu qu'il y avait un contact avec ces Guayaki mythiques comme vous disiez, il y est allé, et à cause de sa connaissance de divers dialectes du guarani, il sait très vite repérer, retrouver dans le guayaki ce qui linguistiquement appartient à cette famille linguistique. Il a enregistré, il a transcrit et traduit, et envoyé les bandes au Musée de l'Homme, ce qui fait que pendant les 4 mois qui ont précédé mon départ, j'ai appris la langue en écoutant. J'avais les bandes, que j'écoutais, et la traduction.

Marc Gilbert : Jean Jacques Brochier, permettez que je vous pose une question, je voudrais que vous posiez le problème indien, pourquoi est ce que ce soir on fait au fond un sujet sur les Indiens ? C'est presque une question que j'ai envie de poser à un autre spécialiste du problème, quel est l'actualité en fait en matière de Indiens, actuellement...

Yves Berger : Eh bien l'actualité est forte. Depuis deux ans, trois ans au maximum, un nombre considérable de livres sur les Indiens paraissent et aux États-Unis, et en France. Le mot d'ordre a été donnée, comme très souvent en ce domaine, par un livre, initialement un livre. Aux États-Unis est paru un livre qui va être publié en France dans quelques mois qui s'appelle *Enterre mon cœur à Wounded Knee*,

¹ R. JAULIN, *Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique: du Canada à la Terre de Feu, les civilisateurs instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972.

Wounded Knee étant le nom d'une bataille célèbre.² Ce livre est paru aux Etats-Unis, par un spécialiste des Indiens, que depuis quarante ans écrivait sur les Indiens sans jamais faire un succès avec ses livres, et celui là, tout d'un coup, a déclenché un véritable raz-de-marée de sorte que tous les éditeurs américains se sont mis à la recherche, même par exemple de vieux traités sur les Indiens, de vieux journaux de voyage publiés entre 1810 et 1890, et un peu les éditeurs français se sont mis à la remorque également de ce mouvement si je peux dire, et depuis deux ou trois ans, je pense de ne pas exagérer, en disant qu'il y a eu 20 ou 30 livres publiés sur les Indiens, ce qui est considérable. Alors, bien entendu, on se demande pourquoi. Eh bien le pourquoi je crois il est assez simple, et Pierre Clastres, vous me donnerez j'espère raison, c'est que il y a d'abord une prise de conscience que font les américains de la disparition quasi inéluctable des amérindiens, c'est-à-dire des Indiens d'Amérique. Et cette prise de conscience, eh bien, a été répercutée, si je le peux dire encore, chez nous. Et nous aussi nous avons pris conscience que les Indiens sont en voie de disparition. Et d'une certaine façon, en forçant un peu l'histoire, si nous sommes tellement sensibles à ce disparition des Indiens que nous voulons la lire, la lire pour pleurer, la lire pour la regretter, c'est que les Indiens deviennent, en forçant un peu les choses, le symbole du paradis terrestre, le symbole d'une innocence que la civilisation technicienne a condamné à jamais. Et je doit dire, Pierre Clastres, que dans votre livre, qui est un très très grand livre dans une collection, cette collection Terre humaine, qui dirige Jean Malaurie, j'en parle car il faut dire les choses comme ça, dans cette collection où il y a des très très bon livres déjà, la plupart sur les peuples en voie de disparition, eh bien votre livre est un des plus grands et je doit dire que l'histoire de ce génocide, c'est-à-dire, de cette mort physique des Indiens est réellement bouleversent et je crois que c'est un livre dont il faut dire qu'il faut le lire.

Jean Jacques Brochier : Je crois qu'on peut procéder si vous voulez pour mettre un peu d'ordre dans ce débat, par trois points. D'une parte, la vie des Indiens, d'autre part la mort des Indiens, et troisièmement, peut-être, la résurrection des Indiens. Sur la vie des Guayakis, puisque votre livre est consacré aux Guayakis, et que vous adoptez un point de vue extrêmement différent des livres classiques, et que vous prenez finalement un Guayaki à la naissance et vous le cherchez dans tout le livre jusqu'à sa mort. Ces Guayakis que vous avez vu, dont vous décrivez la vie, vous les avez vu finalement quand ils étaient fermés, quand ils étaient en camp. Et vous employez très très souvent dans votre livre un mot qui m'a beaucoup frappé que c'est le mot de «sauvage». Or, pour vous ce mot «sauvage» n'a pas de connotations péjoratives

Pierre Clastres : No...

² D. BROWN, *Bury my Heart at Wounded Knee*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1970; trad. en fr. par G. Bernier, *Enterre mon cœur à Wounded Knee*, Paris, Stock, 1981. La prefazione dell'edizione francese è firmata da Yves Berger.

Jean Jacques Brochier : Sauvage c'est une très bonne mot.

Pierre Clastres : Sauvages ça veut dire les gens qui vivent dans la sylvie, c'est les gens de la forêt.

Jean Jacques Brochier : Et vous n'avez pas pourtant l'impression que il y avait un décalage entre la vie des Guayakis dans la forêt, précisément, et la manière dont vous les avez vus, c'est-à-dire récupéré par un portugais qui gagnait sa vie avec eux, enfin... Puisque il avait des fournitures, des nourritures, des choses comme ça, pour ces Indiens, pour sauver ces Indiens.

Jacques Legris : Pour dire les choses un peu plus crûment si vous permettez, Pierre Clastres, c'est que –pour dire les choses – ils recevaient des subsides... on ne peut pas dire qu'il les distribuait selon les consignes qu'il recevait, n'est-ce pas ?

Pierre Clastres : Le flux de l'aide économique était en grande partie...

Jacques Legris : Vous avez vu ces Indiens de stade à l'état sauvage, si j'ose dire comme il disait Yves Berger, et à l'état de semi-servitude avec ce paraguayen un peu plus malin que les autres.

Pierre Clastres : Oui, oui. Ce qui s'est passé c'est que... disons je suis arrivé au bon moment. C'est-à-dire que au début '63, je suis arrivé là avec mon collègue Sebag et il y avait une centaine de Guayakis repartis en deux tribus, un tribu devenant deux mini tribus. La première de 30-35 personnes était là, acceptait le contact, on 1959. L'autre group, plus nombreux puisque ils étaient autours de 70-80 personnes, était arrivé beaucoup plus récemment et six mois après mon arrivé là-bas. Alors, ce qui fait que je dis, bon, les sauvages, mais je peux le dire au moins et absolument pour ce qui concerne le seconde groupe, qui était là que depuis 6 mois et avec lequel d'ailleurs je n'ai pu avoir de relations, c'est-à-dire, de conversations que au bout de 6 mois de présence. Quand je suis arrivé, les 6 premiers mois, ils ne m'entendaient pas, ils ne me voient pas. C'est au bout de 6 mois seulement qu'ils ont accepté de parler avec moi et... Alors, je disais que je suis arrivé au bon moment, au début '63, alors, d'une parte si vous voulez j'ai vu comment ça fonctionne une société primitive. Surtout une société de chasseurs nomades. Il n'y en a pas beaucoup en Amérique du Sud. Mais au même temps j'ai pu voire sur la trajectoire de une année la dégradation absolument irréversible et irrémédiable qui fait que une société primitive de lors qu'elle entre en contact avec... on peut l'appeler n'importe comment, avec le monde Blanc, la civilisation, etc. elle se fritte comme une momie qui a dix mille ans...

Marc Gilbert : Est-ce que ce n'est pas un peu le cas pour toutes les sociétés de ce type ?

Pierre Clastres : Vous voulez dire pour toutes les sociétés primitives ?

Marc Gilbert : Oui.

Pierre Clastres : Moi je pense que oui !

Yves Berger : Et même le non primitives, même celles qui ne sont plus au stades de primitifs. C'est-à-dire que toutes les sociétés amérindiennes, tous les Indiens, qu'ils soient d'Amérique du Nord ou d'Amérique du Sud, sont condamnés, je crois que vous êtes d'accord, à une progressive élimination en tant que group ethnique, en tant que culture autonome.

Pierre Clastres : En tant que culture vous avez certainement raison et il y a pas de doutes que si on prend le cas des millions d'Indiens qui peuplent l'ouest d'Amérique du Sud, dans toute la chaine andine, l'Amérique centrale, le Mexique, là on assiste à une explosion démographique, une explosion démographique qui caractérise tous les pays sous-développés, mais ces gens là sont des Indiens, naturellement, mais culturellement ils se définissent beaucoup plus, à mon avis, je sais bien que tous le monde n'est pas d'accord là-dessous, mais il faut pas s'aveugler sur la réalité, ils se définissent comme un sur-prolétariat aliéné, certes culturellement, mais d'abord économiquement.

Yves Berger : Oui, parce que pour vous d'ailleurs, ethnologue, vous avez inventé un mot puissante, un mot fascinante, c'est le mot «ethnocide».³ Parce que tous les Indiens ne meurent pas, bien entendu, mais les Indiens meurent en esprit, meurent en eux-mêmes, c'est a dire que leur culture, leur rites, leur religion, elle meure, et cet assassinat vous lui avez donné le nom donc d'ethnocide.

Pierre Clastres : Oui, oui, c'était un mot que...

Jean Jacques Brochier : Je crois qu'il faut dire qu'ils meurent physiquement ! Quand vous êtes arrivé chez les Guayakis ils étaient une centaine... quand vous êtes parti, je veux dire, un an plus tard, ils étaient combien ?

Pierre Clastres : 75.

Yves Berger : En effet c'est frappant...

Jean Jacques Brochier : Et maintenant ils sont combien ?

³ Cfr. P. CLASTRES, «De l'ethnocide», in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Éd. Universalis, 1974, pp.282-286. Ripreso in P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Pierre Clastres : Alors, la centaine que se trouvait là-bas dans la forêt lorsque je suis arrivé, je ne sais pas, j'ai jamais eu des chiffres précises, mais j'imagine que s'il en reste un 25 ou 30 c'est bien le tout.

Jean Jacques Brochier : Et de quoi est qu'ils meurent les Indiens ?

Pierre Clastres : Eh bien, ils meurent maintenant comme ils ont commencé à mourir en 1492. Un peu de génocide, et le choc microbien. Il y a pas de doutes que...

Marc Gilbert : C'est-à-dire au contact avec des maladies de l'homme civilisé...

Pierre Clastres : C'est ça, les maladies. J'évoque le choc microbien pas du tout pour diminuer la férocité...

Jacques Legris : Et la gravité de...

Pierre Clastres : ...des Portugais et des Espagnols qui ont massacré à tour de bras et qu'ils ont continué d'ailleurs en ce sens. Ils ne s'appellent plus Portugais et Espagnols, ils s'appellent Brésiliens, Paraguayens, Boliviens, etc., mais il y a pas de doutes que... Je pense qu'on peut dire que 90% de la population amérindienne a disparu du fait de la non résistance au choc microbien.

Jean Jacques Brochier : Et à quel microbe particulièrement ?

Pierre Clastres : Des microbes...

Jacques Legris : La variole ?

Pierre Clastres : Oui, la variole, mais même de choses moins graves, des choses qui sont... la grippe !

Jacques Legris : La grippe, le rhume ! Ils meurent de rhume !

Pierre Clastres : Absolument, un rhume c'est mortel pour les Indiens, la grippe aussi, la rougeole, la variole naturellement, et c'est ça qui a décimé la population amérindienne. Je voudrais donner juste deux chiffres pour que les téléspectateurs voient l'ampleur de la chose, c'est que les démographes, les historiens démographes américains, qui s'appellent de l'école de Berkeley, qui font des études formidables sur la démographie précolombienne au Mexique, ont établi que avant de l'arrivée de Cortez dans le Mexique central, la région de l'Anáhuac, dont la superficie correspond à peu près à celle de la France, 150mille kilomètres carrés, ils ont établi, c'est incroyable mais c'est comme ça, qu'il y avait 5 million d'Indiens. En

1500 disons. En 1600 il y en avait 1 million. Alors, si on prend le cas des Andes, de l'empire Inca, avant de l'arrivée de Pizarre et des Espagnols il y avait 10 millions à peu près d'Indiens, peut-être même, c'est une hypothèse basse, 80 ans plus tard à peu près il y en avait 1 million. Alors, là c'est... Bon, naturellement les 4 millions d'Indiens qui ont disparu en Mexique ou les 9 millions d'Indiens qui ont disparu en les Andes, ils ont pas été assassinés par les Espagnols, parce que ça n'aurait pas suffi. C'est le choc microbien, qui a balayé comme un bulldozer toutes les...

Marc Ullmann: Peut-être aussi une espèce de suicide involontaire, je veux dire, quand on est en contact avec une civilisation qui est différente, qui est plus dynamique, etc., est-ce qu'il n'y a pas une espèce de... les bras nous tombent. Je me souviens qu'on a discuté ici d'un livre qu'il s'appelle *La vision des vaincus*.⁴ Et ce livre que j'ai trouvé un très bon livre, on en a parlé assez longtemps, je crois a montré un petit peu cette espèce de démission de la civilisation, de la culture indienne face au dynamisme, que quelque chose est arrivée...

Pierre Clastres : C'est vrai mais alors là il faudrait reprendre le cas particulier... bon, en deux mots, quand Pizarre est arrivé au Pérou, il a trouvé un empire, l'empire Inca en décomposition, il y avait une guerre civile. C'est-à-dire que la trajectoire de l'empire Inca était parvenue au sommet et puis... c'était le début de la décadence et il se trouve que Pizarre est arrivé à ce moment là ! Pour le Mexique, ce que l'on appelle l'empire Aztèque, qui était en fait une fédération de grandes cités, dirigée par la ville des Aztèques, eh bien très vite Cortez a fait alliance avec une des villes contre les Aztèques. Alors il faut... Je pense que vous avez tout à fait raison, surtout dans le cas du Mexique, il y a tout un prophétisme qui avait profondément troublé l'empereur... enfin Montezuma, et qui les devins leur disaient que quelque chose n'allait pas, mais il faut voir aussi quand même les circonstances politiques intérieures. Guerre civile chez les Incas, rivalité dans l'empire Aztèque.

Jacques Legris : Si je peux me permettre un dernier mot, c'est à quel point les gens qui se débarrassent, pour dire un mot faible de ces Indiens, n'ont pas du tout l'impression d'être racistes, parce que après tout, pour être racistes il faut considérer que l'autre est un homme.

Pierre Clastres : Oui, absolument, c'est...

Jacques Legris : Parce que pour eux chasser le Guayaki ce n'est pas chasser ni un animal... c'est presque chasser un animal ! En tous cas, certainement...

⁴ N. WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971. Di questo libro Clastres scrisse una recensione nel 1972, della quale proponiamo una traduzione in Appendice II. P. CLASTRES, «Compte rendu de N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*», 1972, in *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 144-145.

Jean Jacques Brochier : La je voudrais m'adresser à Yves Berger. Ce qu'il me semble que surtout en Amérique du Nord il y a eu une espèce de renaissance des Indiens, d'abord par là qu'on consacre des très beaux livres, il y a un qui vient de sortir, qui sera en vente très bientôt dans les librairies qui est paru chez Albin Michel sur l'art indienne, d'autre parte parce qu'il y a un mouvement quand même de prise de conscience des Indiens en Amérique du Nord essentiellement.⁵

Yves Berger : Oui, et surtout aux Etats-Unis, c'est-à-dire dans un pays où ils sont organisés. Ce n'est pas vrai par exemple dans le cas du Canada, où les Indiens ne sont pas très organisés. Par exemple j'ai rencontré l'année dernière, est venu en France l'auteur de *Peau-Rouge*, Vine Deloria, un Indien, qui a été un des chefs qui on peut dire historiques du mouvement indien car il lui a fait prendre conscience de sa force et de ce qu'il représentait, et il est vrai que les Indiens sont d'autant plus forts que en quelque sorte ils se replient sur les valeurs, qui furent celles de leur aïeux.⁶ Et, vous savez, il suffit de vivre un peu avec les Indiens pour se rendre compte que le choc de la civilisation technicienne, de notre civilisation, est tel qu'ils ne peuvent pas résister à ça. Et voyez quel est le conflit qui peut être le leur, par exemple il est tout à fait normal, dirons nous, au nom de nos valeurs, que un Indien qui vit dans une cahutte, qui grelotte de froid l'hiver, qui a très chaud l'été, veuille vivre dans une maison de Blancs comme un Blanc. Mais c'est dans la mesure justement où il va vivre comme un Blanc, c'est-à-dire s'intégrer à la civilisation du Blanc, eh bien que l'Indien en lui, l'indianité va mourir. Alors, comment faire, comment sortir de ce dilemme ? être Indien, si vous voulez, c'est souffrir ? Et vouloir être comme les Blancs eh bien c'est tuer en soi l'Indien. Alors, je vous assure que je ne veux pas dramatiser mais enfin je ne voit pour les Indiens que un destin impossible.

⁵ W. P. CUMMING, R. A. SKELTON, D. B. QUINN, *The discovery of North America*, Winter Park, American Heritage Press, 1972; trad. en fr. par J. Ouvaroff et S. Ouvaroff, *La Découverte de l'Amérique du Nord*, Paris, Albin Michel, 1972. La prefazione dell'edizione francese è firmata da Yves Berger.

⁶ V. DELORIA, *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, Norman, University of Oklahoma Press, 1969; trad. en fr. par N. Savary et A. Savarin, *Peau-Rouge*, Paris, Édition et publications premières, 1972. La prefazione dell'edizione francese è firmata da Yves Berger.

3. *Le temps de lire*, 7 dicembre 1972

Emission : *Le temps de lire*, Collection : RTF / ORTF, N° de notice: CPF86657183, 00:45:00



ARCHIVES INA

Pierre Clastres presenta in questa puntata di *Le temps de lire* del 7 dicembre 1972 il suo *Chronique des Indiens Guayaki*. In questa occasione parla di come è venuto a conoscenza sia dell'antropofagia dei Guayaki con il quale è difficilmente entrato in contatto sia delle relazioni di genere che intercorrono in questo gruppo. Clastres risulta essere a riguardo di quest'ultimo tema incapace di problematizzare la corrispondenza naturalizzante tra sesso biologico e orientamento sessuale, come è possibile vedere anche nell'intervista del febbraio 1975 (testo 4). Come nella maggior parte delle interviste televisive e radiofoniche, l'autore qui denuncia le violenze portate avanti nei confronti degli Indiani e le politiche di colonizzazione dei territori abitati dalle popolazioni originarie, concentrandosi in particolar modo sull'esempio del Paraguay.

Pierre Dumayet : Qu'est ce qu'il faut d'abord savoir sur les Indiens Guayakis? Leur nombre peut-être?

Pierre Clastres : Eh bien, enfin, quand je suis arrivé chez eux au debut 1963 il y en avait une centaine et un ans plus tard ils étaient 75. À côté de cette centaine

d'Indiens que j'ai connu et que j'ai décrit, il y avait d'autres groupes, que j'appelle les Guayaki du Nord, parce que ils avaient trouvé leur territoire au Nord de celui où je me trouvais. Alors, cela d'ailleurs, j'ai fait une tentative de contact avec eux en 1965, dont je ne parle pas dans le texte, et naturellement elle a échoué, il était impossible de savoir combien ils étaient mais moi je pensais, j'avais une estimation faible, je pensais 100-150 à peu près, et il apparaît que en fait ils étaient beaucoup plus nombreux que ça, car depuis un ans et demi ce derniers groupes sauvage ont été contactés, et c'est... il faut parler de 300 ou 400 Indiens à peu près.

Pierre Dumayet : Et aujourd'hui vous savez s'ils sont revenus?

Pierre Clastres : Alors, des informations très récents, parce que elles datent du mois d'aout, m'ont été donnés par un jeun ethnologue allemand qui voulait travailler chez ces Indiens, et il a racontait des choses catastrophiques... Ces Indiens qui jusqu'au présent vivaient à peu près librement, enfin, qui nomadisaient en la forêt, ont été systématiquement traqués par des spécialistes, enfin, des chasseurs d'indiens, capturés, et concentré dans ce que les autorités paraguayennes appellent une "colonie", en vue de civiliser les Indiens, et en fait ça se réduit en une espèce de champ, où on ne les nourrit pas, et où on ne les soigne pas.

Pierre Dumayet : Un champ qui se trouve au Paraguay?

Pierre Clastres : Oui oui, au Paraguay, dans cette zone forestière. Alors, pourquoi ils ont intensifié brusquement la recherche de ces derniers Guayakis libres? Eh bien c'est que cette zone, c'est le nord-est du Paraguay, va être développé économiquement. Il y a une route qui traverse entièrement cette zone forestière, qui a donc coupé en deux le territoire des Indiens, et la route devient non seulement un axe de circulation mais un axe de colonisation car on installe des familles pauvres paysannes de part et d'autre de la route, et en suit il y aurait des exploitations de certains arbres, de certaines essences de la forêt, ce qui fait que, disons, les hommes d'affaires paraguayens, d'ailleurs il n'y a sûrement pas seulement des Paraguayens, veulent avoir à leur disposition un territoire, comment dire, nettoyé. Nettoyé d'Indiens.

Pierre Dumayet : La chance joue un rôle considérable, il y a deux ou trois exemples qu'on pourrait citer. Par exemple cet Indien qui n'a pas voulu se laisser photographier avec un arc.

Pierre Clastres : J'ai voulu le photographier parce que il avait un aspect physique particulier. Il été par rapports aux Guayakis qui sont petits, enfin, la taille moyenne des hommes 1,58 m à peu près, il était un géant. Je dirais presque 1,70. Alors, je voulais le photographier, j'ai lui dit de prendre un peu de vêtements... de prendre un arc. Et il a refusé, mais vraiment il été choqué que je puisse lui demander de

prendre un arc. Et il m'a proposé gentiment «mais si tu veux je prends le panier». Et alors j'étais...

Pierre Dumayet : Prendre le panier c'est ce qu'ils font les femmes.

Pierre Clastres : Mais exactement, c'était fantastique de voir un homme qui ne se sépare jamais de son arc et qui, en plus, ne toucherait jamais un panier, de voir un homme refuser de prendre un arc. Alors j'ai demandé à lui : «pourquoi tu ne veux pas toucher l'arc ? Pourquoi prends tu un panier ?». Et il n'a pas voulu me répondre. Et alors après je suis allé me faire une petite enquête ethnographique-policrière aux près des autres Indiens. Et sans trop de réticences il m'ont expliqué, et ils m'ont dit en guayaki «cetun kurupu meno», ce qui traduit textuellement signifié «anus faire l'amour» : c'était un homosexuel. Et alors, munis de ce renseignement, ils m'ont parlé de la fatalité qui c'était abattue sur cet homme, c'était le «pané», la malchance. La malchance à la chasse. Alors, la malchance à la chasse dans une société de chasseurs nomades c'est la fin ! Et cet homme, il ratait tout. L'arc lui servait absolument à rien. Cet homme qui ne pouvait pas être un chasseur il a finit par devenir une femme.

Pierre Dumayet : Vous avez appris aussi par hasard et par chance que ces Indiens étaient anthropophages.

Pierre Clastres : Alors, c'est un des deux groups qui était anthropophage. Alors, là j'ai mis du temps, d'abord à apprendre le fait de l'anthropophagie et j'ai mis du temps à connaître la théorie des Indiens sur l'anthropophagie. Le fait qu'ils ne m'en avaient jamais parlé tenait simplement à l'interdiction que avait manifesté leur responsable paraguayen, qui avait tellement honte de l'anthropophagie que leur avait dit «surtout n'en parlez pas». Bon, comme pour leurs ça était indiffèrent de ne pas en parler, ils m'ont rien dit. Dès que il m'avait valu aussi une surprise car je demandais : «comment procédez vous pour enterrer vôtres morts ?», et il me disaient... l'enterrement qu'ils me décrivaient ne correspondait pas du tout à ce qu'ils font habituellement les Indiens, qui était un enterrement disons... Le cadavre lié en position foétale, dans un trou cylindrique, n'est pas ? La tête généralement tourné dans certaines directions, et là pas du tout, c'était ils décrivaient une fosse, enfin, comme on fait ici. Et alors je me disais «bon, c'est un cas spécial, une coïncidence». Pui en fait, pas du tout ! C'est que ils étaient incapables de me décrire un enterrement parce que ils n'enterraient pas leurs morts, parce que ils les mangeaient. Et bon alors, comment je l'ai su ? Un jour, en parlant avec une vieille femme des enfants qu'elle avait eu, je l'interrogeais sur ce qu'ils étaient devenus ces enfants, et elle a lassé échapper la vérité et elle a dit «oui, celle là elle est morte parce que... et puis ils l'ont mangé». Et naturellement c'est... elle m'a dit ça parce que elle ne savait pas, elle ne savait pas qu'il ne fallait pas en parler. Naturellement ce n'est pas tombé dans l'oreille d'un sourd, toute suite je suis allé voir ceux qui m'avaient décrit consciencieusement cet enterrement et j'ai leur dit alors, qu'est ce

qu'il en est, et ils ont convenu très vite sans difficulté qu'ils m'avaient menti et qu'en effet leur morts ils les mangeaient et qu'ils avaient fait ça jusqu'à une époque très récente.

Pierre Dumayet : Et la théorie du cannibalisme chez eux ?

Pierre Clastres : Alors, là on retrouve encore si vous voulez le hasard parce que je demandais, bon, vous mangez vos morts, mais pourquoi ? Et c'était toujours une réponse tautologique. «On mange les morts parce que on est cannibales.» Et je ne pouvais pas... c'était le piétinement constamment sur cette réponse. Et après ils disaient, on est cannibales parce que on aime beaucoup la chair humaine mais ça ne dépassait jamais ce niveau. Et un jour je parlais, alors, avec un Indien du groupe cannibale, enfin, les Achés Gatù, et je lui demande en montrant les Indiens de l'autre groupe, qui eux n'étaient pas cannibales, et je lui dis «eux ils mangent pas leurs morts». Il a dit «non, mais ils vont tous mourir bientôt». Alors là j'ai vu qu'il pensait à quelque chose de très précis et là il m'a donné très vite la... enfin, très vite, assez vite, la théorie indigène, leur propre théorie, sur le cannibalisme. En deux mots : il y a un mort, ça libère l'âme, un fantôme, et il n'y a rien de plus dangereux pour les vivants que l'âmes de morts. Bon. Alors, si vous voulez la théorie... Le cannibalisme c'est un moyen de conjurer les âmes. Pour chasser définitivement les âmes de l'entourage des vivants il faut manger le corps. Manger le corps ça aboutit à chasser l'âme. Donc c'était une mesure de protection, le cannibalisme c'était une mesure de protection, une mesure de lutte contre les morts.

Pierre Dumayet : Il y a quand même un fait de gourmandise aussi...

Pierre Clastres : Il n'y a pas de doutes, ils raffolaient de la chair humaine, et d'ailleurs ce n'est pas très flatteur pour nous, je veux dire, pour les hommes, car ce qu'il se rapprochait le plus mais sans l'égaliser, c'était le cochon domestique, le cochons des Blancs. La chair humaine c'est très gras, c'est bon hein...On aime beaucoup, disaient-ils. On aime beaucoup la chair humaine !

Pierre Dumayet : Est ce qu'ils avaient un idée de ce que vous étiez ?

Pierre Clastres : Bon, ils voyaient bien que j'étais un blanc mais je dois dire que ma présence parmi eux les a laissés à peu près constamment indifférents. Ce que leur a surpris au début c'était que je parlais déjà un peu la langue. Alors certains, un Indien m'a dit : «mais toi t'es un Guayaki d'une autre tribu». Je n'ai démenti complètement parce que c'était bien pratique pour moi. Mais je dois dire que, ceci dit, ils étaient indifférents à ma présence et que lorsque je suis parti, alors que j'ai toujours eu des très bonnes relations avec eux, ils m'ont vu partir avec également beaucoup d'indifférence. Je me l'attendais, je le savais, donc je n'étais pas surpris, mais c'était quand même un peu drôle. Après presque un an de séjour quotidien,

enfin, j'étais tous les jours avec eux, eh bien je suis parti comme si je n'étais jamais venu de quelque sorte.

4. L'homme dénaturé, 22 luglio 1977.

Emission : L'INNE ET L'ACQUIS, Collection FR3/France 3, N° de notice: CPC77059671, 00:59:58. Clastres intervient al minuto 00:30:42.



ARCHIVES INA

L'ultimo testo, molto breve, che presentiamo qui è tratto dal documentario intitolato *L'homme dénaturé* realizzato da Michel Tréguer e trasmesso la prima volta il 22 luglio 1977. Primo episodio di quattro dedicati ai diversi istinti dell'uomo, questo primo capitolo affronta il tema della volontà di sapere come ciò che differenzia l'uomo dall'animale. Clastres è chiamato ad intervenire nella sequenza significativamente intitolata *Le pouvoir* e delinea qui il ruolo dello sciamano nelle società da lui studiate.

Voix : Les sociétés primitives ce sont des sociétés d'égalité absolue et en conséquence rigoureusement conservatrices, pour ne pas risquer l'apparition d'une division. Tout le monde sait la même chose, à l'exception peut-être du chaman qui va donc faire l'objet d'une surveillance toute spéciale.

Pierre Clastres : Tout d'abord un chaman c'est un médecin. C'est-à-dire, il soigne la maladie. Il est donc maître de la vie. Mais, en tant que tel, en tant que maître de la vie, il est, d'une manière absolument logique, il est maître de la mort. C'est là que réside précisément l'impossibilité pour le chaman d'asseoir un pouvoir sans savoir. Parce que, sitôt qu'il y a quelque chose qui ne marche pas très bien dans la société, n'importe quel événement, n'importe quel phénomène, il y a quelqu'un qui est prêt

là pour s'endosser d'avance la culpabilité et la responsabilité, c'est le chaman. Prestige ça ne veut pas dire pouvoir. Et l'épreuve c'est que le métier du chaman, si on peut le dire, c'est un métier absolument dangereux. Quand une société a à se plaindre de son chaman, mais tout simplement, ils le tuent.

III. Fonti audio su Pierre Clastres

1. Agora, 1 gennaio 1979.

Emission : Agora, Collection France Culture, N° de notice PHD99233472, 00:25:00

François Chatelet presenta il volume collettivo del seminario del centro Culturale Francese "En marge" sul tema "L'Occident et les autres" e interviene anche sul pensiero clastriano, esprimendo sia il suo interesse per *La société contre l'État* sia i suoi dubbi rispetto alla proposta dell'etnologo. Riportiamo qui un breve passaggio in cui Chatelet esprime la sua perplessità da un punto di vista storico circa la divisione di Clastres tra società contro lo Stato e società statali.

François Chatelet : Parce que Pierre Clastres, qui était évidemment intéressé à ce qu'il connaît, à savoir les sociétés sauvages, a tendance à présenter les choses il y a d'une part les sociétés sauvages qui sont sans État mais c'est pas un manque et il y a les sociétés à État globalement. Alors, ça va depuis la société chinoise ancienne, l'Égypte ancien etc. jusqu'à nous. Alors là, l'historien que je suis, ne marche pas. Je crois qu'il y a des sociétés qui ont un pouvoir central, qui pratiquent la division du travail sociale, c'est-à-dire économique, qui peut-être même pratiquent la division du travail politique mais de manière subtile et qui ne sont pas, à proprement, des États. Autrement dit, ces sociétés bien que il y ait un pouvoir central, s'efforcent, elles aussi, de conjurer la séparation de l'instance de direction, l'instance chef en quelque sorte, et cette séparation du chef de la société. Et il me semble que la Grèce classique en particulier la démocratie athénienne...

1 : Ça c'est un peu un favoritisme parce que vous adorez la Grèce classique!

2. Evocation de Pierre Clastres, 1 febbraio 1988.

Emission La nuit sur un plateau, Collection France Culture, N° de notice: 00276829, 01:20:00

In questa trasmissione ascoltiamo la presentazione del libro *Esprits des lois sauvages* del 1988, atti dell'omonimo convegno tenutosi a Parigi attorno all'opera e al pensiero di Pierre Clastres¹. sono presenti in studio e discutono dell'opera di Clastres alcuni degli autori dei contributi di questo volume collettivo: Miguel Abensour, Marc Richir, Yvan Verdier, Claude Lefort e Olivier Mongin, direttore della rivista *Esprit*. Ne trascriviamo qui i passaggi che ci sembrano più significativi, concentrandoci in particolar modo sugli interventi di Claude Lefort. La puntata contiene inoltre delle ritrasmissioni della voce di Pierre Clastres: si apre e si chiude con degli estratti di interviste di cui non conosciamo la fonte (che qui trascriviamo, supponendo essere facenti parte dell'intervista con Paule Chavasse del giugno 1975 e che non abbiamo potuto consultare integralmente, testo 5) e riprende un frammento dell'intervista «Qu'est-ce que c'est ces chefs sans pouvoir ?».

Pierre Clastres: Les sociétés primitives, c'est-à-dire, le monde des sauvages, enfin, l'univers de tribus, il se caractérise par l'absence de se qui caractérise précisément toutes les autres sociétés, c'est-à-dire l'État. Il n'y a en réalité que deux grands types de sociétés possibles, c'est les sociétés sans État et les sociétés à État. Sur cette base là on peut avoir deux points de vue : l'un, ce que chez ces primitives le chef n'a pas de pouvoir, il n'y a pas de répartition des gens en dirigeants et dirigés mais ça tient au fait qu'ils sont des sauvages et qu'ils n'ont pas encore commencé l'évolution. Et alors, le fait, on accepte donc que l'absence de l'État soit normal au sens où, disons, au sens que un enfant soit plus petit que un adulte, parce que il n'a pas fini de grandir. On peut avoir un second point de vue : les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que elles n'en veulent pas. Et c'est pour ça que il me semble que les sociétés primitives, plutôt que les appeler sociétés sans État, ce que consiste en fait à les déterminer par rapport aux autres sociétés, aux nôtres, que sont des sociétés à État, je pense qu'il vaut mieux de les appeler des sociétés contre l'État, c'est-à-dire des sociétés du refus de l'État.

Claude Lefort : J'ai connu Clastres tout simplement comme étudiant, car moi j'étais jeun assistant à la Sorbonne...

1 : L'étudiant c'était lui !

¹ M. ABENSOUR (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987.

Claude Lefort : L'étudiant c'était lui, bien sûr, bien sûr ! Et il était en 55 si je ne me trompe pas, mon étudiant et on se un peu connu à l'époque et après nous nous sommes perdus un peu de vue. C'est plus tard que j'ai lu des articles de lui qui m'ont vivement frappé eh bien naturellement puisque me paraissait extrêmement important c'était qu'il était, on peut dire, non pas le premier mais l'un des rares à son époque, et l'un des premiers en général à dire franchement «toute société est une société politique». Voilà. Et après ça on été très amis jusqu'à sa mort.

1 : Avec Miguel Abensour, Marc Richir et Pierre Clastres vous avez aussi un point en commun, c'est que... votre participation à l'aventure de quelques revues, et je crois qu'on souligne jamais assez le rôle, on a évoqué tout à l'heure avec Marc Richir Textures mais il y en a eu d'autres, Libre, par exemple, *Passé Présent*... Je crois qu'il faudrait dire un mots de ces revues, dans la mesure où Clastres justement il a collaboré et qu'il a écrit beaucoup plus d'articles que de livres finalement. Miguel Abensour.

Miguel Abensour : Je crois que ce qui est très [inaudible] dans ces revues c'est que à partir au fond de l'inspiration première qui venait de *Socialisme ou Barbarie*, hein, c'était une réflexion au fond contre les formes de la servitude volontaire de notre temps, mais qui pouvait se développer dans des champs très divers, aussi bien dans la question de l'écriture, que dans la question de l'anthropologie, que une remise en question de la philosophie... donc, disons qu'il a eu une circulation d'idées, de choses partagées, entre nous, avec bien évidemment des inflexions diverses selon chaque une de ses étapes mais je pense que on est quand même pas là pour parler de cette histoire...

Claude Lefort : No, j'ajouterai simplement un mot parce que à titre de témoignage il est bon de dire, puisque nous avons collaboré avec Clastres, que Clastres était quelqu'un d'une franchise, d'une absence de pédanterie, d'une liberté de ton, qui rendait les rencontres, les discussions un véritable plaisir, ce que n'est pas toujours le cas même dans un comité de rédaction.

1 : On peut essayer de retracer rapidement l'itinéraire de Pierre Clastres. Alors, d'abord il fait des études de philosophie, et pour les étudiants philosophes il y avait deux options privilégiés, à l'époque, la psychanalyse et l'ethnologie. C'est l'ethnologie qu'il va choisir, qu'est qui fonde son choix à ce moment là ?

Claude Lefort : Ah mais c'est une chose très difficile à savoir, moi je vous avais dit que je l'ai connu comme étudiant. À l'époque il n'existait même pas de certificats de sociologie, ça faisait partie intégrante de la licence de philosophie. Et je crois que il a toujours était d'ailleurs, tout en devenant anthropologue ou ethnologue comme

nous disons, il a toujours été un philosophe de sensibilité ! Moi, ce qui m'a frappé en parlant souvent avec lui c'était de sentir à quel point avant d'aller sur le terrain il avait cette... il avait ce sens, disons, de l'autre. Et que d'une certaine manière les hypothèses qu'il a tiré, les interprétations qu'il a tiré de ses séjours parmi les Indiens au même temps étaient... répondait intimement à sa sensibilité philosophique, voilà ce que je dirais très brièvement.

Yvan Verdier : Moi je dirais que quand même cette sensibilité à l'autre, que vous avez remarqué, fait partie de son approche et de cet approche que je trouve... ce respect du langage des autres, qu'on retrouve d'ailleurs dans son propre style, c'est-à-dire ce respect de la parole. Et que à partir de là on comprend un peu ce choix vers l'ethnologie, qui était quand même aussi un choix vers une aventure, je dirais, parce que la psychanalyse devait être moins aventureuse pour lui parce que... disons que la théorie était là un petit peu lourde et déjà faite. C'était un homme qui voulait créer et inventer je crois, à partir de cet écoute très très particulier et très très précis de l'autre.

1 : Il y a quelqu'un qui va compter beaucoup justement dans ses motivations et c'est Lévi-Strauss au départ.

Yvan Verdier : Lévi-Strauss et Alfred Métraux ! Alfred Métraux qui était un homme de terrain, qui était un homme de voyages, qui était un grand grand connaisseur de ces sociétés américaines, et qui a aussi cette qualité d'être vis à vis de ses étudiants et vis à vis des autres, que Clastres apprécie et qu'il a reconnu, et c'est Alfred Métraux, dont il était étudiant qui a en quelque sorte engagé l'idée du terrain chez les Guayakis. Un grand connaisseur de ces sociétés indiennes, il avait repéré ce petit group que aucun ethnologue n'avait encore rencontré, il l'a proposé à Clastres et Clastres est parti ! ça il s'a fait très très vite quand même.

[...] 00 :23 :14 :30 // 23 :14 :38

Olivier Mongin : Ce que m'a personnellement surpris c'était de voir que la question concernant le politique était indissociable de la réflexion sur le langage. Et finalement, on pourrait dire, le problème de Clastres c'est comment le chef parle, et que devient le langage dès lorsque le chef devient le chef de l'État.

Yvan Verdier : Oui oui, le chef parle, c'est fort important, et c'est là justement, à partir de cette observation que Clastres opère ce retournement qui concerne donc toute l'anthropologie, parce que nous avons, enfin, en héritage, si vous voulez, une problématique de l'échange. Echange de biens, échange de femmes, échange de mots, accompli en quelque sorte par Lévi-Strauss. Que fait Clastres ? Il renverse tout. Ce n'est plus la valeur de communication des mots, je prend l'exemple des mots, qui va lui importer, c'est le mot comme valeur. Et à partir de cette... bon, de ce

renversement, tout change ! Il peut prendre au sérieux la parole du chef en tant que quelqu'un qui parle et dont le mot est valeur, et non plus pour échanger.

[...] 23 :27 :33 // 23 :29 :35

Yvan Verdier : Il avait la *Lettre sur l'humanisme* dans sa poche quand il est parti sur le terrain. Et c'est quelqu'un qui a été probablement, enfin, je le dis intuitivement, cette passion pour l'écoute et pour la parole... bon, Heidegger on a dit beaucoup, et l'idée de traduire en grecque les Grecs, bon, se retrouve dans l'idée de traduire en guayaki les Guayakis, bon il y a beaucoup...

Miguel Abensour : Oui, mais on peut se demander d'ailleurs ce que Heidegger lui-même aurait pu penser de l'œuvre de Clastres et il faut le dire au passage étant donné que d'une certaine manière le monde que Clastres interrogeait ne contenait absolument pas pour lui ! Et que, mon Dieu, et que disons... on puisse dire que il y ait un nombre immense de ces sociétés dans lesquelles effectivement c'est le mythe qui compte et c'est l'écoute qui compte avant tout, – n'est pas ? –, ça ne va pas très bien de faire avec la pensée heideggérienne qui limite à la Grèce – n'est pas ? –, le commencement, si je peux le dire, de l'écoute de l'être. Autre chose que je voudrais dire à ce propos, parce que moi j'en ai parlé de Heidegger avec Clastres, et je crois que là aussi il y a eu peut-être de sa part quelque malentendu. Car Clastres était pour une part très sensible à l'humanisme que Heidegger repousse complètement ! Je ne voudrais pas laisser des équivoques à cet égard, Clastres c'est passionné par La Boétie, La Boétie étant avant tout un humaniste ! Et La Boétie se réclame de non seulement d'Athènes et de Sparte, des cités de la Renaissance, etc. etc. Et c'est à travers, disons, cet idéal de la liberté et ce langage des humanistes, de ce que on appelle l'humanisme politique, que, disons, La Boétie fait la critique de l'Un comme tel, n'est pas ? Et, disons, rétablit le désir de liberté, de pluralités, au quel Clastres était sensible. Alors là il y a peut-être...

Yvan Verdier : Oui mais Heidegger c'était aussi Hölderlin, quoi.

[...] 23 :39 :59 // 23 :43 :39

Claude Lefort : Et il y a un passage d'ailleurs où Clastres dit explicitement qu'il y a une façon de mettre quelqu'un en position de chef, une façon de le mettre qui signifie une manière de, une façon de conjurer la violence qui est au sein de la nature, n'est pas ? C'est-à-dire que à lui on fait l'interdiction. Cela dit, je dirais que depuis très longtemps à l'égard de certaines de ses formulations et de celles aussi que peut-être vous venez d'employer qui laisseraient suggérer – n'est pas ? – qu'il y a une espèce de fracture dans l'histoire de l'humanité, il y a d'un côté les sociétés contre l'État et de l'autre côté les sociétés à l'État. Personnellement je pense que la tentation de Clastres de formuler en termes si tranchés, c'est le cas de le dire, n'est pas ?, un avant et un après, n'est guère soutenable. Parce que il a beau dire que dans les sociétés, disons, étatiques il y a bien des différences et on sait à quel point d'ailleurs il faisait le procès du totalitarisme à notre époque, il ne confondait pas les

sociétés dans lesquelles nous vivons avec les sociétés totalitaires, il n'empêche que il y a, me semble-t-il, une tentation à recouvrir sous une catégorie des sociétés qui sont profondément différentes. Et même dans son interprétation de La Boétie, par exemple, faire une critique de l'Un qui laisse oublier que il y a des sociétés que La Boétie précisément admirait, des Républiques, dans lesquelles il y avait pluralité, dans lesquelles il y avait liberté accomplie ! Et que c'était avant tout l'appropriation du pouvoir par le Tyran... je ne dirais même pas le Tyran, je dirais par le Prince – n'est pas ? – que La Boétie visait cette appropriation, et que en revanche l'idée humaniste d'un pouvoir que n'appartient à personne est une idée fondamentale constitutive de notre modernité et que on ne peut pas, comment dire, en se débarrasser simplement avec cette opposition entre sociétés contre l'État et sociétés étatiques. Et d'autre part je pense que l'on peut pas non plus développer la problématique de Clastres sans faire intervenir, disons, le rapport des hommes à leur institutions, à leur origine, c'est-à-dire finalement, leur rapport à la religion. Et que d'une certaine façon ce système symbolique, dont vous parlez Richir, ce système ne tient que parce que ces sociétés rejettent leur institution, ou leur origine de leur institution, dans un lieu radicalement autre, dont elles sont coupées. C'est-à-dire que l'origine du sens, c'est une origine et une fois pour toutes elle est à distance, elle est...

Yvan Verdier : Elle est mythique !

Claude Lefort : Elle est hors, oui, elle hors société !

23 :54 :07

1975

Pierre Clastres : Le problème de la guerre est décisif. Parce que la guerre primitive ça n'a rien à voir avec la guerre de toutes sociétés à État, avec la guerre impériale. C'est très différent, au sens où la guerre d'une machine d'État c'est toujours une guerre de conquête en vue de incorporer des nouveaux territoire, des nouvelles populations, à l'Empire. Les sauvages, c'est très différent. C'est jamais des guerres de conquête, chaque tribu a son territoire, et n'a pas besoin du territoire des autres. Donc la guerre ne peut pas être en effet une guerre d'extermination. La guerre, elle fait partie du fonctionnement de la société primitive, la guerre c'est une dimension structurale, si vous voulez... ça fait partie de l'essence de la société primitive. La société primitive en général ne peut pas fonctionner sans la guerre. On peut opposer les sociétés primitives, c'est-à-dire les sociétés qui étaient sans État, aux autres sociétés, c'est-à-dire les sociétés à État, on peut les opposer. Les premières comme des civilisations du multiple, aux autres sociétés à État comme civilisations de l'Un. L'Un opposé au multiple. C'est que tant que on est dans le multiple, eh bon on est pas dans l'Un. Qu'est-ce que sa veut dire civilisation du multiple ? Ça veut dire maintenir au maximum la division entre les sociétés, la division entre les tribus.

Il faut qu'il y ait des relations d'hostilité avec au moins une partie des voisins, au moins, et non pas avec tous ! Parce que on ne peut pas être l'ennemi de tout le monde, sinon on disparaît. Il faut avoir des ennemies et puis, alors, contre les ennemies, on peut avoir des alliées, d'où les réseaux d'alliance. Mais en tous cas il faut avoir des ennemies. Le résultat de la guerre c'est de maintenir constamment les sociétés dans un rapport d'hostilité entre elles. La guerre en tant que moyen de réaliser et renforcer le multiple, eh bien c'est le meilleur moyen pour empêcher le contraire du multiple, c'est-à-dire l'Un, c'est-à-dire l'État.

3. Pierre Clastres (1934 1977) : portrait d'un ethnologue, 27 gennaio 2006

Emission : Surpris par la nuit, Collection France Culture, N° de notice 02671194, 01:29:00

Partecipano alla discussione Michel Cartry e Marcel Gauchet, i quali evocano la figura dell'etnologo descrivendone il percorso intellettuale. Nello specifico Michel Cartry racconta come conobbe Clastres ai corsi di filosofia alla Sorbona e di come, insieme agli altri, proseguirono il loro percorso di studi in antropologia. In altri passaggi che qui non abbiamo trascritto racconta che Clastres seguì il corso di Leroi-Gourain al Musée de l'Homme, dove conobbe Alfred Métraux, figura centrale per l'autore.

Marcel Gauchet evoca invece l'esperienza di Libre, parla del suo primo incontro con Clastres all'inizio degli anni '70 e parla del corso clastriano che seguì all'École Pratique des Hautes Études. Marcel Gauchet accenna in seguito al legame di amicizia che univa Clastres e Guattari e all'attività politica che i due condussero insieme nei primi anni '50.

La trasmissione si apre con un estratto dell'intervista *La chefferie dans les sociétés indiennes*, da noi già trascritta precedentemente.

Marie du Bouchet : Michel Cartry, vous avez, je crois, fait vos études avec Pierre Clastres. Vous vous êtes rencontrés à la Sorbonne je crois.

Michel Cartry : C'est l'époque de notre vie d'étudiants, on se connaît vers les années 54-55, moi j'étais déjà en licence de philo et lui la commence. Et bon, un petit souvenir, c'est que on avait l'habitude si vous voulez de fréquenter une bibliothèque du département de philosophie qu'on appelait, c'est un mot que nous a resté... Cheromont [?], c'était un bibliothécaire du département de philosophie, c'était un personnage très accueillant, je ne sais pas s'il existe encore, que à la fois nous prêtait des livres, toujours prêt à nous rendre service. Et on avait l'habitude entre les cours, après les cours, de se rencontrer là pour parler, pour jouer à la boulotte, pour échanger nos états d'âme. J'ai dit que cet période, 54-55, c'est la période de la guerre en Algérie, nos discussions ne portaient pas simplement sur la culture ou sur des thèmes philosophiques. On était tous assez engagés politiquement, plutôt à gauche, même certains d'entre nous très à gauche, et ça me paraît difficile dans ce climat de l'époque hein, avec des affrontements assez violents, de séparer l'évènement politique de nos recherche de philosophes, peut-être un peu spéculative, sur la question de la violence chez Marx ou la question de la violence... On lisait tous beaucoup Sartre à l'époque. Sartre commentait aussi les évènements politiques, il parlait aussi beaucoup de violence, je crois que c'était important, je ne prétends pas à chercher des relations de cause effet mais ça a beaucoup compté. La licence de philo à l'époque comportait 4 certificats. Il y avait

un certificat qui s'appelait «Morale et sociologie». Et c'est dans la préparation de cet certificat que on a rencontré d'abord les classiques de la sociologie, Durkheim, Mauss, et d'autres par où un certain nombre d'assistants nous ont fait connaître des travaux plus récents, surtout des travaux américains, sur les relevant de ce qu'on appelle l'anthropologie culturelle, c'est de noms dont vous en avez entendu parler, Margaret Mead, Karl Polanyi. Et il y avait des jeunes prof de philo qui voulaient sortir un peu, si vous voulez, des classiques de la sociologie française, nous faisiez réfléchir à des notions comme l'institution. On était là tout un group, un group d'amis, tous apprentis philosophes... et encore aujourd'hui je n'ai pas la réponse, je me demande pourquoi ces étudiants proches se sont dirigés presque tous vers l'ethno, alors Pierre Clastres, Lucien Sebag, qui d'ailleurs il se retrouvait avec Pierre Clastres en travaillant chez les Guayakis, Hélène Clastres, des amis africanistes, Alfred Adler, Michel Izard, qui a travaillé sur un terrain très proche du mien au Burkina Faso. C'est l'effet de Lévi-Strauss, bien sur. 1955 c'est l'année où apparaît *Tristes Tropiques*. Parmi les gens que j'ai cités on était tous absolument plus que impressionnés par ce livre, et pas simplement par ce qu'on y découvrait sur les sociétés indiennes, c'est aussi que Lévi-Strauss était lui même philosophe et dans les premières pages de *Tristes Tropiques* raconte un peu comment pour lui, à un moment donné, sans jamais renier ses choix philosophiques, la discipline philosophique c'était une discipline qui tournait un peu à vide. Ce que facilitait notre approche aux travaux de Lévi-Strauss c'est aussi peut-être un certain nombre d'écrits de philosophes, avec lesquelles on était plus familiarisés, je pense notamment à un article qui était paru en 1949 de Simone de Beauvoir, qui avait fait un compte rendu de *Structures élémentaires de la parenté*. Je pense aussi à un article qui a eu beaucoup d'influence sur nous, c'était un article de un professeur de philosophie dont on suivait le cours, qui était Maurice Merleau-Ponty, qui était un ami proche de Lévi-Strauss, qui parlait si vous voulez de l'espèce de révolution que l'ethnologie de Lévi-Strauss opérait dans le champ du savoir. Il faut se remettre un peu dans le climat... Merleau-Ponty c'est un phénoménologue, nous on était habitués à une philosophie qui était après tout une philosophie centrée sur... autour du sujet, on peut rien savoir du monde extérieur et de l'autre sans une réflexion sur les structures perceptives et cognitives du sujet. Et Lévi-Strauss était par ailleurs celui qui faisait l'expérience de rencontrer l'autre sans s'arrêter à ce que aurait pu être un argument réducteur, le doute cartésien que après tout on peut connaître que soi même et que... alors, la réflexion de Merleau-Ponty aussi sur la connaissance d'autrui, l'intersubjectivité. Donc Merleau-Ponty va nous ouvrir à une autre pensée, celle de Lévi-Strauss, en résonant sur un terrain qui nous était plus familier, oui, il faisait une jonction.

22 :40 :10

Cartry: Il y a présent chez Clastres dans son approche de textes quelque chose qui ne peut se comprendre que par une référence à des lectures philosophiques, comme par exemple celle de Heidegger. Je pense au commentaire de Heidegger

aux poèmes de Hölderlin, à des choses comme ça, l'idée d'un habitat, que le langage est une espèce d'habitat. Ce sont des lectures qui ont compté pour Pierre.

Bibliografia Appendice I

- M. ABENSOUR (ed. par), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987.
- M. ABENSOUR, *La communauté politique des «tous uns»*, Paris, Les Belles Lettres, 2014
- J-F. BERT, *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg, Portique, 2007.
- E. BIOCCA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon, 1968.
- D. BROWN, *Bury my Heart at Wounded Knee*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1970; trad. en fr. par G. Bernier, *Enterre mon cœur à Wounded Knee*, Paris, Stock, 1981.
- W. P. CUMMING, R. A. SKELTON, D. B. QUINN, *The discovery of North America*, Winter Park, American Heritage Press, 1972; trad. en fr. par J. Ouvaroff et S. Ouvaroff, *La Découverte de l'Amérique du Nord*, Paris, Albin Michel, 1972.
- V. DELORIA, *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, Norman, University of Oklahoma Press, 1969; trad. en fr. par N. Savary et A. Savarin, *Peau-Rouge*, Paris, Édition et publications premières, 1972.
- O. DUCROT, *La Preuve et le dire*, Paris, Maison Mame, 1973.
- O. DUCROT, *Le Structuralisme en linguistique*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1972.
- R. JAULIN, *Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique: du Canada à la Terre de Feu, les civilisateurs instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972.
- N. WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971

Articoli

P. CLASTRES, «Compte rendu de N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*», 1972, in *L'Homme*, XII (1), 1972, pp. 144-145.

P. CLASTRES, «De l'ethnocide», in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Éd. Universalis, 1974, pp.282-286. Ripreso in P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

P. CLASTRES, «Une ethnographie sauvage», in *L'Homme*, IX (1), 1969, pp.232-242. Ripreso in P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, capitolo 2.

C. LÉVI-STRAUSS, «La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara», in *Journal de la Société des Américanistes*, vol.37, n.1, 1948, pp.1-132; trad. it di P. Caruso, *La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara*, Torino, Einaudi, 1979.

Sitografia Appendice I

P. CLASTRES, «Entretiens», Revue du MAUSS permanente, 6 novembre [en ligne].
<http://www.journaldumauss.net/?Entretiens>

Appendice II



Équarrissage de la victime, Scène d'anthropophagie rituelle des Tupinamba, A. Thevet, *Singularités de la France Antarctique*

Indice dei testi

1. P. Clastres, L. Sebag, Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén), 1963
Cannibalismo e morte presso i Guayaki (Achén) p.420
2. P. Clastres, Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki, 1964
Resoconto della missione presso gli Indiani Guayaki p.427
3. P. Clastres, Entre silence et dialogue, 1968
Tra silenzio e dialogo p.431
4. P. Clastres, El Gran Chaco, 1966
El Gran Chaco p.433
5. P. Clastres, La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?, décembre 1966
La civiltà guayaki: arcaismo o regressione? p.443
6. P. Clastres, Hommage à Alfred Métraux, 1967
Omaggio a Alfred Métraux p.454
7. P. Clastres, Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu, 1967
Etnologia degli Indiani Guayaki. La vita sociale della tribu p.456
8. P. Clastres, Mission au Paraguay et au Brésil, 1967
Missione in Paraguay e in Brasile p.474
9. P. Clastres, Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil), 1968
Etnografia degli Indiani Guayaki p.481
10. P. Clastres, Introduction au dictionnaire guayaki, 1968
Introduzione al dizionario guayaki p.515
11. P. Clastres, Les Sauvages sont-ils heureux?, 1970 circa
I Selvaggi sono felici? p.519
12. P. Clastres, Les derniers Indiens d'Amazonie, 1970 circa
Gli ultimi indiani d'Amazzonia p.521
13. P. Clastres, Compte rendu de R. Lancaster, *Piegán. Chronique de la morte lente*, 1972
Recensione di R. Lancaster, Piegán. Chronique de la morte lente p.526
14. P. Clastres, Compte rendu de Père Caron, *Curé d'Indiens*, 1972
Recensione di Père Caron, Curé d'Indiens p.528

15. P. Clastres, Compte rendu de N. Wachtel, <i>La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570</i> , 1972 <i>Recensione di N. Wachtel, La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570</i>	p.530
16. P. Clastres, Compte rendu de J. Hurault, <i>Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale</i> , 1972 <i>Recensione di J. Hurault, Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale</i>	p.532
17. P. Clastres, Cannibales et anthropophages. Entretien avec le journal <i>Veja</i> , 1973 <i>Cannibali e antropofagi. Intervista con il giornale Veja</i>	p.534
18. P. Clastres, Hommage à León Cadogan, 1974 <i>Omaggio a León Cadogan</i>	p.540
19. P. Clastres, Religions de l'Amérique précolombienne, 1974 <i>Religioni dell'America precolombiana</i>	p.542
20. P. Clastres, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (I), 1974 <i>Religioni e società indiane dell'America del Sud</i>	p.544
21. P. Clastres, Entretien avec l' <i>Anti-Mythes</i> , 14 décembre 1974 <i>Intervista con l'Anti-Mythes</i>	p.546
22. P. Clastres, Martchenko, 1975 <i>Martchenko</i>	p.574
23. P. Clastres, Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (II), 1976 <i>Religioni e società indiane dell'America del Sud (II)</i>	p.576
24. R. Bellour, Entretien avec Pierre Clastres, 1978 <i>Intervista con Raymond Bellour</i>	p.579
Bibliografia	p.588
Sitografia	p.590

1. P. Clastres, L. Sebag, Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén), 1963

*Cannibalismo e morte presso i Guayaki (Achén)**

Pierre Clastres et Lucien Sebag, «Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)», *Gradhiva*, 2, 2005, pp.129-133; riferimento online: «Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)», *Gradhiva* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 07 janvier 2017. URL : <http://gradhiva.revues.org/511>.

Revista do Museu Paulista n.s., XIV 1964, pp. 174-171.

Il testo che presentiamo qui è la prima traduzione italiana di un articolo intitolato «Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)» firmato da Pierre Clastres e da Lucien Sebag nel 1963. Come si può leggere nella nota redazionale della rivista *Gradhiva*, alla quale si deve la sua prima pubblicazione in francese nel 2005, secondo i ricordi di Hélène Clastres questo contributo venne presentato da Lucien Sebag alla “VI Reunião brasileira de antropologia”, evento tenutosi a Sao Paulo nello stesso anno. L’autore del testo è Lucien Sebag, il quale però chiederà a Clastres di firmare con lui il contributo. Compagni di *terrain*, Hélène Clastres, Pierre Clastres e Lucien Sebag si concentrarono durante il loro soggiorno su un tema caro al loro comune maestro, scomparso nell’aprile dello stesso anno: Alfred Métraux.¹ Di quest’ultimo si considerino per esempio le analisi sull’antropofagia rituale presso i Tupinamba e le analisi delle narrazioni sul cannibalismo raccolte in *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*.² Se in seguito Sebag si concentrerà sull’analisi della relazione, da un punto di vista teorico e filosofico, tra strutturalismo e marxismo³ e sull’analisi dell’organizzazione sociale e cosmologica dei Pueblo⁴, concentrandosi sulle interpretazioni dei sogni dei suoi informatori, Clastres invece, come è noto, continuerà a studiare i Guayaki, ai quali dedicherà un lavoro monografico nel 1972⁵. Questo documento è allora, per lo studioso o la studiosa di Clastres, un materiale rilevante, in quanto costituisce il primo testo in cui vengono presentati dei risultati di ricerca sul campo.

*Autodenominazione dei due gruppi guayaki studiati.

¹ Cfr. H. CLASTRES, «Rythes funéraires Guayaki», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LVII, 1, pp.63-72, 1968.

² A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967; A. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, 2014.

³ L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964; trad.it di M. Vitta, *Marxismo e strutturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1972.

⁴ L. SEBAG, *L’invention du monde chez les Indiens Pueblo*, Paris, Maspero, 1971; trad.it di M. Solimini, *Mitologia e realtà sociale*, Bari, Dedalo, 1979.

⁵ P. CLASTRES, *Chronique des Indiens guayaki*, Paris, Plon, 1972; trad.it di R. Capone, *Cronaca di una tribù*, Milano, Feltrinelli, 1980.

Da molti secoli i Guayaki sono stati una fonte di stupore per i viaggiatori, i missionari e infine gli etnologi. Negli ultimi cinquant'anni si è cercato a più riprese di studiare i diversi gruppi sparpagliati nella foresta; ma le condizioni di stabilità per permettere uno studio sistematico non erano ancora state soddisfatte; popolo essenzialmente nomade, i Guayaki non si prestavano alla ricerca scientifica a causa della loro estrema mobilità e del loro rifiuto di ogni contatto; il caso del dottor Vellard che li seguì per circa sette mesi senza poterli raggiungere ne è una prova manifesta.

La situazione è cambiata da qualche anno; due dei gruppi Guayaki, il primo localizzato tra San Juan Nepomuceno e Tabai, il secondo nella cordigliera dell'Yvyturussu, sono stati fatti uscire dalla foresta da un paraguayano, don Manuel Pereira, che se n'è preso carico e li ha parzialmente stabilizzati. Le condizioni erano allora soddisfatte per un soggiorno prolungato, uno studio della lingua – peraltro indispensabile considerato che nessun membro di questi due gruppi parla né il guaraní né lo spagnolo – e un'analisi il più possibile precisa della loro cultura. Questo lavoro è stato iniziato durante un soggiorno di quattro mesi (febbraio-giugno 1963) e sarà completato con un secondo soggiorno di sei mesi (luglio 1963-gennaio 1964). I risultati qui presentati sono quindi provvisori: tuttavia alcuni fatti, alcuni dati ci sembrano già sufficientemente verificati per essere esposti.

I Guayaki sono dei nomadi, cacciatori e raccoglitori, che vivono unicamente delle risorse della foresta e che costruiscono solamente dei rifugi rudimentali che non occupano mai a lungo. Ritroviamo in loro numerosi tratti delle comunità guaraní del Paraguay e del Brasile: è sufficiente pensare alla lingua (la sintassi guayaki è molto diversa dalla sintassi guaraní ma la maggior parte delle unità semantiche possono essere ricondotte o all'attuale guaraní paraguayano, cioè al guaraní antico di Montoya), la perforazione del labbro, il saluto lacrimoso, e infine alcune delle loro credenze religiose (dualità dell'anima, etc.) per rendersi conto che il rapporto è molto stretto.

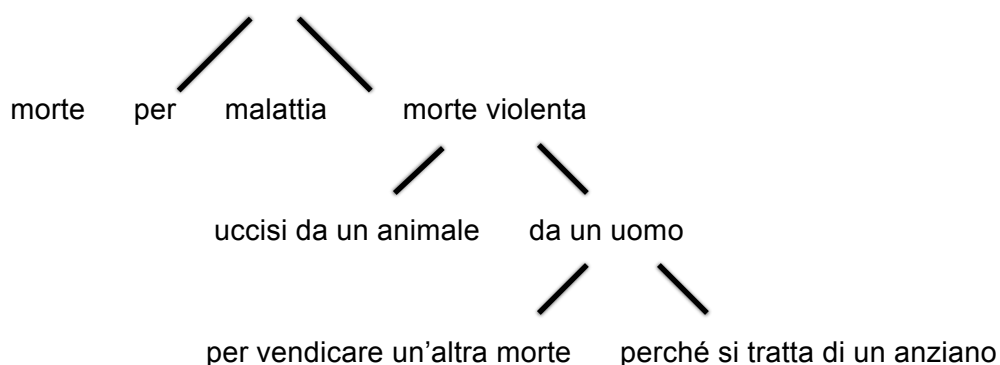
Queste differenti caratteristiche sono comuni alle due collettività studiate; non vale lo stesso per il cannibalismo; questo sembra essere praticato solamente in uno dei due gruppi, quello situato tra San Juan Nepomuceno e Tabai, l'altro invece pratica regolarmente l'inumazione. Ciò che segue qui riguarda quindi solamente il gruppo dello Yñaro.⁶

I membri di questo gruppo hanno sicuramente smesso di essere cannibali nel momento in cui hanno abbandonato una parte del loro antico modo di esistenza ma ciò non risale a più di cinque anni fa; in passato tutti i morti venivano mangiati, l'ultimo caso riferito ha avuto luogo nove anni fa (la datazione è molto affidabile, vedremo in seguito perché), non essendo morto nessun indiano tra questo

⁶ Denominazione puramente geografica data da León Cadogan, « Algunos textos guayaki de l'Yñaro », Asunción, 1961.

momento e l'uscita della tribù. Ne risulta che quando si parla di cannibalismo non si tratta per niente di un "si dice" ma di una realtà che tutti gli individui hanno vissuto; inoltre, da un punto di vista psicologico, i Guayaki sono ancora cannibali; in più occasioni ci hanno espresso il loro desiderio di mangiare carne umana e una delle nostre giovani informatrici ha recentemente sognato che morto il suo "Jware" (l'uomo che ha assistito al parto e massaggiato la testa del neonato), lo cucinava e se ne nutriva. Quest'assenza di reticenze ci ha permesso di portare avanti la nostra inchiesta interrogando la totalità dei membri adulti del gruppo; ogni caso di cannibalismo ci è stato raccontato più volte; lo abbiamo spesso raccolto indipendentemente l'uno dall'altro e sono state prese tutte le precauzioni per escludere il malinteso, l'invenzione, le conseguenze della fantasia personale dell'informatore.

I morti sono dunque mangiati a prescindere dal modo in cui hanno perso la vita; ma una classificazione dei principali tipi di morte apre la strada a una comprensione della cultura guayaki: alcuni dei membri scomparsi dal gruppo sono morti per malattia; altri – il numero è più alto – sono stati uccisi; uccisi o da un animale o da dei Guayaki del gruppo stesso; facendo questo questi ultimi obbedivano o a delle preoccupazioni socio-economiche (messa a morte degli anziani non più capaci di camminare nella foresta e di assicurarsi la sopravvivenza) o a delle obbligazioni di ordine religioso (necessità di vendicare un altro morto per calmare la sua anima). Abbiamo così ottenuto lo schema seguente:



Questi tipi di decesso sono molto diversi gli uni dagli altri, ma sarebbe facile dimostrare che il sistema di credenze guayaki permette di stabilire certe equivalenze (eccezion fatta per quanto concerne l'uccisione degli anziani che appartiene a un altro registro) tra queste diverse classi. La malattia è sempre il risultato del consumo della carne di certi animali: morire di «baiwa» è il rischio che si corre nutrendosi di armadillo, di coati o di miele d'api; l'animale ucciso si vendica; che si tratti di una vendetta è indicato dal fatto che altri animali non provocano malattie ma implicano dei pericoli di un altro ordine: dopo aver mangiato del carpincho⁷ non si rischia di vedere la propria salute alterarsi ma si potrebbe essere divorati dal giaguaro,

⁷ NdT: Il carpincho, o capibara, è un roditore che vive in riva a fiumi e laghi, e in generale in tutti i luoghi umidi nelle zone tropicali e temperate del Sud America a est delle Ande.

animale cui una delle funzioni è vendicare il carpincho. Così i Guayaki collegano direttamente le malattie mortali e certi tipi di morte violenta. Però questi animali vendicativi sono anche quelli che conservano l'anima del Guayaki scomparso; l'apparizione del giaguaro sarà quindi legata a una doppia finalità; ristabilirà l'equilibrio nel mondo animale come nel mondo umano; per spiegare il suo intervento si potrebbe ricorrere a più interpretazioni: così la morte di un giovane uomo, Brevi Purangi, divorato da un giaguaro, era collegata al fatto che aveva riso mangiando della carne di formichiere, violazione del tabù che il giaguaro punisce; inoltre quest'ultimo si identificava con la precedente sposa di Brevi Purangi, morta da poco e venuta a riprendere il suo sposo dopo essersi in qualche modo incarnata in un giaguaro. Si trattava in questo caso di una vendetta diretta realizzata dall'interessato stesso. Ma nel momento in cui uccide un bambino dopo la morte di un adulto, con l'obiettivo di vendicarlo, il Guayaki non fa che ristabilire un equilibrio che la morte ha compromesso. Senza entrare nei dettagli bisogna notare che si ha talvolta delle vere serie che non si chiudono se non dopo l'uccisione di tre o quattro persone. Così il padre di Brevi Purangi ha vendicato quest'ultimo uccidendo delle donne; questo assassinio ha determinato quello di una ragazzina lei stessa vendicata attraverso la morte di un'altra ragazzina. Una simile catena si chiude solamente quando un ultimo tentato omicidio non riesce, e le donne del gruppo calmano attraverso il loro massaggi e le loro implorazioni l'omicida in potenza.⁸ Le vittime sono generalmente di sesso femminile e si tratta nella maggior parte dei casi di ragazzine orfane; ma a volte sono stati uccisi dei ragazzi o anche degli uomini. Questa predominanza di un sesso sull'altro deriva dalla preferenza marcata che i Guayaki hanno verso i bambini di sesso maschile; la nascita di una bambina non è mai accolta con gioia e certe condotte hanno come obiettivo esplicito di renderla impossibile.

La causa della morte non impedisce mai tuttavia che ci si nutra del corpo; quando il decesso ha avuto luogo nel tardo pomeriggio o durante la notte il cadavere è ricoperto di felci; è infatti proibito mangiare della carne umana al crepuscolo, pena il rischio di ammalarsi (la regola è la stessa per numerosi animali); il giorno successivo il corpo viene scoperto e tagliato; una griglia (*buta*) è preparata e le differenti parti del corpo, braccia, gambe, tronco, sono poste e arrostate su questa griglia; quest'ultima, che si utilizza anche per certi animali, è identica a quella di cui i Tupinamba si servivano per la carne umana; dalle descrizioni che abbiamo ottenuto, la griglia sulla quale si poggiavano le diverse parti del corpo umano presentava esattamente lo stesso aspetto di quella dei Tupinamba per come la conosciamo dalle illustrazioni dell'epoca.⁹

Arrostita, la carne è mangiata dall'insieme dei membri del gruppo, bambini ed anziani compresi; sono esclusi dal festino solamente il padre e la madre della vittima ed il suo vero congiunto (*imé été*); il secondo tipo di sposo (*japétyva*) non è

⁸ Ci sono state segnalate una dozzina di queste vendette in catena; variano sicuramente nei modi ma obbediscono tutte allo stesso principio.

⁹ NdT: Si veda l'immagine in fondo al testo.

invece colpito da nessun divieto. Per i figli e le figlie la situazione è meno chiara; alcuni di loro hanno mangiato i loro genitori; altri al contrario si sono rifiutati; sembra che qui intervengano le preferenze individuali. Nel caso in cui il morto sia stato ucciso da un altro Guayaki, quest'ultimo non può mangiare la propria vittima e lo stesso vale per suo padre e sua madre. Non si tratta in questo caso di uno statuto particolare; l'uccisore d'Aché (Brupiatygi) agisce esattamente come un cacciatore qualsiasi; questi non può mai nutrirsi degli animali che ha ucciso e la stessa interdizione vale per coloro che gli hanno donato la vita; la carne che procura è destinata a sua moglie, ai suoi figli e agli altri membri della tribù; lui stesso aspetta per consumare della carne di riceverne dai suoi compagni. Da questo punto di vista il Guayaki assassinato è direttamente identificato ad un animale ucciso durante la caccia.

Inoltre il consumo di carne umana non sembra presentare differenze rilevanti rispetto a quello di carne animale; i tabù a riguardo (non ridere, non mangiare seduti o quando è calata la notte) sono dello stesso tipo nei due casi. Ciò che segue il pasto è invece più specifico: una volta che la carne è consumata, le ossa del cadavere sono frantumate, succhiate e in seguito gettate nel fuoco; il cranio è sminuzzato e i frammenti vengono bruciati. Si tratta di un atto di estrema importanza in quanto il fumo innalzandosi permetterà l'ascesa dell'anima nella sua dimora celeste. Il problema qui si complica in ragione della credenza dell'esistenza di anime multiple; queste possono essere raggruppate sotto due grandi principi¹⁰: da una parte l'anima celeste è benefica (Owé), dall'altra l'anima tellurica (lanwé) vive nella foresta ed è associata a tutti gli spiriti malvagi; quest'ultima rappresenta un pericolo costante per il Guayaki: può venirlo a colpire durante il sonno, può penetrare nel suo ventre e provocare la sua morte (certe malattie sono ricondotte a lanwé), può cercare di afferrare coloro che le erano prossimi durante la sua vita terrestre. Non si prenderanno quindi mai abbastanza precauzioni: così si lascerà l'accampamento dopo un decesso per allontanarsi dai luoghi in cui lanwé può soggiornare. La pelatura delle ossa sembra rispondere ad una doppia esigenza: permettere l'ascesa di Owé al cielo, eliminare lanwé. Non vi è evidentemente niente di simile per ciò che concerne gli animali; questi non hanno anima ed i pericoli corsi successivamente al loro consumo non sono dello stesso ordine; le precauzioni prese a loro riguardo sono dunque assolutamente differenti. Sotto quest'angolo animalità ed umanità si distinguono profondamente.

La cremazione¹¹ delle ossa ha quindi un significato religioso, esplicitamente attestato ogni volta che un caso di antropofagia è riportato. Non vale lo stesso per quanto riguarda il cannibalismo: finora è stato sottolineato solamente il valore alimentare dell'atto. Per quanto concerne l'endocannibalismo ci è stato riferito che i

¹⁰ In questo caso la terminologia guayaki è confusa; non possiamo che essere molto schematici.

¹¹ NdT: viene qui utilizzato il termine "quémation", inesistente in francese. Supponiamo essere una francesizzazione della forma sostantivata del verbo spagnolo "quemar". Ringraziamo Sandro Chignola per questo suggerimento.

morti erano mangiati perché la loro carne era buona; per quanto riguarda l'esocannibalismo, ogni volta che abbiamo chiesto perché avevano ucciso dei Guayaki di un altro gruppo, ci è stato risposto: "per mangiarli". La questione rimane quindi aperta e solo una migliore conoscenza della lingua permetterà di arrivare su questo punto ad un chiarimento.

Somiglianze e differenze tra lo statuto accordato al cibo animale e a quello del cibo umano appaiono chiaramente in un'altra prospettiva. I nomi personali dei Guayaki sono presi in prestito dal regno animale; il bambino porta il nome di tutti gli animali che sua madre ha mangiato nei momenti in cui era incinta. Ne risulta che ciascun individuo può essere designato da un gran numero di termini, in alcuni casi quasi da una ventina¹²; il che esclude qualsiasi somiglianza tra l'animale patronimico e l'individuo in questione. Se presso gli Apapokuva si tratta di una vera identificazione tra l'uomo e l'animale di cui porta il nome¹³ (il che implica che quell'animale sia unico), niente di simile appare presso i Guayaki: lo stesso bambino sarà capriolo, giaguaro, uccello, pesce, scimmia, etc., e in nessun momento abbiamo visto attribuirgli le qualità ed i difetti di questi esseri. Ora la consumazione della carne umana interviene unicamente nell'ottenimento del nome personale: porterò il nome degli uomini che mia madre ha mangiato quando era incinta di me. Ma non si tratta più allora di una semplice attribuzione esteriore ma di una vera reincarnazione. Il bambino possiede l'anima (Owé) di colui che sua madre ha mangiato: così Kybwyragi, uno dei nostri migliori informatori, possiede l'anima di Jurupurangi, un Aché di un altro gruppo ucciso durante una spedizione guerriera e successivamente mangiato; questo perché sua madre ha partecipato al banchetto. Da questo risulta che la maggioranza dei membri del gruppo dell'Yñaro non solamente hanno dei "bykwa" (termine che designa il nome così ottenuto) animali ma anche dei "bykwa" umani. In quest'ultimo caso è l'anima del morto che possiede. Si capisce allora perché la datazione è certa: il fatto che un bambino di otto anni abbia un "bykwa" umano mi permette di sapere che un uomo è stato mangiato, al massimo nove mesi prima della sua nascita.

Quando si parla di anima, questa non deve essere intesa come un principio unico e sostanziale trasmesso da individuo a individuo; la stessa persona morta può reincarnarsi in più persone; è sufficiente che le loro madri siano state gravide contemporaneamente. Viceversa, un bambino può avere le anime di tutti i membri del gruppo che sono morti durante la sua gestazione; per quanto riguarda gli animali siamo qui in un dominio indefinito limitato solo dai fatti.

Pertanto le donne incinte occupavano sempre un posto di rilievo durante i pasti antropofagici; e [se] esse si ricordano con precisione i bocconi che hanno

¹² I Siriono hanno un sistema analogo e portano dei nomi di animali; ma sono quelli che il padre ha ucciso immediatamente dopo la nascita del bambino. Cfr. Holmberg, «Nomads of the long bow».

¹³ Cfr. C. Nimuendaju, «Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guarani», San Pablo, 1944. Il nome di animale, che non è l'unico, è ottenuto in tutt'altro modo.

mangiato, è perché bambini, adulti, anziani, uomini, donne non ricevono le stesse parti del corpo di un animale o di un uomo, in quanto età e sesso sono caratteristiche rilevanti per la ripartizione. Tuttavia il caso della carne umana è peculiare: le donne incinte hanno mangiato generalmente, quando si trattava di un uomo, il pene del defunto; questo pezzo era loro espressamente riservato e poteva essere condiviso nel momento in cui più donne aspettavano un bambino contemporaneamente. Questo consumo del pene, che stabilisce un'equivalenza tra sessualità e cibo, è legato al desiderio di avere dei bambini maschi. Al contrario quando viene mangiata una femmina, la base del tronco e la parte corrispondente alla vagina erano sotterrate con lo scopo esplicito di prevenire la nascita di una bambina.

Infatti, la morte e il cannibalismo ci conducono al cuore stesso della cultura del gruppo dell'Yñaro; tutte le forme di condotta e di credenza si collegano in una maniera o nell'altra al consumo di carne umana: ruolo dell'attività cacciatrice, relazione al mondo animale, significato della trasmissione del nome, difficoltà sollevate dalla dualità dell'anima. Questi problemi chiedono di essere chiariti affinché il cannibalismo appaia nel suo pieno significato. I dati che abbiamo appena presentato sono frammentari e aspettano di essere arricchiti e precisati da un nostro lavoro ulteriore; inoltre lo studio degli altri due gruppi, ancora selvaggi, permetterà, se questi sono cannibali, di possedere diverse varianti degli stessi fatti e di meglio apprezzare il significato del materiale ottenuto sul gruppo dell'Yñaro.



Incisione di Theodore de Bry, 1562, basata sulla descrizione del cannibalismo tupinamba di Hans Staeden.

2. P. Clastres, *Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki*, 1964

Resoconto della missione presso gli Indiani Guayaki

P. CLASTRES, «Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki», in *L'Homme*, IV (2), 1964, pp.122-125.

http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1964_num_4_2_366647

Con questo resoconto della missione etnografica presso i Guayaki, Clastres riferisce alla comunità scientifica le osservazioni che ha potuto fare sul *terrain* tra il febbraio e l'ottobre del 1963. Si concentra qui in particolar modo sulla decimazione di questa popolazione causata dalle violenze da parte dei contadini e dei "cacciatori di indiani di professione". Nonostante l'esistenza di una legge specifica a protezione delle popolazioni originarie, l'avanzata nei loro territori da parte di nuovi insediamenti e l'espandersi di nuovi terreni resi coltivabili o utilizzabili per gli allevamenti animali moltiplicano le occasioni di conflitto, riducendo l'area di spostamento dei Guayaki, popolazione di cacciatori-raccoglitori nomade.

Clastres si concentra in seguito sugli aspetti della tecnologia di questa popolazione, sulla sua vita religiosa, mitologica, sociale e rituale. Di particolare rilevanza sono le osservazioni circa le pratiche di sepoltura e di antropofagia rilevate qui, come altrove, dall'antropologo.

La ricerca presso gli Indiani Guayaki si è svolta da fine febbraio fino a fine ottobre 1963. I Guayaki occupavano, e occupano ancora parzialmente, le regioni le più difficilmente accessibili della foresta che riveste in gran parte la zona orientale del Paraguay, compresa tra i fiumi Parana e Paraguay. Benché padroni di vasti territori, i Guayaki sono poco numerosi, probabilmente duecentocinquanta o trecento in tutto. Nel corso degli ultimi trenta o quarant'anni, questa tribù è stata decimata dai contadini e dai cacciatori professionisti di Guayaki. Attualmente una legge protegge gli Indiani ma, a causa dell'avanzata progressiva delle "guide"¹ paraguayane, l'area di spostamento dei Guayaki si riduce ogni giorno di più, rendendo ancora più difficile le loro condizioni di esistenza e moltiplicando le occasioni di conflitto con i contadini arrivati da poco, dei quali uccidono le mucche e i cavalli per mangiarli.

Sappiamo pochissime cose sul passato dei Guayaki. In effetti, mentre i Gesuiti ed i viaggiatori del XVII e del XVIII secolo hanno lasciato delle testimonianze

¹ NdT: Clastres usa il portoghese "bandeirantes" nel testo originale. Con il termine "bandeirantes" si indicano i coloni portoghesi e brasiliani che presero parte alle "bandeiras", le missioni esplorative.

estremamente ricche su tutte le tribù del Paraguay, nessuno è mai riuscito a stabilire un contatto pacifico con i Guayaki. Solamente padre Lozano, gesuita del XVIII secolo, ci fornisce delle informazioni molto utili su quegli Indiani dei quali il modo di vita sembra aver subito poche trasformazioni nel corso dei secoli che hanno seguito la conquista dell'America.

La nostra ricerca si è concentrata sui due gruppi Guayaki meridionali di cui l'habitat si estendeva dal Parana, all'est e al sud, fino alla cordigliera dell'Yvytyrusu al nord-ovest. Questi due gruppi furono catturati da dei cacciatori di Guayaki, uno nel 1959, l'altro nel 1962. Sono, da quel momento, stabilizzati nella località di Arroyo Moroti e "presi in carico" dal dipartimento di Affari indigeni di Asunción. Delle epidemie di influenza e di morbillo hanno ridotto considerabilmente la popolazione di queste due sotto tribù, che è passata attualmente da 120 persone a 75.

I Guayaki (auto-denominazione: Aché = le persone) offrono l'esempio, rarissimo in America del Sud, di una cultura di cacciatori-raccoglitori esclusivamente nomadi. Gli spostamenti sono permanenti: per delle ragioni allo stesso tempo ecologiche (l'inseguimento del cinghiale) e di sicurezza, un accampamento non è mai occupato per più di tre o quattro giorni. Non vi è la minima traccia di agricoltura e se i Guayaki l'hanno praticata un tempo (cosa che non sembra essere impossibile), ne hanno perso ogni ricordo. La loro alimentazione è costituita essenzialmente dalla carne di cinghiale (tutti gli animali vengono mangiati senza eccezioni, anche il giaguaro), dal miele silvestre di cui sono esperti a scoprire e a raccogliere le numerose varietà, dalle larve di certi grossi insetti e dal midollo della palma regina. Mangiano anche la manioca e il mais che rubano nelle piantagioni dei Paraguayani. La loro tecnologia è poco varia. Le armi di caccia e di guerra sono l'arco e la freccia, notevoli per le loro dimensioni, che ricordano quelli degli Siriono della Bolivia e, per uno dei due gruppi, una lancia in legno duro. L'ascia di pietra serve a estrarre il miele dagli alberi e ad abbattere le palme. Le donne costruiscono i loro panieri con le palme; i due gruppi conoscono e fabbricano vasellame d'argilla cotta o cruda. Ancora più inatteso: la conoscenza della "tessitura" in uno dei due gruppi, effettuata senza telai: le donne di questo gruppo confezionano così le fasce per trasportare i bambini piccoli e dei piccoli tappeti.

L'organizzazione sociale è molto rudimentale. A quanto sembra i Guayaki percorrono la foresta in piccole bande di quindici venti persone, spesso meno. La parentela costituisce certamente il principio di raggruppamento di queste bande: per esempio i *siblings*² maschi cacciano insieme, con la loro famiglia. Ma è difficile determinare con più precisione questo principio di organizzazione, in quanto l'endogamia di sotto-tribù, aggravata dalla diminuzione demografica, trasforma tutti i membri di un gruppo in parenti prossimi. Per le stesse ragioni è difficile stabilire il sistema di parentela; le regole del matrimonio sembrano soprattutto negative, in quanto un uomo può sposare qualsiasi donna, eccezion fatta per quelle che ricadono nelle proibizioni maggiori (madre, sorella, figlia), oltre che la sua "madrina" – *upiaréji* – e la sua "figlioccia" – *chavé*. D'altra parte, i due gruppi conoscono sia la

² NdT: i fratelli, in inglese nel testo.

poliandria sia la poliginia; ma attualmente è soprattutto la poliandria che colpisce, in particolar modo in uno dei due gruppi, nel quale una donna può avere fino a tre mariti. Sembra peraltro che l'istituzione della poliandria si spieghi in parte per la grande mancanza di donne nel gruppo, mancanza dovuta all'uccisione frequente delle ragazzine orfane di padre.

Per quanto riguarda la vita socio-religiosa, ci è sembrata sorprendentemente povera. La mitologia sembra ridursi a due o tre piccole unità: l'origine dei primi Guayaki, l'origine dell'oscurità, il diluvio. Per i Guayaki, la foresta è popolata da esseri, da anime e da spiriti, praticamente tutti malevoli e pericolosi per gli Indiani, soprattutto di notte. Contrariamente a certe affermazioni non abbiamo trovato traccia di culto solare.

Esiste un rituale d'iniziazione per i ragazzi e per le ragazze: consiste per i ragazzi di 14 o 15 anni nella perforazione del labbro inferiore e nell'indossare un *labret*, più, qualche anno dopo, nel tatuaggio (profonde scarnificazioni verticali su tutta la lunghezza del dorso). Questo doppio rituale è destinato a fare degli adolescenti dei buoni cacciatori. Al momento della sua prima mestruazione, la ragazza è sottoposta ad un rituale di purificazione; in seguito il suo ventre viene tatuato (con le stesse scarnificazioni degli uomini).

Il rituale di sepoltura pone un problema di grande complessità e di interesse notevole: uno dei due gruppi, infatti, mangia sistematicamente tutti i suoi morti; poche società mostrano un endocannibalismo così sviluppato (praticano inoltre a volte l'esocannibalismo sui nemici uccisi in combattimento). Il fatto più strano è che il secondo gruppo non è antropofago; sottopone, al contrario, i suoi morti ad un rituale funerario inatteso presso dei nomadi. Questa opposizione tra i due gruppi, per il resto culturalmente identici, è davvero sorprendente: è infatti solo il gruppo cannibale che ha istituito l'antropofagia oppure tutti i gruppi Guayaki erano cannibali e uno dei due ha abbandonato questa pratica?

Per quanto riguarda la situazione etnologica dei Guayaki, è indiscutibile per numerosi tratti che appartengono al vasto insieme Tupi-Guaraní. La loro lingua, per esempio, è un guaraní molto arcaico, con una sintassi molto poco complessa, ma di cui tutto il lessico è puramente guaraní. La teoria guayaki dell'"anima" evoca l'idea di dualità dell'anima propria dei Guaraní. L'antropofagia rituale ricorda quella dei Tupinamba. Il rituale di perforazione del labbro è comune a praticamente tutte le tribù Tupi. Non vi è presso i Guayaki niente di positivo che permetta di classificare questa tribù in un'altra famiglia culturale-linguistica. L'idea di Bertoni³ e di qualcun altro di un'origine recente nel Chaco è fantasiosa. Tutto invita, al contrario, a considerarli come degli autentici Tupi-Guaraní, come la tribù più primitiva di questo gruppo così importante nella storia dell'America tropicale. E non è nemmeno uno dei più piccoli misteri che presentano i Guayaki, dal momento che sappiamo che il territorio di questi potenti cacciatori nomadi erano interamente circondati dai villaggi guaraní degli Mbya e degli Chiripa, eccellenti agricoltori sedentari.

³ NdT: Moisés Santiago Bertoni, nato in Svizzera nel 1857 si dedicò allo studio delle popolazioni guaraní.

Le caratteristiche psico-antropologiche di questi Indiani rendono infine più completo e più affascinante ancora il mistero che costituiscono sul piano culturale: oltre che al fatto che la loro taglia è nettamente più bassa di quella dei Guaranì, i Guayaki non presentano un tipo fisico omogeneo; due tipi molto marcati si incontrano nei due gruppi: uno con la pelle completamente bianca, l'altro con la pelle scura, ramata come quella di tutti gli Indiani. Ma è il tipo bianco che è predominante. Aggiungiamo che la maggioranza degli uomini Guayaki possiede una barba folta, spesso abbondante; che i casi di calvizie non sono rari, e che molti uomini mostrano un sistema pilifero molto sviluppato sulle spalle e sulla gambe: tutti tratti che li differenziano totalmente dal resto degli Indiani.

Di conseguenza riassumendo, il problema che i Guayaki ci propongono è questo: sono dei Tupi bianchi e barbuti, cacciatori nomadi di cui alcuni cannibali; ignorano del tutto l'agricoltura, mentre da secoli la loro area di caccia è circondata da piantagioni dei loro vicini e "cugini" guaranì. Si ha così, in modo bizzarro giustapposti, i più evoluti e i più primitivi dei Tupi-Guaranì. Questa situazione molto particolare dei Guayaki, unita alla loro povertà culturale generale, obbliga, perlomeno, a considerare l'ipotesi di una regressione culturale. Inoltre, certe analogie culturali e linguistiche invitano a confrontarli con altre tribù di basso livello culturale del gruppo Tupi-Guaranì: i Siriono boliviani, certi Botocudo brasiliani, alcune bande Kaaygua, forse anche i Tapuia contro i quali guerreggiavano i Tupinamba.

Malgrado il loro essere concise, queste poche informazioni ci permettono di apprezzare l'importanza dell'etnologia guayaki. Questa ci offre un doppio interesse: innanzitutto, la cultura di questa tribù ci pone a confronto con la cultura indubbiamente più primitiva d'America, civilizzazione che è probabilmente il frutto di un'antica regressione; in un secondo momento, questa "primitività" esemplare dei guayaki pone il problema delle loro relazioni con gli altri Tupi-Guaranì: l'etnologia guayaki permetterà probabilmente di chiarire il processo di popolamento del sud dell'America tropicale. Non avremo, con i Guayaki, gli ultimi superstiti di un antico gruppo di popolamento pre-, e forse anche proto-guaranì? Si vede così che nella strategia etnologica di una parte immensa dell'America tropicale, i Guayaki occupano un posto centrale. Il progresso della scienza americanista si darà, tra le altre cose, attraverso lo studio approfondito della cultura di questa tribù. È in questa prospettiva che ci proponiamo di affrontare la nostra prossima missione presso i Guayaki settentrionali ancora ostili.

3. P. Clastres, *Entre silence et dialogue*, 1965

Tra silenzio e dialogo

P. CLASTRES, «Entre silence et dialogue», in *L'Arc*, n.26, 1965, pp.76-78 (numero speciale consacrato a C. Lévi-Strauss).

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.113-115.

Questo testo clastriano venne pubblicato per la prima volta nel numero de *L'Arc* dedicato alla figura ed al pensiero di Lévi-Strauss. Contrariamente a quanto indicato da Abensour e Kupiec nella bibliografia da loro stilata per il *Cahier Clastres* questo testo è del 1965 e non del 1968, in quanto il numero in questione uscì appunto nel '65. Troviamo qui uno dei pochi riferimenti di Clastres a Foucault e in particolar modo a *Histoire de la folie à l'âge classique* e a *Voyage au pays des Tarahumaras* di Artaud.

I selvaggi, si sa, spariscono dal momento in cui nel XVI secolo l'Occidente trionfante ha lanciato la sua tecnica, morale e la sua fede alla conquista dei Tropici. Troppo fragili, forse, e disarmati in un combattimento così ineguale, le culture "primitive" si spengono una dopo l'altra; e così, dispossessate di loro stesse, è all'estinzione ed alla morte che si trovano votati questi uomini differenti, restituendo al silenzio primigenio foreste e savane ormai deserte: perché perdono la voglia di vivere.

Un bilancio così tragico e la congiunzione permanente tra l'espansione della civilizzazione europea e l'annientamento delle culture primitive obbligano a domandarsi se non si tratti di qualcos'altro e non di un incidente sistematico. Infatti, al di là dei massacri e delle epidemie, al di là di questa barbarie particolare che trasporta con sé l'Occidente, vi è, sembra, immanente alla nostra cultura, e costituisce "l'oscura metà d'ombra" dove alimenta la sua luce, l'intolleranza straordinaria della civilizzazione occidentale nei confronti delle civilizzazioni differenti, la sua incapacità a riconoscere ed accettare l'Altro come tale, il suo rifiuto di lasciar sopravvivere ciò che non le è identico. È sempre attraverso la violenza – grossolana o sottile – che si sono avuti gli incontri con l'uomo primitivo. O, in altri termini, scopriamo nello spirito stesso della nostra civilizzazione, coestensiva alla sua storia, la vicinanza della violenza e della Ragione, la seconda incapace di stabilire il proprio regno impegnativo se non mediante la prima. La Ragione occidentale rinvia alla violenza come a sua condizione e suo mezzo, perché ciò che non è sé stessa si trova in uno "stato di peccato" e ricade allora nel campo insopportabile dell'irrazionalità. Ed è secondo questa doppia faccia dell'Occidente, la sua faccia completa, che deve articolarsi la questione del rapporto con le culture primitive: la violenza effettiva di cui sono vittime non è estranea all'umanesimo, essa non è che il segno visibile di una prossimità più lontana con la ragione; e, benché sia nascosta, questa dualità non definisce meno la nostra civilizzazione. Tutto si

svolge come se la nostra cultura non potesse svilupparsi che contro quello che nomina irrazionale.

Che questa volontà di rifiuto abbia trovato compimento nella duplice circostanza favorevole dell'espansione politica e del proselitismo cristiano, è quello di cui testimonia la nostra storia attuale a partire dal Rinascimento. Bisogna notare tuttavia che essa era già presente nell'aurora greca della nostra cultura, in quanto gli uomini si dividevano in civilizzati e barbari: la violenza non era ancora che quella del linguaggio. E come non evocare ora quella divisione tra razionalità e irrazionalità, di cui ci parla Michel Foucault? Perché una curiosa analogia traccia la figura di un destino comune alla Follia e alla Barbarie, negativamente identificate attraverso la duplice partizione in cui, al «grande internamento dei poveri»¹, fa eco la distruzione delle culture primitive. Sicuramente non si vuole assolutamente far risuscitare la vecchia trinità nella quale il selvaggio e il folle, insieme al bambino, intrattenevano, per l'Occidente, la stessa relazione con l'uomo adulto civilizzato. È solo che l'alienato e il selvaggio si trovano situati, ciascuno per sé, in un rapporto identico alla ragione per la quale sono essenzialmente stranieri, pericolosi, e quindi oggetto di esclusione o di distruzione. Demente d'Europa o selvaggio d'America, l'uno e l'altro si vedono loro malgrado promossi a questa parentela derivante dal momento in cui l'Occidente ha rifiutato l'alleanza di questi linguaggi stranieri. E forse è in nome di questo mito proprio ai nostri modi di pensare – il selvaggio e il folle come frontiere della ragione – che si assiste a volte a degli incontri incredibili: Artaud dai Tarahumaras².

Sarebbe tuttavia ingiusto dimenticare le voci in difesa dei selvaggi: da Montaigne e Léry a Diderot e Rousseau, si ricorda che la vera barbarie non era sempre quella che si pensava, e che molta saggezza spesso ispirava le istituzioni e i costumi di questi popoli lontani. Il selvaggio divenne quindi rapidamente il “buon selvaggio”. Vi era una differenza molto netta tra la maniera in cui si operavano l'incontro e il contatto dell'Europa con i primitivi, e la funzione che questi assunsero, dalla loro scoperta, nel pensiero di certi scrittori. Ma dobbiamo per questo pensare che questi punti di luce “compensino”, in qualche modo, la natura profonda del rapporto civilizzazione-barbarie? Non sembra essere così, perché più che una

¹ NdT: Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972; trad.it di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Bur, 2008, p.53: «Ormai la follia è esiliata. Se l'uomo può sempre essere folle, il pensiero, come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato. Viene tracciata una linea di separazione che renderà ben presto impossibile l'esperienza, così familiare alla Renaissance, di una Ragione sragionevole e di una ragionevole Sragione. Fra Montaigne e Descartes si è prodotto un avvenimento: qualcosa che riguarda l'avvento di una ratio. Ma la storia di una ratio come quella del mondo occidentale è ben lontana dall'esaurirsi nel progresso di un “razionalismo”; essa è costituita, in parte altrettanto grande, anche se più segreta, dal movimento con cui la Sragione è sprofondata nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio, ma per prendervi radice.».

² NdT: A. ARTAUD, *Voyage au pays des Tarahumaras*, Paris, La Fontaine, 1945; trad.it di C. Rugafiori e H.J. Maxwell, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Milano, Adelphi, 2009.

ricerca confusa di questo dialogo che l'Occidente non poteva accettare, è una critica politica o morale della loro società quello che ci offrono i poeti e filosofi. Di conseguenza, essere trasformato in tema letterario o filosofico non cambiava per nulla quello che il selvaggio vedeva in primo luogo dell'Europa: la sua violenza.

Così, al posto di una debolezza congenita delle culture primitive per la quale si spiegherebbe un declino così rapido, è piuttosto una malattia essenziale della civilizzazione occidentale che lascia trasparire qui la storia del suo avvento: la necessaria intolleranza o l'umanismo della Ragione trova allo stesso tempo la sua origine e il suo limite, il mezzo della sua gloria e il motivo della sua sconfitta. Perché non è proprio questo, questa incapacità di fatto, legata a un'impossibilità strutturale, ad entrare in dialogo con le culture altre?

Non è in questo caso sorprendente che la relazione fondamentale tra cultura occidentale e culture primitive si ripeti in un certo senso, a livello dell'etnologia, per conferire a questa scienza qualche ambiguità, e segnare il suo statuto con un colore particolare. L'ambiguità specifica della nostra disciplina risiede, ci sembra, nell'opposizione tra la sua "terra natale", i suoi mezzi e il suo obiettivo da una parte, indici del fatto che la nostra cultura si sta sviluppando, e il suo oggetto dall'altra, costituito dall'insieme delle culture primitive delle quali la nostra esige proprio il rigetto al di là del campo del proprio linguaggio. Il paradosso dell'etnologia, è che sia allo stesso tempo scienza, e scienza dei primitivi; che, assolutamente disinteressata, realizza meglio che ogni altra attività l'idea occidentale di scienza, ma scegliendo come oggetto ciò che è più lontano dall'Occidente: la cosa incredibile è, in fondo, che l'etnologia sia possibile! Da una parte, si interessa all'essenza stessa della nostra cultura, dall'altra a ciò che le è più estraneo: e questo rivela innanzitutto come un'insolita contraddizione tra l'origine dell'etnologia e la sua intenzione, tra ciò che la fonda come scienza e quello che ricerca, tra sé stessa e il suo oggetto. È quindi alla luce della grande divisione che si operò tra l'Occidente e il mondo degli uomini primitivi che devono essere compresi l'etnologia, il senso della sua impostazione, della sua nascita e del suo progetto.

Scienza dell'uomo, ma non di un uomo qualunque, l'etnologia è conforme, *per natura*, si potrebbe dire, alle esigenze del pensiero scientifico, perché si muove nell'universo della divisione: questo peraltro era forse la condizione di possibilità per una scienza di questo pensiero riconosciuto solamente attraverso la separazione. E questa qualità dell'etnologia si esprime nel fatto che è un discorso sulle culture primitive e non un dialogo con queste.

Tuttavia, nonostante l'esperienza della divisione, o piuttosto a causa dello stesso, l'etnologia sembra essere l'unico ponte gettato tra la cultura occidentale e le culture primitive. O, se un dialogo tra questi estremi separati è ancora possibile, è l'etnologia che permetterà all'Occidente di accedervi. Sicuramente non l'"etnologia" classica, inevitabilmente segnata dall'opposizione – dalla quale è nata – tra razionale e irrazionale, e che di conseguenza include in sé il limite proprio al rifiuto di dialogo. Ma un'altra etnologia, a cui il suo sapere permetterà di forgiare un nuovo linguaggio infinitamente più ricco; un'etnologia che, superando questa opposizione così centrale attorno alla quale si è edificata e affermata la nostra cultura, si

trasformerà essa stessa in un nuovo pensiero. In un certo senso quindi, se l'etnologia è una scienza, essa è allo stesso tempo un'altra cosa che una scienza. È ad ogni modo questo privilegio dell'etnologia che ci sembra indicare l'opera di Claude Lévi-Strauss: come inaugurazione di un dialogo con il pensiero primitivo, incammina la nostra cultura verso un pensiero nuovo.

4. P. Clastres, El Gran Chaco, 1966

El Gran Chaco

P. CLASTRES, «El Gran Chaco», in P. CLASTRES, *Mythologie des Indiens Chulupi*, Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1992.

Hélène Clastres scrive nelle pagine introduttive a *Mythologie des Indiens Chulupi* che l'autore, al ritorno del primo *terrain* fra i Chulupi, «concepì il progetto di scrivere un libro centrato sulla loro mitologia restituendo il corpus nella sua interezza»¹. Di questo lavoro rimangono i racconti mitici, presentati nella loro interezza secondo le intenzioni dell'autore nel volume curato da H. Clastres e Cartry e l'introduzione, «El Gran Chaco», conservata anche nei fondi IMEC. Abbiamo riportato i corsivi presenti nella versione dattiloscritta.

“El Gran Chaco...”. Questo il nome dell'immenso paese che, dalla riva destra del fiume Paraguay, diffonde fino alle Ande la sua aura di mondo dietro il mondo.² Esplosione di silenzio e di luce, questo spazio quasi planetario abolisce il tempo e sollecita l'immaginazione degli stessi misteri che, nel XVI secolo, affascinarono, spesso con la loro morte, i conquistatori spagnoli.

Dalla forma più o meno rettangolare, il Chaco si estende dal 16° grado di latitudine nord fino al 30° grado al sud, inglobando così una parte del territorio boliviano e argentino, e più della metà della Repubblica del Paraguay. Praticamente nessun rilievo interrompe l'infinita ripetizione del paesaggio e, a perdita di vista, una vegetazione aggressiva ostacola la penetrazione. Radura rara, un campo con poca erba lascia a volte intravedere la fuga di una banda di struzzi. Il suolo, molto argilloso, non contiene una pietra; e quando il vento si alza in turbinii una polvere

¹ H. CLASTRES, «Avant-propos», in P. CLASTRES, *Mythologie des Indiens Chulupi*, Paris, Peeters, 1992, p.V : «Dès le retour de ce premier terrain chez les Chulupi (un second allait suivre deux ans plus tard), il conçut le projet d'écrire un livre centré sur leur mythologie et donnant le corpus en son entier. [...] Quelques notes – lapidaires – relevées dans ses carnets, indiquent qu'il avait l'intention de parler, notamment, des circonstances dans lesquelles il avait recueilli ces mythes, des principaux narrateurs, de la manière d'écouter et de raconter les récits mythiques, de son travail de traduction, des titres des mythes, de l'intérêt de leur publication... Un texte commençait à s'ébaucher, dont seule fut rédigée l'introduction : nous la publions ici sous le titre “El Gran Chaco”.».

² NdT: L'originale in francese è «Ainsi nomme-t-on l'immense pays qui, de la rive droite du fleuve Paraguay, déploie jusqu'aux Andes son aura d'arrière-monde» e l'espressione “arrière-monde” è evidentemente di ispirazione nietzscheana. Si veda F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen* ; trad. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1983 in particolare il discorso di Zarathustra “Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo”.

rossa che s'incastona sulla pelle.

Omogeneo per il rilievo, il Chaco lo è anche per il clima. Questo è dominato dall'opposizione tra la stagione secca e la stagione umida. Piove in estate, da ottobre ad aprile; le piogge smettono in inverno, da maggio a settembre. Se il suo clima tropicale fa dell'estate chequeno una stagione infernale in cui la temperatura tra dicembre e febbraio può raggiungere fino ai 47° (a Bahia-Negra, per esempio, nel nord del Paraguay), l'apertura del Chaco verso il sud lascia campo libero ai venti gelidi che, dalla lontana Patagonia, impongono fino a là temperature a volte glaciali. In giugno e luglio, il termometro può scendere nettamente al disotto dello zero e non è raro vedere all'alba le paludi di acqua stagnante ricoperte di una sottile pellicola di ghiaccio.

Il Chaco è una regione doppiamente secca, si può dire: prima (e per sei mesi) a causa delle precipitazioni, poi perché il sistema idrico che lo irriga si limita ai fiumi paralleli Bermejo e Pilcomayo, quest'ultimo frontiera tra Paraguay e Argentina. Di conseguenza il Chaco, soprattutto nella sua parte paraguayana, si trova privo d'acqua per una buona parte dell'anno. In /,³ le piogge continue fanno straripare il Pilcomayo, il cui corso medio e inferiore è delimitato da vaste paludi (lagunas, banados, aguadas). Il terreno argilloso è impermeabile e trattiene le acque fluviali. Queste riempiono le più piccole cavità, con una leggera depressione, che sono così le riserve di liquidi della fauna e degli Indiani. Se la siccità è troppo severa, queste aguadas si prosciugano molto prima della stagione delle piogge, costringendo gli Indiani – quelli dell'interno perlomeno – a cercare delle altre fonti d'acqua. Per quanto riguarda la vegetazione, è adattata alla secchezza del suolo e del clima. È difficile immaginare una natura più ostile di questa: tutte le piante, tutti gli arbusti sono spinosi e anche il tronco della maggior parte degli alberi presenta delle aspre asperità che ne impediscono l'arrampicata. Fatta eccezione per qualche albero molto alto (guayacan, quebracho) la vegetazione è costituita da un intrico densissimo e impenetrabile di arbusti e di cactus di diverse specie alcuni dei quali arrivano a quattro o cinque metri d'altezza: paesaggio ostile che, sprovvisto della maestà della foresta tropicale umida, sembra esistere solamente come ostacolo.

Un immenso palmeto occupa la parte orientale del Chaco e, quando in estate l'acqua copre la terra, questa zona prende allora in certi posti l'aspetto che ci si immagina essere quello dell'era dei grandi rettili. La fauna incoraggia d'altra parte questa vaga analogia perché i serpenti, velenosi o no, pullulano letteralmente nel Chaco, tranne quando fa freddo. Migliaia di avvoltoi immobili fiutano l'odore di qualche carogna mentre, coloratissime, le numerose specie di uccelli acquatici delle dimensioni le più diverse, si alzano in volo rumorose dalle pozze brulicanti di pesci. Una vita infinita passa e scivola nell'aria, sulla terra, nell'acqua e questo universo a volte indeciso a lasciare mescolarsi gli elementi, a volte di una nettezza brutale, non sembra in ogni caso fatto per gli uomini. Tuttavia il Chaco ospitava delle potenti tribù.

³ NdT: Omissis.

Attratti dall'acqua, e quindi presenti lungo i fiumi, gli uomini non abbandonano il deserto all'interno del Chaco paraguayano. Ci sono tribù di fiume e tribù di foresta. Tra le prime, e da monte a valle, gli Choroti, gli Chulupi e i Maka occupano la riva sinistra del Pilcomayo. I Payagua (scomparsi da molto tempo) controllavano la riva destra del Paraguay. Attualmente, si incontrano su questo fiume gli Indiani Angaite e Sansapana; ma si tratta in realtà di tribù dell'interno che si sono avvicinate alle coltivazioni paraguayane di quebracho situate vicino alla riva. Il nord-est del Chaco appartiene ai Chamacoco, mentre tutto il nord-ovest è dominato dalle tribù ostili Moros o Ayvore. Tra il Pilcomayo e il limite sud del territorio ayvore, si trova la zona degli Indiani Lengua (auto denominazione: Enshlet). Infine, a ovest, lungo la frontiera boliviana vivono le tribù di lingua guarani: i Guarayo, i Guasurangué (ramo dei Chiriguano di Bolivia), e i Tapiete che sono probabilmente i discendenti guaranizzati degli antichi Chane-Arawak, un tempo schiavi dei primi.

Linguisticamente, queste tribù sono divise in quattro famiglie: il gruppo guarani; il gruppo zamuco (Ayore, Chamacoco); il gruppo mascoy (Angaite, Sanapanah, Lengua); il gruppo mataco (Choroti, Chulupi, Maka). Non esiste più nel Chaco paraguayano nessun rappresentante dei famosi Guaicuru, dal momento che i Mbaya e i Payagua sono totalmente estinti. Non si possiede il censimento preciso della popolazione indigena del Chaco. Si può tuttavia farne una stima – all'incirca a probabilmente dodici o quindicimila persone. Questa cifra deve attirare l'attenzione per la sua importanza relativa. Sicuramente, cinquant'anni fa, gli Indiani erano molto più numerosi. Ma, comunque, si può dire che venticinque o trent'anni fa, le tribù erano in pericolo. Ora, si assiste da una quindicina d'anni a una lenta crescita della demografia indiana. Ciò è dovuto sia all'assistenza medica fornita dalle missioni cattoliche o protestanti, che è riuscita a ridurre di molto la mortalità infantile, sia alla volontà di sopravvivenza degli Indiani cui il senso tribale, molto potente, ha rafforzato la coesione davanti all'impatto della civilizzazione bianca. Tutto ciò, oltre al fatto che il Chaco era e resta ancora praticamente privo di popolazione paraguayana, ha permesso agli Indiani di superare in una maniera meno disastrosa rispetto a molte altre tribù sud-americane il contatto generalizzato con la nostra civilizzazione, il più delle volte mortale.

Gli Indiani del Chaco sono, dal punto di vista del tipo fisico, molto simili tra loro e molto diversi dai loro vicini occidentali o orientali. Sono generalmente alti, uomini e donne. Non è raro incontrare degli uomini alti di più di 1m80. Molto robusti, ma non massicci, presentano delle muscolature notevoli, e la loro eleganza naturale unita alla disciplina che impongono ai loro movimenti le corse silenziose nella foresta o nelle paludi conferiscono alle loro attitudini una postura veramente signorile. Per quanto riguarda le donne, i loro tratti possono essere di una grande finezza; molto robuste anche loro, tendono ad appesantirsi all'età di quindici anni circa, e non hanno la stessa grazia dei loro sposi. Tutti gli Indiani del Chaco hanno inoltre in comune una carnagione ramata molto più scura di quella degli altri Indiani.

Nonostante le differenze linguistiche e a dispetto dei conflitti talvolta

sanguinosi tra tribù, vi è, dal punto di vista della loro civilizzazione, un “aria di famiglia” tra tutti i gruppi, che fa in modo che si possa considerare il Chaco come una grande area culturale, cioè come un insieme omogeneo, situato tra due altri insiemi omogenei: a est, il blocco guarani; a ovest, il blocco andino (quechua, aymara) che esercitano l’uno e l’altro sui popoli del Chaco una certa influenza. Tutte queste tribù (ad eccezione di quelle che parlano guarani) hanno infatti in comune un certo numero di tratti culturali, tanto al livello della vita economica, quanto a quello dell’organizzazione sociale o della mitologia, tratti che delimitano così l’aspetto di ciò che si può chiamare la cultura del Chaco. È così che tutti i gruppi presentano una tendenza evidente alla matrilinearità, che ovunque la ricerca del cibo obbedisce agli stessi ritmi stagionali, visto il ruolo generalmente secondario dell’agricoltura. Bisogna anche notare il gusto comune di questi Indiani per la guerra, che tende a modificare secondo una stessa direzione la struttura della società presso tutti i gruppi. L’equipaggiamento tecnico, la vita rituale, le credenze sono molto simili tra una tribù e l’altra.

Ne consegue che la descrizione dettagliata di una società del Chaco permette di accedere ad una conoscenza pertinente della civilizzazione del Chaco. Ma questo significherebbe d’altra parte che ogni tribù non è che un campione – identico agli altri – della stessa realtà socio-culturale, e che i gruppi si distinguono solamente per la lingua che parlano? Per niente. Un gruppo non è il “modello ridotto” del fondo culturale che condivide con i suoi vicini, e le tribù del Chaco si distinguono proprio per un senso molto vivo della loro particolarità e per una ferma volontà di mantenere e coltivare la loro differenza. Vi è lo sforzo costante di introdurre (al di là della lingua) uno scarto: sia sviluppando una specializzazione economica, sia accentuando questa o quella attività, la guerra per esempio. Questo scarto permette ai membri di un gruppo di pensarsi collettivamente come comunità. In altre parole, il “suolo culturale” del Chaco è omogeneo, ma ogni tribù anima questo contenuto con uno spirito o con uno stile particolare. Si tratta quindi di affrontare qui lo studio del Chaco subspecie chulupi, se così si può dire.

I Chulupi occupano la metà del corso del Pilcomayo e l’entroterra corrispondente. Interrogiamoci prima di tutto sul nome di questo gruppo. È conosciuto in Paraguay e in Argentina sotto il nome di Chulupi, nome proprio che non appartiene alla lingua di questi Indiani (e che è forse di origine quechua). I Chulupi appaiono nella letteratura etnografica con i lavori che Nordenskiöld dedicò loro a inizio secolo, sotto il nome di Ashluslay: «chiamano loro stessi Ashluslay, ainsi que je m’en suis assuré...» (1). Ora, questo è sicuramente inesatto, in quanto i Chulupi ignorano questo termine Ashluslay – la cui versione pura sarebbe: Ahluhlay, che significa le persone dell’iguana – è il nome che danno i Choroti ai Chulupi. Certo, non è che un dettaglio. Conferma però (se ce ne era bisogno) quello che potremmo chiamare come l’attitudine etnocentrica delle società indiane che, quasi sempre utilizzano per auto denominarsi il termine della loro lingua che significa: gli uomini, la gente, le persone. Segnaliamo ugualmente che il termine Gwentuse non rinvia a nessuna tribù particolare, in quanto è il nome che gli Indiani Maka danno ai Chulupi (la versione corretta sarebbe: Wentuseh). Detto questo,

chiameremo d'ora in avanti la tribù qui descritta con il nome di Chulupi, in quanto questo termine è da molto tempo di uso corrente nel Chaco, tanto tra gli Indiani che tra i Bianchi.

I chulupi si dividono in due gruppi principali: quelli che vivono direttamente sulle sponde del Pilcomayo e coloro che vivono all'interno, cioè le genti di fiume e le genti della foresta. Inoltre bisogna segnalare che i primi si distinguono in "di monte" e "di valle": ma la loro differenza si riduce essenzialmente a delle differenze di pronuncia, percepibili solamente da un orecchio indiano. In realtà, che siano di monte o di valle, le tribù di fiume sono molto simili. Molto più considerevole è lo scarto che separa le tribù di fiume e le tribù della foresta. Per cominciare, la differenza linguistica è più netta, senza tuttavia disturbare la comunicazione. Ma è soprattutto sul piano dell'organizzazione economica che si fonda la distinzione. Infatti, gli Indiani di fiume sono principalmente dei pescatori, mentre quelli della foresta sono dei cacciatori. Ne risulta che questi ultimi siano meno favoriti rispetto ai loro cugini del Pilcomayo, in quanto manca loro la risorsa ittica. La vita più difficile dei "forestali" la rende forse più "rustica", meno aperti dei "fluviali". Ad ogni modo, questi ultimi considerano i loro parenti della foresta come dei sempliciotti poco simpatici e le relazioni tra loro, senza essere apertamente ostili, sono piuttosto fredde.

A differenza delle tribù del Chaco argentino, gli Indiani della riva sinistra del Pilcomayo sono rimasti praticamente senza contatto diretto con il mondo bianco fino all'inizio di questo secolo. Nordenskiöld osservava negli anni '10 che la vita sociale e anche la cultura materiale dei Chulupi e dei Choroti erano ancora pressoché intatte. Non vi furono mai, a quanto pare, dei tentativi di cristianizzazione di questi ultimi. Dato che le autorità paraguayane non fecero mai degli sforzi seri per colonizzare il Chaco, gli Indiani che lo abitavano poterono, fino a poco tempo fa, condurvi la loro vita tradizionale in una libertà pressoché completa. Le cose cominciarono a cambiare durante gli anni Venti. I Chulupi si misero a imitare gli Indiani argentini e certi di loro accettarono di andare a lavorare nelle piantagioni di canna da zucchero nella provincia argentina di Salta. Lì, i grandi proprietari fondisti li sottomettevano a uno sfruttamento forsennato, giustificato dalla convinzione dei padroni che gli Indiani non erano altro se non degli animali. In questo modo, non si pagava mai in contanti il salario agli Indiani, ma sempre in natura: stracci (e non vestiti) e soprattutto acquavite. Da qui l'alcolismo, la prostituzione, le malattie veneree, tutte cose che intaccarono il corpo e l'anima degli Indiani. Questo contatto distruttivo con l'universo bianco del lavoro toccava solamente i villaggi in cui i capi accettavano (per ingenuità o per vigliaccheria) le proposte degli agenti reclutatori di mano d'opera. Certi leader, come il celebre Tofai, rifiutarono sempre d'incoraggiare i villaggi che dirigevano ad andare a lavorare una parte dell'anno per i Bianchi.

A partire del 1928 o 1929, la situazione dei Chulupi si aggravò per davvero, ma per altre ragioni. Si trovarono infatti implicati, loro malgrado, in un conflitto di portata internazionale. La Bolivia aveva perduto, vent'anni prima, ogni sbocco sull'Oceano Pacifico a causa di una guerra con il Cile. Cercava quindi di trovare un'uscita dalla parte dell'Atlantico con il controllo del fiume Paraguay. Ma per fare

questo, bisognava conquistare il Chaco paraguayano, del quale i veri padroni all'epoca erano ancora gli Indiani. L'armata boliviana cominciò quindi a stabilire dei fortini nel Chaco, penetrando ogni volta un po' di più in territorio paraguayano. Dopo i militari si installarono degli allevatori che avevano bisogno per le loro mandrie di mucche di vasti spazi. Questi eventi si svolsero sui terreni di caccia ancestrali degli Chulupi. Questi, come quasi tutti gli Indiani del Chaco, erano un popolo guerriero. Opposero una resistenza feroce ai soldati boliviani che volevano sterminarli per assicurarsi il controllo completo di questa parte del Chaco. Diretti dal loro capo Tofai, stratega astuto e spietato, i guerrieri chulupi attaccarono senza sosta le truppe, e molti soldati vennero uccisi. Nel 1932 scoppiò la guerra tra Bolivia e Paraguay, guerra che in gran parte si sviluppò nel cuore della zona indigena. Si può facilmente immaginare l'effetto che poté provocare sulla vita delle tribù questa lotta tra due armate numerose e ben equipaggiate, che si protrasse per tre anni. Costretti ad abbandonare i loro villaggi per rifugiarsi nella boscaglia, i Chulupi persero in gran parte i cavalli e i montoni che allevavano, la vita della tribù fu completamente sconvolta per la scomparsa delle persone, venne la carestia. È per questo che, mentre la vittoria dei Paraguayani poté portare la pace nel Chaco, la tribù chulupi ricevette un colpo mortale. La sua capacità di resistere era esaurita durante i molti combattimenti contro le truppe boliviane e anche argentine, e il piacere di vivere liberamente secondo la tradizione fece spazio allo sconforto. Gli Indiani accettarono allora poco a poco di entrare sotto la protezione – e la dipendenza – delle missioni, cattoliche o protestanti, che si stavano stabilendo nel loro territorio.

Attualmente, numerosi Chulupi sono installati attorno alle colonie mennonite di Filadelfia, nel centro del Chaco. Molti di loro lasciano il fiume per cercare lavoro dai coloni. Ma sono ancora numerosi quelli che non hanno voluto abbandonare la loro antica terra. E in questi villaggi, che siano indipendenti o che sottostiano giuridicamente alle missioni degli Oblati di Maria, la vita sociale di un tempo continua, nonostante l'opposizione spesso meschina e talvolta grossolana dei missionari, ad animare le sue feste, i suoi riti e le sue danze, la comunità di coloro che vogliono restare dei Nivakli, degli uomini. Veicolo ultimo della cultura, la lingua è sempre parlata da tutti i Chulupi, anche dai giovani che si sono tuttavia rassegnati alla cristianizzazione e al lavoro salariato, temporario o permanente. Quanto alla "vecchia" generazione (cioè alle persone di più di quarant'anni), continua, indifferente all'unzione del linguaggio cristiano e ai miracoli del mondo reale, a vivere e a sognare come lo fecero gli avi. Le donne fabbricano la *chica* di cui gli uomini si ubriacano, gli sciamani curano i malati, gli antichi guerrieri declamano le loro imprese attorno ai fuochi, e le giovani ragazze scelgono i loro amanti durante le danze.

Perché i Chulupi hanno potuto e saputo, meglio sicuramente che le altre tribù del Chaco, mantenere vivi molti aspetti della loro cultura? Per due ragioni, sembra. Prima di tutto si tratta di una società guerriera, cioè di una società per la quale la guerra appartiene alla propria sostanza, al proprio Sé, e che da secoli coltiva un ethos di guerrieri, un'"ideologia" dell'aggressività, di non resa.

Se si considera i Lengua, Indiani meno "ardentemente amanti dei

combattimenti” rispetto ai Chulupi, si nota che hanno accusato molto di più il contatto con i Bianchi, perché mancava loro quello spirito di resistenza attiva che solo sviluppa l’orgoglio guerriero. Naturale, e non più culturale, è la seconda ragione: è che i Chulupi erano e restano la tribù più numerosa del Chaco paraguayano. Attualmente, si può stimare a 5 o 6000 la popolazione di questo gruppo. È molto se si compara questa cifra alle valutazioni concernenti le altre tribù, ma è poco se si pensa che sessant’anni fa, i Chulupi erano senza dubbio due o tre volte più numerosi. In ogni caso, è perché erano allo stesso tempo numerosi e guerrieri che questi Indiani hanno potuto sopravvivere come tali, ed è dell’osservazione della loro vita quotidiana nei villaggi di Pilcomayo, tra luglio e ottobre 1966, che è nato il lavoro che qui segue. Nessun lavoro etnografico sfugge al destino che fa sì che ciò che è raccolto, da soprattutto la misura di ciò che sfugge. Ma in queste cose non si dà una conoscenza assoluta, e saremo felici se questo testo contribuirà a colmare quella lacuna che Métraux sottolineava 25 anni fa quando, parlando degli Chulupi, scriveva «hanno ricevuto scarsa attenzione da antropologi e viaggiatori e hanno mantenuto così quasi intatta la loro cultura nativa fino a poco tempo fa.»⁴.

⁴ NdT: citazione in inglese nel testo: “...they have received only scant attention from anthropologists and travellers, thought they have maintained their native culture almost intact until recent times.” (Handbook of South American Indians, Tome I, p. 236).

5. P. Clastres, La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?, dicembre 1966

La civiltà guayaki: arcaismo o regressione?

P. CLASTRES, «La civilisation guayaki: archaïsme ou régression?», in *Revista del ateneo paraguayano*, supplemento antropologico, n.1, 1966.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.95-104.

Le note di Clastres sono riportate tra parentesi quadre nel testo, le nostre in calce.

Abbiamo a che fare, con questi Indiani, con una società di cacciatori raccoglitori nomadi, cioè di una società realmente primitiva, essenzialmente perché ignora qualsiasi agricoltura. E questo incontestabile arcaismo dei guayaki è rinforzato in quanto la grande maggioranza delle società indiane d'America del Sud praticano, con più o meno intensità, il debbio¹ che fornisce loro una buona parte delle risorse alimentari. La situazione insomma non presenta ambiguità: i Guayaki sono una delle rare tribù che, in seguito a diverse circostanze storiche, si sono trovate escluse dal movimento generale per il quale gli antichi cacciatori raccoglitori nomadi si sono trasformati in agricoltori sedentari. Si avrebbe dunque con i Guayaki gli ultimi superstiti, forse di un livello di civiltà pre-agricolo, miracolosamente preservati nell'ambiente del vasto complesso neolitico al quale appartengono quasi tutte le altre tribù. Ma in maniera particolare, il carattere inabituale di questo tipo di cultura esige un esame molto più attento: si è portati a pensare che l'eccezione di una regola tanto affermata – conoscenza generalizzata dell'agricoltura attraverso tutto il continente – rende quasi sospetta la sua identificazione come una sopravvivenza arcaica di uno "stadio" culturale ovunque altrove superato da molto tempo. Non si tratta per niente sicuramente di negare a priori la possibilità per certe popolazioni di mantenere, in rifugi naturali distanti dalle grandi linee di migrazione e di diffusione di elementi culturali, un modo di vita estremamente antico. Semplicemente bisogna, quando ci si trova confrontati con una civiltà come quella dei Guayaki, di non abbandonarsi all'"evidenza naturale" di quello che riveli un'osservazione quasi necessariamente destinata a rimanere superficiale: bisogna, per principio, si può dire, e senza in qualche modo presupporre delle conclusioni finali della ricerca, dubitare di quello che tendono a suggerire i dati raccolti. È su questo dubbio, pensiamo, che deve basarsi il metodo di ogni ricerca in America del Sud. O in altri termini, poiché il "campo" è costituito da una società a un livello culturale molto basso, non possiamo scartare la possibilità che si tratti del risultato di un processo storico piuttosto che del mantenimento di un inizio. La prudenza suggerisce anche di considerare in primo luogo l'ipotesi della regressione culturale, anche se in

¹ NdT: abbiamo tradotto "jardinage sur brulis" con "debbio", pratica di fertilizzazione del terreno che prevede l'incendio della vegetazione.

seguito la società studiata si riveli essere autenticamente arcaica. Una simile esigenza potrebbe sembrare eccessiva: essa è tuttavia giustificata dalla situazione molto particolare in cui si trova l'America tropicale come area etnologica. La maggior parte delle società che la occupano appartengono all'ordine neolitico, cioè sanno praticare l'agricoltura e sono totalmente o parzialmente sedentarie. Solo un numero molto ridotto di tribù offre una configurazione culturale preneolitica marcata dall'assenza di agricoltura. Ora, le ricerche etnologiche condotte in questi ultimi trent'anni hanno mostrato che molte, tra quest'ultimo gruppo di società, presentano una conformazione attuale dominata nei fatti da una storia regressiva. È quello che hanno mostrato Claude Lévi-Strauss per i Bororo e i Nambikwara, A. Holmberg per i Sirono. Queste popolazioni, che si credeva congelate da molto tempo alla tappa iniziale dello sviluppo agricolo, non sono tali in realtà che perché hanno subito una perdita di cui il vuoto non colmato sussiste e si individua nella forma di "discordanza interna" e di "coincidenza esterna". C. Lévi-Strauss ha mostrato che «il problema del primitivismo di una società è posto dal contrasto che essa offre con le società limitrofe, vicine o lontane. Si nota una differenza di livello culturale tra questa società e quelle che più facilmente possono esserle confrontate». [1. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p.126].² E spesso, da questa comparazione tra società allo stesso tempo vicine e differenti, ne risulta che «quelle che potrebbero sembrare le più autenticamente arcaiche sono contorte per discordanze in cui, inequivocabilmente, si scopre il segno dell'*avvenimento*» [2. *Ibid*, p.132].³

Vediamo così ridursi poco a poco il numero delle società veramente "primitive" in America del Sud perché, identificate in un primo momento come tali, si rivelano in seguito appartenenti a uno pseudo-arcaismo. Finalmente l'opposizione tradizionale tra tribù "della foresta" e tribù "marginali", queste ultime più arcaiche di quelle altre, perde molta della sua pertinenza poiché l'arcaismo nell'America tropicale non è che un falso. In breve, la situazione dei Guayaki diventa ancora più eccezionale perché, a guardarla da vicino, sono forse la sola tribù indiana totalmente sprovvista di agricoltura. Non fu solo per quest'unica ragione, bisogna porsi la domanda del valore etnologico reale di questa assenza. Se per la maggior parte delle sue determinazioni tanto ecologiche quanto sociologiche la cultura guayaki si presenta come un sistema omogeneo in sé e strettamente adatto a un'economia di caccia e raccolta nomadiche, essa offre ugualmente qualche proprietà di cui la presenza è qui strana, non sono, si dirà, al loro posto. Questi tratti si ritrovano in effetti presso le tribù vicine di agricoltori guaraní e sono in questo senso delle coincidenze esterne; e dato che non si spiegano se non in un contesto culturale che include l'agricoltura, appaiono presso i Guayaki come discordanze interne. Ciascuna di esse, considerata in maniera isolata, sarebbe senza dubbio pertinente; ma la convergenza della loro pluralità in un'unità di significazione permette di individuare

² C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; trad. it di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (1978), p.131.

³ *Ivi*, p.137. Nella versione francese Lévi-Strauss parla di "*événement*", termine tradotto da P. Caruso con "avvenimento". Sarebbe stato forse più opportuno tradurre con "evento".

in loro la traccia della persistenza di un altro livello culturale dal quale appartengono e di cui la perdita ha obbligato i Guayaki a rimodellare la loro civilizzazione. Esporremo e analizzeremo successivamente quindi ognuna di queste discordanze.

I. Il problema del mais.

I Guayaki ignorano l'arte della semina; conoscono tuttavia i prodotti dell'agricoltura e saccheggiano di quando in quando le piantagioni dei contadini paraguayani per prendere del mais o della manioca. Dal loro arrivo all'accampamento di Arroyo Moroti, l'alimentazione dei Guayaki si trasformò considerevolmente in quanto consisteva molto di più di verdure coltivate che di selvaggina. Gli Indiani chiamano il mais "waté". E per molti mesi, abbiamo creduto che si trattasse in questo caso della corruzione guayaki del termine guaraní che designa il mais: "avati", supponendo che i Guayaki avessero imparato questa parola a partire dal loro recente contatto con i Paraguayani. Interrogando un giorno un informatore sul modo in cui saccheggiano i campi di mais dei Béru, gli domandammo quale era la parola aché per mais: "waté", ci disse... Quella, è la parola dei Béru! Protestammo. «No», rispose; «I Béru dicono "avati", noi altri Aché diciamo "waté"». Faceva perfettamente la distinzione tra i due termini seppure così vicini e ci spiegò che la sua tribù conosceva il mais da sempre, lo chiamava "waté" e lo rubava ai Paraguayani. L'informatore in questione era un Aché Gatu e si poteva supporre che la parola *avati*, deformata in *waté*, era stata assimilata molte dozzine di anni prima: forse da un Guayaki catturato che in seguito fuggì e, ricongiungendo i suoi, gli avrebbe insegnato il nome guaraní del mais. Andammo allora ad intervistare i Guayaki del secondo gruppo, che non aveva mai avuto contatti con il primo. La risposta fu la stessa: *avati* era il nome béru, loro dicevano "waté" e avevano sempre detto così. Non si può ammettere l'ipotesi di una trasmissione del termine da un gruppo all'altro in quanto nessuno dei due ricorda di aver conosciuto l'altro. Si è in questo caso obbligati a supporre che si sia data la stessa coincidenza due volte e in due gruppi differenti – dei quali i territori di caccia erano molto lontani gli uni dagli altri – all'acquisizione della parola guaraní *avati*, e che i due gruppi l'avrebbero deformata esattamente nella stessa maniera in *waté*. Questa ripetizione della stessa situazione non è forse rigorosamente impossibile: ci pare però molto improbabile e ci si presenta allora un nuovo problema: perché in non-agricoltori guayaki conoscono da così tanto tempo il mais praticamente nel suo nome guaraní? [3. *A quanto pare, non c'è nella foresta paraguayana nessuna pianta selvaggia che si potrebbe chiamare assimilandola al mais o di cui il nome avrebbe potuto servire a designare una nuova pianta coltivata: il mais*]. Non possiamo dunque supporre, per le ragioni qui esposte, l'idea di un prestito recente ai Paraguayani. Ma un contatto amichevole più antico non avrebbe potuto prodursi con i Mbya Guaraní, permettendo agli Aché di conoscere il mais e il suo nome guaraní? Di nuovo, i dati storici – rari ma senza ambiguità – mostrano che questa possibilità non corrisponde per niente alle relazioni effettive che intrattenevano Guaraní e

Guayaki: nemici giurati, queste due tribù si facevano la guerra e si divoravano tra loro!

La difficoltà nel risolvere la questione *waté* ponendosi da un punto di vista esterno alla cultura guayaki obbliga quindi a considerare una prospettiva che le sia interna: che la parola *waté* appartiene al lessico guayaki, come lo dicono loro stessi, e che se è così, è che in un'epoca lontana della loro storia – ipotesi seducente e non meno inverosimile delle precedenti – hanno saputo coltivare il mais e lo chiamavano più o meno nello stesso modo che tutte le altre tribù Tupi-Guaraní. Siamo dunque condotti ad ammettere che se i Guayaki contemporanei non sono più degli agricoltori, è che in seguito a delle circostanze storiche ancora sconosciute, hanno perso questa tecnica e che il loro livello attuale di cacciatori nomadi risulti da una regressione culturale. Ma non è contraddittorio ammettere che i Guayaki abbiano potuto perdere l'agricoltura senza dimenticare il termine che designa il mais? Non lo sembra, perché se possiamo facilmente immaginare che perdendo l'arte di coltivare questa pianta, gli Aché non hanno tuttavia perso la pianta stessa: le loro bande continuano attualmente a saccheggiare i campi dei Paraguayani e certamente facevano lo stesso un tempo nelle piantagioni dei Guaraní. Ladri di mais dopo esserne stati coltivatori, ne hanno sempre avuto a disposizione e la permanenza della cosa ha permesso il mantenimento del nome.

Alcuni dettagli supplementari mostrano che il mais è per i Guayaki altra cosa che un bene straniero rubato alle popolazioni vicine. Per consumarlo, lo macinano con la pietra dell'ascia in un mortaio scavato dagli uomini in un pezzo di legno duro. Questo strumento tipico delle società di agricoltori era sufficientemente piccolo e leggero affinché un uomo potesse trasportarlo appeso alla sua spalla. Forse il mortaio dei Guayaki non è che la riduzione, adattata ad un modo di vita nomadico, del grande mortaio che possedevano quando coltivano il loro proprio mais. Gli Indiani inoltre ci hanno informato di una preparazione del mais piuttosto inattesa presso di loro: alla farina ottenuta per macinatura e cotta nella marmitta d'argilla, mescolano del miele *myrynga* preparando così una specie di torta al miele. Questa ricetta non è sconosciuta ai Guaraní, in quanto gli Apapoeuva, ci dice Nimuemdaju, consumano in alcune circostanze rituali molto importanti la "mazamorra" o *porridge* di mais, mescolata al miele silvestre.

Se si rivelasse esatta la nostra ipotesi di una regressione dei guayaki a partire da un livello di civilizzazione includente la coltivazione del mais, bisognerebbe dedurre che ignorano completamente la manioca. Perché se chiamano come i Guaraní il mais che rubano loro, non conoscono il termine guaraní *mandi'o* per la manioca che rubano allo stesso modo. Gli Aché Gatu la chiamano: *wyra ia*, frutto dell'albero, e il secondo gruppo: *chipo ia*, frutto della liana. Attualmente hanno imparato la parola guaraní *mandi'o* deformandola in: *rambiro*. La non conoscenza dei Guayaki del termine guaraní per manioca mostra bene, ci sembra, che la parola *waté* non deriva da un prestito recente: perché non possiamo immaginare che imparando a consumare e a nominare il mais non abbiano allo stesso modo appreso il nome della manioca, pianta tanto coltivata in Paraguay quanto il mais. È

un indizio in più che la cultura del mais faceva parte dell'orizzonte culturale degli Aché, mentre mancava loro la conoscenza della manioca.

II. Il nome dei recipienti metallici

I Guayaki evidentemente non conoscono la metallurgia e quando possiedono degli strumenti in ferro è perché li hanno rubati negli stabilimenti dei forestali paraguayani. Ora, per nominare i bidoni, scatole e recipienti vari, utilizzano la parola *jaka* che non corrisponde a nessun oggetto della loro propria cultura: «Noi non abbiamo *jaka*, dicono i Guayaki, i Berù ne hanno». In altre parole, i Guayaki hanno una parola ma non la cosa che la nomina, e non sanno che cosa sia lo *jaka*; o, almeno, questa parola non indica per loro che i recipienti metallici di acquisizione estremamente recente. Il mistero rimarrebbe irrisolto se non vi fosse più o meno la stessa parola nella lingua guaraní: *ajaka* vi designa un cesto solidamente intrecciato, di grandezza variabile ma molto capiente, che serve a trasportare le radici di manioca e le pannocchie di mais. Osserviamo dunque che i Guayaki possiedono il termine guaraní designante uno strumento da agricoltore, senza fabbricare né tantomeno conoscere un tale utensile. Di conseguenza, l'ipotesi di un prestito – antico o recente – dai Paraguayani o dagli Indiani guaraní è escluso: questi ultimi, per chiamare i recipienti metallici, utilizzano la parola spagnola *lata*, evidentemente ignorata dai Guayaki. Ci troviamo quindi qui confrontati con un problema analogo a quello che ci ha posto il *waté*: perché i Guayaki conoscono il termine guaraní che designa un cesto da agricoltore che ignorano e perché lo utilizzano per nominare i recipienti metallici? Si osserverà innanzitutto che l'ignoranza della parola *lata* presso gli Aché mostra bene che non vi è stato contatto con i Paraguayani o con i Guaraní. Di conseguenza, ottenendo in vari modi dei recipienti metallici, cioè degli utensili per trasportare, i Guayaki hanno scelto per nominarli un termine che indica un altro utensile ma presso i loro vicini guaraní: l'*ajaka* di vimini. Di conseguenza, avevano nel loro vocabolario un termine di cui ignoravano letteralmente il senso preciso: sapevano semplicemente che si trattava di qualcosa che serviva al trasporto di beni, e, logicamente, hanno chiamato *jaka* i bidoni metallici.

Bisogna quindi ammettere che se i Guayaki possiedono attualmente un termine senza conoscere la cosa che gli corrisponde, mentre il guaraní ci dà il senso esatto del termine, è che hanno dovuto anche loro possedere ad un certo punto della loro storia degli *jaka*, dei panieri, che non hanno più perché ne hanno dimenticato la tecnica di fabbricazione. Ma essendo il *jaka* esclusivamente un recipiente di uso agricolo, si è condotti a supporre che i Guayaki l'abbiano conosciuto un tempo perché erano agricoltori, e più precisamente, coltivatori di mais di cui portavano le pannocchie nel *jaka* che sapevano allora fabbricare. Se ora hanno perso l'oggetto e quasi completamente il senso del termine che lo nominava è perché, smettendo di essere agricoltori, non hanno più bisogno di intrecciare degli *jaka*. La loro memoria ha tuttavia conservato la parola – vaga reminiscenza di una

civiltà passata –, destinata ora a nominare questi nuovi “cesti” che sono i recipienti metallici.

III. Il bastone di Japery

I Guayaki credono nell'esistenza di numerosi esseri che, visibili o invisibili, infestano la foresta; sono il più delle volte maligni e perseguitano costantemente gli Aché che li temono molto. Alcuni di questi esseri sono armati, e uno di questi, Japery, il signore dell'acqua, è armato di uno strumento in legno del quale si serve per colpire i Guayaki. Questi chiamano *wyra peë* questo bastone, del quale sono incapaci di fornire la benché minima descrizione perché, dicono, «noi altri Aché non abbiamo *peë*; è Japery che ne ha», e non hanno nessun ricordo di averne mai posseduto. Gli Indiani possiedono dunque un termine per il quale la cosa corrispondente non esiste che a livello mitologico.

Fummo quindi molto stupiti nel sentire i Guayaki chiamare *peë* i machete che gli offrivamo. Perché chiamano *peë* quest'arma metallica quando fino ad ora tutto quello che sapevano del *peë* era che Japery ne possedeva uno? Supponiamo che l'avvicinamento operato dai Guayaki del machete all'arma mitica di Japery non sia dovuto dal semplice caso e che, più precisamente, è un'analogia di forma che, vagamente ricordata allora, gli ha spinti a chiamare *peë* i machete ricevuti in regalo: in questo caso, il *peë* assomiglierebbe abbastanza ad una lama più o meno tagliente, perché è in legno. Ora, se consultiamo il dizionario di Montoya, vi leggiamo che presso gli antichi Guaranì, vi era un'arma in legno, vicina per la sua forma ad una spada, destinata ad usi rituali, e in particolare all'esecuzione dei prigionieri di guerra: questa mazza, o spada di legno come dice Motoya, si chiamava *peë* (*peng*). Staden o Thevet la descrivono allo stesso modo: presso i Tupinamba che la chiamavano allo stesso modo: *Ibira pema* (= *ywyrá-peë-ma*: mazza di legno). I dati ci mostrano quindi che esisteva davvero presso i Tupi-Guaranì uno strumento che non sussiste più nei Guayaki che sul piano mitologico. Ma se chiamano *peë* gli strumenti reali quali lo sono i machete, è perché hanno conservato del bastone di Japery un ricordo vago senza dubbio, ma abbastanza preciso tuttavia perché la visione dei machete ricordi e suggerisca loro di chiamarli così. Forse non hanno mai posseduto un *peë*, una mazza cerimoniale, e la conoscono solamente per averla vista tra le mani dei loro nemici guaranì. Ma non si potrebbe inoltre pensare che i Guayaki – che sono dei Tupi-Guaranì – possedevano queste armi rituali nel momento in cui godevano di un altro livello di civilizzazione e che la regressione culturale, comportando la scomparsa del contesto socio-rituale, abbia condotto alla perdita della mazza del carnefice, quest'ultimo sopravvissuto solo nella lingua e sul piano mitologico?

IV. Il trattamento medico

La medicina guayaki è estremamente sommaria e, a differenza dei Guaranì, la loro farmacopea è pressoché inesistente. Dei diversi modi di curare in uso presso di loro, considereremo solo questo: quando un Guayaki (bambino o adulto) è malato, è prima lavato con cura con un'infusione (fredda o calda) di certe piante. Successivamente la donna – perché nei Guayaki la medicina è essenzialmente appannaggio delle donne e di preferenza di donne incinte – riversa sul paziente disteso a terra soffiando vigorosamente proiettando della saliva polverizzata sulla fronte, sugli occhi e nelle orecchie del malato e, quando si tratta di un bambino piccolo, sul ventre. Si tratta dunque di una tecnica di cura attraverso il soffio ma, ad eccezione dell'aria stessa, niente è soffiato sul corpo del malato. Abbiamo quindi un modello di trattamento medico estremamente diffuso in America del Sud. È la classica cura sciamanica del fumo di tabacco soffiato sul corpo del paziente. I gesti eseguiti dalle donne guayaki sono quelli del medico guaranì per esempio, mentre gli Aché non conoscono il tabacco e sembrano ignorare ogni forma di sciamanismo. Si potrebbe pensare ancora a due possibilità: o i Guayaki sono dei veri arcaici, e il trattamento medico rinvia a un complesso magico-religioso molto antico anteriore all'apparizione del tabacco; questa pianta sarebbe stata integrata più tardi al vecchio rituale da delle culture più "evolute" oppure l'arcaismo degli Aché è dovuto ad una regressione e ci si potrebbe allora chiedere se non abbiano mai – come molte altre tribù Tupi-Guaranì – conosciuto anche loro il tabacco e incaricato il ruolo di guarire i malati a degli sciamani fumatori: dal modello classico della medicina indiana non sarebbe sopravvissuta che la tecnica del soffio esercitata esclusivamente dalle donne. La prima ipotesi inoltre non esclude la regressione, in quanto i Guayaki avrebbero potuto ritrovarsi partecipi senza aver mai conosciuto il tabacco ed il suo uso terapeutico. Ma siccome certi indizi lasciano supporre che sono stati probabilmente dei coltivatori di mais, che comunque appartengono all'insieme Tupi-Guaranì e sono circondati da tribù che coltivano e fumano il tabacco (*pety*, da cui è stato tratto il verbo francese *pétuner*), non si può scartare completamente la possibilità che i Guayaki abbiano anche loro conosciuto e coltivato il tabacco, per perderlo in seguito insieme al mais. Il problema è tuttavia che nessun termine designa nella loro lingua il tabacco.

V. La questione del *pajéji*

Se l'analisi del trattamento medico guayaki chiarifica poco sulla natura e le trasformazioni del campo magico-culturale dal quale forse proviene, un altro dato etnografico al contrario ci sembra infinitamente più illuminante. Durante le loro marce nella foresta gli Indiani sono spesso esposti agli attacchi degli animali, soprattutto di giaguari e di serpenti. Nonostante la straordinaria acutezza dei loro sensi e un'attenzione estrema gli incidenti sono molto frequenti e numerosi Aché vengono morsi da serpenti velenosi (serpente a sonagli, *jarara*, etc.). Alcuni – non è

raro – ne muoiono, ma altri sopravvivono al morso. Ora, viene chiamato *pajégi* l'uomo che non è morto per un morso di serpente velenoso. L'analisi di questo termine è del più alto interesse in quanto vi ritroviamo la parola guaraní molto conosciuta che designa il medico-sciamano: *paje*. La comparazione tra il *pajégi* guayaki e il *pajé* guaraní lascia trasparire immediatamente delle differenze molto profonde. Mentre lo sciamano guaraní è un uomo che, per i poteri sovranaturali dei quali è dotato, assolve nella sua comunità le funzioni di medico, di stregone, o addirittura di prete, il *pajégi* aché non possiede nessun potere particolare che attualizzerebbe mettendolo al servizio del suo gruppo. *Pajégi* si riduce dunque ad una semplice denominazione, è il termine che descrive un evento nella storia di questo o quel individuo (essere morso da un serpente velenoso e non morire), e non una realtà psicologica personale, articolata ad una funzione sociale come presso i Guaraní. Detto questo, è necessario analizzare da vicino la natura esatta del *pajégi*. Questo termine racchiude sia l'idea di una differenza negativa, esterna (colui che sopravvive ad un morso solitamente mortale), sia l'idea di una differenza positiva, interna, necessariamente implicata dalla prima: un cacciatore è *pajé* perché il morso del serpente non l'ha ucciso, ma inversamente non l'ha ucciso perché egli è *pajé*. Questo significa quindi che presso i Guayaki alcuni uomini possiedono dalla nascita dei poteri eccezionali, sovranaturali, capaci di proteggerli dalla morte che, per gli altri, risulta fatale per il morso di un serpente velenoso. Solo qualche individuo sono per natura *pajé*, e il solo criterio che permette alla loro personalità reale di rivelarsi è il veleno mortale al quale essi sanno resistere.

È in questo senso molto evidente che le incontestabili differenze riscontrate tra *pajé* guaraní e *pajégi* guayaki coprono allo stesso tempo un'analogia molto profonda: l'uno e l'altro sono individui dotati di poteri sovraumani. Il primo però ne fa beneficiare la propria società che li utilizza per difendersi mentre il secondo non oltrepassa il livello di semplice differenza individuale perché i suoi "poteri" non si dispiegano sul piano socio-religioso; sciamano senza saperlo, il *pajégi* guayaki non riesce a curare che se stesso. Come interpretare questa differenza di funzione annodata a un'identità di natura? Se l'analizziamo dalla prospettiva "arcaica" si può pensare che si abbia con il *pajégi* guayaki la prefigurazione originale del *pajé* guaraní molto più tardivo, o che quest'ultimo esprima, completamente sviluppato sul piano rituale e religioso, una funzione di cui la specializzazione sarebbe appena abbozzata presso gli Aché. Ma è davvero verosimile ammettere che i Guayaki avrebbero nel corso dei secoli chiamato con la stessa parola dei Guaraní una funzione che era da loro a-funzionale? Si è così condotti a considerare l'ipotesi della regressione: la cultura guayaki non avrebbe potuto possedere all'epoca in cui sapeva coltivare il mais, l'istituzione socio-religiosa del medico-sciamano? E il *pajégi* guayaki non poteva essere allora simile nella sua funzione al suo omologo guaraní? Uno dei numerosi effetti della regressione subita dai Guayaki sarebbe in questo caso la scomparsa del complesso sciamanico, del quale si ricorderà solo il termine che serviva a designarlo: *pajégi*.

VI. Il vaso dell'anima

I riti funerari dei Guayaki consistono nell'endocannibalismo per gli Aché Gatu, nell'inumazione in una fossa verticale del cadavere legato in posizione fetale presso gli Aché dell'Yvytyrusu. Ricordiamo inoltre che i Guarani sotterravano i loro morti mettendoli in enormi urne funerarie disposte in seguito in un buco scavato nel terreno. Abbiamo raccolto presso i Guayaki dell'uno e dell'altro gruppo una credenza molto strana. Quando un Aché muore la sua "anima" celeste, *ové*, crea una grande terracotta (*moo kara wachu*). In seguito la riempie di ceneri e gli uccelli dell'anima vengono allora a posarsi nel grande vaso. Nel momento in cui si eleva verso il cielo, l'anima mette la sua terracotta tra le radici di un albero, e la maggior parte degli uccelli spiccano il volo con lei. Nella giornata, restano raggomitolati all'interno del vaso, lasciandola la notte. L'anima dei bambini non crea una terracotta, perché non conosce.

Il fatto che i Guayaki, cacciatori-nomadi, sappiano fabbricare dei vasi d'argilla (mentre società molto più "s sofisticate" come le tribù Gé ignorano questa tecnica) è già in sé una discordanza spettacolare. È infatti sorprendente constatare che gli Aché fanno esattamente sul piano di "mito" quello che i Guayaki fanno, loro, realmente: perché è sicuro che il vaso dell'anima delle loro credenze non sia nient'altro che la grande urna funeraria di Guaranì. È possibile stabilire una relazione tra l'urna reale dei Guaranì e l'urna immaginaria degli Aché? Non sembrerebbe, innanzitutto, che si possa accettare la spiegazione di tipo realista: i Guayaki avrebbero un tempo trovato, per caso durante i loro spostamenti, delle urne funerarie appartenenti ai loro vicini *mbya* per esempio, e avrebbero in seguito elaborato una specie di mito destinato a rendere conto di questi ritrovamenti. Non è sicuro che abbiano fatto simili scoperte, in quanto anche se gli Aché facevano di tanto in tanto delle incursioni in territorio guaranì, non vi rimanevano sicuramente abbastanza tempo per dedicarsi alle gioie dell'archeologia! Ci sembra inoltre che la mitologizzazione da parte dei Guayaki di un fenomeno esterno alla propria cultura è – se non assolutamente impossibile – poco verosimile: se ignorassero l'arte della ceramica, questo passaggio si potrebbe comprendere, ma i Guayaki sono dei vasai. D'altra parte, questo dato rende ugualmente difficile concepire l'ipotesi di arcaismo; l'inumazione guaranì nelle grandi urne funerarie vi sarebbe concepito come la realizzazione concreta di una credenza molto più primitiva, derivata da un livello di civilizzazione inferiore e sopravvive nel mito aché del vaso dell'anima. Abbiamo qui, crediamo, un segno e una prova supplementare della validità dell'ipotesi "regressiva". Il "mitema" dell'urna funeraria è il ricordo di un antico rituale di sotterramento che praticavano i Guayaki in un'epoca in cui, agricoltori e quindi almeno sedentari, erano in grado di creare, come i Guaranì, le grandi urne destinate a custodire i morti. Che perdendo l'agricoltura e quindi costretti a un nomadismo permanente, la tecnica di fabbricazione dei grandi vasi si sia deteriorata, portando così alla scomparsa del rituale e dello strumento che implicava, niente di sorprendente: quello che è incredibile è al contrario che i Guayaki sappiano ancora fare della ceramica. E l'anima dell'Aché morto che si fabbrica la propria urna

funeraria è il ricordo limpido del tempo lontano in cui i Guayaki modellavano i “grandi vasi”.

Conclusione

Sicuramente, se si considerasse singolarmente ciascuno dei sei elementi che compongono la serie di discordanze presentate dalla cultura guayaki, sarebbe impossibile considerare la regressione. Ma appunto costituiscono un tutto, un insieme omogeneo perché, direttamente per gli uni e indirettamente per gli altri, rinviano tutti a un livello di civilizzazione molto superiore a quello dei Guayaki contemporanei, e non possono essere compresi se non li si situa nel contesto culturale che implicano con così tanta forza: la conoscenza dell'agricoltura, un nomadismo solamente stagionale poi, e quindi la possibilità di sviluppare una tecnologia e una vita socio-religiosa che non saprebbe permettere il vagare continuo che è il destino dei Guayaki da secoli. Se sono attualmente la tribù più “primitiva” dell'America del Sud non è perché sarebbero riusciti a mantenere, nel corso di secoli o addirittura di millenni – e malgrado la presenza nelle vicinanze immediate di popolazioni di agricoltori sedentari parlanti la stessa lingua – un tipo di vita pre-agricola o pre-neolitica; è al contrario per aver perso – forse respinti nella foresta più profonda dalla pressione dei nuovi invasori guaraní, più numerosi e guerrieri migliori – questi beni maggiori di cui erano dotati un tempo. Lontani dal sopravvivere come ultimi testimoni di un arcaismo sud-americano, i Guayaki invece illustrano bene e confermano ancora meglio di qualsiasi altra società l'impossibilità di mantenersi ai margini della storia. La “primitività” dei Guayaki attuali indica una perdita e un ritorno a quello che fu forse il momento originario; non rappresentano un incomprensibile punto fisso ribelle al movimento generale delle altre società, ma hanno percorso controcorrente questa storia di cui le discordanze che presenta la loro cultura ci mostrano il senso regressivo. Lo studio attento della civiltà aché conduce così a dedurre la regressione culturale a partire da un livello che implicava la conoscenza e la pratica dell'agricoltura. Ma questa deduzione, trovandosi priva di una conferma sperimentale – se così si può dire – potrebbe non risultare pienamente convincente. Nello specifico, troviamo in Lozano un'indicazione inestimabile che, se attesta la pertinenza delle discordanze che abbiamo analizzato, si vede in cambio verificata dal nostro studio: ancora all'inizio del XVII secolo, e benché la loro cultura fosse senza dubbio già profondamente alterata, i Guayaki continuavano a coltivare il mais. «*Aunque discurren vagos por la selva buscando miel silvestre, frutas y animales para sustento, y hacen también sus sementeras de maíz; no obstante, son cortas sus cosechas, porque gusfan de comerlo fierno, antes de sazonar, que por aca Haman choclo*» [4. Pedro Lozano, *Historia I, Buenos Aires, 1905, p.415, vol.1*].

All'epoca in cui furono raccolte le informazioni che utilizzava Padre Lozano per comporre la sua opera, il processo di regressione della tribù guayaki era già molto avanzato. Perché lo storico gesuita parla di Indiani caaigua, situati tra i fiumi Uruguay e Parana, in termini tali che non può che trattarsi dei Guayaki: [5. Ibid,

p.412.] questi gruppi, di qui non si sentirà in seguito più parlare, erano completamente nomadi mentre gli antenati dei Guayaki attuali, quelli che Lozano chiama Guachagui, facevano ancora “le loro semine di mais”. Ma questa agricoltura quasi furtiva fu senza dubbio velocemente abbandonata, in quanto gli Indiani mbya possiedono un mito che testimonia l’esistenza dei Guayaki come nomadi della foresta: «En un principio los Mbya y los Guayaki vivían juntos bajo el gobierno de Pa’i Rete Kuruay. Un día los Guayaki aparecieron en la danza ritual completamente desnudos y Pa’i, enfurecido, los apostrofó con la sentencia: Guayaki, java mokeral dispersándolos por la selva. Es por este motivo que viven errantes y salvajes hasta el presente » [*León Cadogan, Ayvu Rapyre, p.84.*].

6. P. Clastres, *Hommage à Alfred Métraux*, 1967

Omaggio a Alfred Métraux

P. CLASTRES, *Mythologie des Indiens Chulupi*, Paris, Peeters, 1992.
Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.117-118.

Segnaliamo la presenza della versione inviata alla redazione di *Le Monde* (e la lettera di rifiuto del giornale) il 22 marzo 1967 nel fondo Clastres all'IMEC.

Gli indiani Chulupi vivevano nel Chaco paraguayano; il loro territorio si estende lungo il fiume Pilcomayo, frontiera tra il Paraguay e l'Argentina. Ecco quello che mi hanno raccontato quando, l'anno scorso, vivevo con loro.

«Questo è successo trent'anni fa. Avevamo montato il nostro accampamento sul bordo del fiume per pescare. Sull'altra riva, in territorio argentino, si trovava un fortino con la sua guarnigione. Una notte abbiamo visto arrivare, uscito dal fiume, i vestiti completamente bagnati, un soldato argentino tutto solo. Si avvicinò lentamente all'accampamento e si avvicinò al fuoco per scaldarsi. Lo guardavamo tutti. Non sapevamo che cosa volesse. Ad un certo punto ci spiegò che il giorno seguente all'alba i soldati avrebbero attraversato il fiume per massacrare tutta la tribù; dovevamo quindi fuggire immediatamente nella foresta. Eravamo molto scettici perché, di solito, i soldati argentini si preoccupano molto di più di ucciderci che di proteggerci. L'uomo è ripartito praticamente subito, riattraversando il fiume a nuoto. Anche noi, per prudenza, abbiamo lasciato l'accampamento. E il giorno seguente, le vedette lasciate indietro hanno visto arrivare le truppe; ma tutti erano partiti. Il soldato non ci aveva mentito, ci ha salvato. Non l'abbiamo mai più rivisto.»

Da quel momento, gli Indiani continuano ad evocare questo soldato misterioso, senza capire perché uno dei loro assassini prese un giorno la decisione di salvarli.

Negli anni Trenta il Chaco era in effetti una specie di Far West dove dominavano ancora le tribù. I soli rappresentanti del mondo bianco erano praticamente i militari, che portavano avanti una guerra selvaggia di sterminazione contro gli Indiani. È per questo che ogni uomo bianco che apparisse nella regione era, per gli Chulupi, un soldato, cioè un nemico mortale. Capiamo quindi il loro stupore: perché un "mellico" veniva loro in aiuto? E, sicuramente, non sbagliavano ad essere sorpresi: perché il soldato argentino non era altri che Alfred Métraux. Quest'ultimo stava allora portando avanti le sue ricerche presso gli Indiani Mataco e Toba, nel Chaco argentino. Accampava vicino ad un fortino, e le chiacchiere dei soldati gli fecero scoprire le sinistre intenzioni degli ufficiali. Métraux non esitò e decise di avvertire gli Indiani. Visto che era senza dubbio vestito con indumenti da lavoro simili alle uniformi dei soldati, si capisce la diffidenza degli Chulupi.

Lo stesso Métraux, qualche settimana prima della sua morte, mi raccontò la sua avventura. Era la vigilia della mia partenza per l'America del Sud, e questa prima missione di ricerca in una tribù indiana, la dovevo in gran parte agli sforzi di Métraux. Quella sera era rilassato, sia per vedere uno dei suoi allievi partire per un *terrain* che conosceva bene, sia per anticipare così il viaggio che lui stesso progettava di fare tre mesi dopo in Paraguay. Questa prospettiva, liberandolo della sua discrezione abituale, gli fece raccontarmi questo aneddoto. E il caso, o qualche congiunzione più segreta, mi ha portato a scoprire, ad di là del tempo e dello spazio, che Métraux era presente nella memoria degli Indiani.

Con lui scomparve, ormai già quattro anni fa, uno dei più grandi specialisti dell'etnologia americana. La sua conoscenza era – come si sa bene – era immensa: frutto tanto della quantità enorme delle sue letture quanto del contatto intimo e prolungato con numerose tribù dell'America del Sud. Alfred Métraux possedeva al massimo grado il piacere della precisione e il senso della critica. Interessato a conservare la dignità di scienza dell'etnologia, si mostrò sempre ostile ai progetti dei dilettanti e seppe sempre vietare all'immaginazione il campo delle sue ricerche. Da questo, forse, l'impressione di una certa freddezza nei testi consacrati agli Indiani, percettibile anche nel corso che dava all'École Pratique des Hautes Études. Métraux era quindi, se si può dire, un militante dell'oggettività, e la sua profonda modestia non lo spinse mai ad allontanarsi da questo riserbo. Sarebbe però ingiusto e falso di vedere in Métraux solamente lo studioso, e di voler definire il viso dell'uomo attraverso un'opera nella quale, finalmente, vi è ben poco. Perché al rigore scientifico dello studioso che era in lui si aggiungeva il rigore etico di un uomo, la cui sensibilità all'Altro poteva condurre all'oblio totale di sé.

Gli Indiani non furono mai per Métraux dei puri oggetti di osservazione; al contrario, tentava di ridurre, sul campo, questa distanza irriducibile che comunque separa un Bianco da un Indiano. La fedeltà e l'amicizia che aveva nei loro confronti si misura nel rischio che decise di correre: infatti, nell'episodio qui riportato, Métraux avrebbe potuto morire, sia divorato dai *pirañas* che pullulano nel fiume, sia trafitto di frecce dagli Indiani.

Alfred Métraux amava evocare quello che chiamava la sua «nostalgia del neolitico», di cui pensava di trovare l'esempio precisamente in quelle piccole società indiane della foresta o della savana: «Mi sono sentito – diceva – estremamente a mio agio e molto meno spaesato che nella mia propria cultura... L'uomo [vi] è infinitamente meno isolato di quanto non lo sia in Occidente.» Quello che Métraux scoprì tra gli Indiani fu una dimensione di libertà e di dignità tali che cercava in vano nella sua propria società. Attraverso il rispetto, la stessa ammirazione che provava per questa qualità unica delle relazioni tra gli uomini nel mondo indiano, Métraux si trovò confrontato, nel più profondo di lui stesso, con un certo fallimento della nostra civiltà, con una certa difficoltà di mantenersi in quel mondo là. Tutto questo senza dubbio non si articolava in lui nell'amarezza che lo feriva. Ma sappiamo tuttavia che la stessa rigorosa esigenza di generosità si apre nel rischio maggiore della sua vita, se ne va della salvezza di una tribù, e poi nel suo ultimo atto, nella morte che si è dato.

7. P. Clastres, Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu, 1967
Etnologia degli indiani Guayaki. La vita sociale della tribù

P. CLASTRES, «Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu», in *L'Homme*, VII (4), 1967, pp. 5-24.

http://www.persee.fr/docAsPDF/hom_0439-4216_1967_num_7_4_366917.pdf

La divisione della tribù in piccole bande che vagano nella foresta è l'unico modo per risolvere il problema dell'acquisizione delle risorse alimentari. Questa dura necessità si esercita in permanenza sugli Indiani che non possono, di conseguenza, sottrarsi senza correre gravi rischi all'obbligazione di vivere in piccole "orde" nomadi di quattro o cinque famiglie. La funzione della banda è essenzialmente economica; ma poiché essa costituisce il solo modo di raggruppamento possibile per i Guayaki, la sua permanenza e la sua stabilità gli conferiscono il significato extra-economico di una vera comunità. L'organizzazione collettiva della caccia e della raccolta, la stretta parentela che lega tra loro i membri della banda contribuiscono a donarle un carattere di totalità che oltrepassa di gran lunga la determinazione strettamente funzionale che la fonda sul piano economico. O, in altre parole, la banda non è solamente il luogo dove si svolge e si dà la vita materiale dei Guayaki, ma è anche l'orizzonte definitivo della loro vita quotidiana, lo spazio simbolico dove si tessono e si annodano i legami che li uniscono: è il gruppo sociale in cui la solidarietà e l'aiuto reciproco si esprimono più intensamente. Esiste quindi dunque, in un certo senso, autarchia economica ed egocentrismo sociologico della banda: le bande vivono ciascuna "per sé" e, per una grande parte dell'anno, nomadizzano sul loro territorio di caccia senza alcun contatto tra loro, unità sociali identiche in tutti i punti e giustapposte nello spazio.

Questa è la situazione quasi permanente dei Guayaki. Ma allo stesso tempo ogni banda, al di là della sua funzione economica, pensa sé stessa anche come elemento di un insieme più vasto, la tribù, o unità socio-politica di individui che si riconoscono tra loro come *irondy* "coloro che sono dei compagni". Vi è dunque nei Guayaki una coscienza tribale molto netta, nonostante l'isolamento che, per la maggior parte dell'anno, condanna ogni banda a un solitario vagabondare. L'unità politica tribale, o l'insieme delle bande che si percepiscono reciprocamente come alleate, si ricostituisce regolarmente tutti gli anni per dei brevi momenti in cui sono celebrati dei rituali di estrema importanza per la vita sociale degli Indiani. Durante questi incontri tra bande nel cuore della foresta, l'organizzazione politica assume tutto il suo senso: le unità economiche si disfano per formare, provvisoriamente, una comunità socio-politica che si esprime nella realizzazione collettiva di cerimonie di carattere rituale-religioso e di portata sociologica. Il clima psicologico che pervade in

queste occasioni la vita sociale della tribù è completamente differente dall'atmosfera abituale in cui si svolge la vita della banda: una festa gioiosa che interrompe la triste routine dell'esistenza quotidiana, unica evento di profondo relax in cui la gioia, l'amicizia e l'amore si esprimono senza freni. È con nostalgia che gli Indiani evocano nei loro racconti questa atmosfera di festa. Raccontando la loro esistenza passata, gli informatori in qualche modo la rivivono, e il tono stesso dei loro racconti testimonia l'attaccamento che provavano per le loro feste solenni.

Stagioni e visite

Non è mai facile interrogare i Guayaki sugli eventi passati: alle difficoltà dovute dall'ostacolo linguistico si aggiunge la grande vaghezza – almeno per noi – delle informazioni date dagli Indiani nel momento in cui non si tratti di circostanze concrete, percettibili *hic et nunc*. La convergenza delle informazioni raccolte permette tuttavia di situare con precisione il periodo in cui l'incontro tra bande ricostituisce la tribù: la riunione dei Guayaki si produce tra la fine dell'inverno e l'inizio della primavera, cioè durante i mesi di luglio e agosto. È questo il periodo in cui si annuncia il prossimo rinnovamento della natura, il tempo in cui alcuni alberi sono coperti di fiori, in cui appaiono e cantano certi uccelli e si ha la muta dei serpenti addormentati nelle loro tane. È il periodo dell'anno in cui la temperatura è la più bassa; dal 15 giugno circa fino alla fine di luglio, può scendere durante la notte al di sotto dello zero, ed abbiamo potuto spesso vedere, alle prime ore del giorno, il campo interamente ricoperto di brina ghiacciata. In questa stagione soffiano i venti gelati del sud di cui le bestie e gli uomini evitano i morsi rimanendo al riparo della spessa vegetazione boschiva. È il freddo che rappresenta per i Guayaki sia il segno di un cambiamento profondo nel ciclo naturale, sia il segnale che aspettano le bande per incontrarsi. I Guayaki non hanno alcuna misurazione del tempo, a differenza degli antichi Guarani per i quali l'intervallo di tempo compreso tra due inverni costituiva l'unità temporale: *petei ro'y* "un freddo", cioè un anno. Ma come loro i Guayaki vedono nell'arrivo del freddo (*duy*) l'inizio di un nuovo ciclo naturale che marca una trasformazione totale e momentanea del quadro sociologico della loro esistenza. Ma non è a partire dall'apparizione dei primi freddi che le bande convergono verso il loro punto di raccolta. Da quando il freddo non è ancora molto pungente – *duy pou* "il nuovo freddo" – cioè durante le prime settimane di giugno, gli Aché sanno che è arrivato il momento di preparare il viaggio per l'appuntamento stabilito. Ma è solamente quando è molto freddo, quando il terreno è ghiacciato che ci si incontra e si celebrano i rituali. Di conseguenza, il raggruppamento di tutta la tribù è progressivo: l'inizio dell'inverno segna il tempo in cui le bande vicine si fanno delle visite amichevoli per trascorrere per qualche giorno una vita in comune, nomadizzano e cacciano insieme, poi si separano nuovamente accordandosi per il vero appuntamento per il quale si presenteranno tutte le bande. Queste si ritrovano insieme più tardi, alla fine dell'inverno, quando si sono manifestati tutti i segni naturali indicanti che è giunto il tempo del grande raduno. Vi è quindi, prima della

riunione generale della tribù, una serie di riunioni “preparatorie” più ristrette, in quanto non raggruppano che due o tre bande, e che possono susseguirsi da maggio al mese di luglio. Tutti questi movimenti centripeti di bande culminano e trovano il loro senso nella festa che esse celebrano in comune.

È un insieme di segni naturali che riveste per i Guayaki la funzione di segnale culturale. Questi segni appaiono poco a poco e simultaneamente, e sono di ordine diverso: meteorologico per il freddo intenso e la ghiacciata; botanico per lo sbocciare dei fiori di certi alberi e soprattutto della liana *kymata* che gioca qui, lo vedremo, un ruolo eccezionale; zoologico infine per il canto di alcuni uccelli (*avia pyta*, *krypretä*, *jeivi*), la nidificazione e la covata degli uccelli in generale, la muta dei serpenti e soprattutto l'abbondanza di miele dell'ape *myrynga*. Questi diversi indizi testimoniano bene che questo periodo dell'anno è l'inizio della primavera, benché coincida, come l'abbiamo constatato, con dei severi attacchi di freddo. Ecco per esempio quello che dicono i Guayaki:

«Quando gli uccelli *avia pyta* e *krypretä* cantano rumorosamente è il momento in cui andiamo all'accampamento dei *cheygi*.

Quando l'uccello *jeivi* canta gioioso, allora gli *cheygi* escono [dalla foresta].

Quando la liana *kymata* è in piena fioritura, allora l'uccello *krypretä* canta gioiosamente

Quando la liana *kymata* fiorisce, c'è la gelata, fa molto freddo.

Quando appare l'uccello *jeivi*, c'è il miele dell'ape *myrynga*.

Quando c'è il miele dell'ape *myrynga*, allora ci si avvicina all'accampamento degli *cheygi*.

Quando la liana *kymata* è “rossa” [cioè quando è in piena fioritura], le femmine di armadillo sono gravide, gli uccelli hanno dei piccoli.

Vediamo così che per i Guayaki l'arrivo della primavera, chiaro per certe manifestazioni esteriori, dà il segnale per il raduno: si va a visitare i *cheygi*. Il contesto qui sopra descritto ci permette di comprendere il vero significato di quest'ultimo termine. Da certe spiegazioni raccolte da alcuni informatori, sembrerebbe essere che *cheygi* sia un sinonimo di *pavé* «sibling», e che serviva agli uomini per designare i loro fratelli. Ma delle precisioni ulteriori ci hanno mostrato che questo senso non era che un derivato del vero significato di *cheygi*: questo termine designa gli uomini di altre bande, e di conseguenza le bande stesse. Le visite che si fanno i *cheygi* sono le visite che si fanno le bande, e l'etimologia conferma questa traduzione: gli antichi guarani nominavano quasi con lo stesso termine, *te'yi*, le piccole comunità indipendenti rifugiate nella grande casa.

Le indicazioni dei Guayaki hanno, d'altra parte, rilevato una stretta associazione tra il freddo, la liana *kymata* e il miele dell'ape *myrynga*. Il miele di quest'ape (*Apis mellifica*, secondo L. Cadogan) è chiamato *kybairu* dai Guayaki; ma sembra che quest'ultimo termine si applichi solamente al primo miele raccolto, alle primizie di questo miele in qualche sorta, cioè a quello che si trova alla fine dell'inverno e all'inizio della primavera. Trascorso questo periodo, non si dice più *kybairu*, ma semplicemente *myrynga*, dal nome dell'ape che lo produce. Ora, che cosa dicono gli Indiani a proposito del miele *kybairu*? Innanzitutto, benché sia l'ape *myrynga* che lo produce, dicono che la “madre” di questo miele è la liana *kymata*:

«Quando fa molto freddo e che c'è la gelata, allora la liana *kymata* è incinta del miele *kybariu*». Inoltre, quanto alla relazione tra la liana e il freddo, i Guayaki spiegano che «il grande freddo vendica la *kymata*», e che «il freddo è il *pichua* della liana rossa». La nozione di *pichua*, di estrema importanza nel pensiero religioso dei Guayaki, è molto complicata e sarà analizzata più avanti.¹ Sia sufficiente per il momento sapere che con questo termine gli Indiani designano dei fenomeni soprattutto meteorologici (vento, pioggia, tuono, lampo, freddo, gelata, etc.) e che questi fenomeni accompagnano sempre il viaggio delle anime dei morti verso il sole, oppure si producono all'occasione di alcune circostanze socio-rituali eccezionali: la nascita, l'iniziazione, etc. In questo modo di ogni tempesta o di ogni temporale accompagnato dai rombi del tuono, gli Indiani possono dire di cosa e di chi si tratta: «Sono i *pichua* di un tale che è morto e che si vendica, sono i *pichua* del bambino di una tale che sta per nascere, etc.». Nel caso che stiamo studiando, il freddo e la gelata sono i *pichua* e i vendicatori della liana *kymata*, la quale è incinta del miele *kybairu*. È essenziale considerare che, quando fa molto freddo, c'è molto miele negli alveari delle api *mytynga*, e che gli Aché rendono visita ai loro *cheygi* in quel momento. È in luglio, abbiamo potuto determinarlo con precisione, che la liana comincia a “partorire” il suo “bambino-miele”; nel mese di luglio e non prima. Perché, interrogati in giugno 1963 sullo stato della liana, i Guayaki risposero: *pira iä wyté* «non ancora rossa». Non c'era ancora del miele, e il tempo di raccogliarlo non era ancora venuto. È necessario precisare bene che la funzione di questo miele è particolare nella determinazione cronologica delle relazioni intertribali: non è – come la gelata o la fioritura di certi alberi, o il canto di certi uccelli – indice o segno di un periodo privilegiato, è al contrario segnato lui stesso dal freddo. Ciò equivale a dire che i grandi freddi avvertono i Guayaki che gli alveari selvatici delle api *mytynga* sono pieni di miele *kybairu*, e che allora è giunto il tempo di andare a incontrare le altre bande. È quindi in parte a causa e per questo miele che i Guayaki si radunano tutti gli anni. Il miele *kybairu* assume una funzione rituale, e forse anche mitologica, nel pensiero degli Aché. Possiamo forse ora considerare come ben stabilita la localizzazione nel tempo di questi raduni: hanno luogo all'inizio della primavera, nel momento in cui, malgrado il freddo, la natura manifesta in diversi modi, e in particolare attraverso l'abbondanza di miele, il lavoro di gestazione attraverso il quale essa passa da una stagione calda a un'altra; perché, proprio come la liana *kymata*, come le femmine di armadillo o come gli uccelli, la natura è “incinta” e si appresta allora a mettere al mondo le ricchezze di cui si nutriranno per molto tempo gli uomini che la abitano. È permesso supporre che questa coincidenza tra arrivo della primavera – o rinnovamento della natura come produttrice delle risorse alimentari dei Guayaki – e periodo di visite che si fanno i *cheygi* non è dovuta al puro caso. Ma prima di interrogarsi ulteriormente bisogna domandare agli Indiani stessi il motivo dei loro raduni.

¹ È sicuramente necessario fare un parallelo, come l'ha dimostrato L. Cadogan, tra l'idea guayaki di *pichua* e il concetto religioso guaraní di *tupichua*.

La festa tribale

Perché infatti le bande aché abbandonano provvisoriamente i loro rispettivi territori di caccia per convergere verso un punto di ritrovo dove si raggruppa tutta la tribù? Possiamo supporre che delle forti ragioni incitino gli Indiani a ridurre per qualche settimana le loro marce nella foresta, ossia ad accettare per un periodo una riduzione della quantità di risorse alimentari, riduzione dovuta al fatto che più unità socio-economiche sfruttano uno stesso territorio. In effetti, lo scopo di queste riunioni annuali dei Guayaki è molto importante per loro, in quanto esse sono il mezzo e la condizione della vita socio-politica della tribù: le bande si incontrano per scambiare le donne, o almeno per organizzare tra gli uomini e le donne delle differenti bande degli incontri che si concluderanno con dei matrimoni. Le affermazioni degli Indiani a questo proposito sono molto esplicite:

«Per scegliere le donne, andiamo a visitare l'accampamento dei *cheygi*. Quando ci sono delle *daré* (delle giovani ragazze puberi) le scegliamo, ci facciamo delle visite.»

Questo ci mostra innanzitutto che il modello normale del matrimonio implica l'esogamia di banda: per quanto possibile un uomo prende moglie in un'altra banda che la propria. Questa esogamia di banda è del resto dovuta per la composizione stessa del gruppo, essendo questo formato solamente da quattro o cinque famiglie molto strettamente apparentate tra loro. Di conseguenza, il solo modo di rispettare l'esogamia risiede nell'abbandono momentaneo dell'autonomia delle bande. D'altra parte, queste visite annuali che si fanno i *cheygi* per scegliere le donne sono tracce di un carattere fortemente marcato di festa che, per certi aspetti, è una baldoria e, per altri, un atto rituale. Infatti la scelta delle donne non si effettua mai, una volta che le diverse bande si sono stabilite in un solo accampamento, in una maniera individuale e privata; al contrario, si tratta di un evento che riguarda la società tutta intera, ed è collettivamente, attraverso la mediazione di un gioco al quale partecipano gli uomini e le donne, che si svolge la cerimonia di scelta delle future spose. La descrizione di questo gioco e il tono stesso usato dagli Indiani per raccontarlo testimoniano bene l'ardente atmosfera di gioia, di felicità e di entusiasmo che lo avvolge. I Guayaki aspettano con impazienza l'apparizione dei segni naturali annuncianti il tempo dei raduni, perché sanno bene che vivendo qualche tempo in compagnia dei *cheygi* conosceranno ciò che per loro non è cosa abituale: la felicità.

Il gioco cerimoniale, che è lo scopo delle visite delle bande e presiede alle relazioni amorose degli Indiani, porta il nome misterioso di *tö kybariu*. La traduzione letterale – *tö*: “testa”; *kybariu*: “miele nuovo dell'ape *myrynga*” – non rende sicuramente conto del senso di questo termine per gli Indiani. Ad ogni modo, lo si noti, appare nella sua composizione il miele *kybariu*, miele che i Guayaki aspettano di poter trovare in abbondanza per celebrare il gioco “matrimoniale” *tö kybariu*. In

cosa consiste questo gioco? È una sorta di duello erotico-ludico tra uomini e donne. I cacciatori prendono un *proaa*, frutto selvatico simile per forma a un grosso fagiolo, utilizzato dalle donne per pulire i loro vasi di argilla. Mettono il *proaa* ben stretto sotto la loro ascella, a volte anche in mano, e le donne cercano di prenderlo facendo loro il solletico. Qui è necessario spiegare: i Guayaki sono molto sensibili al solletico (*kyvai*); e questi cacciatori così vigorosi e resistenti sono resi velocemente impotenti per il solo fatto di essere solleticati leggermente. Paralizzati, singhiozzanti per le risate, supplicano che ci si fermi, appena capaci di scappare. Di solito, il gesto di farsi il solletico corrisponde a una manifestazione di amicizia e di stima *tra uomini*, ed è questa pressoché l'unica circostanza di contatto fisico osservata, poiché nella vita quotidiana lo si evita il più possibile. Ora, nello svolgersi del *kyvai*, il contatto fisico non è solamente tollerato ma anche desiderato. Sotto le spoglie del solletico, appare come una specie di aggressione trasformandosi nel suo contrario, in quanto si iscrive in un contesto ludico e sociale che implica la partecipazione volontaria dei due attori. Il contatto fisico, vissuto come un'aggressione normalmente, è qui utilizzato come mezzo per instaurare delle relazioni amicali escludendo precisamente ogni aggressività tra gli uomini. Vedremo in seguito l'importanza socio-politica di questa ritualizzazione dell'aggressione attraverso l'intermediazione del gioco del *kyvai*. Nel gioco del *tö kybariu* sono le donne che fanno il solletico agli uomini; questi non possono sopportare molto a lungo questa titillazione e lasciano molto velocemente il fagiolo. Le donne vincono così velocemente la resistenza degli uomini, ed è poi un'esplosione di risa gioiose, di allegria generale alla quale partecipa volentieri il vinto, esausto per tanti sforzi inutili.² I bambini sono esclusi da questo gioco, per delle ragioni sociologiche e tecniche. Innanzitutto il *tö kybariu* è esclusivamente per gli adulti, cioè delle persone che, per aver subito l'iniziazione, possono sposarsi e quindi a partecipare alla "competizione del fagiolo" che precede i matrimoni e ne è l'occasione cerimoniale. Inoltre, questo gioco non è sempre scevro di una certa brutalità; quando l'uomo resiste troppo a lungo, il nervosismo e l'ardore crescono e, con il contributo dell'entusiasmo generale, si producono dei tumulti che potrebbero essere pericolosi per un bambino. Non sembra che gli anziani siano esclusi formalmente dal gioco, ma, per ragioni evidenti, non vi partecipano che come spettatori. Gli attori sono dunque essenzialmente i cacciatori e le donne, tra i quali possono darsi relazioni amorose o matrimoniali. Aggiungiamo inoltre che il *tö kybariu*, malgrado la sua funzione, non sembra essere riservato ai celibi dei due sessi ma che coinvolga anche le persone sposate. Il più delle volte si gioca così: uno o più uomini, il *proaa* nascosto sotto l'ascella o nella mano, si siedono e le donne formano attorno a loro un cerchio rumoroso e deciso. Queste si precipitano sul detentore del fagiolo, lo solleticano e lo malmenano con grandi risa e urla. Lo svolgimento del gioco implica sicuramente molti aspetti. Al di là della sua dimensione propriamente funzionale, che consiste nel permettere ai sentimenti amorosi di dichiararsi, e di conseguenza alle relazioni matrimoniali di stabilirsi, vi è senza dubbio una dimensione puramente ludica, una funzione di distrazione. Si

² Osservazioni basate su una ricostruzione di questo gioco ottenuta dai Guayaki.

gioca al *tö kybariu* per essere felici, per divertirsi, per ridere. La divisione tra i due aspetti è operata dai partecipanti stessi; coloro per i quali la funzione del gioco non è solamente ludica, ma anche erotica, cioè i celibi in attesa di compagno, giocano e contemporaneamente scelgono il loro partner sessuale. Possiamo quindi facilmente supporre che in ragione di un accordo generale tacito, le donne, benché attrici ugualmente attive del gioco, lascino alla fine impossessarsi del fagiolo una determinata ragazza, perché sanno che questa ha scelto come fidanzato e forse come sposo l'uomo sul quale ha appena trionfato. Quindi, se tutte si precipitano sullo sfortunato, una sola afferra la prova della sua vittoria. Il *tö kybariu* è una distrazione della tribù, ma anche il modo che hanno i giovani di farsi la corte e di dichiarare i propri sentimenti: l'uomo, per finire un combattimento ineguale, può sicuramente, anche lui, agire in "malafede" lasciando la ragazza che gli piace impossessarsi del *proaa*. La festa dell'amore si dissimula così sotto la folle gioia del gioco dell'amicizia.

Non si gioca solamente una volta ma spesso, fino a quando i *cheygi* sono riuniti e fino alla conclusione dei matrimoni; è per gli Aché fonte di così tanta gioia di vivere che non devono lasciarsi sfuggire nessuna occasione per dedicarsi. Ascoltiamo per esempio che cosa ne dicono:

«Gli Aché si riuniscono per impossessarsi del *proaa*, per ridere gioiosamente.

Gli uomini si fanno il *kyvai* per essere felici; anche le donne fanno tutte insieme il *kyvai*.

Si mette il *proaa* sotto l'ascella; per prenderlo si fa il *kyvai*, allora si ride felici, si muore di ridere; quando ci si è impossessati del *proaa*, allora si ride, si è felici.

Si prende il *proaa* a chi si sceglie.

Cercare di prendere del *praa* nascosto nella mano o sotto l'ascella degli uomini, questo è lo *tö kybariu*.

Quando c'è molto miele, si gioca a prendere il *proaa*.»

Se si riducono all'essenziale i dati del problema sollevato dalla vita sociale della tribù, si constata che ha luogo al termine ultimo dell'inverno o all'inizio della primavera; che concerne essenzialmente gli adulti; che la manifestazione più importante di questa ricostituzione momentanea dell'unità socio-politica consiste nel gioco del *tö kybariu*; che il miele nuovo, infine, gioca un ruolo privilegiato in questa occasione. La congiunzione di un cambiamento stagionale molto marcato sul piano naturale e di una trasformazione totale dell'organizzazione sociale dei Guayaki, l'atmosfera allo stesso tempo di festa profana e di rituale religioso che avvolge gli incontri delle bande, tutti questi elementi contrastano in una maniera impressionante con la vita abituale degli Indiani. Vi è qui tutta una serie di opposizioni di qui bisognerà provare a individuare il senso.

I cambiamenti stagionali della società Guayaki

Non è esagerato mettere in prospettiva le trasformazioni della vita sociale degli Aché con il ciclo naturale delle stagioni, e di comprendere una vera variazione

stagionale della società guayaki. Senza dubbio non è così evidente come in altre società indiane dell'America del Sud; non si può parlare nei Guayaki di un periodo di nomadismo opposto a un periodo di vita sedentario, in quanto la loro economia di cacciatori-raccoglitori vieta loro di stanziarsi a lungo in uno stesso luogo. Non si tratta quindi di applicare a questa tribù un modello valido esclusivamente per altre: certe tribù del Chaco, o i Nambikwara per esempio, praticano durante la stagione secca un nomadismo che contrasta fortemente con l'esistenza sedentaria condotta durante la stagione umida. Ma queste tribù conoscono l'agricoltura e sono di conseguenza sia semi-sedentarie sia semi-nomadi. La situazione dei Guayaki è molto diversa: non possono permettersi di interrompere i loro spostamenti nella foresta, in quanto è esclusivamente da questa che ottengono il loro nutrimento. E tuttavia, all'opposizione, frequente nell'America tropicale, tra stagione umida-vita sedentaria e stagione secca-nomadismo, risponde nei Guayaki l'opposizione tra stagione calda-dispersione massima e stagione fredda-dispersione minima, dispersione e nomadismo abolendosi completamente per un breve lasso di tempo quando tutte le bande sono riunite in uno stesso accampamento. Per rendere conto il più fedelmente possibile delle trasformazioni della vita sociale dei Guayaki in funzione del ciclo delle stagioni, è quindi preferibile dire che ci si trova confrontati con una società praticante il nomadismo tutto l'anno, eccezion fatta per un breve periodo coincidente con l'inizio della primavera. Se vi è presso le popolazioni semi-nomadi una specie di armonia cronologica tra i sei mesi di stagione secca e i sei mesi di stagione umida, e quindi un equilibrio certo tra i due tipi di vita che corrispondono loro, notiamo immediatamente nei Guayaki una disarmonia o un disequilibrio tra i dieci o undici mesi durante i quali le bande errano separatamente, e le poche settimane che li vedono riunirsi e cacciare all'interno di uno stesso territorio. Ma questa sproporzione evidente tra un nomadismo quasi permanente e una quasi-sedentarizzazione così breve non deve però condurre a sottostimare l'importanza di questo secondo periodo, che si iscrive come una rottura brutale tra le due stagioni calde e interrompe regolarmente il corso generale della vita guayaki. Se questo è breve per la sua durata, il periodo "sedentario" di questi Indiani non è meno adatto a fondare un'opposizione pertinente di cui la ricchezza appare per quello che le concerne e ingloba tutti gli aspetti della vita sociale.

Può innanzitutto sembrare sorprendente che i Guayaki scelgano per riunirsi proprio l'inverno, cioè la stagione meno ricca in risorse alimentari "vegetali": larve, palme, frutti, etc. A considerare superficialmente la questione, si è tentati a pensare che l'estate sarebbe molto più propizia per le riunioni delle bande, dato che è la stagione "grassa". Ma così, sembra, si pone male il problema, in quanto non vi è niente di paradossale infatti nel comportamento dei Guayaki. Sarebbe infatti quasi assurdo per loro scegliere l'estate per rendersi visita, proprio perché il cibo è abbondante: bisogna quindi approfittarne, sfruttare il più intensamente possibile le risorse che offre in quel momento la foresta e, in seguito, disperdersi. Le bande non avrebbero quindi nessun interesse a visitarsi in estate: concentrandosi su un settore limitato, perderebbero il raccolto disponibile in vaste zone. In un certo senso, quindi, l'inverno è scelto negativamente: non si vuole scegliere l'estate. Ma anche, per

rimanere ancora sul contesto ecologico della vita sociale, delle ragioni positive favoriscono questa scelta. È la stagione fredda; il vento soffia ghiacciato e quando oltre a ciò piove, è quasi impossibile per i Guayaki muoversi. Effettivamente, si spostano molto meno, rimanendo spesso accovacciati davanti ai fuochi che bruciano in permanenza. Se durante questo periodo si mangia meno, in compenso si dorme di più, questo forse compensando quello. È anche il periodo in cui il tempo libero forzato è consacrato ai lavori di intreccio, in cui gli uomini rinnovano la loro scorta di frecce o si intagliano dei nuovi archi. Insomma, l'inverno è poco propizio agli spostamenti nella foresta: il freddo non incoraggia mai e, ad eccezione del cinghiale che si continua a cacciare, non vi è gran cosa da raccogliere nella foresta; è quindi decisamente comprensibile che, molto naturalmente, i Guayaki abbiano situato il momento dei loro incontri nel momento in cui il loro nomadismo si fa meno intenso: dal punto di vista economico non ci perdono niente, mentre invece perderebbero molto se si riunissero d'estate.

Non si può fondare con certezza l'idea di variazione stagionale di una società, cioè l'idea di una trasformazione positiva e totale dei quadri sociali della vita del gruppo in occasione di cambiamenti climatici, sulle sole determinazioni esterne, naturali, e l'ecologia: si avrebbe lì, nel caso migliore, una sola variazione stagionale connotata negativamente, nel senso che gli Indiani si accontenterebbero di subire l'arrivo dell'inverno e adotterebbero, di conseguenza, il loro tipo di vita a queste nuove condizioni. Al di là di questa necessità materiale per il gruppo di conformarsi ai cambiamenti che si producono regolarmente nell'ambiente ecologico in cui vive, risultano una "appercezione" positiva del movimento della natura e una manipolazione simbolica di questo movimento, negoziando l'abbandono provvisorio dell'organizzazione sociale abituale che si trasforma completamente. In altri termini, se la società guayaki cambia quando arriva la stagione fredda, non è semplicemente sul piano materiale o tecnico – il che è inevitabile e quindi non pertinente –, ma ugualmente sul piano sociologico, sul piano rituale, ed anche sul piano religioso. Si tratta in questo caso, sembra, di un "fatto sociale totale" tale che le trasformazioni alle quali è sottoposta la struttura della società sono percettibili a ogni livello, legate tra loro in un tutto e ciononostante specifiche a seconda del loro piano rispettivo d'operazione.

I. L'inverno e le relazioni politiche

Si osserva innanzitutto che l'opposizione naturale dell'estate e dell'inverno si traduce, sul piano della cultura, attraverso l'opposizione della vita economica e della vita politica. La seconda, precisiamolo immediatamente, non è sicuramente esclusiva della prima, non l'abolisce per nulla: semplicemente, si vede che durante l'estate, propizia alla dispersione delle bande, al nomadismo, cioè all'attualizzazione della funzione propriamente socio-economica della banda, l'accento è posto essenzialmente sull'aspetto economico della vita dei Guayaki, durante l'inverno al contrario, stagione poco favorevole agli spostamenti e quindi adeguata ai

raggruppamenti, è l'aspetto specificatamente socio-politico della tribù che è messo principalmente a valore. Così, e tenuto conto del disequilibrio già rilevato tra la durata della stagione calda e quella della stagione fredda, si svela l'opposizione più apparente tra, da una parte, la congiunzione dell'estate, della banda e della vita economica e, dall'altra, la congiunzione dell'inverno, della tribù e della vita politica: cioè, nei due casi, congiunzione di una stagione, di un tipo di organizzazione sociale e di una dimensione particolare della vita sociale. L'estate è consacrata, se si può dire, alla banda come unità socio-economica e quindi alle attività economiche che raggiungono in quel momento il loro miglior rendimento. L'inverno, in compenso, rallenta fortemente il ritmo di ricerca del cibo, limita sempre di più i movimenti delle bande e conduce poco a poco alla loro integrazione provvisoria in un'unità socio-politica che le supera: la tribù come luogo di attività politica attraverso il quale si legano tra le bande delle relazioni di ordine specificamente sociologico. Ora il passaggio dall'estate all'inverno, dalla banda alla tribù o dell'economia alla politica si traduce in molti modi. Vi è innanzitutto l'aspetto più spettacolare – il che non significa affatto che sia secondario –, l'aspetto ludico: in questo modo ogni banda manifesta l'amicizia che prova per le altre; poi, all'interno di ogni banda, il gruppo degli uomini e quello delle donne utilizzano il gioco del *kyvai* e del *tö kybariu* per manifestare ai gruppi simili delle altre bande dei sentimenti di cui la dichiarazione conduce alla conclusione di matrimoni. Bisogna infatti distinguere due livelli dell'attività ludica nella quale si esprime lo stabilimento di relazioni politiche: da una parte il gioco del *kyvai*, del solletico, che concerne solo gli uomini; dall'altra, il *tö kybariu*, o duello amoroso degli uomini e delle donne. Nei due casi, il gioco unisce degli attori appartenenti a bande differenti, e la sua funzione sociologica consiste proprio a permettere lo stabilirsi di relazioni politiche pacifiche tra bande diverse. In questo senso, il gioco del *kyvai* e quello del *tö kybariu* sono assolutamente simmetrici nella loro funzione e analoghi nella loro natura, in quanto il primo mette in gioco i rapporti reciproci degli uomini appartenenti a unità differenti, e il secondo il rapporto degli uomini di una banda con le donne di altre e inversamente; e che i due giochi – quello maschile e quello amoroso – si praticano tutti e due sotto la forma del solletico. In parole diverse, si può dire che il gioco del *kyvai*, o l'atto di solleticarsi tra uomini esclusivamente per manifestarsi e provarsi amicizia e affetto, e quello del *tö kybariu*, o gioco amoroso degli uomini e delle donne, mirano ad uno stesso scopo, in quanto obbediscono ad una stessa intenzionalità: creare delle alleanze politiche tra le bande al fine di ristrutturare l'unità politica alla quale ciascuno riconosce di appartenere, la tribù. È curioso constatare che si abolisce in quel momento quel tabù non dichiarato del contatto fisico, in quanto questo, lungi dall'essere respinto, è ricercato e valorizzato: il solletico tra gli uomini è l'esatto equivalente dell'esogamia che lega le bande; l'inverno è il tempo dell'amicizia tra gli uomini e dell'amore tra uomini e donne. Conformemente al modello politico suggerito dalla descrizione dei cambiamenti stagionali dei Guayaki, si potrebbe dire che se gli uomini si fanno il *kyvai*, cioè se stringono un'alleanza testimoniandosi sul registro ludico collaborazione e amicizia, è perché il *tö kybariu* o gioco del fagiolo nel corso del quale uomini e donne si scelgono, ha trasformato gli uomini di una

banda in cognati di uomini di altre bande. Così, la funzione del *tö kybariu* è di stabilire delle relazioni matrimoniali tra bande, e la funzione del *kyvai* consiste a creare e consolidare delle relazioni d'alleanza e di amicizia tra donatori e riceventi donne. Attraverso l'operazione dello *tö kybariu*, gli uomini di una banda A donano le loro sorelle e le loro figlie agli uomini di una banda B, i quali fanno lo stesso dono agli uomini della banda A; e il gioco del *kyvai* prepara, facilita e sancisce la relazione politica conclusa attraverso lo scambio delle donne e i matrimoni. Coloro che si scambiano le donne sono trasformati in cognati, in *vaja*, per mezzo del matrimonio, e l'istituzione di questa parentela attraverso alleanza è il fondamento stesso dell'alleanza politica.

È questo che risulta chiaramente dalla maniera in cui si preparano gli incontri. Per ogni banda, lo si può facilmente immaginare, la prospettiva di ritrovare gli *cheygi* dopo nove o dieci mesi di nomadismo solitario attraverso la foresta, non fa parte della semplice routine; gli incontri sono preparati con febbrilità, e per una circostanza così eccezionale, carica di tanti significati e di promesse, ciascuno deve adottare un'attitudine esteriore, un'apparenza – a scapito del costume – degna dell'evento raro al quale si appresta ad assistere e a partecipare. Le visite annuali delle bande sono assolutamente ritualizzate, e in un modo straordinariamente rivelatore di ciò che significano effettivamente.

Quando una banda guayaki decide di organizzare una spedizione guerriera contro un gruppo di *iröiangi* (Aché stranieri), gli uomini si dedicano a certi preparativi di carattere magico-rituale: si radono completamente la barba e i capelli, poi si dipingono interamente il corpo con della polvere di carbone di legno. A volte poi, della cera dell'ape *ychy* è applicata sullo strato di carbone, e vi si incolla delle piume di avvoltoio. I cacciatori, così trasformati in guerrieri, assumono un aspetto terrificante e, spiegano i Guayaki, i nemici "hanno molta paura e fuggono correndo" quando li vedono arrivare adornati delle loro decorazioni di guerra. Ora gli Indiani, descrivendoci i preparativi delle visite ai *cheygi* (amici e alleati) hanno dichiarato che per recarsi all'accampamento delle altre bande, è necessario cospargersi interamente il corpo di polvere di carbone di legno. In altri termini, i Guayaki si preparano alle visite pacifiche nelle quali si incontrano con gli alleati come se si trattasse di una spedizione guerriera in cui si cerca di sterminare i nemici: gli appuntamenti di pace si mascherano sotto le parvenze della guerra. «Per andare a visitare l'accampamento dei *chyegi*, ci si strofina bene con il carbone; quando c'è del miele dell'ape *myrynga*, allora ci si strofina con il carbone, con del carbone molto spesso, del carbone che ha un odore molto buono». Di conseguenza, nello spirito dei Guayaki, nel momento di concludere delle alleanze politiche per confermare e rinforzare periodicamente le relazioni pacifiche che uniscono le bande, bisogna fare come se si andasse in guerra, come se si partisse all'attacco: così ci si ricopre il corpo di decorazioni di guerra.

Convieni, in secondo luogo, interrogarsi sui motivi della guerra dei Guayaki. Questa può essere provocata, per esempio, dalla violazione del territorio di caccia di una banda, che si difende allora cercando di cacciare l'intruso; oppure, secondo quello che ci hanno detto gli Indiani, gli Aché Vwa o Guayaki cannibali partono ad

attaccare i gruppi vicini per ucciderli e mangiarli: è in ogni caso quello che hanno fatto gli Aché Gatu fino a un'epoca molto recente. Ma è probabile che la principale causa della guerra sia sempre consistita nel ratto delle donne. Abbiamo constatato il sorprendente disequilibrio della sex ratio che la poliandria non riesce a compensare che parzialmente. Così la tentazione è permanente per gli uomini di una banda di andare ad attaccare una banda nemica, di massacrare i cacciatori per impossessarsi delle loro donne. Un episodio della storia del gruppo Aché Gutu consiste certamente in un attacco che ha condotto contro il gruppo dell'alto Parana e che assicurò un eccesso di donne: prima avevano ucciso e mangiato un certo numero di cacciatori nemici. Mayntshuzen segnala allo stesso modo che il ratto delle donne è un frequente motivo di guerra tra bande guayaki. Ben prima di lui, Padre Lozano scriveva che i «Guachagui [...] hanno l'abitudine di farsi la guerra tra loro, generalmente per rubarsi le donne, in quanto il numero degli uomini è molto superiore a quello delle donne». Oltre al fatto che è in qualche modo resa necessaria dalla demografia, la guerra come impresa di conquista delle donne è attestata dalla letteratura e confermata dalle nostre informazioni.

Se osserviamo ora che le visite pacifiche annuali tra bande hanno come scopo essenziale di permettere lo scambio esogamico delle donne, osserviamo che la guerra non è che una visita fondata sull'aggressione, o che le visite pacifiche sono come una guerra che si evita di fare. Spedizioni di guerra e visite pacifiche perseguono lo stesso obiettivo: procurarsi delle donne. Ma in un caso, le donne sono rubate ai nemici; nell'altro, sono scambiate con gli amici. Quindi, tra una spedizione guerriera e una visita pacifica, non vi è che una differenza di grado, si potrebbe quasi dire, e non di funzione: le relazioni matrimoniali e lo scambio di donne sono, nel pensiero dei guayaki, percepiti sul modo antagonistico e sotto le spoglie dell'aggressione. Prenditori e donatori di donne sono gli uni e gli altri in una posizione di rivali, di avversari, di nemici potenziali. E l'aggressività latente soggiacente lo scambio delle donne diventa esplicita nella guerra che culmina nel ratto delle spose, nel momento in cui si risolve e sparisce nel corso delle riunioni in cui gli si fa precedere lo scambio che trasforma gli uomini in cognati. Ed è proprio per questo che i Guayaki si preparano a visitare l'accampamento dei *cheygi* come se andassero ad attaccare gli *iröiangi*, ricoprendosi il corpo di pitture di guerra: andare a incontrare le bande amiche per sposare le loro spose, è in somma arrendersi a un ratto pacifico e, inversamente, la guerra è uno scambio che non riesce. Ma se i Guayaki simulano un'attitudine aggressiva ricoprendosi il corpo con il carbone di legno mentre si tratta di realizzare il contrario della guerra, bisogna aspettarsi di vedere messo all'opera un mezzo per neutralizzare l'apparenza bellicosa di queste bande che arrivano all'incontro gli uni degli altri. Questo mezzo esiste effettivamente: è il gioco del *kyvai*, del solletico, attraverso il quale gli uomini si manifestano la loro amicizia, smentendo l'aspetto esteriore di guerrieri terrificanti che si sono dati, e testimoniando così il carattere veramente paisible delle loro intenzioni. Per visitarsi pacificamente, è necessario avere l'aria di farsi la guerra al fine di provarsi che non è il caso, abbandonandosi al gioco rituale del *kyvai*. Quest'ultimo implica per definizione il contatto fisico tra i partner, contatto che, in

circostanze ordinarie, sarebbe inconsciamente considerato come un'aggressione. Che sia in questo caso più che tollerato esatto, dimostra bene che tutti gli uomini presenti, dipinti come per la guerra, non sono in realtà animati che di intenzioni puramente pacifiche e amichevoli, a tal punto che si può senza alcun rischio permettersi dei tocamenti prolungati.

Si assiste dunque, con gli incontri delle bande, a uno spettacolo rodato, se così si può dire: ognuno sa che l'altro non prova alcun sentimento ostile nei suoi riguardi, ma deve fare tuttavia come se fosse così. Sono dei guerrieri ostili che si ritrovano faccia a faccia, ma il gioco del *kyvai* appiana immediatamente queste irritazioni simulate permettendo una riconciliazione generale di tutti gli *cheygi*. Solo allora, una volta compiuta ritualmente questa dichiarazione di pace tra bande che simulano di essere in guerra, può effettuarsi ciò per il quale ci si ritrova: il gioco del *tö kybariu*, lo scambio delle donne. Nei Guayaki la frontiera tra la pace e la guerra può quindi essere indecisa, e lo scambio delle donne condurre altrettanto bene all'una o all'altra: sarà sufficiente per questo che l'apparenza non si smentisca. Senza dubbio gli incontri di bande che, ricordiamolo, si riconoscono come *irondy*, non degenerano quasi mai in scontri armati. Tuttavia il fatto che per rendersi i cacciatori si dipingano come dei guerrieri, traduce un'evidente incertezza nello spirito degli Indiani: si è sempre alla mercé di un'incidente che può trasformare i partner dello scambio in nemici dichiarati. Di conseguenza, se l'aggressività apparente, di default quando si vuole stringere un'alleanza, è quasi completamente simulata e rituale, questo deve comunque rispondere ad una certa inquietudine, che non è finta e non si esprime. Lo svolgimento delle visite è quindi ritualizzato: ma sicuramente si preferisce controllare sul piano rituale i sentimenti inconsciamente ostili determinando le relazioni delle bande. Per non lasciarli svilupparsi ed esprimersi veramente, *li si gioca per mezzo del rituale*. Tutto questo traduce certamente l'ostilità latente, inevitabile, strutturale si potrebbe dire, per la quale sono legati tra loro gli uomini in quanto scambiatori di donne: un cognato è un alleato che rischia molto velocemente di diventare un nemico, ed è per questo che lo scambio delle donne è sempre sospeso a questa ambiguità che costringe gli scambiatori a fingere la guerra desiderando la pace. Osservare la regola esogamica prendendo la donna dell'altra banda, è al tempo utilizzare il matrimonio come mezzo dell'alleanza politica, ma anche correre il rischio dell'ostilità e dell'aggressione. Da qui si chiarisce, grazie all'esempio guayaki, che senza dubbio non è che un'illustrazione importante di una situazione generale, una curiosità della lingua tupi-guarani: il termine *tovaja* significa sia cognato sia nemico.

II. Il sacro della primavera.

La funzione essenziale del *tö kybairu* è di istituire delle relazioni personali tra uomini e donne attraverso il mezzo di una cerimonia collettiva, e, di conseguenza, di stabilire delle relazioni politiche di alleanza tra le diverse bande grazie ai matrimoni. Ma il significato di questo gioco è molteplice in quanto, al di là della sua dimensione

propriamente politica, vi è una dimensione molto più marcata del rituale che della “diplomazia”; questo nuovo aspetto, per essere meno facilmente percettibile forse perché meno cosciente negli Indiani, è tuttavia costitutivo della cerimonia tribale del *tö kybairu*. Questo è sicuramente relegato, come lo mostrano le informazioni dei Guayaki, a certi fenomeni di ordine naturale di cui l'importanza ecologica è enorme per loro. La simultaneità degli incontri tra bande e dell'inizio della primavera ci appare appartenere ad un ordine diverso da quello del caso: non è in vano, crediamo, che la tribù si riunisca e celebri la sua festa nel momento in cui si annuncia il prossimo ritorno della nuova stagione. È lecito pensare che le ragioni ecologiche del movimento centripeto delle bande si raddoppiano di determinazioni più propriamente rituali, benché su quest'ultimo punto i commenti degli informatori non siano sempre molto chiarificanti.

Si tratta di definire con precisione ciò che può implicare, per dei cacciatori nomadi come i Guayaki, l'apparizione della primavera. Su questo rapporto, le spiegazioni degli Indiani sono molto chiare: interpretano in un modo decisamente positivo questo periodo dell'anno; per loro l'avvicinarsi della primavera (i mesi di luglio e agosto) significa il rinnovamento della natura e, al di là di questa banalità, il rinnovarsi delle risorse alimentari naturali dalle quali dipende la loro esistenza. Si è colpiti, infatti, dalla scelta dei segni esteriori di cambiamento che permettono agli Indiani di leggere il libro della natura: praticamente nessuno è negativo, quasi tutti sono valorizzati positivamente e la loro positività è strettamente articolata al modo di vita economico dei Guayaki. Certamente evocano con insistenza il freddo e il ghiaccio, molto pesanti per loro; ma il freddo stesso non è, l'abbiamo visto, che il segno di un'altra cosa, ha soprattutto valore di annunciatore dei molteplici cambiamenti che stanno per prodursi. Il freddo è insomma una promessa. Anticipando l'esplosione generale della vita vegetale e animale e quindi la riapparizione di ciò che costituirà per lunghi mesi una buona parte dell'alimentazione degli Indiani, testimonia la fiducia che si può provare per il ciclo naturale: è difficile da sopportare, ma rassicurante perché annuncia allo stesso tempo il piacere della vita sociale: arriva il tempo delle visite, e la certezza di una più grande sicurezza materiale, si ha sotto gli occhi i molteplici segni di una nuova abbondanza a venire. Quando i Guayaki vogliono precisare il momento propizio agli incontri tra bande, non dicono, per esempio, che è un momento di penuria, che la caccia è difficile perché fa troppo freddo o che si è malati; al contrario, tutti i loro discorsi sono “prospettivi” e rinviano a ciò che arriverà dopo il freddo, cioè la ricostituzione di riserve alimentari naturali che il nomadismo permetterà sfruttare di nuovo. Il cambiamento stagionale è percepito non secondo la privazione o l'insufficienza di cibo, ma in termini positivi di raccolta futura: il freddo dell'inverno è il segno del miele, della nidificazione e della covata degli uccelli, della deposizione degli insetti di cui si consumeranno le larve. È la congiunzione cronologica del rinnovamento della natura e del ritrovo di bande come ricostituzione della società politica che qui deve richiamare la nostra attenzione.

Abbiamo ugualmente notato che, in una maniera più precisa, le bande aspettano per operare i loro movimenti di sapere che gli alveari dell'ape *myrynga* siano riempiti di miele *kybairu*:

«Quando c'è del miele *myrynga*, ci si avvicina all'accampamento degli *cheygi*.
Quando c'è molto miele, si gioca sempre a prendere il *proaa*.»

È poi estremamente suggestivo vedere che il gioco del *tö kybairu* è chiamato proprio con il termine designante il miele nuovo. Ora, se si conosce l'alto valore rituale e mitologico del miele in America del Sud, non ci si può permettere di non considerare questo nuovo contesto definito dalla relazione della cultura guayaki rispetto alla primavera e al miele. È decisamente evidente che se la nuova abbondanza di miele dia alle bande aché il segnale della partenza in visita, è anche che ci si appresta a consumarlo; e questo consumo di miele novello non si effettua in solitaria, se così si può dire, a livello di ogni banda: si aspetta al contrario che tutta la tribù sia riunita per celebrare un gioco che porta il nome del miele, e per consumare in comune quest'ultimo. Si può in questo caso parlare di un *eso-consumo* del miele novello, in quanto apparentemente si opera collettivamente: le bande si riuniscono per celebrare insieme l'opulenza nuova di *kybairu*. O, per dirlo in un altro modo, il miele *kybairu* è investito come cibo di una duplice determinazione extra-alimentare: prima per la sua qualità intrinseca di miele che lo situa già sul piano del rituale e del religioso, poi perché miele novello, in qualche modo le primizie della primavera. E a questo doppio titolo, molto più che l'occasione per la società di ristrutturarsi raggruppando gli elementi che la compongono, il miele appare come un fine della cultura realizzata sul piano del rituale, si eleva alla dignità di oggetto di "culto", si è tentati di dire, consistendo il rituale di questo "culto del miele" nel suo consumo collettivo. Senza dubbio non abbiamo mai trovato presso i Guayaki una mitologia del miele, se non sotto forma di frammenti sparsi. Ma quest'assenza non è forse così pertinente quanto lo si potrebbe credere, perché potrebbe trattarsi in questo caso di una perdita. Ciononostante, l'articolazione del fatto sociologico della riunione delle bande e del fatto alimentare del consumo del miele novello traccia i lineamenti di una vera festa del miele: essa è certamente sprovvista, presso questi poveri erranti che sono i Guayaki, dei prestigi dei quali essa si veste in altre società. Ma questa cerimonia non è meno importante per loro in quanto, se il tempo del miele novello è quello delle visite agli *chyengi*, inversamente è solamente in compagnia degli *chyengi* che si può consumare questo miele.

Questi diversi elementi: gioco del *tö kybairu* – che non è forse che una maniera di celebrare il miele associando al suo culto gli scambi matrimoniali –, consumo collettivo del miele novello, tutto questo esala un profumo di rituale che la sua fragilità stessa rende meglio percettibile. Questa aura cerimoniale che avvolge le riunioni annuali dei Guayaki si trova ancora più nettamente confermata da un dettaglio quasi infimo, e tuttavia molto significativo. Durante queste feste, le donne cantano, gli uomini e le donne suonano il flauto di pan, ma soprattutto le donne

maneggiano un pezzo di bambù conosciuto, presso i Guaranì per esempio, con il nome di “bastone del ritmo”. Ecco quello che dicono gli uomini: «Le donne colpiscono il suolo con il bambù in un modo piacevole da ascoltare, affinché noi siamo felici. Mentre le donne martellano il suolo, noi altri facciamo il *kyvai*.». Ora, il bastone del ritmo è, presso i Tupi-Guaranì, uno strumento cerimoniale utilizzato dalle donne per dare ritmo alla danza rituale degli uomini. Vale lo stesso nel caso dei Guayaki: solo le donne usano il *krachira*, il bastone del ritmo. È quindi assolutamente interessante constatare che alle principali cerimonie degli Aché sia associato l'uso di questo strumento rituale, anche se i Guayaki sembrano ignorare la danza.

Si può ora cercare di sintetizzare le analisi precedenti, e delineare un significato globale immanente ai due aspetti principali che ci offre la cerimonia dei Guayaki: da una parte, la valorizzazione della primavera come rinnovamento della capacità produttiva della natura; dall'altra, la celebrazione di un rituale nel corso del quale il miele è consumato collettivamente? La congiunzione della nuova stagione alla sua aurora e della cerimonia del miele ricopre forse una relazione metaforica tra il miele e la natura. Tutto avviene infatti come se i Guayaki volessero celebrare l'arrivo della primavera per l'intermediario della festa del miele. Celebrando nella gioia la nuova raccolta del miele *kybairu*, è la natura intera in quanto donatrice di tutti i cibi selvatici di cui vivono gli Indiani, che è onorata. Il miele è la metafora di tutti i frutti dati dalla foresta, e la festa del miele potrebbe così assumere la dimensione di una vera cerimonia delle primizie. Il *kybairu*, è il miele novello; e il miele novello, è il primo dono della natura. Consumandolo, la società, che è per l'occasione ricostituita come tale, definisce allo stesso tempo la sua autonomia in quello che è cultura, e la sua dipendenza rispetto alla natura; doppiamente metaforico, il consumo collettivo del *kybairu* è “imbarco” della natura, scelta sul suo movimento; e, allo stesso tempo, posizione della cultura come luogo dello scambio e della relazione: riconoscimento del rapporto tra due poli, ma riaffermazione della certezza che ognuno esiste per sé. Si è allora tentati di evocare le feste di raccolta di piante selvatiche, diffuse particolarmente presso le tribù del Nord e del Nord-Ovest amazzoniano. Sarebbe così sorprendente scoprire presso i nomadi Guayaki l'istituzione analoga di un rituale magico-religioso per il quale si celebrano delle raccolte a venire e destinato senza dubbio così ad assicurare la ripetizione regolare del ciclo naturale al quale è sospesa la loro esistenza.

III. I vivi e i morti.

Possiamo infine individuare un ultimo aspetto che ci rinvia a un piano decisamente religioso, benché mancante apparentemente i contesti rituali e mitologici, e che quest'aspetto religioso sopravviva solo sotto forma di vaghe credenze. Abbiamo visto che il freddo di giugno e luglio funziona per gli Aché come segno dell'esistenza del miele *kybairu* e come segnale delle visite ai *chyengi*: più precisamente, il freddo è il *pichua* della liana *kymata*, la quale è incinta del miele

novello. Ora, i Guayaky aggiungono anche che *il freddo è il pichua delle anime degli Aché morti*, che è insomma l'essere-lì concreto delle anime, che per questo mezzo esse si vendicano, ovvero che il freddo vendica le anime proprio come vendica la liana *kymata*. Questo significa che se l'inverno e il freddo avvertono le bande che è tempo si apprestarsi alle visite dei compagni, annunciano allo stesso tempo che anche le anime degli antenati vengono e discendono dalla loro dimora celeste. Di conseguenza, il periodo del freddo e della liana in fiore non è solamente il richiamo a riformare la società tribale, ma anche il momento scelto dalle anime per ricordare la loro esistenza e la loro nostalgia del mondo qui giù. Se la fine dell'inverno invita agli incontri tra Aché, è anche il tempo della congiunzione tra *la società dei vivi e l'universo dei morti*. Sfortunatamente, i nostri informatori su questo tema si limitano alla semplice constatazione che il freddo porta il ritorno delle anime. Ma, dal fatto che la relazione tra vivi e morti è compresa dai Guayaki come semplice credenza, dobbiamo concludere che questo sia solo un elemento secondario? Non lo pensiamo; le descrizioni precedenti hanno rivelato l'atmosfera profondamente rituale che avvolge gli incontri tra bande e le loro attività collettive durante le riunioni, e sarebbe molto sorprendente che la credenza nella venuta delle anime sia prova del significato religioso che implica quasi per definizione.

È forse alla luce dell'opposizione formata dalla concordanza degli incontri tra bande e la venuta delle anime alla fine dell'inverno che si può meglio svelare il senso di questa congiunzione. Dei due poli dell'opposizione, uno è decisamente marcato: è in qualche sorta il polo positivo, quello della vita rinnovata e riaffermata dal ritorno della primavera e la "festa del miele", quello della società politica temporaneamente ricostituita, infine quello della cultura, di cui i giochi rituali e gli scambi matrimoniali attestano e rinforzano l'autonomia e la volontà di mantenersi. Il polo opposto si definisce di conseguenza negativamente, allo stesso tempo in una maniera indeterminata (negazione generale dei termini contrari positivamente affermati) e su un modo più definito (il freddo come manifestazione della presenza delle anime). Questa presenza simultanea dei vivi e dei morti non fa che accentuare il contrasto che li oppone; perché l'anima rinvia doppiamente al regno del negativo, innanzitutto in quanto la morte è la negazione astratta della vita, e poi perché le anime degli antenati morti sono un pericolo molto serio per il mondo dei vivi. In altri termini, è quando i Guayaki ristabiliscono la cultura nella sua più completa positività che appaiono le anime dei morti. Si potrebbe quindi pensare che malgrado la povertà delle nostre informazioni, l'opposizione tra il mondo dei vivi e quello dei morti non sia semplicemente inerte, indifferente, ma viva e positiva: che se la cultura si recupera così ogni anno per cogliere se stessa come vita sociale e rituale, è *contro* gli attacchi dei quali li minaccia l'impero dei morti. In questo senso, la dimensione sociologica e rituale della vita sociale dei Guayaki si completerebbe di un aspetto più propriamente religioso, centrato sul rapporto dei vivi con i morti e sulla necessità di "negativizzare" questo rapporto. Nel momento stesso in cui si compie la ricostituzione della società dei vivi, si opera la sua distinzione con l'universo delle anime. E se il freddo è allo stesso tempo il *pichua* della liana-incinta-del-miele e delle anime morte che ritornano, è perché il "pensiero" religioso dei

Guayaki pone la *congiunzione cronologica* della ricostituzione della società e del ritorno delle anime per meglio marcare la *disgiunzione ontologica* del mondo dei morti e del mondo dei vivi. Certamente ignoriamo la “teologia” guayaki della Vita e della Morte, in quanto gli Indiani non l’hanno forse mai formulata; ma il carattere profondamente gioioso, l’allegria della vita tribale e delle sue cerimonie, il clima veramente dionisiaco nel quale si svolgono, tutto tende a mostrare che se si ha “convocato” le anime, è per provare loro la convinzione dei vivi che nessuna sovversione potrà riunire ciò che è destinato a restare separato.

Bibliografia

CADOGAN, León

1959 «Como interpretan los Chiripa (Ava Guarani) la danza ritual», *Revista de Antropologia*, VII, 1-2, São Paulo, pp. 889-914.

1960 *Algunos textos Guayaki del Ynarô*, 2e partie, Asuncion, Sociedad Cientifica del Paraguay, IV.

1965 « Algunos textos Guayaki del Yfiaro », 2e partie (inédit).

8. P. Clastres, *Mission au Paraguay et au Brésil, 1967*

Missione in Paraguay e in Brasile

P. CLASTRES, «Mission au Paraguay et au Brésil», in *L'Homme*, 1967, VII (4). pp. 101-108.

www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1967_num_7_4_366924

Quando nel maggio del 1965 ho lasciato Parigi per un secondo viaggio in Paraguay, avevo l'intenzione di stabilire un contatto con gli ultimi gruppi guayaki ostili. Nel corso degli otto mesi che vi avevo trascorso nel 1963 con dei Guayaki da poco "pacificati", avevo potuto ottenere una conoscenza sufficiente della loro lingua per permettermi un dialogo non troppo difficile con altri Indiani di quella tribù. Sarei così stato in grado, prima di completare le osservazioni effettuate due anni prima, e poi di realizzare il desiderio segreto di ogni etnologo americanista: essere il primo a incontrare degli Indiani selvaggi. Questa occasione diventa, con la sparizione progressiva degli Indiani, così rara che non volevo perdermi quest'occasione unica. Perché "selvaggi", quei Guayaki là lo erano (e lo sono tuttora). Nomadizzano nella foresta del nord-est del Paraguay sulla riva destra del Parana. Benché ancora molto esteso, il loro territorio di caccia si riduce sempre di più, dato che questa zona è progressivamente colonizzata dai Paraguayani. Inoltre, la foresta è sfruttata da alcuni per le sue specie vegetali. In questo modo gli indiani corrono il rischio permanente di incontrare dei Paraguayani, contadini o taglialegna. Uccidono spesso delle mucche o dei cavalli per cibarsene, e di tanto in tanto colpiscono con le frecce uno dei loro avversari. Il numero di questi ultimi irriducibili è sconosciuto, ma non deve superare il centinaio. Al mio arrivo ad Asunción, mi sono messo in contatto con un missionario americano che, già da molti mesi, cercava di raggiungere i Guayaki per cercare di stabilizzarli. Ho incontrato vari membri di questa organizzazione evangelista, destinata esclusivamente alle società primitive e particolarmente attiva in America del Sud: si tratta di New Tribes Missions, che ha come obiettivo portare il messaggio biblico a coloro che ancora lo ignorano, agli Indiani per esempio. In effetti, essendo prossimo il Giorno del Giudizio, è necessario che nessuno ignori la parola divina. «God is coming! Allelujah!»... Questi missionari cercano quindi di raggiungere le ultime tribù liberi, insistendo (correndo a volte dei grandi rischi) fino a quando gli Indiani accettano a farsi pacificare: l'ostinazione di questi protestanti nord-americani è tale che finiscono sempre per trionfare sulla resistenza indigena. Imparano così la lingua, la trascrivono (compiendo così un lavoro linguistico considerevole) e traducono la Bibbia: il *Gospel* può allora farsi intendere. «Amen!». Assolutamente sprovvisti di senso etnologico, questi missionari non provano nemmeno alcun gusto né alcun rimorso per queste culture dove vogliono penetrare per distruggerle. Tuttavia non ho esitato ad unirmi a questa équipe come interprete:

certo che prima o poi i Guayaki saranno obbligati ad arrendersi e ad accettare il contatto, preferivo per loro che si sottomettessero ai missionari (in modo che avessero almeno un'assistenza medica) piuttosto che cadere nelle mani di qualche *caudillo* locale che li avrebbe presto ridotti in schiavitù (quello che è successo ad altri Guayaki). Il nostro gruppo si componeva di cinque persone: due missionari (l'Americano ed io), due Paraguayani specialisti della foresta, e un Indiano Guarani.

Dopo aver individuato sulla mappa un settore dove verosimilmente doveva nomadizzare almeno una banda, ci siamo messi in cammino verso quella zona situata a circa 100 km a nord-est del villaggio Itakyry, vicino al fiume Itambé'y. Non c'era nessuna pista, nessun sentiero. In riva al fiume venne costruita una capanna che doveva servirci come campo base. Il lavoro di esplorazione consisteva a inoltrarsi più e più profondamente nella foresta, nella speranza di trovare una pista fresca. Abbiamo effettivamente trovato dei vecchi accampamenti, delle palme regina abbattute: ma tutto questo datava almeno un anno, non c'era nessuna traccia nuova. Di tanto in tanto, attaccavamo a un albero un machete, una scatola di conserva vuota, un coltello: ogni regalo suscettibile d'interessare gli Indiani e di diminuire la loro diffidenza. Quest'attività fastidiosa e difficile proseguì per qualche settimana. Le notti erano glaciali (era inverno), le giornate molto corte; passavamo le nostre serate a sonnecchiare, a riscaldarci o a pregare per la salvezza dell'anima degli Indiani (...e pensare che queste povere genti andranno all'inferno! Non è possibile!). Alla fine, verso la fine di luglio, eravamo tutti stanchi e scoraggiati. Siccome gli Indiani non davano segni di vita, pensavamo di esserci sbagliati nella scelta della nostra area d'attacco. Venne dunque deciso di interrompere provvisoriamente le ricerche. Partendo, lasciammo del materiale e delle provviste nella nostra capanna, in vista di un tentativo successivo. Qualche giorno dopo, un cacciatore paraguayano passò da quelle parti. Trovò il nostro rifugio mezzo demolito, saccheggiato e depredata! Erano passati i Guayaki, senza dubbio subito dopo la nostra partenza. Fu molto soddisfacente, perché sapevamo così che erravano nella zona dove pensavamo lo facessero. Sarà quindi verosimilmente da quelle parti (par là) che riuscirò un giorno a incontrare gli ultimi Aché.

Da un punto di vista etnologico, i risultati di questi due primi mesi furono pochi. Tuttavia, durante i miei vieni e vai, seppi dell'esistenza, in un *obraje* di quella regione, di un bambino guayaki catturato qualche tempo prima, durante uno scontro tra Indiani e Paraguayani. Ci tenevo molto a vederlo e andai quindi «a casa sua». Sfortunatamente era un bambino piccolo, un ragazzino di circa quattro anni. Immediatamente, riconobbi in lui un Aché, per il suo aspetto fisico molto differente da quello degli Indiani Guarani (pelle molto più chiara, tratti più asiatici). Tre mesi prima, la sua banda si era fatta sorprendere da dei taglialegna che, vedendoli, hanno immediatamente cominciato a sparare – in aria, dicevano. Gli indiani scapparono, terrorizzati. Il bambino, lasciato indietro, ebbe la presenza di spirito (puro riflesso d'Indiano, anche a quattro anni) di arrampicarsi su un albero. Ma fu scoperto e preso. Quando lo vidi, gli rivolsi qualche parola nella sua lingua, che non aveva sentito parlare da tre mesi, e che cominciava a dimenticare, imparando lo

spagnolo e il guaraní. Mi guardò, prima interessato, poi terrorizzato. Per due giorni si rifiutò di avvicinarmi. Poco a poco però, spinto dalla curiosità, accettò di chiacchierare con me. Gli facevo commentare le foto di una rivista e lo interrogavo sulle cose che si vedevano. In questo modo, ho potuto osservare che, eccezion fatta per poche differenze, la lingua era la stessa di quella dei Guayaki del Sud. Vi era qualcosa di strano, di irrealistico, a reinsegnare inutilmente la sua lingua a un piccolo Indiano selvaggio.

Nella zona in cui ero vivevano allora anche degli Indiani Guaraní. Erano ancora circa 3000, e si ripartivano in tre tribù: chiripa, mbya, pa'i. Mi installai per un po' di tempo in una *tolderia* chiripa. I Guarani sono estremamente poveri. La loro agricoltura è scadente, cacciano solo con le trappole. Vestiti di stracci, aspettano che siano rigidi di grasso e puzzolenti per comprarne degli altri: allora vanno a lavorare qualche giorno come *peones* dai Paraguayani. Del resto, i Guarani non cercano per nulla di migliorare la loro sorte, e ancora meno di arricchirsi. Considerano, infatti, la loro miseria come un destino, o meglio come un aspetto del loro destino, come il prezzo che devono pagare a quelli di Lassù, alle divinità, perché sono, loro, gli ultimi uomini. C'è tutta un'ammirabile teologia guaraní della loro condizione, teologia che, beninteso, non deve nulla al cristianesimo. Da tutto questo ne risulta che si vede questi miserabili poveracci trasformarsi durante la notte, quando danzano, cantano, ed invocano i loro dei, in superuomini pieni di grazia che, con piedi alati, si distaccano da Ywy Mba'emegua, dalla «Terra malvagia», per dialogare con il cielo. Ho potuto raccogliere tra i Chiripa diversi testi: certi «classici», come il grande mito dei gemelli, pubblicato la prima volta da Nimuendaju sessant'anni fa; altri molto più tesi a votarsi a ciò che bisogna accettare di definire come una meditazione. Ho certamente avuto molta fortuna perché, solitamente, i Guarani sono altrimenti decisamente antipatici, o almeno molto poco cooperativi. L'informatore (il *capitan*, o capo di questa piccola comunità) subiva, per adeguarsi al suo discorso, una vera metamorfosi: prima reticente, diffidente, non parlava che un volgare guaraní paraguayano. Ma poco a poco, si animava e, liberato, si esaltava alle altezze stesse del suo linguaggio per esprimersi in un guaraní assolutamente puro, nel vecchio guaraní degli Indiani e degli dei. La traduzione paziente di questi testi registrati al magnetofono fu effettuata al ritorno dalla foresta, con l'aiuto indispensabile di L. Cadogan, quell'ammirevole conoscitore del mondo guaraní.

Passammo così agosto e settembre esplorando l'alto Parana, ascoltando gli Indiani, e lavorando ai loro testi. In ottobre, di ritorno ad Asunción, feci la conoscenza di un Indiano Chulupi (tribù del Chaco). Arrivava per la prima volta nella capitale, provando ad ottenere la nazionalità paraguayana. Gli Indiani infatti non sono considerati come cittadini del paese dove vivono e, sul piano giudiziario, rientrano nella competenza dei tribunali minorili. Quest'uomo di circa quarant'anni, molto robusto, parlava perfettamente lo spagnolo. Leggeva e scriveva correntemente, a differenza di numerosi Paraguayani. Non sapevo allora granché del Chaco, territorio immenso, senz'acqua, ostile, affascinante. Un viaggio di quindici giorni mi aveva permesso, nel 1963, di vedere che gli Indiani lì erano

ancora molto numerosi e, spesso a dispetto delle apparenze, molto interessanti. Avevo quindi, con questo Chulupi, la possibilità di penetrare in un universo indigeno molto diverso da quello che conoscevo già (Guayaki, Guarani). Nel corso di numerose conversazioni, evocò il tragico passato immediato della sua tribù, il valore dei chulupi in guerra (contro altre tribù e soprattutto contro i Bianchi), la vita quotidiana di un tempo. Questo Indiano completamente «europeizzato» rimaneva però chulupi nel fondo del suo cuore e, felice di incontrare qualcuno capace di vedere nei suoi fratelli altro che una manodopera sfruttabile a volontà, si dichiarò disposto ad aiutarmi nel lavoro che stavo progettando. Potei quindi organizzare con lui il mio piano di studio per l'anno successivo. Inoltre, andammo spesso a visitare insieme gli Indiani Maka, linguisticamente vicini ai Chulupi e loro alleati tradizionali in guerra.

I Maka, per uno strano caso del loro destino, sono installati da venticinque anni circa sulla riva destra del Paraguay, ad appena qualche kilometro da Asuncion. Questo vuol dire che sono in contatto permanente non solo con il mondo bianco, ma con il mondo urbano. Così si possono vedere gli Indiani nelle vie della città, proponendo ai turisti i loro archi, frecce, piume di struzzo e i bei poncho e coperte che sanno tessere le donne. Per questo motivo, i Maka sono generalmente disprezzati da molti che, non mancando di pensare volgarmente, dicono: sono degli Indiani per turisti. Ci sarebbero molte cose da dire sulla vita attuale dei Maka e, in generale, sulla pretesa "acculturazione". Voglio dire semplicemente che i Maka, malgrado la loro relativa dipendenza economica dal mondo "civilizzato", hanno, molto meglio che altre tribù del Chaco, saputo preservare la loro identità e la loro dignità. Fino all'anno scorso, per esempio, nessun missionario era riuscito a inserirsi tra loro.

Lasciato a fine ottobre il Paraguay, partì per installarmi a Sao Paulo, al fine di effettuare diverse ricerche bibliografiche aspettando i fondi che il CNRS doveva inviarmi in gennaio 1967. Volevo infatti passare un po' di tempo tra gli Indiani dell'alto Xingu. Quella zona è una riserva naturale ed etnologica, in quanto coesistono, ben protetti dal contatto con i Brasiliani, una dozzina di tribù appartenenti a differenti famiglie linguistiche. Lì si è prodotta un'«acculturazione» di Indiani non nel mondo bianco, ma nel mondo indiano stesso, un'«acculturazione» intertribale infinitamente più ricca e simpatica dell'altra, che si traduce sempre per gli indigeni in una perdita. In novembre, feci un breve viaggio dagli Indiani Guarani che vivono vicino alla costa, a sud di Santos. Non si tratta dei discendenti degli antichi Tupinamba, ma dei Guarani venuti dal Parana brasiliano e anche dal Paraguay, il messianismo guarani e la ricerca per accedere a Ywy mara'eÿ, alla «Terra senza Male», vivi nell'anima degli Indiani che, anche attualmente, continuano a mettersi in marcia verso Est, ripetendo così in una scala infinitamente ridotta le potenti migrazioni religiose di un tempo. Questi Guarani brasiliani sono poco numerosi, una trentina di famiglie. Ritrovai presso di loro la stessa freddezza, la stessa riserva che presso i loro parenti del Paraguay, riserva presto mitigata, però, dal sentire uno straniero esprimersi nella loro lingua.

In seguito ad un considerevole ritardo nell'invio dei fondi, ho dovuto rinunciare al progetto "alto Xingu". Accettai quindi l'invito per una cattedra di antropologia della Faculdade de Filosofia di Sao Paulo per fare un corso, in francese, durante i mesi di marzo, aprile e maggio. Come molti altri, posso testimoniare della gentilezza e della serietà degli studenti brasiliani, e anche della loro volontà di guardare (culturalmente) verso l'Europa. Non è forse inutile sottolineare a questo proposito il prestigio laggiù della ricerca francese e, particolarmente, dell'antropologia (i libri di Cl. Lévi-Strauss sono letti e commentati così attivamente come le opere di Marx).

Appena terminati i corsi e ottenuti i finanziamenti, ripartì per il Paraguay. Prima di addentrarmi nel Chaco, volevo provare a raccogliere qualche informazione sugli Mbya Guaranì. Questa tribù, che vive sparpagliata in piccole comunità nella metà sud-est della zona orientale, presenta la particolarità (secondo le ricerche di L. Cadogan) di essere il solo gruppo guaranì a non aver avuto contatti con le missioni gesuite nel XVIII secolo. Ed è l'onore di questi Indiani aver sempre rifiutato e di persistere nel loro rifiuto a farsi cristianizzare. La vita religiosa tradizionale è il cemento dell'unità tribale, e se questi Indiani non esitano a pensarsi come Indiani, è perché giudicano che la loro religione vale tanto quanto quella che è proposta loro. Da tutto questo ne risulta che i Mbya, almeno i loro saggi, sono depositari di un sapere sacro (fatto di canti, di preghiere, di meditazioni) estremamente raro tra gli Indiani dell'America del Sud in quanto, presso i Guaranì, è il pensiero cosciente di sé che tende a prevalere. Bisogna però sottolineare l'aspetto negativo di questa situazione: sapendo che la loro differenza risiede nella loro religione, i Mbya sono diventati letteralmente dei "bigotti" (il che riempie di gioia l'etnologo), ma dei bigotti tanto sospettosi che rifiutano categoricamente di fare la minima parola a proposito delle loro credenze (il che dispera l'etnologo). I Mbya desiderano infatti vivere tra di loro, tra credenti; si sono più volte rifiutati di ricevere curati ignari o «brothers» indiscreti del Kansas o dell'Arkansas, di modo che un interrogatore disinteressato si scontrerebbe contro questo muro di silenzio perché è un *juru'a*, un "Bianco". Notiamo poi che parlare di bigotteria a proposito degli Indiani è solamente un modo di dire, e che non si tratta in nessun caso di confondere l'attitudine indigena con la bigotteria dei missionari; quanto questa è povera, triste, chiusa, tanto la religiosità dei Mbya è aperta, profonda, apollinea. Insomma, se non fosse stato per l'aiuto di L. Cadogan, considerato da molto tempo come membro della tribù, non avrei senza dubbio mai avuto accesso ai bellissimi testi religiosi che ho potuto raccogliere e registrare. Cadogan mi ha aiutato a tradurli: compito arduo, perché questo guaranì è allo stesso tempo arcaico ed esoterico, sacro e segreto.

Fatto questo, potevo passare all'esecuzione del piano "Chulupi". Questi Indiani sono menzionati nella letteratura etnografica con il nome (da loro ignorato) di Ashluslay. Segnaliamo subito che i Chulupi sono poco conosciuti, il che è inoltre più o meno vero per tutte le tribù del Chaco paraguayano, e si piega per la storia particolare di questa regione. Il grosso di questa tribù ha sempre vissuto sulla riva sinistra del Pilcomayo, fiume molto importante per loro dal punto di vista economico, in quanto vi pescano pesce a tonnellate nella stagione riproduttiva (maggio, giugno,

luglio). Da qualche anno si manifesta nei Chulupi una tendenza ad abbandonare in massa il loro territorio tradizionale per salire verso il Nord e raggiungere le colonie mennonite delle quali diventano la mano d'opera sfruttata. Questo segna la fine della vita sociale tradizionale, soprattutto per i giovani, i "vecchi" restano nei loro villaggi; ma non è la fine della società, in quanto gli Chulupi continuano ad affermare, contro i Bianchi e gli altri Indiani, la loro appartenenza tribale. Si spiega quindi perché io abbia inaugurato il mio lavoro presso di loro, non alla frontiera argentina sul Pilcomayo, ma nel cuore del Chaco, nella colonia Filadelfia, situata a 500 km a nord-ovest di Asuncion, dove vivono numerose centinaia di Chulupi. Inoltre, non si possono raggiungere direttamente gli Chulupi dal fiume; non è navigabile e non c'è un sentiero.

Gli Chulupi non ebbero, sembra, che dei brevi contatti con gli Spagnoli e i gesuiti nel XVIII e XIX secolo. Vuol dire che fino a circa il 1938 questa tribù ha vissuto liberamente, e il prezzo di questa libertà è stato una guerra terribile condotta negli anni trenta contro le truppe boliviane e argentine. Gli Chulupi (auto denominazione: Nivaklé = "gli uomini") sono attualmente il gruppo indigeno più numeroso del Chaco e del Paraguay: sono più o meno 6000. Sul punto di sparire venticinque anni fa, hanno poco a poco risalito la china, grazie ad un senso tribale molto sviluppato e con l'aiuto – indiscutibile – delle missioni cattoliche e protestanti. Culturalmente, i Chulupi sono molto simili ad altre tribù del Chaco e, fatto singolare, alle tribù che A. Métraux studiava più di trent'anni fa nel Chaco argentino: i Toba Pilaga e i Mataco. Come tutti i loro fratelli del Chaco, i Chulupi erano dei guerrieri e si può dire che in gran parte, la struttura della loro società si fondava sulla guerra (contro i loro nemici ereditari, i Toba). Métraux aveva ragione a sottolineare la curiosa parentela tra gli Indiani del Chaco e i Pelle Rossa delle pianure degli Stati Uniti (acquisizione rapida del cavallo, guerra, scalpo, importanza del gruppo guerriero, etc.). Ho raccolto delle informazioni sui diversi aspetti della vita tribale: vita economica, organizzazione sociale, parentela, tecniche e funzioni della guerra, sciamanesimo, etc. Ho anche potuto riunire un numero importante di miti: questi, conservando incontestabilmente una somiglianza con quelli dei Toba e dei Mataco, presentano tuttavia delle particolarità interessanti. La ricerca, cominciata nella zona di Filadelfia, è proseguita a 350 km a sud, sul Pilcomayo. Lì gli Indiani vivono ancora seguendo la tradizione. Così ho potuto assistere a delle cure sciamaniche, a delle feste, osservare le attività delle donne, partecipare alle veglie, etc.: insomma, lanciare un ultimo sguardo su una vita quotidiana ricca, libera, gioiosa. È infatti in questi villaggi che ho raccolto la maggior parte dei miti e di materiale etnografico in generale. Tutto questo lavoro è stato svolto grazie all'aiuto dell'Indiano che avevo incontrato l'anno precedente e a quello di suo fratello, tutti e due eccellenti interpreti che comprendevano perfettamente la natura del mio lavoro e che hanno fatto di tutto per facilitare il mio compito.

Alla fine di ottobre, arrivando la stagione delle piogge e per un'incomprensione con un missionario, ho lasciato il Chaco per ritornare a Sao Paulo. Quasi immediatamente sono ripartito per un viaggio di un mese nel Brasile centrale. In

compagnia di colleghi brasiliani, sono andato in paesi karaja, sul fiume Araguaia. In realtà mi trovavo soprattutto in contatto con gli Javaé – che formano un sotto-gruppo karaja, ma molto più al riparo dal contatto dei loro cugini. Sul territorio dei Karaja (l'isola di Bananal, delimitata da due braccia dell'Araguaia) è stato appena costruito un hotel ultramoderno con l'aria condizionata, per l'uso dei turisti che vengono a vedere gli Indiani danzare e ad acquistare le loro statuette. Tutto questo evidentemente non lascia pervertire molto la vita degli Indiani. Ma non si ha lasciato loro scelta. I Karaja continuano a creare le loro famose "bambole" di terra, non più per dei fini immanenti alla loro cultura, ma per venderle ai turisti. Ne risulta uno spettacolo di degradazione della loro arte che diventa sempre di più realista, povera, inerte. Mi trovavo nella casa del capo Ataù (reso celebre per i reportage che gli sono stati dedicati) ed esaminavo queste statuette. Ve ne erano di due tipi: quelle nuove e quelle tradizionali. Vedendo che mi interessavo solo a queste ultime, Ataù ebbe cura di prevenirmi, senza dubbio temendo vi fosse distrazione o ignoranza da parte mia: «Isso e pra museo! E de Indio velho!».

Gli Javaé, per il fatto di essere lontani, vivono in maniera molto più autonoma. Ho potuto assistere presso di loro a delle belle danze, momento di un grande rituale annuale chiamato *Aruana*. Sicuramente, questa simpaticissima tribù meriterebbe uno studio, tanto più che quest'ultimo si svolgerebbe nel bel contesto del fiume e delle sue spiagge. Durante questo soggiorno sull'Araguaia, ho saputo che un mandriano di una *fazenda* aveva appena visto, per la prima volta, da molto vicino una banda di Indiani appartenente a una piccola tribù selvaggia che infesta questa regione da qualche anno. Non se ne sa niente, non ne si sospetta nemmeno la sua appartenenza linguistica.

Alla fine di dicembre, dopo nove-dieci mesi passati in America del Sud, sono tornato in Francia. Nel complesso, dispongo ora di un materiale abbondante e vario, in quanto concerne tre tribù: guayaki, guarani (chiripa e mbya) e chulupi. Si tratta ora di ordinare, sfruttare e presentare poco a poco queste informazioni. Questo non esclude nuove e successive missioni tra i Chulupi e, se possibile, tra i Guayaki.

Per concludere, vorrei attirare l'attenzione su ciò che segue: esistono ancora ampie possibilità di ricerca in America del Sud, e le culture indiane non si lasciano distruggere facilmente. Ho tuttavia l'impressione che assistiamo in questo momento al loro declino definitivo. Le urla di allarme di trent'anni fa erano forse premature, ora rischiano di essere tardive. L'ultimo decennio ha visto sparire più tribù (biologicamente o culturalmente) che i quarant'anni precedenti. Presto non ci saranno più Indiani.

9. P. Clastres, Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil), 1968
Etnografia degli Indiani Guayaki

P. CLASTRES, «Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil)», 1968, in *Journal de la société des américanistes*, LVII, 1968, pp.9-61.

www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1968_num_57_1_2034

Si può identificare la banda Guayaki come unità socio-economica, in quanto è al livello di questo gruppo e non a quello della famiglia elementare o della tribù, che la questione economica trova la sua soluzione. Per quanto riguarda la vita propriamente materiale, ogni banda funziona quindi come un tutto autonomo che non in linea di principio non ha bisogno di ricorrere all'assistenza delle altre bande, in quanto il territorio di caccia di ognuna di queste unità è sufficientemente grande da offrire in permanenza il minimo necessario di risorse alimentari. Ma questa quasi-autarchia economica delle bande guayaki non esclude, ovviamente, che si diano e si mantengano, tra le differenti bande che compongono la tribù, delle strette relazioni, specificatamente sociali, che gli Indiani rafforzano periodicamente, durante le visite che si scambiano le bande agli incontri annuali ospitati dalla grande foresta. Gli scambi matrimoniali costituiscono un aspetto molto importante di queste relazioni tra bande, e i raduni che vedono in un certo periodo dell'anno riunirsi provvisoriamente l'insieme della tribù, sono in parte consacrati a "scegliere le donne" e concludere i matrimoni. Tuttavia, la descrizione di questi incontri, che scandiscono ogni anno il calendario sociale dei Guayaki, implica la definizione precisa di alcuni termini di parentela, quindi la definizione della nomenclatura generale di parentela in uso presso questi Indiani. Questo lavoro preliminare è in particolar modo necessario in quanto la debole dimensione demografica dei gruppi, combinandosi con l'endogamia della tribù, trasforma tutti gli *irondy* in parenti consanguinei e, di conseguenza, altera profondamente la terminologia di parentela: così che una certa ambiguità pesa a volte sul significato esatto di molti termini di cui gli Indiani stessi sembrano non sapere molto bene che cosa denominano: consanguinei o alleati. Questo lavoro, ingrato sul campo, si rivelerà forse meno fruttuoso di quanto avremmo voluto; bisogna tuttavia esporne i risultati in quanto, per quanto incompleti possano essere, renderanno comunque possibile un approccio migliore alla sociologia dei Guayaki.

Lista dei termini per i parenti consanguinei

LISTE DES TERMES DÉSIGNANT LES PARENTS CONSANGUINS.

grand-père (paternel et maternel)	<i>jamogi</i>
grand-mère (paternelle et maternelle)	<i>jarygi</i> ¹
père	<i>tu purä</i> <i>apäete</i> <i>apämirö</i> <i>apä pérombré</i> \ <i>apä vai</i>
mère	<i>ai</i>
frère de la mère	<i>tuty</i>
sœur de la mère	<i>ai jopé</i> ²
frère du père	<i>apä</i> ²
sœur du père	<i>pavé vai</i> (?)
siblings (frères et sœurs)	<i>pavé</i>
frère de sœur	<i>kyvangi</i>
sœur de frère	<i>nygi</i>
fil de la sœur	<i>tuty</i>
fil d'Ego	<i>(jy)ray</i>
fil de la sœur	<i>(jy)rajy</i>
enfants (Δ § 0) d'Ego 0	<i>memby</i>
petits-enfants (Δ § 0)	<i>kiminogi</i>

1) Nel primo gruppo 2) Nel secondo gruppo

Questa nomenclatura richiede dei commenti. Innanzitutto, dal punto di vista linguistico, i termini di cui sopra appartengono alla lingua guaraní. D'altra parte, la nomenclatura guayaki appare stranamente povera, soprattutto quando la si confronta con quella in uso presso i Tupi-Guaraní la quale è, questa, molto ricca. È dunque sorprendente notare che se i termini guayaki si ritrovano nella nomenclatura guaraní, questa è incomparabilmente più ricca e complessa della prima; e questo contrasto così marcato solleva l'importante problema dei rapporti storici tra le due culture: dovremmo supporre che il sistema guayaki sia, nella sua povertà, solo la prefigurazione arcaica del sistema guaraní successivo? Oppure che Guayaki e Guaraní avevano in passato lo stesso sistema di parentela, ma che i primi, a causa di determinate circostanze, lasciarono la loro nomenclatura alterarsi ed impoverirsi? Lo stato attuale delle nostre conoscenze consente di formulare solo delle risposte parziali e la soluzione – per quanto sia possibile ancora raggiungerla – esigerebbe nuove ricerche sul campo.

Siamo stati inoltre sorpresi dalla poca importanza che i Guayaki sembrano attribuire ai loro termini di parentela, e dall'imprecisione dei loro discorsi, tanto sulle genealogie che sulla nomenclatura. Infatti, ad eccezione dei termini che designano il padre, la madre, i fratelli e i bambini, nessun altro termine è utilizzato spontaneamente; addirittura a volte molto semplicemente, l'informatore lo ignora o

lo ha dimenticato. Un Indiano ha dovuto per esempio pensare a lungo prima di poter indicare con quale termine chiamava la figlia di sua sorella, *tuty*, appena nata: evidentemente, la parola in questione non gli era affatto familiare. Spesso inoltre ci fu impossibile ottenere dagli Indiani i termini per i parenti che non avevano o che erano morti: «come chiami tu sorella? – Non ho sorella.» o ancora: «come chiami il padre della tua sposa? – È morto». Forse questa relativa indifferenza di cui i Guayaki fanno prova rispetto alla loro nomenclatura di parentela potrebbe in parte spiegarsi per la perdita di certi termini, di cui l'uso sarebbe divenuto superfluo in seguito a trasformazioni subite dalla struttura sociale.

Tuttavia, nonostante a natura deteriorata dell'organizzazione sociale dei Guayaki e la difficoltà di ottenere da loro indicazioni chiare sul loro sistema di parentela, certi dati permettono forse di pervenire a delle conclusioni positive. I due gruppi che sono oggetto di questo lavoro presentano delle piccole differenze sul piano della cultura materiale e su quello linguistico. È così che il secondo gruppo utilizza il termine *jopé* per qualificare per esempio la sorella della madre, mentre il primo gruppo non dispone di alcun termine specifico. Sembra che il primo gruppo classifichi insieme la madre (*ai*) e le sorelle della madre (*ai jopé*), e lo stesso vale per il padre e i fratelli del padre, tutti chiamati con lo stesso termine: *apă*. Possiamo quindi supporre che il sistema di parentela guayaki abbia una classificazione simile, ma che questa sia sussistita coscientemente solamente nel secondo gruppo. Si noti inoltre che lo zio uterino e i figli della sorella si chiamano allo stesso modo: *tuty*, mentre questo termine è riservato solo allo zio nel sistema guarani. Numerosi termini del sistema guayaki sono inoltre reciproci, come vedremo. Va inoltre notato che in funzione della poliandria praticata dal primo gruppo, i diversi mariti della donna sono tutti padri dei bambini di questa. E infatti, tutti i bambini del gruppo dello Yñaro avevano almeno due padri, in quanto tutte le donne in età fertile avevano, o avevano avuto, almeno due mariti. Ma se i mariti di una donna sono anche i padri dei suoi bambini, questi ultimi tuttavia vengono distinti, chiamando diversamente il padre vero (cioè il marito principale della donna, che non è necessariamente il padre biologico) e gli altri padri. Colui tra i padri che è riconosciuto come il Padre è chiamato *tu pură* (padre buono) o *apăete* (padre effettivo). Il o i secondi mariti della madre sono chiamati *apă mirö* (padre mescolato); se una donna incinta ha delle relazioni sessuali con un uomo che non è suo marito, è comunque considerato come padre del bambino, e porta il nome di *apă pérombré* (padre che ha copulato con la donna incinta). Vi è un sinonimo per queste ultime due categorie di padre: *apă vai*. Questo termine, di senso molto ampio, significa normalmente sporco, cattivo; in questo caso, dobbiamo tradurlo con: non vero, non autentico, senza tuttavia attribuire a queste traduzioni un valore peggiorativo. Notiamo infine che in guayaki come in guarani, la donna dispone solo di un termine per designare i suoi bambini, indipendentemente dal loro sesso: *memby*. In questo modo quando una donna dice "*cho memby*" – mio figlio – non possiamo sapere se si tratti di un bambino o di una bambina. La precisazione rispetto al sesso è data dicendo: *cho memby kybai* = mio figlio uomo = mio figlio; *cho memby kuja*: mio bambino donna = mia figlia. Il termine *pavé* (fratello) presenta un carattere analogo; utilizzato sia dagli

uomini sia dalle donne, designa allo stesso tempo i fratelli e le sorelle; e quando un Guayaki, uomo o donna, parla del suo o dei suoi *pavé*, non possiamo sapere se si tratti di sorelle o fratelli: il sesso del *pavé* è precisato allo stesso modo di quello dei *memby* di una donna, e si dirà: *cho pavé kybai* = mio fratello, *cho pavé kuja* = mia sorella. Quanto ai termini sopra menzionati: *nygi* = sorella per un uomo, e *kyvangi* = fratello per una donna, bisogna dire che i Guayaki non li utilizzano praticamente mai. In breve, all'interno dell'insieme costituito dai parenti consanguinei, sembra che i Guayaki non designino esplicitamente che i membri della famiglia elementare. E in un certo senso, questo si spiegherebbe piuttosto bene per il fatto che il calo demografico della popolazione guayaki l'ha costretta a ridurre l'esogamia al minimo, cioè alla famiglia elementare: non saranno esplicitamente nominati che le persone con le quali non ci si può sposare. Al di fuori di questa cerchia molto ridotta, abbiamo a che fare con delle persone che, per l'endogamia tribale, di fatto sono dei parenti consanguinei, ma che non bisogna considerare come tali, e quindi non designare come tali, se dobbiamo vedere in loro dei donatori di donne grazie ai quali i matrimoni, e di conseguenza la sopravvivenza della società, sono possibili.

Lista dei termini designanti i parenti per alleanza

Sposo e sposa	<i>Imé</i>
Sposa	<i>Breko</i>
Fratello della sposa	<i>Vaja</i>
Fratello del marito	<i>Vaja</i>
Padre della sposa	<i>Jyvé</i>
Madre della sposa	<i>Katy</i>
Padre della sposa	<i>Katy</i>
Madre della sposa	<i>Katy</i>
Genero	<i>Jvé</i>
Nuora	<i>Katy</i>
Marito della madre non considerato come padre	<i>Vaja</i>

Questa lista, come vediamo, non è più ricca di quella dei parenti consanguinei. Bisogna sottolineare qui che la donna dispone di un solo termine: *katy*, per i suoi due suoceri; inoltre, il suocero di un uomo e il genero si dicono allo stesso modo: *jyvé*, mentre un solo termine designa allo stesso tempo la madre dello sposo, la madre della sposa e la sposa del figlio: *katy*. Per quanto riguarda il termine *vaja*, sembra designare indistintamente tutti i parenti per alleanza più diretti, cioè i parenti consanguinei immediati dello sposo o della sposa. E proprio come la nomenclatura di parentela tende a limitarsi alla famiglia elementare di Ego, allo stesso modo la nomenclatura degli alleati riguarda soprattutto la famiglia elementare

dello sposo o della sposa. Questa relativa povertà della terminologia di parentela guayaki si spiega d'altra parte forse per l'endogamia di gruppo e l'alto grado di consanguineità conseguente: affinché i matrimoni restino possibili, nonostante le relazioni di stretta parentela che legano tutti i membri del gruppo, bisogna limitare il più possibile l'esogamia, includendo nell'insieme dei congiunti possibili solo i parenti più prossimi – la famiglia elementare – cioè considerando che al di fuori della cerchia della famiglia elementare di Ego, tutte le altre donne sono delle spose potenziali; benché in realtà esse siano parenti consanguinei di Ego, sono allo stesso tempo le sole donne che possono essere sposate senza trasgredire le proibizioni maggiori dell'incesto. Si potrebbe dunque supporre che la nomenclatura di parentela guayaki fosse un tempo molto più ricca di quella attuale, ma che l'obbligo di considerare come sposi potenziali delle persone in realtà parenti prossimi ha portato la scomparsa di un certo numero di termini di parentela che li disegnavano, il cui l'uso era superfluo e contraddittorio: abolendo la designazione di parentela, si sopprimeva così la proibizione che pesava sui portatori di questi termini, e li si poteva quindi sposare; o inversamente, il fatto che dei parenti consanguinei fossero i soli congiunti possibili, ha condotto all'alterazione del sistema e della nomenclatura di parentela.

Oltre alle designazioni relative ai parenti consanguinei e ai parenti per alleanza, vi è nei Guayaki un insieme di termini che designano in qualche modo una terza classe di "genitori". Si tratta di persone che hanno giocato un ruolo particolare nel corso delle circostanze più importanti che ritmano la vita di ogni Indiano: sono essenzialmente l'attribuzione del nome, il rituale che segue la nascita del bambino e il rituale di iniziazione dell'uomo e della donna. Tra gli adulti che compiono questi rituali da una parte, e il neonato o l'adolescente dall'altra, si creano in occasione proprio di questi eventi solenni, dei legami reciproci di amicizia, di rispetto e di affetto; questi sentimenti davvero molto profondi non si smentiscono mai lungo tutto il corso della vita, di modo che il rituale della nascita soprattutto, lega in maniera indissolubile il bambino agli adulti che l'hanno aiutato a venire al mondo. È estremamente rilevante che le relazioni di ogni Guayaki con la sua "parentela artificiale" siano a volte più intime e affettuose di quelle con i propri parenti, e che un uomo o una donna parli con almeno altrettanta emozione della morte del proprio figlio *jwaré* e della morte della propria madre per esempio. I sentimenti provati dagli Indiani sottolineano quindi l'importanza di questa "parentela" allo stesso tempo per la vita affettiva degli individui e per la vita sociale del gruppo, in quanto un atto sociale di grande importanza – il rituale della nascita – crea tra i protagonisti delle relazioni personali profonde e definitive. Una domanda si impone: questi "parenti artificiali" devono essere allo stesso tempo dei parenti del padre o della madre di Ego? O in altre parole, le differenti funzioni in gioco nel momento dei rituali, sono riservate a dei parenti prossimi del neonato o del giovane iniziato? Sfortunatamente ci è impossibile saperlo: essendo tutti i membri della tribù consanguinei, i parenti "artificiali" di ogni Guayaki lo sono anche loro necessariamente. Al di là di questa situazione di fatto, si trattava in certi casi di parenti prossimi del bambino, in altri di parenti più lontani. Sembra, almeno attualmente, che l'istituzione di questa

parentela si operi indipendentemente delle relazioni reali che possono esistere tra il bambino e gli adulti.

Tutti i Guayaki hanno dei nomi di animali, e quasi tutti gli animali della foresta sono rappresentati nella lista dei nomi di persona guayaki. Le eccezioni più notevoli sono costituite da un certo numero di uccelli qui quali è posto un tabù alimentare; questi uccelli giocano un ruolo molto importante nella mitologia dei Guayaki, e gli Indiani li chiamano “animali domestici del Tuono” (*chono bita*). Invece, tra gli Indiani che abbiamo conosciuto, nessuno si chiamava aguti (*tavwa*), e questo nome non è mai apparso nelle genealogie: forse perché la parola che designa questo animale serve allo stesso tempo a indicare il pene. Ecco come si effettua l’attribuzione del nome. Quando una donna è incinta, nell’ultimo periodo della sua gravidanza, sceglie tra tutti i tipi di carne che consuma, un animale particolare che costituirà la “natura” (*bykwa*) del suo bambino, il quale da quel momento porterà lo stesso nome di questo animale. È così che se la donna incinta decide per esempio che la carne di cervo sarà la “natura” del bambino che porta in grembo, questo si chiamerà *Wachu-gi*, cioè Cervo; se si tratta di carne di giaguaro, il bambino avrà un *bykwa* di giaguaro e si chiamerà *Baipu-gi*. È quindi la donna che decide la “natura” e il nome del suo bambino, decidendo l’animale particolare di cui ha consumato la carne. Ma, così facendo, essa istituisce così un legame speciale tra il suo bambino e il cacciatore che ha ucciso e offerto l’animale in questione: è lui che fornisce la “natura” del bambino del quale è allora il *chikwagi*. Ogni Guayaki, uomo o donna, ha dunque un *chikwagi*: è l’uomo che gli ha fornito di un *bykwa* e di un nome e, a questo titolo, gli si deve affetto e rispetto. Non è facile sapere se la donna incinta sceglie il *chikwagi* in funzione dell’animale che le si offre, oppure se la carne è scelta in funzione della personalità di colui che l’ha portata. Una cosa è certa: è la madre che determina il nome dei suoi figli e, tra le numerose varietà di carne che consuma durante la sua gravidanza, ella ne identifica particolarmente una, senza dubbio perché è quella che ha apprezzato di più. Ma il criterio della sua scelta è la sola qualità intrinseca della carne, oppure sceglie una carne e la reputa migliore e più buona da mangiare delle altre perché è un uomo preciso che gliela ha offerta? Ci sembra che senza trascurare il valore gastronomico che una donna incinta può attribuire a un cibo, la nomina di un cacciatore come *chikwagi* del suo bambino sia, in certi casi almeno, un mezzo per creare un’alleanza “politica” tra due famiglie: quella del bambino e quella del cacciatore. Nel giugno 1963 nacque presso gli Aché Gatu un bambino il cui *chikwagi* era un uomo dell’altro gruppo: molto probabilmente, questa scelta di un estraneo indicava il desiderio di istituire un’alleanza stretta tra due famiglie appartenenti a delle tribù differenti. Forse il *chikwagi* gioca lo stesso ruolo tra due famiglie della stessa tribù. Bisogna tuttavia segnalare che a volte il *chikwagi* è un parente molto vicino al bambino, persino il suo proprio padre.

Daremo in seguito una descrizione completa del rituale di nascita presso i Guayaki. Ci sia sufficiente per il momento di sapere che la partoriente è assistita durante il parto da molte persone, ma che un uomo e una donna svolgono un ruolo molto importante. Quando il bambino è nato e mentre si trova ancora sul suolo, un

uomo taglia il cordone ombelicale con una scheggia di giunco. Fatto questo, una donna prende il neonato, lo alza e lo stringe contro il proprio seno; questa azione di alzare il neonato si dice: *tapa* o *upi*. L'uomo lava allora il bambino nell'acqua fredda, mentre la donna, tenendo il corpicino con un braccio allo stesso tempo, lo massaggia completamente con l'altra mano. Lavare il neonato si dice: *jo*, e massaggiarlo si dice: *piy*. L'uomo in seguito manipola a lungo la testa del bambino per ottenere una deformazione cranica che eliminerà la forma allungata naturale. Deformare la testa si dice: *tö papy*. Queste sono, estremamente riassunte, le operazioni alle quali si dedicano l'uomo e la donna sul neonato. Tutto questo si svolge con molta gravità e in un silenzio quasi totale: sarebbe infatti molto pericoloso per il bambino che gli adulti parlino ad alta voce. Tra il bambino da una parte, l'uomo e la donna dall'altra, che l'hanno sottoposto al bagno, al massaggio e alla deformazione rituale, si istituisce un legame molto più affettuoso ancora che con il *chikwagi*. Per il bambino, l'uomo si chiama lo *jwaré*, cioè colui che ha fatto il bagno: *jo-aré*. Chiamerà la donna la sua *tapavé* o il suo *upiatégi*, cioè colei che l'ha alzato (*tapa*, *upi*). Quanto alla donna essa è, per la madre del bambino, la *vaichy*. È inoltre possibile, secondo certe indicazioni molto confuse, che il termine sia reciproco e la *tapavé* nomina anche *vaichy* la madre del bambino. L'uomo e la donna, lo *jwaré* e la *tapavé*, chiamano *chavé* il bambino alla nascita del quale hanno presieduto. Una proibizione sessuale lega negativamente il *chavé* alla *tapavé* e al *jwaré*, mettendo questi ultimi in una posizione equivalente a quella del padre e della madre del bambino: lo *jwaré* non può avere relazioni sessuali con la sua *chavé* ragazza, mentre la *tapavé* non può averne con il suo *chavé* ragazzo. È certamente rispetto a queste due persone che ogni Guayaki prova i sentimenti più affettuosi; si piange molto quando muoiono e se si evoca il loro ricordo, è sempre con emozione. Ma è tuttavia tra *jwaré* e *chavé* che sembra stabilirsi la relazione più forte: a tal punto che spesso un Guayaki, incapace di ricordarsi il nome di suo nonno, non dimenticherà mai quello del suo *jwaré*.

Dobbiamo infine segnalare che durante l'iniziazione dell'uomo (perforazione del labbro inferiore), e durante l'iniziazione della donna (rituale di reclusione e di purificazione con un infuso di liana *kymata*), sono spesso il *chikwagi*, lo *jwaré* e la *tapavé* che dirigono e organizzano queste cerimonie. Le tappe più importanti della via di ogni Guayaki – nascita e iniziazione – concernano certamente il gruppo sociale tutto intero, ma sono specialmente gli stessi individui che si prendono carico dei nuovi iniziati dopo averli accolti nel momento della loro nascita. In effetti, i riti di pubertà subiti dai ragazzi e dalle ragazze mostrano bene che nel pensiero guayaki il passaggio all'età adulta è percepito come una nuova nascita: la perforazione del labbro dell'adolescente, la purificazione della giovane indicano la "nascita" di un nuovo cacciatore, la "nascita" di una nuova madre futura nel mondo degli adulti. Non è quindi sorprendente vedere che coloro grazie ai quali fu assicurata la venuta del bambino nella comunità dei vivi si prendano carico più tardi del suo inserimento nella cerchia degli adulti. Inoltre, la presenza dello *jwaré* e della *tapavé* addolcisce, per i giovani, le prove fisiche e il trauma psicologico conseguenti all'iniziazione, rinforzando così un legame d'affetto tessuto dalla più tenera età.

Lista dei termini di parentela “artificiale”

<i>chikwagi</i> o <i>kwarégi</i> , <i>bykwaré</i>	Il cacciatore che porta alla donna incinta un animale che lei consuma e che sarà il nome e la “natura” del bambino.
<i>jwaré</i>	L'uomo che taglia il cordone ombelicale, svolge il bagno rituale ed effettua la deformazione cranica.
<i>tapavé</i> o <i>upiarégi</i>	La donna che prende il neonato, lo alza e lo stringe al suo seno. È necessario notare che questa azione di alzare il bambino è il complementare dell'azione stessa di nascere, che si dice in <i>guayaki waa</i> : cadere.
<i>vaichy</i>	Nome che la madre del bambino dà alla <i>tapavé</i> .
<i>kavéru</i>	Termine con il quale un uomo e una donna designano lo <i>jwaré</i> del loro bambino.
<i>chavé</i>	Termine con il quale lo <i>jwaré</i> e la <i>tapavé</i> designano il bambino che aiutano a nascere.
<i>kavé</i>	Nome che danno il padre e la madre ai bambini della <i>tapavé</i> e dello <i>jwaré</i> del loro proprio bambino.
<i>jary</i>	Termine utilizzato solamente nel secondo gruppo; designa quello che il primo gruppo chiama <i>vaichy</i> .

Appunti sui termini *katy* e *vaichy*

1. Dobbiamo notare che il termine *katy* con il quale una donna *guayaki* designa, tra gli altri, la sposa di suo figlio, esiste ugualmente nella nomenclatura guarani, ma in una forma composta. Le donne guarani, ci dice Montoya, chiamavano *pë* il figlio del loro fratello, e *pengaty* la sposa del figlio del loro fratello: *pengaty* = *pë-katy*. Le due nomenclature utilizzano lo stesso termine, ma applicato a due persone diverse. Per una donna guarani, la sposa del proprio figlio si chiama inoltre con un termine molto vicino: *taty*.
2. Il termine *vaichy* pone un problema interessante di analisi e di interpretazione. Incontestabilmente, si tratta di un termine tupi-guarani. [Dobbiamo a L. Cadogan le indicazioni seguenti.] Si trova nel «Tesoro...» di Montoya un termine composito

molto simile alla parola *vaichy* guayaki; si tratta della parola hai *cīī* (*ai syy*), che Montoya traduce: la madre *tía*, la madre zia. D'altra parte il termine *cīī* (*syy*) indica allo stesso tempo, per Ego maschio, la madre e le sorelle della madre. Dato che la zia materna è classificata con la madre e chiamata come questa, si potrebbe supporre che il termine composto ai *syy*, designante anche una zia, sia riservato alla sorella del padre. Il termine guarani ai *syy*, trasposto nella fonetica guayaki darebbe *aichy*, e lo si ritroverebbe in *vaichy*. Se l'analisi e la comparazione di questi due termini si rilevassero esatte, si potrebbe pensare che il ruolo giocato nel rituale guayaki di nascita era un tempo confidato alla sorella del padre, cioè alla *vaichy*.

Il matrimonio

Abbiamo già segnalato che il gruppo dello Yñaro pratica il matrimonio poliandrico. È evidente che questa istituzione è retta dall'importante deficit di donne in questo gruppo. Quando è apparso all'accampamento di Arroyo Moroti nel agosto 1959, vi era più o meno un numero doppio di uomini rispetto alle donne, e la situazione era la stessa al momento del nostro arrivo presso i Guayaki nel febbraio del 1963. Il gruppo intero comprendeva 29 persone: 14 uomini, 7 donne, 8 bambini. Tra questi ultimi, c'erano 2 bambine e 6 bambini. Vediamo così che un simile disequilibrio della sex ratio rendeva assolutamente necessaria l'istituzione della poliandria, affinché il gruppo potesse sopravvivere socialmente. Così, su 7 donne, 4 avevano 2 mariti ciascuna; le altre 3 ne avevano solo uno, ma due erano molto vecchie; quanto all'ultima, la più giovane del gruppo, era monogama solo per l'interdizione di un Paraguayo che ne aveva fatto al sua amante. Ma prima che il gruppo stabilisse un contatto, anche lei aveva due mariti. Sembra inoltre che questa sproporzione tra il numero di donne e quello di uomini sia un tratto storico della società guayaki. Abbiamo analizzato le genealogie di tutti i membri del gruppo, fino ad un massimo di tre generazioni ascendenti, il che ci ha riportato a circa un secolo prima. Ora, notiamo per ogni generazione un deficit permanente di donne e l'esistenza del matrimonio poliandrico. È dunque decisamente sorprendente rendersi conto che al livello dell'ultima generazione alla quale arriva la memoria imprecisa e spesso lacunosa dei Guayaki, abbiamo un netto surplus di donne e, di conseguenza, tutta una serie di matrimoni poligenici: l'antenato più distante di cui si ricordano gli Aché Gatu aveva tre mogli che gli diedero numerosi figli. Questi – nonni o genitori dei nostri informatori – si sposarono tra loro, e abbiamo rilevato tre matrimoni tra un uomo e la sua sorellastra. Le genealogie ottenute ci hanno permesso di stabilire che l'intera tribù degli Aché Gatu deriva da un piccolo numero di antenati; tutti i membri di questo gruppo sono allora necessariamente parenti consanguinei in quanto vi è sempre stata endogamia tribale.

L'esame delle genealogie rivela che l'eccesso di donne scoperto all'origine della tribù fu molto provvisorio e si riassorbì molto velocemente, soprattutto attraverso l'uccisione rituale delle bambine di cui parleremo in seguito. Tuttavia questo eccesso, benché eccezionale e di corta durata, è anormale tra i Guayaki, dei

quali Lozano diceva già nel XVIII secolo «che hanno costume di farsi la guerra tra loro, generalmente per rubarsi le donne, in quanto il numero degli uomini è molto superiore a quello delle donne, cosa rara in America».¹ In particolar modo, gli Aché Gatu ci hanno raccontato che i loro avi guerreggiavano contro altri Guayaki, che molti uomini furono uccisi, e che i sopravvissuti conservarono per loro tutte le donne. In una maniera più precisa e sicuramente più suggestiva, hanno dichiarato che gli avi avevano ucciso e mangiato i loro *irondy*, i loro *picha*, cioè i loro compagni e alleati. Sembra che in quel periodo una specie di “guerra civile” abbia ravagé la tribù, decimando gli uomini e lasciando vivere un numero maggiore di donne che di uomini. Di questi eventi sanguinosi si troverà forse un’eco e una conferma nelle informazioni che Bertoni raccolse dai discorsi di un ragazzo guayaki che aveva adottato: quest’ultimo parlava di un gruppo Aché molto feroce e cannibale, che faceva la guerra a altre tribù Guayaki. Mayntzhusen ottenne delle informazioni analoghe: tutti questi elementi paiono indicare bene che gli informatori di Bertoni e di Mayntzhusen evocavano gli avi degli Aché Gatu attuali.

Al di là di questi elementi storici, è evidente che in una tribù endogamica completamente composta da parenti consanguinei, e dove inoltre solo un numero ristretto di donne si trova coinvolto nel circuito degli scambi matrimoniali, non vi può che essere un’esogamia estremamente ridotta. Il problema degli uomini guayaki è di trovarsi una sposa, qualunque, a condizione che non si tratti delle tre donne che sono comprese nel campo delle proibizioni maggiori: la madre, la sorella, la figlia. Così, è al cerchio strettamente definito della famiglia elementare che cessano le proibizioni matrimoniali, aggiungendo tuttavia la *tapavé* e la *chavé* ugualmente interdette a Ego. I Guayaki non avevano dunque scelta: il ristretto numero di donne obbligava da una parte – dietro pena di morte per la società – a proibire il più piccolo numero di donne possibile, per considerare tutte le altre come delle spose potenziali; rendeva d’altra parte necessaria l’istituzione della poliandria. Questa estensione minima assegnata all’insieme dei congiunti proibiti ha dato così luogo a certi tipi di matrimonio, rari o sconosciuti in America del Sud: il leader degli Aché Gatu aveva per esempio sposato la sorella più giovane di sua madre; un altro indiano aveva come sposa la figlia di sua sorella. In quest’ultimo caso, si può osservare, è vero, il matrimonio avuncolare molto presente presso i Tupi-Guarani, benché tra i Guayaki possa anche essere causato dal caso più che dalla volontà di conformarsi a un modello. Sembra inoltre che presso i Guayaki, i matrimoni abbiano spesso la tendenza a concludersi tra uomini giovani e donne anziane, donne giovani e uomini anziani. Abbiamo potuto verificare che numerose donne avevano avuto come primo marito un uomo molto più vecchio di loro; che avevano in seguito un marito secondario più o meno della loro generazione, il quale diventava il marito principale alla morte del primo. Ma è evidente che a volte gli uomini giovani non sopportavano questa situazione nella quale erano riservate loro le donne anziane. Così cercano, da quando possono, di ottenere les faveurs legales di donne giovani diventando i loro sposi secondari, il che conduce a volte a una sovrapposizione di

¹ Lozano, Historia, t.1, p.418.

poliandria e di poliginia come nel caso seguente: un uomo anziano e vedovo aveva sposato una donna molto giovane, mentre la donna di questa aveva sposato un ragazzo: questo evidentemente preferiva al nipote alla nonna; diventò così lo sposo secondario della ragazza, la quale aveva quindi due mariti, uno vecchio e uno giovane, mentre il suo nuovo sposo aveva due donne, una vecchia e una giovane. Vivevano tutti e quattro nella stessa capanna e, alla morte dei due vecchi, l'uomo giovane rimase l'unico marito della ragazza.

Le descrizioni precedenti riguardano soprattutto il gruppo dello Yñarö. Al nostro arrivo ad Arroyo Moroti, non vi era nel gruppo dell'Yvytyrusu né matrimonio poliandrico, né matrimonio poligenico. Ma questo non significa che le due varianti del matrimonio plurale erano ignorate. Sappiamo infatti che il leader di questo gruppo aveva, poco tempo prima di avvicinarsi alla "civiltà", due donne, una sposa secondaria che era la vedova recente di un altro cacciatore; le genealogie ci hanno inoltre mostrato che la poliandria, benché rara, non era tuttavia assente. Durante il nostro soggiorno si creò un idillio tra una donna sposata del secondo gruppo e un uomo celibe del primo. Inizialmente, il marito scontento preferì delle minacce ai due colpevoli, più formali che veramente convinte: poi, il giorno seguente, propose al responsabile del suo scontento di diventare il secondo marito della donna. Questo aneddoto ci insegna due cose: innanzitutto che l'istituzione del matrimonio poliandrico esiste anche presso i Guayaki dell'Yvytyrusu, ma che non è utilizzata se non quando se ne ha bisogno; poi che la società guayaki, cosciente della fragilità e della vulnerabilità della propria organizzazione, non vuole permettere l'instaurarsi di fattori suscettibili di renderla in disequilibrio. È certo che i frequenti intrighi amorosi tra un uomo sposato e una donna sposata sono socialmente meno pericolosi che i legami stabiliti tra una donna sposata e un celibe. Per evitare questi pericoli che, per una società così piccola, possono essere mortali, le relazioni individuali extra-istituzionali sono trasformate in relazioni socialmente riconosciute e istituzionalizzate; nel caso sopra descritto, l'amante clandestino – e a questo titolo pericoloso per le tensioni che può provocare all'interno del gruppo – è trasformato in marito secondario ufficiale, in quanto l'istituzione è abbastanza flessibile per ricevere e integrare in sé le relazioni di fatto che rischiano di comprometterla. La competizione per l'accesso alle donne come partner sessuali non è socialmente tollerabile benché sia inevitabile: è dunque necessario sopprimere gli antagonismi di fatto instaurando un'eguaglianza riconosciuta di diritto dei diversi mariti alle prestazioni sessuali della loro sposa; non ci sono più concorrenti, non vi sono che sposi, e la molteplicità dei desideri opposti si risolve nell'unità del matrimonio poliandrico.

Si capisce allora come in una società come quella dei Guayaki la scarsità di donne aumenta molto il loro valore per il gruppo, e che il prestigio acquista in una proporzione inversa di quella del loro numero conferisce loro nella vita quotidiana un'importanza della quale hanno perfettamente coscienza. Questo si traduce nella loro attitudine generale che, al di là della modestia della "salvaguardia", lascia apparire spesso una tranquillità, una sicurezza di sé peraltro priva di ogni "insolenza"; non solamente le relazioni tra sposi sono per la maggior parte del

tempo eccellenti, fatte di fiducia reciproca e di affetto non simulato, ma a volte lo stesso marito si fa da parte davanti a sua moglie. Durante le nostre conversazioni con i Guayaki, abbiamo avuto spesso l'impressione che le donne fossero, più che gli uomini, a corrente della tradizione del gruppo, a almeno più sicure di loro stesse durante le interviste: quando la memoria o la conoscenza di un uomo erano lacunosi, chiamavano allora la loro moglie che risolveva il problema immediatamente. Oppure la sposa interveniva spontaneamente per correggere un dettaglio inesatto, o per completare il racconto del marito. Ma il ruolo privilegiato delle donne guayaki – almeno quando sono in misura di vivere e agire come spose e come madri – si nota soprattutto nella frequenza dei “divorzi”, dei quali sono il più delle volte le responsabili. I matrimoni guayaki sembrano incredibilmente fragili e instabili, tanto in un gruppo quanto nell'altro. Non c'è una donna anziana che non abbia avuto almeno tre mariti successivi nel corso della sua vita, e anche delle donne giovani di una trentina d'anni che hanno già “divorziato” una volta e avevano dei figli prima dei loro due matrimoni. Tutto si svolge come se le donne, rassicurate per il numero ristretto di non rimanere mai a lungo nel triste celibato, provano effettivamente la loro libertà in seno del gruppo attraversando il numero più grande possibile di elementi maschi. In altre parole, una donna può permettersi facilmente di lasciare suo marito: non avrà nessuna difficoltà a trovarne un altro. Al contrario, un uomo esiterà molto ad abbandonare la propria sposa perché avrà molte difficoltà nel sostituirla. Questo è così vero che i mariti guayaki, anche se gelosi, preferiscono rinunciare alla loro esclusività sulla moglie adultera accettando l'amante come marito secondario, piuttosto che rischiare di vedersi abbandonati: conviene avere una sposa condivisa che nessuna sposa. La vita sentimentale e coniugale di Guayaki è quindi nettamente dominata dalle donne alle quali il loro piccolo numero conferisce un'autorità certa. Anche se a volte una donna si risposa semplicemente perché è vedova, spesso anche abbandona suo marito per un altro uomo. I figli restano sempre con la madre. Abbiamo osservato che le donne sono in generale molto più gelose dei mariti; questi sono quasi obbligati alla generosità, ma le loro spose non manifestano la stessa liberalità. Così, sono soprattutto le donne che interrompono il matrimonio per stringerne altri, come abbiamo potuto verificare in molti casi, e d'altra parte il disequilibrio della sex ratio vieta praticamente agli uomini di adottare un'attitudine così leggera in confronto alle donne; i motivi invocati dalle donne sono a volte sprovvisti di ogni nobiltà: la vecchia Cachupytagi abbandonò cinicamente suo marito, anche lui anziano, con il pretesto che non era più capace di portargli del cibo e che non poteva più avere rapporti sessuali. Sposò allora un ragazzo adatto a svolgere queste due funzioni. Quanto al vecchio marito abbandonato, si rassegnò di buon grado; cercava di tanto in tanto di ottenere i favori delle ragazze offrendo loro delle larve, ma senza successo.

Il matrimonio guayaki potrebbe quindi definirsi come una poliandria sincronica e come una poliginia diacronica. Presso gli Aché Gatu, la poliandria è praticata allo stesso tempo nella simultaneità e nella successione: ogni donna ha in generale due mariti, ma questi mariti possono essere rimpiazzati da altri, e questo più volte nel corso della vita di una donna. Vuol dire che una donna anziana può facilmente aver

avuto cinque o sei sposi. È certo che se la periodicità di questi divorzi e nuovi matrimoni dipende molto dai sentimenti provati dalle donne e dalle decisioni che prendono, anche le circostanze della vita dei Guayaki la condizionano. Se la sposa di un cacciatore ancora giovane muore, il vedovo sarà integrato velocemente – per non restare nella condizione di *kranvé*: colui che è solo, vedovo – a un'altra famiglia coniugale, diventando così terzo marito della sua nuova compagna. Oppure, se il marito principale di una donna muore, il marito secondario prende il suo posto, e un altro cacciatore in quel momento celibe va a vivere con la coppia. Questa circolazione quasi permanente di mariti attorno alle donne guayaki porta presso gli Aché Gatu a un sistema poliandrico in cui i mariti si rimpiazzano molto spesso; ci sono sempre due, a volte tre sposi, ma non sono gli stessi uomini: lo statuto di “marito di una tale” non ha niente di definitivo. Nel secondo gruppo, i mariti circolano con altrettanta intensità, ma all'interno di un sistema di monogamia autorizzato dalla *sex ratio*. Sembra che vi sia una tendenza presso gli Aché Gatu ad una poliandria fraterna: in due o tre matrimoni analizzati, i mariti simultanei erano fratelli. Inoltre, in alcuni casi, un uomo ha ereditato la donna del fratello morto. Queste indicazioni traducono forse una specie di levirato, omogeneo alla poliandria fraterna.

Tanto più preziose perché sono più rare, le donne guayaki occupano nella vita sociale della tribù un posto privilegiato; di modo che i movimenti di circolazione delle donne assumono le sembianze di una circolazione di mariti. Serene e sicure di loro stesse, le spose regnano con dolcezza sui mariti tra i quali si condividono. L'affetto reciproco dei congiunti è evidente, come lo è ugualmente, almeno in apparenza, la buona intesa tra i mariti di una stessa donna. Non abbiamo mai osservato la minima tensione tra il marito principale e il marito secondario che vivono in un modo perfettamente armonioso attorno alla loro comune sposa; vanno a caccia insieme, scambiano il cinghiale ucciso e si considerano allo stesso modo come il padre dei bambini della loro sposa. È tuttavia probabile che ogni cacciatore guayaki preferirebbe essere il proprietario unico della propria donna. Nel luglio del 1963 morì il marito secondario di una donna; il marito principale non ne fu minimamente toccato: al contrario se ne rallegrava perché così, diceva, la sua sposa gli apparteneva interamente. Sembra che lo statuto di marito secondario *japetyva* sia leggermente inferiore a quello di marito principale *imété*, soprattutto quando lo *japetyva* è più anziano dell'*imété*. È così che il marito secondario svolgerà delle *corvé*: cercare il legno per scaldarsi la notte, attingere dell'acqua, etc. Ma non è assolutamente il domestico della coppia e partecipa allo stesso titolo che gli altri alla vita familiare della famiglia, tanto più che è spesso un amante della sposa che ha legalizzato questa unione prendendolo come *japetyva*.

Questa posizione centrale della donna nella vita sociale dei Guayaki si traduce molto chiaramente nell'organizzazione dello spazio notturno, cioè nella disposizione della famiglia coniugale durante il sonno. I Guayaki dormono nudi, per terra o su delle piccole stuoie di pindo, attorno ad un fuoco mai spento che brucia sul bordo del *tapy* del rifugio. In primo piano dormono i bambini, la madre tiene il neonato sul suo seno nella fascia con la quale lo trasporta. Dietro i bambini si stende la madre e, attorno a lei, i mariti. Questi occupano dei posti in conformità al

loro statuto e non si stendono a caso. Il principio di questa ripartizione dello spazio del sonno è fondato su una specie di doppia divisione del corpo della donna: una longitudinale, e tale che distingue la parte anteriore e posteriore del corpo; la seconda trasversale, e si distingue la parte inferiore del corpo della donna a partire dalla cintura, la schiena o il fianco, e la testa. La divisione longitudinale corrisponde alla separazione tra bambini e adulti e risponde alla doppia natura della donna: madre e sposa. La parte anteriore della donna è, si può dire, la parte madre in quanto i bambini dormono tra il fuoco e la donna. La parte posteriore, è la parte sposa, in quanto i mariti dormono dietro la donna. Ma la molteplicità eventuale dei mariti obbliga a operare una nuova divisione della parte “sposa” della donna, e ogni settore così determinato “appartiene” a questo o quel marito. La parte inferiore del corpo della sposa è del marito principale, in quanto è il luogo stesso della femminilità: l'imété manifesta il suo statuto e i privilegi che vi derivano dormendo con la testa appoggiata sui glutei o sulla coscia della donna. Il marito secondario si stende all'opposto del marito principale, vicino alla testa della donna. E se vi è un terzo marito, si mette contro la schiena o il fianco della donna. La terminologia esprime con realismo e chiarezza questa tripartizione del corpo della sposa:

marito principale	<i>imété</i> <i>kyrypytywaty</i> : colui che ha costume di essere situato vicino all'ano <i>kymakatywaty</i> : colui che ha costume di essere situato vicino alla gamba <i>aivirotywaty</i> : colui che ha costume di essere situato vicino al gluteo
marito secondario	<i>japétyva</i> <i>tötywaty</i> : colui che ha costume di essere situato vicino alla testa <i>jyrukatywaty</i> : colui che ha costume di essere situato vicino al fianco

Una così nel suo corpo tuttavia spezzettato, allo stesso tempo sposa e madre, la donna guayaki sembra e unisce in sé i figli diversi della sua passione in questa condivisione notturna.

Divisione della banda secondo il sesso e l'età

All'organizzazione in qualche modo orizzontale della banda in famiglie elementari (*pytariva*: coloro che vivono nella stessa capanna) si aggiunge una divisione verticale che, almeno per la terminologia che traduce, potrebbe ricordare un po' l'istituzione di classi d'età. E d'altra parte, numerose attività concrete della vita quotidiana dei Guayaki sono realizzate da persone che hanno più o meno la stessa età. I bambini non lasciano praticamente mai la loro madre fino all'età di 4 o 5 anni;

lei li ha costantemente sotto gli occhi, e loro la accompagnano nei suoi più piccoli spostamenti. I bambini molto piccoli passano così molto poco tempo insieme e giocano raramente tra loro. È solamente dopo questo periodo di vita quasi simbiotico con la madre che appaiono i primi gruppi di gioco. A partire da 5 anni circa, i bambini, soprattutto i maschi, acquistano una certa autonomia; meno paurosi, acconsentono più volentieri a lasciare, senza tuttavia allontanarsi troppo, la casa dove regna la madre: quando fa caldo vanno a farsi il bagno insieme, i ragazzini si esercitano con i piccoli archi che fabbrica per loro il padre, etc. Abbiamo quindi un primo gruppo costituito dai bambini e dalle bambine tra i 5 e gli 8 anni: la divisione sessuale delle attività ludiche non vi appare che appena. Questa si opera nettamente al livello del secondo gruppo, costituito da una parte dai ragazzini tra gli 8 e i 12 anni e dall'altra dalle ragazze della stessa età. Per queste, che non socializzano praticamente più con i ragazzi, questo periodo della loro vita consiste in un apprendistato progressivo del loro futuro lavoro di spose di cacciatori. A causa della loro pubertà molto più precoce di quella dei ragazzi, le ragazze si trovano gettate molto presto nella dura vita degli adulti: si sposano praticamente dall'apparizione della prima mestruazione, cioè verso i 13 o 14 anni. Ma la loro vita sessuale comincia molto prima e generalmente le ragazze guayaki di 12 o 13 anni hanno già numerosi amanti. Hanno così una maturità psicologica, una serietà si potrebbe dire, che è molto in contrasto con la spensieratezza dei ragazzini della loro età. Le ragazze vengono iniziate dalle madri alle tecniche del lavoro di intreccio, della tessitura, della ceramica, etc. Imparano a cucinare e tentano di rendersi utili in molti modi. I ragazzi al contrario, molto autonomi in rapporto agli adulti, formano un gruppo di gioco chiuso che non si mescola mai alle ragazze e raramente ai ragazzi più giovani. È per loro un periodo di totale libertà consacrata a delle corse senza fine nelle radure, a delle nuotate gioiose, e anche a delle partite di caccia – soprattutto di uccelli – in quanto un Guayaki di 10 anni è già un arciere eccellente. A volte poi, creano un bersaglio con un vecchio cestino issato su di un fascio di pertiche e si esercitano al tiro con l'arco. Sicuramente, mano a mano che si avvicina il momento dell'iniziazione, i giovani diventano più seri, consacrano più tempo alla caccia e meno al gioco. Ma non possiamo nemmeno immaginare la forza del trauma che rappresenta per loro il passaggio all'età adulta, la brutalità di questo cambiamento che, dal mondo senza preoccupazioni dell'infanzia, li proietta nell'implacabile universo degli uomini.

Una volta integrati nella società degli adulti, uomini e donne Guayaki sono chiamati in maniera diversa a seconda della loro età e della loro situazione familiare. Si distinguono per esempio le giovani donne iniziate e senza figli da quelle che sono già madri. Quanto all'insieme costituito dagli uomini iniziati, cioè provvisti del *labret* che orna il labbro inferiore perforato, sono classificati in funzione della loro età: nuovo iniziato, giovane adulto, uomo maturo, vecchio. E là ancora, si rivela una certa tendenza dei Guayaki a raggrupparsi secondo l'età per compiere certe attività altre rispetto a quelle economiche: il gioco del fagiolo *proaa* e del solletico, per esempio. Ai diversi periodi di vita dei cacciatori è legato un prestigio più o meno grande: cresce fino alla categoria degli uomini maturi e decresce in seguito. Questo

significa che nella società guayaki gli anziani non beneficiano di nessun privilegio particolare; possiamo dire al contrario che ben lungi dall'esercitare un potere che giustificerebbero la loro esperienza e la loro saggezza, i vecchi Aché, uomini e donne, si vedono se non completamente abbandonati, al meno trattati con un'indifferenza netta dai più giovani. Il trattamento riservato agli uomini e alle donne è, è vero, differente: quando un'anziana è troppo debole per poter tenere il ritmo estenuante delle marce nella foresta, viene uccisa. Quanto agli anziani, li si nutre quando ci si ricorda e se non riescono a camminare tanto veloce quanto gli altri oppure se sono malati, li si abbandona al giaguaro o agli avvoltoi. L'indifferenza nei confronti dei vecchi della cultura guayaki, e la crudeltà della sorte che è loro riservata, si spiegano tuttavia bene; si può anche dire che i Guayaki non possono agire altrimenti. In questa società di cacciatori nomadi, gli uomini, l'abbiamo visto, svolgono un ruolo economico determinante. Di conseguenza, quando un uomo è troppo anziano per maneggiare l'arco, cioè quando smette di essere cacciatore, la perdita per il gruppo è doppia: non solo non introduce più nessun alimento nel circolo dello scambio dei beni, ma ne assorbe una parte senza dare controparte. La sua inutile presenza rischia quindi di indebolire la capacità economica della banda. Senza dubbio un cacciatore riesce ancora per molto tempo a sopravvivere, anche se non caccia più come prima: uccide degli uccelli, stordisce dei piccoli animali, raccoglie delle larve, etc. Ma dal momento in cui è incapace di svolgere queste funzioni economiche relativamente minori, è relegato ad uno statuto assolutamente marginale che non gli permette più di sopravvivere: «*chyvaété chongavé rö jarö pwyty, rapa pira iä mové jarö pe i*: il vecchio decrepito vive tutto solo, da quando non tende più il suo arco, è tutto solo». Gli Aché sono forse crudeli, ma sono obbligati a esserlo.

Non possiamo dire per riassumere che esistano presso i Guayaki delle vere classi d'età formalmente istituite e investite di varie funzioni, come in altre società indiane dell'America del sud. Sembra tuttavia che la società guayaki tenda a operare e a favorire il raggruppamento di individui aventi più o meno la stessa età, e a chiamare queste "classi d'età naturali" in funzione dello statuto e della posizione che occupa l'individuo nella società. È sull'esposizione di questa terminologia che concluderemo l'esame dell'organizzazione sociale.

I neonati dei due sessi sono chiamati *kromi chapirä*: piccolo bambino con gli occhi iniettati di sangue. Fino all'età di tre anni li si chiama *mitä kyry*: testa tenera. Dai 3 ai 7 anni, il termine *kromi*: bambino, designa indifferentemente i bambini e le bambine. Ci sono poi dei termini speciali per ogni sesso: i bambini di 8 anni sono chiamati *kybuchu* fino al momento della loro iniziazione. Per quanto riguarda le ragazzine, sono chiamate con il termine *kuja mbuku*: la grande donna, fino all'apparizione della prima mestruazione. Un ragazzo iniziato è un *kybuchuété*: vero ragazzo, e l'adolescente diventata donna è una *daré*: giovane donna. L'uomo resta un *kybuchuété* o un *kybai gatu*: bell'uomo, fino a circa i 35 o 40 anni. Passa in seguito nella classe degli "anziani": *chyvaété*, termine unito ad avverbi o qualificazioni destinati a introdurre delle differenze nella classe degli anziani. È in questo modo che un uomo di 40 o 50 anni sarà chiamato: *chyvai provi*, molto

vecchio, mentre un anziano sarà chiamato *chyvaété puté*: molto vecchio. I termini che designano le donne dipendono soprattutto dalla loro prima maternità; la giovane donna iniziata e non ancora madre si chiama *daré pou wyté*: giovane donna ancora novella o nuova. Al suo primo bambino, rientra nella classe delle *ichyvé*: chi ha partorito. Quando ha circa 25 anni la si chiama *daré mandévé*: giovane donna matura, fino al momento in cui, sembra, non può più avere figli. Le anziane sono allora delle *waimi*.

A questa terminologia descrittiva dei momenti successivi che attraversa la vita naturale e sociale degli uomini e delle donne guayaki, si aggiunge un insieme di termini evocativi. Un adulto chiamerà così un ragazzo non iniziato *embogi*: pene; dopo la sua iniziazione e fino a circa i 30 anni, gli uomini più vecchi di lui lo chiamano dicendo: *betagi*, labret (*tembeta*). Alla ragazzina si dice *krapégi*: vagina; quando ha più di 10 anni, cioè quando si avvicina il momento in cui apparirà il primo sangue mestruale, le si dice *krymbagi*: vergine. E quando è donna la si chiama *darégi*. Ci si rivolge ad un'anziana dicendole *tykwarégi*: forse questo termine significa "colei che ha copulato" (cioè colei per la quale copulare è una cosa del passato).

I termini utilizzati dai Guayaki mostrano che vi è per gli uomini una linea di demarcazione essenziale della loro vita: l'iniziazione; attraverso questa, si sanziona allo stesso tempo l'accesso allo stadio naturale di adulto e il passaggio allo stato sociale di uomo vero. Così l'individuo cessa di essere determinato come natura sessualizzata: *embogi*, pene, per vedersi identificato e chiamato come individuo sociale: *betagi*, portatore del *labret*. La vita delle donne è scandita da tre tappe essenziali. La prima è l'iniziazione che segue l'apparizione delle sue prime mestruazioni: passa dallo stato naturale di vagina (*krapégi*) o di vergine (*krymbagi*) allo stato sociale di giovane donna: *darégi*. La seconda tappa consiste nella prima maternità che conferisce alla nuova madre: *ichvé* il peso e il prestigio psicologici che non ha la sposa senza figli. È infine probabile che l'arrivo dell'incapacità di procreare marchi una soglia importante per le donne; perché questo evento biologico le "svaluta" come madri potenziali, mentre gli uomini della stessa età sono ancora dei solidi cacciatori, investiti del prestigio massimo al quale può pretendere un Guayaki.² Vi è dunque una divergenza molto forte tra il destino sociale degli uomini e delle donne, divergenza che culmina nell'uccisione delle *waimi*.³

L'organizzazione interna e la vita della banda assumono così il loro senso essenzialmente dall'istituzione familiare; la parentela, che sia consanguinea, d'alleanza o "artificiale", definisce in gran parte i rapporti degli individui tra loro. Unità "orizzontale" di famiglie elementari parenti tra loro, la banda è anche un'unità "verticale" di gruppi determinati secondo l'età, che fissano le grandi tappe

² I capi della banda sono sempre degli uomini maturi.

³ Che le donne anziane siano definite piuttosto negativamente, vale a dire come delle donne incapaci di svolgere le funzioni abituali di questo sesso, è ciò che risulta dall'analisi di alcuni soprannomi a volte attribuiti a delle *waimi*; una di loro veniva chiamata: *Péréchankangi* = vagina legno secco.

dell'esistenza guayaki. Sono questi gli aspetti in qualche modo familiari e quotidiani della vita sociale dei Guayaki, tale quale si svolge al livello della banda come unità socio-economica.

II. Il cannibalismo guayaki

Il confronto permanente tra i vivi e i morti, e la necessità costante nella quale si trovano i primi di difendersi contro i secondi, può assumere delle forme brutali e condurre all'ostracismo delle anime attraverso l'assorbimento dei cadaveri: perché i Guayaki sono dei cannibali. L'antropofagia è una pratica così profondamente estranea alla civiltà occidentale che questa, davanti a fatti di cannibalismo, ha costantemente oscillato tra la fascinazione e il disgusto, pronta qual era a vedervi una dimensione ed una prova di barbarie, per meglio inorridire in seguito. Accusare d'altra parte i Selvaggi di commettere il peccato di mangiare i loro simili, forniva agli Europei una giustificazione eccellente alla loro impresa di conquista: ogni scrupolo era superfluo, addirittura colpevole, davanti a tali errori, e si aveva il diritto e il dovere di fare la guerra ai Cannibali, al fine di mettere una fine a delle pratiche così pericolose per la salvezza delle loro anime. Si poté così, per tutto il XVI secolo, ridurre in schiavitù e decimare delle tribù intere con la più perfetta buona coscienza. Ma se alcune società, come i Tupinamba, praticavano effettivamente l'antropofagia, era tutto semplicemente inventata per altre, in quando gli Spagnoli e i Portoghesi usavano questo pretesto per dedicarsi alla caccia degli schiavi, e legittimarla agli occhi dei governi di Madrid e di Lisbona. Di modo che tra le numerose tribù accusate di cannibalismo nel XVI e XVII secolo, molte non lo erano sicuramente. Così è a buon diritto che in seguito l'etnologia americanista, a causa di dati più affidabili, ha rimesso in discussione delle testimonianze troppo sospette di essere così interessate. Questa attitudine di diffidenza critica era sicuramente necessaria; bisognava isolare le informazioni vere dall'immensa giungla di affermazione fantasiose in qui erano perse. Ma alla "mania" dei soldati, missionari, esploratori e avventurieri dei secoli passati di vedere in ogni Indiano un cannibale, ha risposto l'esagerazione inversa degli studiosi che li ha spinti a mettere in discussione regolarmente tutte le affermazioni circa l'antropofagia e a non cogliere informazioni preziosissime a causa della personalità dei loro autori, informazioni viste con sospetto e immediatamente screditate. Questa è più o meno esattamente la "storia etnologica" del cannibalismo dei Guayaki. Mayntzhusen, come è stato già detto, fu il primo a entrare in contatto pacifico con questi Indiani; ne riunì molte dozzine attorno a lui, visse molti anni tra loro e poté così raccogliere su questa tribù misteriosa d'America del Sud una ricca documentazione ancora inedita. Ora le affermazioni dello studioso tedesco sono chiare: i Guayaki praticano l'antropofagia e più precisamente, un endocannibalismo che presenta delle caratteristiche senza dubbio uniche nel continente. La serietà di Mayntzhusen, la sua conoscenza della lingua e la sua frequentazione intima dei Guayaki, conferirono a quello che scriveva un grande valore scientifico, e le informazioni che apportava sul cannibalismo

meritavano, allo stesso titolo degli altri dati, di essere prese in considerazione. È infatti quello che fece il professor H. Baldus in un testo consacrato alla formazione del potere in qualche società indiana tra le quali figurano i Guayaki⁴ e ugualmente in «Sinopse da cultura guayaki» pubblicata successivamente⁵, in cui scrive: «Mayntzusen recebeu de numerosos Guayaki tão minuciosas descrições e brutais, que é difícil duvidar destas informações». È in questo caso molto sorprendente constatare che il capitolo del Handbook consacrato ai Guayaki e redatto da A. Métraux e H. Baldus, principalmente a partire dai materiali raccolti da Mayntzhusen, si trova assolutamente indietro rispetto alle affermazioni di quest'ultimo sul problema dell'antropofagia; ne risulta che il professor Baldus scrive nel 1946 pressoché il contrario di quello che scriveva nel suo testo del 1943: «Certain chefs are reported to be inveterate cannibals, who prey on the members of their own (!), as well as of neighboring, bands. Most sources agree that the Guayaki are cannibals, but the evidence is not always convincing. The endocannibalism described by Mayntzhusen is open to strong doubt and requires careful checking»⁶. Senza dubbio si deve vedere in queste fluttuazioni il segno della difficoltà che c'è, per gli americanisti, ad affrontare la questione del cannibalismo, anche quando esiste veramente. Perché Mayntzhusen non si è per niente sbagliato, le informazioni che ha fornito sono assolutamente esatte, e il nostro soggiorno presso i Guayaki ci permette di confermare e precisare quello che in realtà sapevamo da 50 anni sull'antropofagia praticata da questa tribù.

Il cannibalismo in America del Sud

Ci sembra necessario, prima di affrontare la descrizione e l'analisi del cannibalismo guayaki, di tracciare un breve richiamo dell'«orizzonte antropofagico» sud-americano, in vista di un confronto successivo delle varie forme che prende questa istituzione in funzione delle culture che la possiedono. Il fatto di consumare i propri simili prende una forma e un significato molto differenti a seconda che si tratti dei morti della comunità oppure di stranieri nemici del gruppo, uccisi in combattimento o fatti prigionieri. Nel primo caso si tratta di endocannibalismo, nel secondo di esocannibalismo. Le due varianti dell'antropofagia sono abbondantemente rappresentate nel continente, e i documenti che li segnalano sono precisi e numerosi. Ma tuttavia è dell'esocannibalismo che possediamo le descrizioni più ricche e più dettagliate. Infatti i primi contatti tra Europei e Indiani sud-americani si ebbero con i Tupinamba, di cui i cronisti del XVI secolo poterono facilmente osservare il lungo e complicato rituale di messa a morte e di consumo dei prigionieri di guerra: André Thevet, Jean de Léry, Hans Staden (lui stesso prigioniero dei Tupinamba, rischiò più volte di essere divorato), ci hanno lasciato dei racconti importanti di questi festini antropofagici. È necessario inoltre notare che tra

⁴ Baldus, I.

⁵ Id., Sinopse..., p.152.

⁶ HSAI, I, p.441.

le popolazioni Tupi-Guaranì, i Tupinamba brasiliani non erano per niente i soli a praticare il cannibalismo rituale sui prigionieri di guerra; al contrario, sembra che l'esocannibalismo cerimoniale sia stato un tratto culturale molto diffuso in un gran numero di tribù appartenenti a questa famiglia linguistica. È attestato, recentemente, presso i Parintintin, gli Apiaca, i Guaranì, malgrado le denegazioni di Bertoni; era prodigiosamente sviluppato presso i Chiriguano, Guaranì emigrati nel XV secolo dal Paraguay in Bolivia, di cui si dice che nel secolo che segue il loro arrivo nell'Est boliviano, uccisero e mangiarono circa 60000 Indiani Chané. Senza arrivare a delle proporzioni così grandiose, l'antropofagia era tuttavia fortemente praticata presso i Carib insulari e continentali, a tal punto che il loro nome era per gli Spagnoli sinonimo di "mangiatori di carne umana": cannibale è una semplice deformazione di Carib. Altre numerose altre tribù amazzoniche praticavano l'esocannibalismo, ma non tanto quanto le tribù Chicvha della vallata del Cauca; presso di queste, scrive A. Métraux, «cannibalism assumed almost monstrous proportions...». La rapida e incompleta enumerazione qui sopra è sufficiente a mostrare a che punto l'America del Sud era la terra privilegiata dell'antropofagia come rituale di vendetta sulla persona dei prigionieri di guerra: perché ciò che noi dobbiamo ricordare qui, è che il consumo integrale del corpo umano caratterizza l'esocannibalismo, e che questo è praticato da delle società a livello culturale relativamente elevato e presso cui la guerra gioca un ruolo estremamente importante.

Completamente diverso è l'endocannibalismo. Riguarda innanzitutto non le relazioni con i nemici, ma il rapporto con i morti della tribù stessa. E d'altra parte, non riveste per nulla la forma esterna, "gastronomica" se si può dire, dell'esocannibalismo, in quanto non è altro che la carne del cadavere che si consuma. Contrariamente in effetti ai Guaranì, ai Carib o ai Chibcha che fanno subire alla carne del corpo suppliziato della vittima un trattamento in pratica identico alla carne di un cinghiale in quanto tutta la carne è arrostita e mangiata, le tribù che praticano l'endocannibalismo consumano non la carne, ma le ossa del morto precedentemente ridotte in polvere: l'endocannibalismo consiste dunque in una antropofagia ridotta a una *osteofagia*. Di che cosa si tratta? Quando in questa o quella tribù avviene la morte di uno dei suoi membri, si compie un rituale di sepoltura che consiste la maggior parte delle volte nel bruciare il cadavere su una pira elevata a questo proposito; la parti molli del corpo sono consumate e rimangono solo dei frammenti ossei; questi sono minuziosamente raccolti, ridotti in polvere che si versa in seguito in dei recipienti accuratamente conservati. L'endocannibalismo propriamente detto consiste allora a mescolare – o immediatamente dopo la cerimonia di cremazione del cadavere, o in funzione delle necessità socio-religiose – questa polvere di ossa, a una bevanda alcolica ottenuta attraverso la fermentazione di sostanze vegetali, a volte anche con dell'acqua pura. Questo miscuglio è bevuto in occasione di certe feste religiose dall'insieme della comunità alla quale apparteneva il defunto. Possiamo vedere così che l'endocannibalismo sudamericano è certo un'antropofagia, ma molto attenuata, discreta o addirittura furtiva si potrebbe dire, in quanto la sostanza umana consumata non è che polvere diluita in un liquido. Pochissime tribù indiane danno al

loro endocannibalismo la forma esteriore dell'esocannibalismo, cioè il consumo della carne del cadavere. Riportiamo che nel XVIII secolo gli Shipibo e i Conibo (gruppo Pano) mangiavano prima la carne dei loro parenti defunti, e bevevano in seguito le ceneri delle loro ossa, come molte altre tribù di questa regione. L'opposizione tra eso- e endocannibalismo si manifesta e si descrive dettagliatamente su tutti i piani e a tutti i livelli: nemici – parenti; esecuzione rituale – morte naturale; carne – ossa; esterno – interno; cottura – cremazione; mangiare – bere; consumo immediato – consumo differito, etc. D'altra parte, la teoria e il contesto socio-religioso dell'antropofagia sono estremamente differenti: consumare il corpo del prigioniero di guerra, è, per il pensiero indigeno, vendicare le offese inflitte dalla tribù sulla vittima, è anche incorporare in sé il coraggio, la forza e la potenza del guerriero catturato. Al contrario, l'assunzione delle ceneri di un parente mischiate a una bevanda fermentata ha come scopo, spiegano gli Indiani, di far fuggire l'anima del morto – pericolosa per i vivi –, in quanto l'anima avente la propria sede nelle ossa, consumare queste è annientare l'anima e rendere impossibile il suo ritorno nel mondo dei vivi.⁷ Questa profonda differenza nell'intenzionalità che presiede ai due tipi di antropofagia cerimoniale dà luogo a sua volta a un'opposizione molto forte: l'esocannibalismo opera una congiunzione tra consumatore e consumato, il primo incorporante la potenza del secondo; l'endocannibalismo opera una disgiunzione tra vivi e morti, i primi volendo disfarsi radicalmente dei secondi.

Otto Zerries ha censito le tribù che praticano l'endocannibalismo "osteofagico"⁸. La loro ripartizione geografica ci mostra che la maggior parte di queste sono raggruppate nella regione dell'Alto Orénoque (Shiriana, Guaica, Pakidai, etc.) e soprattutto nella zona ovest e nord-ovest del bacino amazzonico (Saliva, Tukano, Tariana; Cashibo, Conibo, Amahuaca, etc.). Un rapido confronto delle due forme di antropofagia mostra immediatamente che in regola generale le tribù esocannibali non praticano l'endocannibalismo e, inversamente, che una società in cui si assume la polvere delle ossa dei parenti morti non mangia i nemici. Sembra che la letteratura etnografica consacrata a questo problema non segnali nessun caso di tribù endocannibale praticante allo stesso tempo anche l'esocannibalismo. Per quanto riguarda il caso inverso, non sembra meglio attestato: mentre la maggioranza, se non la totalità, delle tribù Tupi-Guarani, eseguivano e divoravano i prigionieri di guerra, nessuna fonte attribuisce loro l'endocannibalismo, sotto qualsivoglia forma. Ma vi sono forse delle eccezioni: i Cocama che, si dice, mangiavano la carne dei loro morti, i Maué e i Tapajo che mescolavano le ossa

⁷ Dicendo questo non si esaurisce certamente l'analisi dell'endocannibalismo sudamericano. Questo rituale funerario è associato, come l'hanno dimostrato E. Volhard, L. Bolgat e O. Zerries, a tutto un insieme socio-religioso di celebrazione della raccolta di frutti selvatici o di piante coltivate. Ci limiteremo qui a considerare dell'endocannibalismo la sua effettuazione concreta e l'interpretazione cosciente che ne danno gli Indiani stessi in quanto è attraverso l'antropologia guayaki che affrontiamo il problema.

⁸ O. Zerries, R.M.P.

ridotte in polvere ad una bevanda fermentata.⁹ Di questa breve esposizione sull'antropofagia in America del Sud, dobbiamo quindi ricordare le caratteristiche seguenti:

1. L'esocannibalismo consiste nel consumare la carne arrostita, e non le ossa, dei nemici.
2. L'endocannibalismo si riduce ad assumere sotto forma liquida le ossa dei parenti, e non la loro carne.
3. Eso- ed endocannibalismo sembrano essere esclusivi l'uno dell'altro.

È alla luce di questi tratti generali che si dovrà esaminare l'antropofagia dei Guayaki, della quale daremo ora la descrizione.

Le circostanze della scoperta

Specifichiamo immediatamente che dei due gruppi qui studiati, solo quello dell'Yñiaro o Aché Gatu pratica l'antropofagia. L'altra tribù, o gruppo dell'Yvytyrusu, ignora completamente questo rituale e sottopone i suoi morti a un trattamento ben diverso di quello che infliggono gli Aché Gatu ai loro parenti deceduti: infatti l'antropofagia guayaki è essenzialmente un endocannibalismo. Al nostro arrivo sul campo, non sapevamo assolutamente che i Guayaki fossero dei cannibali, e non è forse privo d'interesse riportare le circostanze di questa scoperta. L. Cadogan aveva inaugurato le sue ricerche su questi Indiani interrogando dei Guayaki adulti catturati dai Paraguayano già da molti anni e che, conservando allo stesso tempo la loro lingua, avevano più o meno bene imparato il guaraní. Alcuni dei suoi informatori appartenevano precisamente al gruppo Aché Gatu e, dai loro racconti, risultava che esistevano dei Guayaki cannibali, da loro chiamati Aché Vwa. Così L. Cadogan traduceva questa espressione con "mangiatori di Guayaki".¹⁰ Quando in seguito il gruppo Aché Gatu ebbe raggiunto l'accampamento di Arroyo Moroti, lo studioso paraguayano vi andò ma non poté ottenere conferma delle informazioni ottenute precedentemente sugli Aché Vwa. Suppose quindi che la sua prima traduzione fosse sbagliata per ammettere che *vwa* significava: incorporato, e che Aché Vwa designava dei Guayaki stranieri incorporati nel gruppo degli informatori, e non Guayaki cannibali. Questo era quello che sapevamo nel momento in cui cominciò la ricerca. E infatti, interrogando sul rituale di sepoltura osservato dal gruppo, gli Indiani erano unanimi nell'affermare che i morti erano sepolti con cura, distesi sulla schiena in una lunga fossa orizzontale *wykwa*: era esattamente la sepoltura all'occidentale! Questa coincidenza era sconcertante, ma poteva anche essere che un semplice caso. Ad ogni modo, i Guayaki parlavano bene degli Aché Vwa, ma come se si trattasse di un gruppo Aché straniero, e niente nei loro discorsi indicava che fossero al corrente di pratiche cannibali. Sembrava quindi che L. Cadogan

⁹ Id., pp.143 e seguenti.

¹⁰ Cadogan, 1960.

aveva giustamente modificato le sue prime ipotesi e che non vi era alcuna traccia di antropofagia nei Guayaki. Però, due mesi circa dopo l'inizio della nostra ricerca, mentre stavamo interrogando una donna anziana – la più anziana del gruppo – sulla sepoltura di uno dei suoi parenti ucciso un tempo dai Paraguayani, ci rispose con fermezza, quasi con irritazione, che quel Guayaki non era stato per niente sepolto, ma che lo si aveva fatto arrostitire e che tutto il gruppo l'aveva mangiato. Interrogata immediatamente su quello che era successo ad altri antenati, ci diede per ogni caso la stessa risposta: il cadavere era arrostito e consumato dalla banda alla quale apparteneva. Munito allora di queste informazioni straordinarie, andammo immediatamente a chiedere ulteriori spiegazioni agli Indiani che ci avevano descritto con compiacimento il presunto rituale di inumazione. Per nulla turbati, confermarono in ogni punto quello che innocentemente la vecchia Jygi ci aveva confidato, riconobbero che i loro nonni erano dei cannibali, degli Aché Vwa, e ammisero – con ilarità – che ci avevano mentito. Chiedendo loro il motivo della loro doppi menzogna (positiva in quanto avevano descritto qualcosa che non esisteva da loro, la sepoltura; per omissione, in quanto avevano evitato di dire che i loro antenati immediati erano cannibali), ci spiegarono che era per paura della nostra reazione: «perché tu non ci picchi!». E sapemmo così che il contadino paraguayano che li “dirigeva” e che non ignorava queste antiche pratiche li aveva formalmente vietato di parlarne a chicchessia. Ma dal momento che ne eravamo al corrente, non ci fu più nessuna difficoltà per fare ricerca su questo tema. Al contrario, una complicità poté anzi stabilirsi tra etnologi e selvaggi nei confronti del “civilizzato”; di comune accordo, queste questioni non erano mai affrontate in presenza del Paraguayano, e quando era assente, i Guayaki ci parlavano con gioia della loro vita libera nella foresta, senza alcuna restrizione. Bisogna tuttavia riconoscere che non furono fin dall'inizio completamente rassicurati quanto alla nostra indulgenza; non essendo mai stati sottoposti a alcun tentativo di cristianizzazione, non pensavano che il cannibalismo fosse un “peccato” di cui dovevano nascondere la vergogna; ma la disapprovazione che aveva a questo proposito manifestato il loro nuovo capo paraguayano li rendeva diffidenti con noi, al meno all'inizio delle nostre relazioni.

Infatti, se i Guayaki ammettevano volentieri che i loro nonni mangiavano i loro morti, di contro negavano fermamente che loro avessero mai consumato il più piccolo pezzo di carne umana; seppellivano i loro morti, sostenevano, non li mangiavano: «*uré rö Aché Vwa jyray*, noi siamo dei figli di Aché Vwa. Sono i nostri avi che erano cannibali. *Aché rö uré u iä*, noi non mangiamo i Guayaki». Visibilmente, i loro sforzi cercavano in una maniera commovente di persuaderci che se l'antropofagia era stata una tradizione della loro tribù, loro avevano deciso di non rispettarla più e di sotterrare i loro morti; ma chiaramente, erano incapaci di fornire alcun motivo a questo cambiamento improvviso mentre non biasimavano in niente l'abitudine ancestrale dei loro genitori e nonni. La loro posizione era tuttavia troppo calcolata, troppo diversa dalla verità e da ciò che pensavano e credevano veramente, per non essere velocemente abbandonata: e potemmo molto presto sapere che, esclusi i bambini di meno di 10 anni, *tutti i membri della tribù avevano mangiato della carne umana*. Perché l'antropofagia non si era per niente fermata

dopo la sparizione degli Aché Vwa, cioè gli ascendenti diretti degli Aché Gatu: questi avevano mantenuto il rituale funerario applicato ai morti, e ci fu possibile stabilire che l'ultimo pasto cannibale, nel corso del quale venne mangiata una donna, aveva avuto luogo circa 5 anni prima la "resa" della tribù, vale a dire più o meno nel 1954. I partecipanti al festino non ebbero alcuna difficoltà a raccontarcelo e si poté così ottenere una descrizione estremamente dettagliata non solamente dello svolgimento della festa antropofagica, ma anche – di conseguenza – del modo in cui i Guayaki pensano il proprio cannibalismo. Comunque, abbiamo potuto osservare a che punto gli Aché Gatu *sono* cannibali, quanto grande sia la loro golosità per la carne umana, e con quale nostalgia evocavano i banchetti così recenti che non si può nemmeno qualificarli come sinistri, tanto è fresca la spontaneità "cannibale" dei convitati e autentico – anche se inquietante – il loro buon appetito: «*uré rö Aché Vwa, Aché kyrawa*», affermavano con fierezza, "siamo dei mangiatori di uomini, dei mangiatori di grasso umano". In effetti lo erano, e 4 anni di esistenza in contatto con la civiltà non avevano per nulla cambiato questa caratteristica così profonda della loro cultura: nel mese del luglio 1963, sfortunatamente in nostra assenza, ebbe luogo un pasto antropofagico, senza dubbio l'ultimo che celebrarono gli Aché Gatu. Un bambino, di circa 20 mesi, morì di malattia durante un'epidemia di influenza e di morbillo (*sarampión*) che uccise 16 Indiani, soprattutto anziani, e la maggior parte membri del gruppo non cannibale dell'Yvytyrusu. Sembra che, profondamente demoralizzati dalla malattia, disperati per questa nuova vita alla quale non riuscivano ad adattarsi, gli Aché Gatu, almeno quelli che erano presenti nell'accampamento, vollero reimmergersi momentaneamente nell'atmosfera di un tempo; scelsero dunque di realizzare ciò che per loro costituiva l'originalità esclusiva della vita guayaki, la differenza assoluta della loro cultura, la festa cannibale: così fu cotto e divorato il piccolo Brikugi. Era il solo bambino del gruppo che fosse nato nel mondo civilizzato dei Bianchi, e fu anche l'ultimo Guayaki a morire secondo il costume degli antenati. Abbiamo interrogato tutti i partecipanti del pasto; nessuno si rifiutò di raccontarlo, ma sono in maniera particolare il padre, la madre e la sorella del bambino che ci diedero le indicazioni più precise. Bisogna ugualmente notare che a questo pasto assistettero e presero parte non solamente degli Aché Gatu, ma anche molti bambini del gruppo non cannibale. Furono proprio loro i primi ad annunciarci al nostro ritorno all'accampamento che «il bambino della donna Baipugi era stato mangiato»: questa esperienza li aveva divertiti molto. La nostra inchiesta sul cannibalismo si è così svolta durante tutto il nostro soggiorno dai Guayaki; il brusco e insperato risveglio, nel mese di luglio, della coscienza antropofagica degli Indiani, ci ha permesso di comprendere il consumo della carne umana, non come una cosa astratta, morta e solamente ricordata, ma come volontà e desiderio vivi, attuali, degli ultimi cannibali d'America.

Estensione e limiti dell'antropofagia

I Guayaki dello Yñarö praticano un endocannibalismo sistematico: mangiano *tutti* i loro morti, e questo sicuramente da moltissimo tempo in quanto abbiamo constatato, ricostruendo le genealogie, che l'antropofagia era presente al livello delle generazioni più lontane. Solamente per qualche individuo non ci fu consumo del cadavere; non per una ragione rituale, interna all'antropofagia stessa, ma sempre per cause esterne, accidentali, legate a circostanze particolari della morte di quella o altra persona. Il corpo di una donna fu per esempio abbandonato agli avvoltoi, in quanto tutti erano in quel momento malati e nessuno volle mangiarla. Oppure il cadavere di un cacciatore, ucciso durante un incontro con dei Paraguayani, restò più giorni nel luogo dell'uccisione; la banda era fuggita e ritornò solo più tardi: il corpo era già troppo decomposto per essere consumato. Ma bisogna sottolineare che i Guayaki, tanto è vivo il loro amore per la carne umana, non esitano a rimuovere da un corpo mezzo marcio tutto quello che pare loro commestibile. Così, il leader di una banda, Kyrypyagi, venne ucciso dai "Bianchi", e il suo gruppo non tornò che molto dopo sui luoghi dell'imboscata. Il cadavere «*iné puté*, puzzava molto»; si tagliò tuttavia le parti meno decomposte per mangiarle. Non si poté recuperare il pene marcio di Kyrypyagi, così ci venne raccontato. È inutile moltiplicare gli esempi poco numerosi di Aché Gatu non mangiati dai loro compagni. Quelli che indichiamo sono sufficienti per mostrare che quando non vi è pasto cannibale, è per così dire per difetto e malgrado gli stessi Guayaki: la tomba normale dei morti, è lo stomaco dei vivi.

Di conseguenza, quando muore un Guayaki, lo si cuoce e lo si mangia. La carne umana non è riservata a nessun gruppo particolare della società guayaki; tutti i membri partecipano allo stesso modo al festino: uomini, donne, bambini, giochi e vecchi. Inoltre, la carne umana non è sottomessa a nessun tabù alimentare speciale, a l'eccezione tuttavia del sesso delle donne che non viene mai consumato e che è interrato: esclusa questa parte del corpo della donna, tutto è consumato, che si tratti di un cadavere maschile o femminile. Molto spesso tuttavia capita che non si consumino le viscere: non per un tabù, ma a causa dell'odore molto sgradevole che emana questa parte del corpo umano. Quando non è troppo avariata, la si mangia. Non vi è poi distinzione tra i morti: quale che sia l'età o il sesso del defunto, questo è sempre divorato. Tuttavia alcuni Indiani ci hanno detto che non si mangiano «i bambini con un corpo molto nero: *kromi braa puté*», né le donne molto anziane: *waimi puté*. Forse non si tratta che di preferenze individuali, perché numerose anziane vennero mangiate; allo stesso modo, tutti mangiano, ad eccezione dei parenti più prossimi del morto: un uomo e una donna non mangiano i loro figli, i fratelli non si mangiano tra loro e non mangiano i loro genitori. In realtà, questo tabù non è rispettato in maniera rigorosa: abbiamo raccolto dei casi di figli che mangiavano la carne del loro padre, di uomini che hanno consumato i loro figli o di fratelli che hanno mangiato il proprio fratello. Al contrario, una donna non mangia mai i suoi figli, un padre non mangia la propria figlia, né un fratello sua sorella, come un figlio non mangia sua madre o una figlia suo padre. Possiamo vedere così che il

tabù riguarda strettamente i parenti prossimi di sesso differente, e che ricopre di fatto le proibizioni dell'incesto. Allo stesso modo quindi in cui l'esogamia si limita, come abbiamo visto, alla famiglia elementare, da questa stessa unità è esclusa, per Ego, dall'antropofagia. Sono queste le sole proibizioni alimentari inerenti all'essenza del cannibalismo. Possono eventualmente presentarsene altri, ma legati alla situazione provvisoria del consumatore e non allo statuto della carne umana. Un adolescente che ha appena subito l'iniziazione, o una giovane ragazza durante la sua prima mestruazione, non partecipano al pasto cannibale, ma semplicemente perché non possono consumare alcun tipo di carne, né umana né animale. All'esogamia sul piano matrimoniale corrisponde un'eso-cucina sul piano antropofagico, ed è questa praticamente la sola limitazione all'endocannibalismo generalizzato.¹¹

Il pasto antropofagico

Ci sono due modi per preparare la carne umana: la si mangia o arrostita (*kraimbré, vechy*), o bollita (*baku*). Ma ancora una volta non si tratta di una regola rituale. È semplicemente che i bambini molto giovani, troppo piccoli affinché il loro corpo tagliato possa fornire ad ogni invitato una quantità apprezzabile di cibo arrostito, sono messi a bollire in modo da farne una specie di spezzatino: c'è allora abbastanza liquido per tutti. In quest'ultimo caso, il piccolo cadavere è scomposto in vari pezzi grossi che vengono fatti bollire in vasi di terra. Il "brodo" è mangiato con l'aiuto di un pennello, *koto*. Ma quando si tratta di un adulto per esempio, il corpo è macellato in quarti con un coltello fatto con una lama di giunco (*kyti*).¹² La testa e gli arti sono separati dal tronco, e si disarticolano questi diversi elementi. La testa e le viscere non sono trattate secondo la stessa "ricetta" delle parti muscolose o degli organi. La testa è prima rasata con cura (barba e capelli); se si tratta di un bambino, è la madre che raso, se si tratta di un uomo è la sua sposa la quale è, sembra, rasata dal marito. Successivamente è bollita, come le viscere, nelle pentole di terra. Quanto alla carne propriamente detta e agli organi, sono disposti su una grande griglia in legno sotto la quale si accende un fuoco. La griglia (*byta*) è esattamente la stessa a quella che usavano i Tupinamba per far cuocere i loro prigionieri di guerra: è costituita da quattro montanti biforcuti di 5° cm circa di altezza; su questi montanti sono poste le traverse sulle quali sono posti i quarti del corpo macellato. La carne si arrostita così poco a poco, e il grasso che il calore fa sgorgare è consumato mano a mano con il *koto*; quando la carne è giudicata "a puntino", la si divide tra tutti i partecipanti. Quello che non è mangiato subito è messo nei cesti delle donne, e verrà mangiato il giorno dopo. Quanto alle ossa, sono sbriciolate e se ne succhia il midollo, che piace particolarmente alle donne.

¹¹ Esiste inoltre una proibizione sulla carne umana quando si tratta di un omicidio: l'uccisore non consuma la propria vittima (come il cacciatore non mangia la carne del suo cinghiale).

¹² Sembra che il compito di macellare il corpo sia affidato solitamente all'*jwaré* del defunto.

Un aspetto molto importante della preparazione della carne umana sul quale i Guayaki insistono con forza è che non si deve mai consumarla da sola: è sempre accompagnata dal midollo o dal germoglio finale della palma pindo. Il *tangy* è bollito con la carne dei bambini piccoli e con la testa e le viscere degli altri, o ben arrostito sulla griglia. L'assoluta necessità di questo mescolamento è dovuta, spiegano gli Indiani, dal fatto che la carne umana è troppo "dura", troppo "forte": *myrakwa*. Mangiata da sola, può essere molto pericolosa: provoca il *baivwä*, una specie di malattia non-"naturale" di qui si corre il forte rischio di morire: «*Aché kyra rö myrakwa; myrakwa rö baivwanvé; Aché kyra jama myrakwa*: il grasso umano è forte; questa forza è la malattia; il grasso umano è produttore di questa forza». Ma, mescolata al midollo o al germoglio del pindo – cibi neutri e liberi da ogni proibizione alimentare – la carne umana perso il suo *myrakwa* e cessa di essere pericolosa: la si può allora mangiare senza timore.

Per quanto riguarda la ripartizione delle differenti parti del cadavere, non obbedisce apparentemente che a un piccolo numero di regole, in quanto più o meno chiunque può mangiare qualsiasi pezzo. Non vi sono, a nostra conoscenza, che due eccezioni: l'una riguarda il pene che è sempre mangiato dalle donne, e di preferenza dalle donne incinte in quanto si suppone che così daranno luce a dei bambini maschi; l'altra riguarda la testa che è riservata agli anziani, uomini e donne, ad esclusione dei giovani cacciatori: questi ultimi, ricordiamolo, non devono nemmeno succhiare la testa degli animali sotto pena di *pané* o sfortuna alla caccia. La parte del corpo preferita all'unanimità dai Guayaki è la pelle a causa, ci hanno spiegato, dello spesso strato di grasso che ricopre: «*kyra wachu!* Molto grasso!». Quando un cacciatore porta un cinghiale all'accampamento, si comincia verificando se è ben grasso; e, a seconda del caso, i commenti sono entusiasti: «*piré kyra wachu*, con la pelle molto grassa!», o molto delusi: «*piru: kyra iä*, è magro, niente grasso». Si commenta esattamente negli stessi termini la pelle umana, ed è questa passione dei Guayaki cannibali per il grasso dei loro simili che li porta a chiamare loro stessi *Aché Kyravwa*, Guayaki mangiatori di grasso umano.

Quando muore un Guayaki, e quando quindi si ha un pasto antropofagico, bisogna immediatamente andare ad avvisare le altre bande per invitarle al festino oppure, se sono troppo lontane, portare loro della pelle ben grassa: altrimenti i *cheygi* sono furiosi e proveranno addirittura ad attaccare chi li ha dimenticati. Sono i giovani, i *kybuchuete*, che vengono incaricati di costruire la griglia dove si cucinerà il defunto; e quando la banda se ne va, una volta terminata la festa, i costruttori della griglia devono sottoporsi ad un rituale di purificazione: sono lavati con cura con l'infuso di trucioli di liana *kymata*. Per quanto riguarda la griglia, se è stata usta per un adulto non la si distrugge, non la si brucia, resta lì; i Guayaki ci hanno dato a questo riguardo due spiegazioni: dicono che gli *Aché* stranieri vedranno la griglia e sapranno così che vi sono nella regione dei cannibali, e quindi scapperanno; oppure dicono che i compagni, vedendo la griglia, sapranno che un *irondy* è morto, e piangeranno. Le due spiegazioni non sono d'altronde contraddittorie. Quando la griglia è stata usata per un bambino, la si distrugge o la si nasconde. Il pasto

antropofagico è seguito poi dal rituale funerario vero e proprio, che sarà descritto in seguito.

L'antropofagia non è per gli Aché in un rito segreto di cui non si deve parlare con gli stranieri. Al contrario, dal momento in cui i Guayaki si resero conto che non disapprovavamo questa pratica, ce ne parlarono volentieri, felici di vedere un *Béru* avere così tanto interesse per un costume che avevano così a cuore. Incontestabilmente d'altra parte, lo avevano anche molto a "stomaco", se così si può dire: «Aché rö uré uty piré kyra wachu vwä, abbiamo il costume di mangiare i Guayaki a causa della pelle molto grassa». E L'Indiano Kybwyragi ci confidò che se aveva, nove o dieci anni prima, mangiato la donna Prembégi, era per nutrirsi: "*cho gaiparä reko jwe iä*, non volevo continuare a essere magro». La componente alimentare dell'antropofagia è quindi molto importante nei Guayaki; tuttavia essa non è esclusiva, e gli Indiani ci hanno dato la loro propria teoria del cannibalismo.

L'endocannibalismo nel pensiero Guayaki

Ci fu relativamente facile scoprire che i Guayaki erano cannibali e semplice ottenere la descrizione dettagliata di questo rituale quanto incontrammo serie difficoltà a conoscere le ragioni coscienti del loro cannibalismo. Certamente, non si tratta di dissimulazione da parte degli Indiani perché non manifestano alcuna reticenza a evocare l'atto stesso. E tuttavia, per molti mesi, alla domanda: «perché mangiate i Guayaki morti?», ci fu impossibile ottenere altra risposta che: «perché siamo dei cannibali, degli Aché kyravwa». Questa determinazione puramente alimentare che loro stessi davano apparentemente alla loro antropofagia sembrava incredibile e incitava a domandare senza tregua su questo tema. Chiedendo un giorno a un Aché Gatu perché i Guayaki dell'altro gruppo non erano per niente cannibali, esclamò: «*manomba o!* moriranno tutti!». Esortato a spiegarsi, continuò dicendo che se si sotterrano i morti invece che mangiarli, ci si ammala gravemente, si prende il *baivwä*, e si muore; perché le anime dei morti restano nelle vicinanze dei vivi, piombano su di loro penetrando nel loro corpo per renderli malati, e alla fine li uccidono. L'unico modo per eliminare definitivamente il pericolo e per cacciare l'anima del morto, è di mangiarne il corpo: «*u iä bu r, ové tara ikö Aché jachira vwä béru endape: u iä bu rö baivwa, achy puté*: se non li si mangia, le anime arrivano in gran numero per portare gli Aché, gettati sulle loro spalle, nella dimora delle anime degli antenati: non mangiare, è il *baivwä*, si è molto malati». La teoria dei Guayaki è molto interessante perché per descrivere lo stato psico-fisiologico in cui ci si trova se non si consuma il cadavere di parenti e amici, utilizzano una parola che significa esattamente: inquietudine molto forte, angoscia, *pakryra iä*. Il suffisso *iä*, indice della negazione privativa, mostra bene che per i Guayaki l'antropofagia è innanzitutto negativa nella sua funzione: esiliare le anime, vale a dire evitare lo stato spiacevole di non tranquillità interiore (*pakryra iä*); è poi statica nei suoi effetti: mangiando la carne umana, non si acquisisce qualcosa in più, non vi è captazione positiva, semplicemente si cerca di mantenere lo stato e la situazione anteriore alla morte di

questo o quell'individuo. Perché per gli Aché Gatu, è la morte che opera un cambiamento, è essa che è generatrice di disequilibri e di pericoli in quanto libera le anime e il loro carico di malevolenza. La funzione del cannibalismo è di compensare gli effetti negativi della morte, di annullarli al fine di poter ristabilire l'equilibrio *ante mortem*. La morte di un Guayaki ha per effetto di far passare i membri del gruppo dallo stato di *pakryra*: calma interiore, allo stato di *pakryra iä*: calma-non, vale a dire angoscia, inquietudine. Il *pakryra iä* designa, nel pensiero guayaki, una situazione psico-fisiologica che si traduce, ci hanno chiaramente spiegato, con un'inquietudine molto viva e con delle palpitazioni del cuore molto forti: *pakombo*. Il problema consiste allora nel fermare la nuova situazione di *pakryra iä* per ritornare allo stato precedente di calma spensierata. E il mezzo di questo ritorno, è il consumo integrale della carne del defunto: «*Aché u iä rö pakryra iä; Aché o u bu, parkyra gatu, pakombo iä; pakryra iä rö baivw ruwy; pakryra rö baivwä iä; pakryra rö kyrymba; pakryra iä rö Kyrymba iä*: quando non si mangiano gli Aché, si diventa angosciati; quando si mangia la carne di Aché, si è molto calmi, non ci sono palpitazioni; l'angoscia, è il *baivwä* che è là; la calma, è la non-malattia; la calma è il coraggio, l'angoscia è la paura». Si ha quindi un movimento circoscritto alla sequenza seguente: morte – risurrezione delle anime – penetrazione nel corpo dei vivi – produzione dell'angoscia – malattia – morte; il pasto antropofagico consiste nell'effettuare il movimento inverso, nel percorrere nell'altro senso lo spazio simbolico creato dalla morte, e si avrà: consumo del cadavere – allontanamento delle anime – soppressione dell'angoscia – sparizione della causa di *baivwä* – ritorno alla tranquillità e alla buona salute. Eliminare l'esistenza materiale del cadavere mangiandolo, è annullare la presenza invisibile dell'anima. L'anima è legata al corpo: spezzettare il corpo e mangiarlo, è togliere all'anima il suo punto d'appoggio nel mondo dei vivi, è quindi cacciarla e esiliarla nel suo lontano regno.

La teoria dei Guayaki, benché il loro discorso possa sembrare a volte impreciso e contraddittorio per noi, implica una doppia relazione: una presso i vivi tra l'anima e il corpo, la seconda tra l'anima del morto e il corpo dei vivi. L'antropofagia degli Aché ci rinvia quindi alla loro antropologia, vale a dire alla loro concezione dell'uomo, più o meno esplicitamente apparente nelle loro concezioni dell'anima. Non vogliamo anticiparne l'esposizione, ma solamente indicare le principali informazioni che si articolano nella spiegazione dell'endocannibalismo fornita dagli Indiani stessi. Essa si fonda essenzialmente, l'abbiamo appena visto, sull'idea che le anime degli uomini provano a investire i vivi penetrando nel loro corpo: *ové ikë o*, l'anima rientrerà; e l'unico modo per impedire questa aggressione dell'anima, è mangiare il corpo al quale era legata. Ma su quest'ultimo punto i commenti dei Guayaki risultano essere allo stesso tempo categorici e inattesi, in quanto dicono, mentre il corpo è vivo non vi è anima. È solamente alla morte del corpo che cominciano ad esistere le anime. Si tratta quindi in realtà molto più di un "fantasma" che di un'anima. Le risposte degli Indiani furono a questo proposito molto nette: non si parla di *ové* o di *ianvé* che a proposito dei morti, mai a proposito dei vivi. Questa concezione può sembrare strana in quanto l'"anima" guayaki esiste piuttosto come fantasma, e ha tuttavia due nomi diversi: benché vi sia nella

concezione dei Guayaki una confusione permanente tra *ové* e *ianvé*, si tratta tuttavia di due entità ben separate i cui destini sono diversi. In questo senso la teorica Aché evoca potentemente il dualismo guaraní dell'anima: *ayvukue* e *asyigua*. Queste due anime, l'una buona e l'altra cattiva, contribuiscono a "comporre" l'essere, e la seconda, vero principio di individuazione della persona, à la sua sede nella nuca. Tuttavia, secondo quello che dicono i Guayaki, l'anima non è localizzata in nessuna parte del corpo e non appare che alla morte dell'individuo. Non insisteremo ancora su questo punto che esigerebbe sviluppi ulteriori. Basti sapere semplicemente che malgrado le incontestabili analogie tra credenze guayaki e religione guaraní, esistono anche delle differenze molto importanti. Per quanto riguarda la questione dell'antropofagia guayaki, possiamo distinguere e determinare numerose tappe nel destino dell'anima: il primo momento si definisce come simultaneità della morte e di venuta ad esistenza dell'anima, vale a dire come una disgiunzione del corpo e dell'anima. Il secondo momento consiste nello sforzo dell'anima nuovamente liberata nel penetrare nel corpo dei parenti del defunto: è questo un tentativo di congiunzione tra l'anima del morto e il corpo dei vivi. Il pericolo mortale – il *baivwä* – di questa congiunzione è evitato attraverso il consumo del cadavere: ne risulta che il pasto endocannibalico opera una disgiunzione tra l'anima del morto e il corpo dei vivi. Per agire sull'anima si mangia il corpo, e l'esclusione dell'anima assume allora un carattere definitivo: *ové* se ne va verso il sole, *kyrayri*, mentre *ianvé* vaga nella foresta a rasoterra, *ywyri*.

Ma accade sempre veramente così e la soluzione dei guayaki è assolutamente efficace? Bisogna arrendersi all'evidenza e constatare che talvolta il rituale antropofagico non è sufficiente a separare l'anima dei morti dal mondo dei vivi. Perché se i Guayaki non cannibali sono, agli occhi degli Aché Gatu, irrimediabilmente esposti alle azioni delle anime, loro stessi non vi sfuggono sempre; molti di loro sono morti in seguito di un *baivwä* provocato dalla penetrazione di un'anima nel loro corpo: il cadavere era stato tuttavia arrostito e mangiato. Bisogna precisare, è vero, che in quest'ultimo caso le persone aggredite dall'anima del defunto sono spesso quelle che non hanno potuto consumarne la carne, in ragione dei loro stretti legami di parentela con il morto. O in altri termini le persone più direttamente minacciate dall'anima del morto sono proprio coloro ai quali il rimedio è interdetto. Così sussiste qualche incertezza nello spirito degli Indiani, meno peraltro sull'efficienza e la validità del cannibalismo che sulla malevolenza delle anime e la loro ostinazione a nuocere i vivi. Quanto ai sintomi che manifestano la presenza dell'anima nel corpo di che ha invaso, possono essere molto vari. Ne abbiamo osservato uno, dietro richiesta dei Guayaki che hanno tenuto a mostrarci un caso evidente di penetrazione di *ianvé* nel corpo di uno di loro. Si trattava di un Indiano del gruppo non cannibale; presentò per qualche giorno, all'altezza dello stomaco, una specie di ciste sottopelle; ci fece toccare questa sfera dura che sentivamo muoversi sotto le dita. Era l'anima della sua sposa deceduta qualche giorno prima, e che era penetrata nel corpo del marito per farlo morire e trascinarlo con lei verso il sole, sua nuova dimora. Ma non morì.

Che cosa provano individualmente i Guayaki rispetto al loro proprio destino *post-mortem*? Sanno tutti che ognuno di loro, una volta morto, sarà sicuramente divorato dai suoi parenti e amici. Però, non solo questa certezza non li spaventa per nulla, ma non possiamo nemmeno parlare di rassegnazione: al contrario, gli Aché Gatu vogliono essere mangiati, e vi è davvero un accordo molto profondo tra il futuro morto e coloro che gli sopravvivono sul destino ultimo del cadavere. Quando un Guayaki sente la sua fine avvicinarsi, esprime la sua ultima volontà e chiede che lo si consumi; sa infatti che la sua morte sarà una fonte di pericoli per le persone del suo gruppo, che la sua anima cercherà di farli ammalare e di ucciderli. Alla conformità in qualche modo passiva rispetto al tradizionale rituale antropofagico, si aggiunge così la paura di non essere mangiati, per paura di nuocere all'esistenza della comunità. Ecco il corto dialogo che si instaura tra un Indiano sul punto di morte e i membri della sua banda: «*nde mano bu baivwä eme! Goburö manové ina: «baivwä iä»; u pa modo!*». «Quando sarai morto, non mandarci il *baivwä!*». Allora il moribondo dice: «niente *baivwä*; mangiatemi completamente!». A volte poi è un segno di affetto che il moribondo chiede a coloro che ama di mangiarlo. Così, quattro o cinque anni prima dell'installazione degli Aché Gatu a Arroyo Moroti, morì la donna Prembegi. Questa aveva due mariti, ma provava una tenerezza particolare per il secondo, il *japétyva*; poco prima di morire, lo chiamò e gli chiese di mangiarla: «*go nonga baivwä iä, ianvé ikë iä*. Così, niente *baivwä*, l'anima non tornerà». E la si mangiò.

Racconto

Verso la fine del mese di luglio 1963, i Guayaki fecero il loro ultimo pasto antropofagico. Un ragazzo di un po' meno di dieci anni era appena morto. Uno dei suoi padri, Pikygi, vecchio sposo della madre del bambino, fece allora lo *jeproro*, grido rituale destinato a cacciare l'anima. Poi dichiarò: «*cho u vwä: myko eme, kyra wachu*. Lo mangerò; non sotterratelo, è molto grasso». Si spiegò: «*cho rö achy puté, mano ruwy, bai o u jwete kwera vwä*. Sono molto malato, quasi morto, ho molta voglia di mangiare della carne umana per guarire». La madre, Baipugi, risponde allora: «*pete ro mi!* Copritelo di terra!». Ma non era infastidita dal fatto che Pikygi volesse mangiare suo figlio. L'Indiano Kandégi, sposo di Baipugi e anche lui padre del bambino, dice allora a Pikygi: «*nde pete kaiä bu rö, u modo*. Se davvero non lo seppellisci, mangialo». La madre ha quindi rasato la testa del bambino affinché si potesse mangiare la testa del cranio. Pikygi ha macellato il corpo e l'ha messo a bollire con il midollo di palma. Durante la cottura, gli Aché presenti immergevano il loro pennello di palma nel brodo e lo succhiavano: «*tapia gatu!* Del buon grasso!», dicevano ad ogni sorso. Quando il bambino fu completamente cotto, lo si spartì tra i convitati. Pikygi ha mangiato la testa, Kandégi ha mangiato un braccio, Jakugi il *chikwagi* ha mangiato anche lui della carne. Ai bambini che erano lì, si distribuirono gli organi; il fratello del ragazzino, di 8 o 9 anni, ha così mangiato il suo *pavé*, ma «*tara iä*, non tanto», dice come scusa. La madre ha assistito al pasto

senza mangiare nulla perché «*ja memby u iä*, non si mangia il proprio figlio». L'uomo Jakugi era il marito di Baipurangi, sorella maggiore del bambino che si stava mangiando; ha voluto darle il pene in quanto, mangiandolo, avrebbe avuto in seguito partorito un maschio. Ma lei ha rifiutato: «*ja pavé u i iä; kyrymba i iä*. Non si mangia il proprio fratello, si è tristi; nessun coraggio».

Terminato il pasto, le ossa sono state battute e bruciate. Poi, per “vendicare” il bambino, Jakugi ha colpito un po' sua moglie con una cinghia di cuoio. Pikygi ha detto alla madre Baipugi: «*nde memby mano kaivété*. Tuo figlio è morto, l'abbiamo arrostito». ¹³ E lei ha risposto: «*pacho bu ja chikwagi javé jepy vwa!* Colpiscimi allora contemporaneamente al suo *chikwagi* per vendicarlo!». Ma non ha voluto colpire.

Conclusione

Le informazioni di cui sopra permettono facilmente di constatare che l'endocannibalismo dei Guayaki è assolutamente differente da quello generalmente praticato dalle altre tribù sud-americane, delle quali abbiamo visto che la loro antropofagia si riduceva in realtà a una ostefagia. Si potrebbe dire che l'antropofagia guayaki è una specie di sintesi dell'endo- e dell'esocannibalismo come li si descrive in America del Sud. Nella sua intenzione, vale a dire al livello del sistema di credenze che fonda, per questi Indiani, il rituale di consumo dei loro parenti e amici morti, il cannibalismo guayaki è simile a quello delle tribù dell'Alto Orinoco e del nord-ovest amazzoniano: il fatto di mangiare i propri parenti è una sorta di meccanismo di difesa del gruppo minacciato dalle anime dei morti, e il rituale porta a una disgiunzione tra il mondo dei morti e quello dei vivi. Di conseguenza, sul piano della teoria che esprime, l'opposizione tra endocannibalismo guayaki e endocannibalismo di altre tribù indiane appare almeno parzialmente omogeneo in America del Sud.

Ma nel suo svolgimento concreto, sul piano del rituale propriamente detto, l'opposizione tra endocannibalismo guayaki ed endocannibalismo di altre tribù indiane risulta totale: i Guayaki consumano la totalità del cadavere, ad esclusione appunto delle ossa che vengono abbandonate, una volta che sono state colpite e bruciate. Ciò significa che gli Aché, legittimando al contempo la loro antropofagia attraverso una teoria simile a quella dei Shiriana, dei Tukano, degli Amahuaca, etc., celebrano il loro rituale esattamente come le tribù esocannibali: Tupi-Guarana, Carib, etc., che consumano la carne dei prigionieri di guerra, ma non la parti ossose del cadavere. A livello del “mito” l'antropofagia guayaki rinvia all'endocannibalismo, a livello del rito rinvia all'esocannibalismo. Le principali opposizioni di queste due forme dell'antropofagia sudamericana rilevate all'inizio del capitolo si mantengono tra i Guayaki, ma invertite: il parente morto è trattato presso di loro come il nemico dagli esocannibali. Si deve vedere in questo statuto così strano

¹³ Si tratta senza dubbio di un lapsus dell'informatore: *kai* significa arrostitire; però il bambino è stato bollito: *baku*.

dell'endocannibalismo guayaki, l'indice e la sopravvivenza di un modello molto antico dell'antropofagia sudamericana; oppure si tratta di un'istituzione propria di questa tribù e relativa a circostanze storiche particolari? Bisognerebbe, per risolvere questo problema, che la storia dei Guayaki fosse altro dall'immensa lacuna nella quale si risolve pressoché il nostro sapere sul loro passato. [Tuttavia forse l'esame di alcuni elementi inattesi della cultura guayaki permetterà in seguito di meglio chiarire il mistero della loro antropofagia: senza tuttavia nutrire l'illusione di poter superare il livello ipotetico nel quale sembra essere provvisoriamente condannata a restare l'etnologia degli Aché.]

Nota sul miele e la carne umana

Queste due sostanze non hanno apparentemente niente in comune. E tuttavia il loro statuto rispettivo nella cultura guayaki, il trattamento particolare al quale le si sottopone e gli effetti del loro consumo – se non addirittura la funzione del loro consumo – obbligano a considerarli come costituenti, da un certo punto di vista, di una sola classe di elementi allo stesso tempo rituali e alimentari. Innanzitutto, miele e carne umana sono entrambi degli alimenti, almeno per il gruppo cannibale degli Aché Gatu. Ma questo statuto superficiale di semplice alimento si vede investito di significati più determinati quando lo si considera a seconda del consumo: il miele e la carne umana hanno questo in comune che non li si deve consumare da soli né l'uno né l'altro. Entrambi infatti, come abbiamo visto, non possono essere assorbiti che mescolati a qualcos'altro, il miele all'acqua e la carne umana al midollo di palma. Si noterà che l'acqua e il modello (o il cuore) di palma sono degli alimenti *neutri*, vale a dire che li si può consumare in ogni circostanza, in quanto non sono mai sottoposti ad alcun tabù alimentare. Di conseguenza, mescolando l'acqua e il miele, la carne il *tangy*, si neutralizza in qualche modo l'eccessiva e pericolosa potenza di questi due alimenti che, consumati tali e quali, sarebbero produttori di *baivwä*, malattia misteriosa, mortale per i Guayaki che trasgrediscono il tabù.

Miele e carne umana danno luogo inoltre a delle cerimonie di carattere rituale e provocano una ricostituzione della vita sociale. E abbiamo visto che, per celebrare un pasto cannibale, bisogna avvisare e invitare le persone di altre bande che, altrimenti, sarebbero molto irritate. Quello che si trova quindi qui, è il carattere collettivo del consumo del miele e della carne umana che implica nei due casi il raduno della comunità: entrambi sembrano così ricadere nel campo dell'*esocucina*. Dobbiamo ugualmente sottolineare che rinviano al mondo sovranaturale delle anime: implicitamente il primo, in quanto il periodo di consumo del *kybairu* è anche quello del ritorno delle anime dei morti; molto chiaramente per il secondo, in quanto consumandolo. Ci si protegge dagli attacchi di *ianvé* o anima nefasta del morto. Per l'incidenza sociologica, rituale e religiosa dell'atto di consumarli, il miele e la carne umana ci sembrano appartenere ad un ordine di analisi specifico, in quanto, indubbiamente, intrattengono nel pensiero guayaki dei rapporti misteriosi da definire, ma sufficientemente visibili perché si sia tentati di dire che *sono la stessa*

cosa! Infatti, per precisare il sapore particolare della carne umana, i Guayaki dicono: *engatu* (molto dolce), vale a dire quello che si dice di solito del miele: la carne umana sarebbe così *dolce come il miele*.¹⁴



Incisione di Hans Staden, pasto antropofagico Tupinamba, 1557.

¹⁴ NdT: Il testo prosegue con una versione (con pochissime varianti) di *La civilisation Guayaki : archaïsme ou régression ?*

10. P. Clastres, Introduction au dictionnaire guayaki, 1968

Introduzione al dizionario guayaki

P. CLASTRES, «Introduction au dictionnaire guayaki», in L. CADOGAN, *Diccionario guayaki-español*, Paris, Musée de l'Homme, 1968.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, pp.119-122.

Gli americanisti dovevano già molto a Léon Cadogan il cui lungo lavoro silenzioso fiorì con la pubblicazione, dieci anni fa, del suo libro *Ayvu Rapyta*, raccolta di testi di una bellezza abbagliante e di una profondità luminosa, che i pensatori mbya-guarani accettarono di fargli ascoltare. I suoi meriti erano già molti e la sua età e una salute fragile gli permisero di prendersi il riposo che non si era mai concesso. Ma tutti coloro che lo conoscono sanno bene quanto Cadogan desiderava saperne di più degli Indiani del suo paese, inquietudine di ricercatore che in lui non si è mai separata da una reale ed attiva amicizia nei loro confronti, al punto di correre per loro gravi rischi: perché i “diritti dell’uomo” non si applicano ancora agli Indiani. È per questo motivo che da quando nel 1969 si sparse la voce che ai margini della foresta, vicino al villaggio San Juan Nepomuceno, si stava stabilendo il primo contatto pacifico con una banda di Indiani guayaki, Cadogan decise immediatamente di recarsi laggiù per intraprendere su di loro delle ricerche suscettibili a suo avviso di completare e affinare l’etnologia dei Tupi-Guarani. Che cosa si sapeva allora di questi Indiani? In realtà non molto, e per una ragione molto semplice: perché i Guayaki rifiutavano (e alcuni rifiutano ancora) ogni contatto con i Bianchi. All’inizio del secolo, il tedesco Mayntzhusen riuscì a catturare un gruppo di una trentina di Guayaki, che vissero con lui molti anni. Poté raccogliere numerose osservazioni, di cui una buona parte costituisce il contenuto del capitolo che Alfred Métraux e Herbert Baldus consacrano ai Guayaki nell’*Handbook of South American Indians*. Un po’ più tardi, negli anni Trenta, Jean Vallard tentava in vano di stabilire un contatto con questi Indiani. È stato necessario aspettare il 1959 e gli sforzi di Léon Cadogan, grazie al quale si poté organizzare, con l’aiuto del C.N.R.S, una missione in Paraguay che ci ha permesso di soggiornare per circa un anno tra i Guayaki.

La tenacità di questi Indiani nell’evitare ogni contatto, e questo dall’arrivo dei primi conquistadores in quelle regioni nel XVI secolo, aveva considerevolmente inspessito il mistero che li avvolgeva; ciò diede luogo alla nascita di numerose leggende sul loro conto, di cui il solo tratto in comune era l’incapacità manifesta degli Spagnoli, e dei Paraguayani poi, di pensare i Guayaki come degli uomini. A volte infatti si vedeva in loro una specie di scimmia, sprovvisti di coda e che vivevano sugli alberi, dai quali si lasciavano cadere sui passanti per divorarli; a volte al contrario, li si considerava come degli esseri intermediari tra l’uomo e lo gnomo, guardiani di tesori, geni della foresta dotati di poteri e di saperi temibili, biondi e per

giunta con gli occhi blu. Ad ogni modo, li si poneva sempre al di qua o al di là dell'umano. Vi era tuttavia – e se ne può essere certi dal momento in cui uno studio sui Guayaki diventa possibile – qualche cosa di vero alla fonte di questi vaneggiamenti. Per quanto riguarda il primo punto, l'antropofagia, i cronisti o storici antichi, come Techo o Lozano, l'affermarono fidandosi delle informazioni che gli fornirono i Guaranì, vicini e nemici dei Guayaki. Talvolta messa in dubbio in seguito, è ora certa: una delle piccole tribù, con la quale vivemmo nel 1963, praticava in effetti un endocannibalismo sistematico e l'ultimo pasto antropofagico ebbe luogo nel luglio dello stesso anno. Quanto all'aspetto fisico dei Guayaki, ha sorpreso molto le poche persone che hanno avuto l'occasione di incontrarli. Se, come tutti gli indigeni americani, i Guayaki hanno gli occhi scuri, il colore della loro pelle è invece molto più chiara di quella della maggioranza degli altri Indiani e vi erano tra di loro degli individui che, per mancanza di un vocabolario più preciso, definiremo bianchi: nel senso che la loro carnagione non è meno chiara di quella di un uomo di razza bianca, come lo testimoniano diversi scatti che prendemmo nel corso della nostra missione. I cronisti del XVII secolo avevano d'altra parte sentito parlare di una tribù molto selvaggia di cannibali dalla pelle bianca: una descrizione, senza dubbio, dei Guayaki, anche se Lozano situa questi Caaigua sulla riva sinistra del Parana, e non sulla riva destra dove si trovano i Guayaki attuali. In questo vediamo l'indicazione che questi indiani costituivano allora un gruppo più numeroso ed esteso che ora. In ogni caso, da molto tempo, gli altri Indiani, guaranì essenzialmente, avevano notato la differenza cromatica che li distingueva dai loro feroci vicini. Noi la confermiamo quindi, ed allo stesso tempo smentiamo fermamente l'idea (sostenuta da Bertoni per primo a inizio secolo) secondo la quale i Guayaki si dividerebbero in due gruppi, uno color rame e l'altro bianco, che presenterebbero delle differenze culturali marcate. Non è vero, in quanto le due tribù che furono oggetto della missione del 1963 non ricordavano di aver mai avuto contatti tra loro ed entrambe presentavano degli individui dalla carnagione decisamente chiara. Resta quindi da chiarire, ed è compito dei genetisti, l'anomalia di questi Indiani che possono nascere a volte molto ramati, a volte quasi bianchi, tenendo conto dell'impossibilità praticamente certa di un eventuale meticcio, all'alba della Conquista, con gli Spagnoli. Aggiungiamo un elemento sorprendente a questo ritratto già insolito: contrariamente alla maggior parte degli Amerindiani, i Guayaki possiedono un sistema pilifero molto sviluppato e alcuni di loro (precisamente i più bianchi) avevano delle barbe considerevoli.

Il lavoro di Cadogan che presentiamo qui con immenso piacere conferma, se ce ne fosse stato ancora bisogno, l'appartenenza linguistica dei Guayaki: fanno parte, come lo rilevarono i primi gesuiti in Paraguay, della grande famiglia tupi-guaranì. La filiazione fu spesso dibattuta, dato che il guayaki presenta, nella sua fonetica e nella sua grammatica, delle differenze notevoli rispetto alle due lingue considerate come modelli di riferimento di questo gruppo, ossia il tupi del litorale brasiliano e il guaranì del Paraguay. Se come questi ultimi, il guayaki non utilizza la "f" e la "l", non rispetta invece la regola comune alla maggior parte dei dialetti che costituiscono questo gruppo e per la quale due consonanti non possono susseguirsi, in modo da presentare sempre la successione vocale-consonante e

mai la successione consonante-consonante. Ora, si hanno in guayaki delle "riduzioni" piuttosto inattese, come: "br", "mr", "kv", "kr", etc. come in *braara*, *bro*, *mrokyjc*, *mrakwa*, *kvaity*, *kra*, etc. I primi gesuiti che, all'inizio del XVII secolo, riuscirono a catturare una ventina di Guayaki, spiegavano questo fatto dicendo che questi Indiani parlavano una lingua molto vicina al guaranì ma che, terrorizzati e con la voce tremante, non riuscivano ad articolarla correttamente. Altri al contrario riconoscevano una dolcezza particolare nel modo di parlare dei Guayaki, attribuendola alla purezza dell'acqua che li dissetava nella loro foresta.

Se consideriamo ora, al di là delle differenze fonetiche, il lessico della lingua (nel lavoro da noi presentato, ad oggi la raccolta più completa), vediamo allora che a questo livello almeno non vi è più alcun dubbio circa l'identificazione del guayaki come dialetto tupi-guaranì. Infatti, la grande maggioranza (per non dire la quasi-totalità) dei termini inclusi in questo dizionario sono, al netto di piccole differenze, gli stessi utilizzati nei dialetti vicini. La grande conoscenza di L. Cadogan in guaranì (il guaranì dei Paraguayanì è, con l'inglese, la sua lingua madre, ma conosce perfettamente anche i dialetti parlati dalle tre tribù che sopravvivono nel suo paese, i Mbya, i Chiripa e i Pa'i, senza contare uno studio approfondito del *Tesoro* di Montoya). La grande conoscenza di Cadogan, diciamoci, gli ha permesso di tracciare la filiazione a volte immediata, a volte più complessa tra il vocabolario guaranì in generale e il vocabolario guayaki. È inoltre probabile che una comparazione attenta del lessico guayaki con i vocabolari raccolti in altre tribù tupi permetterebbe di eliminare il "residuo" di origine incerta. Facciamo un esempio: esistono in guayaki due parole per nominare il colore nero. Una è *neö*, che evoca immediatamente la parola guaranì molto simile *hü*. L'altra è *bras*, e si trova nel *Tesoro* di Montoya il termine *abara* che significa macchiato: la loro relazione è verosimile. Ma, sfogliando recentemente un vocabolario *Guajajara*, tribù tupi che abita il Marañon, molto vicino al delta del rio delle Amazzoni, cioè a migliaia di chilometri dai Guayaki, ci imbattiamo nel termine che, nella loro lingua significa nero, *parana*, mentre ovunque designa il mare o il grande fiume. La somiglianza tra *parana* e *braa* salta agli occhi, soprattutto quando conosciamo la facilità di trasformazione reciproca, comune a quasi tutte le lingue tupi-guaranì, di "p" in "mb" o "b". Inversamente, la conoscenza del guayaki può aiutare a risolvere alcuni problemi di traduzione di parole tupi. Pensiamo al termine *Pero*, che i Tupinamba utilizzavano per designare i Portoghesi e al quale, a nostra conoscenza, nessun cronista attribuisce un senso. I Guayaki nominano i Bianchi con una parola quasi identica, *Beru*, che significa le anime degli antenati. Verosimilmente quindi, il *Pero* tupi ha un significato molto vicino al *Beru* guayaki, e i Tupinamba, simili in questo a molte altre tribù sudamericane, chiamarono fantasmi i primi Bianchi che conobbero.

Sappiamo quanto sia pericoloso esaminare le culture indiane attraverso la loro dimensione diacronica e che la prudenza deve essere la preoccupazione maggiore di chi vuole provare a far luce sulla storia precolombiana delle tribù. Tuttavia, possiamo contare sul fatto che i progressi dell'archeologia e della linguistica riusciranno un giorno a illuminare la vasta penombra in cui giace il passato degli Indiani. Se l'etnologia dei Guayaki non è, da questo punto di vista, la più accresciuta

rispetto a quella di altre società indigene, ci permette tuttavia di trovare le vie che, per la ricerca, saranno senza uscita e quindi, di riflesso, di indicarle dei cammini forse più fruttuosi. Pensiamo in primo luogo alla questione dell'arcaismo. I Guayaki sono dei cacciatori-raccoglitori nomadi. È necessario allora domandarsi se si tratti di sopravvissuti di un'epoca più o meno distante in cui l'agricoltura era ancora sconosciuta in America del Sud. Specificatamente, abbiamo potuto rilevare nella loro cultura delle discordanze che rinviano ad un orizzonte che comprendeva l'agricoltura: invece che essere arcaici, i Guayaki sono regressivi. Perché intraprenderebbero questo processo di perdita? È quello che non sappiamo. Ma sappiamo però che la loro storia è sicuramente strettamente legata a quella dei Guaranì, ed è qui che la linguistica può giocare un ruolo essenziale. Infatti, sia che i Guayaki siano dei proto-guaranì o dei guaranizzati, l'analisi delle particolarità dialettali e sintattiche della loro lingua rispetto agli altri dialetti tupi-guaranì permetterà forse, misurando lo scarto che li separa, o di stimare il tempo necessario per questa differenziazione linguistica se si tratta di proto-guaranì, o di determinare più o meno il momento in cui furono guaranizzati. È aspettarsi troppo dalla linguistica? È possibile. In ogni caso, crediamo che questa disciplina possa aiutare molto l'etnologia a chiarire il passato di queste società "senza storia", e in particolare quello dei Tupi-Guaranì, per molti motivi affascinante.

È per questo che pensiamo che il contributo di León Cadogan sia molto importante per la scienza americanista, perché offre ai ricercatori uno strumento di lavoro esemplare sia per la ricchezza di materiale che raccoglie sia per il rigore con il quale questo è stato raccolto. Il suo dizionario guayaki-spagnolo (per l'elaborazione del quale la nostra collaborazione fu secondaria) sia come, a più di tre secoli di distanza, il grande *Tesoro* che Montoya dedicò al guaranì. È quindi il tesoro della lingua guayaki che ci è donato, tesoro tanto più prezioso perché coloro che la parlano ben presto spariranno per sempre.

Ringraziamo quindi León Cadogan per il suo lavoro.

11. P. Clastres, Les Sauvages sont-ils hereux?, verosimilmente del 1970 circa
I Selvaggi sono felici?

P. CLASTRES, «Les Sauvages sont-ils hereux?», in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.89-90.

Questo testo, come il seguente, è stato pubblicato per la prima volta nel *Cahier Pierre Clastres* curato da Abensour e Kupiec. I curatori lo datano tra il 1965 e il 1966 ma crediamo che sia più tardo: Clastres parla qui di rifiuto della servitù e utilizza un lessico e argomentazioni vicine ai testi stesi nei primi anni '70. Nel testo successivo, invece, l'antropologo parla della costruzione di un'autostrada nel cuore della foresta amazzonica – progetto che prese forma solo a partire dal 1971.

I Selvaggi sono felici? Ecco una domanda alla quale non scappano mai gli etnologi, al ritorno dai loro viaggi. Eppure, non ha senso di essere posta, evidentemente, a partire dall'idea di felicità che si dà chi chiede, o che gli si è data. Domanda senza risposta, dunque, senza una risposta seria in ogni caso. Perché, per il senso comune: l'uomo delle società primitive vive nell'infelicità. Immagine continuamente veicolata dall'indigenza dei Selvaggi nudi, sempre tormentati dall'angoscia di procurarsi una sussistenza che l'assenza di riserve non permette mai di garantire. È necessario quindi civilizzarli, è un dovere umanitario... Certezza nella verità, ovviamente, che non riesce a minare il pessimismo del punto di vista opposto: sono ben più felici di noi! Insomma, la domanda è mal posta, perché è la nostra domanda, uomini dell'Occidente, dalla maledizione inaugurale: ti guadagnerai il pane con il sudore della fronte.

Che ne è quindi dei Selvaggi rispetto alla questione della felicità? Non li riguarda, non si chiedono: siamo felici? Rimangono estranei a una domanda che interpella solamente chi ha già fatto l'esperienza dell'infelicità. In maniera insidiosa, la domanda sulla felicità si trasforma in un'interrogazione sull'infelicità. Forse i Selvaggi la fanno lunga sulla possibilità dell'infelicità e sui mezzi per congiurarla, perché se si trovano al di là del bene e del male, non è dovuto a un'incapacità infantile di pensare queste distinzioni, come afferma il sotteso evoluzionista che vede nelle società primitive l'infanzia dell'umanità, ma piuttosto al rifiuto deciso di ciò che per loro potrebbe essere il male. A quale condizioni eviteremo ciò che è cattivo? Questo è il problema dei Selvaggi. Come lo risolvono? Attraverso il conservatorismo.

Spieghiamoci. Le società primitive sono abitualmente caratterizzate come egalarie ed acefale. In altri termini, non conoscono la stratificazione e l'ineguaglianza (non ci sono classi sociali), non conoscono istanze di potere separato e centralizzato (sono delle società senza Stato). Quello che non

conoscono, in realtà, è la divisione nella società, la divisione che contrappone ricchi e poveri, la divisione tra dominanti e dominati. Ma questo designa le figure principali di quello che chiamiamo alienazione: alienazione economica nel lavoro sfruttato, alienazione politica nell'obbedienza a coloro che comandano. Ora, non conoscere l'alienazione, è conoscere, non in maniera astratta ma nel quotidiano vissuto collettivamente, la libertà. Ne risulta quindi che le società primitive sanno distinguere molto bene il bene dal male: non conoscono l'alienazione perché la rifiutano, la rifiutano perché preferiscono la libertà.

Amore della libertà nel rifiuto della servitù: è il loro essere stesso che le società primitive vogliono conservare, congiurando il male assoluto, l'infelicità che sarebbe la divisione nella società. È in questo che rivelano essere profondamente conservatrici: i Selvaggi manifestano un'ostilità dichiarata al cambiamento, perché sanno bene che l'irruzione dell'innovazione nella società non potrebbe realizzarsi senza l'apparizione correlativa della divisione, dell'ineguaglianza, dell'alienazione. Ne deriva il discorso che le società fanno su loro stesse, attraverso la voce dei loro capi: atteniamoci al rispetto delle norme fissate un tempo dai nostri antenati, non cambiamo nulla dell'ordine che ci hanno insegnato. Campiamo così le conseguenze di questo immobilismo deliberato delle società primitive: da loro niente ci ciò che noi abbiamo più a cuore, questa fuga in avanti nella crescita economica, nell'accumulazione e nella consumazione di beni; nessuna lotta per il potere che esse impediscono di esistere: preferiscono consacrare i loro piaceri ai giochi privati dell'amore o alle feste collettive che celebrano l'amicizia.

I popoli felici non hanno storia. È di questo, in effetti, che si tratta: rendere impossibile la divisione nella società, interdire l'ineguaglianza generatrice di alienazione, mantenere la società nella ripetizione di sé stessa, è proprio congiurare lo spettro della Storia, è proprio in questo che si svela l'idea selvaggia di felicità. Dicevano un'altra cosa, quegli Indiani brasiliani che nel 1562 Montaigne interrogava a Rouen: « Dissero che prima di tutto trovavano molto strano che tanti grandi uomini, con la barba, forti e armati, che stavano intorno al re [...], si assoggettassero a obbedire a un fanciullo, e che invece non si scegliesse piuttosto qualcuno di loro per comandare. In secondo luogo (hanno una maniera di parlare per cui chiamano gli uomini metà gli uni degli altri) che si erano accorti che c'erano fra noi uomini pieni e saturi di ogni sorta di agi, e che le loro metà stavano a mendicare alle porte di quelli, smagriti dalla fame e dalla povertà; e trovavano strano che quelle metà bisognose potessero tollerare una tale ingiustizia, e che non prendessero gli altri per la gola o non appiccassero il fuoco alle loro case.»¹.

¹ M. DE MONTAIGNE, *Essais*; trad.it di F. Garavini, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p.389.

12. P. Clastres, Les derniers Indiens d'Amazonie, verosimilmente del 1970 circa
Gli ultimi indiani d'Amazzonia.

P. CLASTRES, «Les derniers Indiens d'Amazonie», in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.91-94.

Esiste un'immagine popolare dell'Amazzonia, largamente diffusa dai *reportages* in cui i racconti di pseudo-esploratori i quali, il più delle volte, non sanno di che cosa parlano e che hanno avuto la curiosità di andare a vedere più da vicino. Un'espressione ha avuto fortuna, un'espressione che riassume perfettamente le idee, più o meno vere, più o meno false, che ci si fa d'abitudine su quella parte dell'America del Sud: l'inferno verde. L'Amazzonia sarebbe così un luogo infernale, il regno di potenze aggressive, ostili all'uomo: piante, insetti, serpenti, felini feroci, etc. È per questo che gli abitanti di questa natura selvaggia non possono che essere dei Selvaggi: gli Indiani d'Amazzonia, crudeli, barbari, non fanno altro che massacrarsi con lunghe frecce avvelenate... Questa è l'Amazzonia di Épinail, ancora vera non solamente per la maggioranza degli Europei ma anche per la maggior parte dei Sud-Americani.

La realtà è un po' diversa. Che cos'è l'Amazzonia? È l'immenso bacino idrografico costituito dai fiumi Orinoco e dal Rio delle Amazzoni e dai loro affluenti, al quale si può aggiungere, a sud, la rete dei fiumi Paraguay e Paranà. Significa che questo territorio, che si estende su molti chilometri quadrati, comprende un vasto territorio brasiliano e ingloba una parte importante del Venezuela, della Colombia, del Perù, della Bolivia e del Paraguay. Il clima equatoriale al nord, tropicale al sud, è molto umido e tutta questa zona è pressoché uniformemente ricoperta dalla foresta. Vista dall'aereo, un increspamento a perdita d'occhio di enormi alberi che arrivano ad un'altezza di quaranta metri, dà l'impressione, qualche volta angosciante, di essere planetario. Durante la stagione delle piogge, l'acqua accumulata forma delle vaste paludi e la foresta diventa impraticabile. Così i corsi d'acqua sono le uniche vie per penetrare all'interno del continente. Dalla scoperta dell'America, è attraverso i fiumi e le coste che si è fatta, poco a poco, l'esplorazione dell'Amazzonia.

L'apparenza ostile, inumana dell'enorme foresta inganna: è questa infatti abitata, da millenni, dai primi occupanti dell'America, gli Indiani. Come tutti i popoli della terra, furono, all'inizio, dei cacciatori, dei pescatori, raccoglitori di frutta, bacche, radici, miele, etc. Ma conoscono l'agricoltura da molto tempo e, se non hanno abbandonato né la caccia, né la pesca, né la raccolta, una buona parte dell'alimentazione quotidiana è fornita dai prodotti degli orti: manioca, mais, fagioli, patate dolci, banane, etc., ai quali si deve aggiungere il cotone con il quale tessono le amache, e il tabacco. Non dimentichiamo che molte piante coltivate in Europa a

partire dal XVIII secolo sono originarie dell'America: patate, mais, fagioli, pomodori, tabacco, etc.

Quando si scoprì l'America la popolazione indiana era molto più densa di quanto non lo si credi generalmente: nell'ordine di più milioni. Si divideva allora in "nazioni" che parlavano la stessa lingua, che si suddividevano a loro volta in "tribù". I villaggi che appartenevano alla stessa tribù si componevano di una o più case collettive, ciascuna capace di dare rifugio da cento a cinquecento persone. Le dimensioni e la qualità architettonica di queste case ci mostra bene che, malgrado una strumentazione rudimentale (utilizzo del fuoco, asce di pietra, arco e frecce), gli Indiani avevano acquisito un'abilità ed una padronanza tecnica di cui testimoniano la loro arte plumaria, la loro ceramica, i loro vimini, i loro tessuti di corteccia e di cotone che riempiono le vetrine dei nostri musei.

La scoperta dell'America fu per gli Indiani una catastrofe terribile. Da una parte, i primi *Conquistadores* spagnoli e portoghesi, uomini senza scrupoli, avidi, esclusivamente preoccupati di scoprire *El Dorado*, il paese dell'oro e dell'argento; dall'altra gli Indiani, paralizzati dal terrore davanti ai cavalli e alle armi da fuoco di quei Bianchi che consideravano come dei semi-dei. Il combattimento era impari. Al periodo di conquista violenta, guerriera, che vide la sconfitta di numerose tribù, seguì il tempo della colonizzazione, ancora più mortifera degli scontri armati. Infatti, per i Bianchi installati in America del Sud, gli Indiani, che ignoravano il cristianesimo, non erano dei veri uomini ma piuttosto degli animali. Si poteva quindi catturarli con la forza e ridurli in schiavitù: centinaia di migliaia di Indiani morirono, per i maltrattamenti e per il lavoro forzato, sulle grandi piantagioni di canna da zucchero, in Brasile e altrove. Infine, causa principale del terribile calo demografico che, in tre secoli, ha fatto sparire il novanta per cento della popolazione indiana d'Amazzonia: le epidemie.

Gli Europei che misero piede sul continente portarono con loro i germi di molte malattie sconosciute nel Nuovo Mondo, come il morbillo e il vaiolo. Queste malattie che noi, Europei, superiamo facilmente, si sono rivelate *mortali* per gli Indiani. Questi per una particolarità biologica non possiedono, come noi, alcuna immunizzazione naturale contro queste malattie: il loro sangue non ha gli anticorpi necessari per affrontare lo shock microbico. Per un Indiano, avere il morbillo o il vaiolo, significa essere condannati a morte. E, nel corso dei secoli, l'effetto delle epidemie è stato terribile: popolazioni intere sono scomparse senza nemmeno lasciare traccia. Faremo solo due esempi. Gli Indiani Tupi, che occupavano tutto il litorale atlantico, dall'estuario del Rio delle Amazzoni fino al Rio de la Plata, scomparirono completamente all'inizio del XVIII secolo. Per quanto riguarda gli Indiani Guarani, che erano circa un milione e mezzo all'arrivo dei Bianchi, non ne sopravvivono che cinque mila. In realtà, sono potute sopravvivere fino ad ora solo le tribù che sono riuscite a rimanere *senza contatto* con i Bianchi, perché erano lontane dalle assi di penetrazione della "civilizzazione" in Amazzonia. Ed è qui che bisogna cercare di rispondere alla domanda: Qual è la situazione attuale degli Indiani d'Amazzonia?

Bisogna innanzitutto considerare due cose. Innanzitutto, il loro numero è molto ridotto: per parlare solo del caso dell'immenso Brasile, la popolazione indiana non arriva certamente alla cifra di cinquantamila! In secondo luogo, queste ultime tribù abitano in dei territori ancora inesplorati, perché, situati lontano dai fiumi, sono di difficile accesso: per esempio la regione delle fonti dell'Orinoco dove vivono circa quindici mila Indiani Yanomami. Ora, un grande pericolo, un pericolo mortale minaccia, a breve termine, questi ultimi abitanti della foresta. È lo sviluppo economico dei paesi che confinano con l'Amazzonia e, in modo particolare, il Brasile.

Fino a poco tempo fa, l'Amazzonia era per i Brasiliani solo un entroterra povero, pericoloso, praticamente inutile. Ad eccezione del periodo di raccolta dell'albero della gomma, durante i primi trent'anni di questo secolo, nel corso dei quali peraltro scomparvero migliaia di Indiani, non vi fu fino ad ora un tentativo serio di colonizzare l'Amazzonia. Ma le cose sono molto cambiate. L'Amazzonia è diventata, per il Brasile, un *far-west* che bisogna occupare, scoprire, esplorare, sfruttare. Le autorità di Brasilia hanno elaborato un gigantesco piano di conquista e di sviluppo dell'Amazzonia. L'industria brasiliana conosce da qualche anno un tasso di crescita considerevole che non chiede che di accelerarsi. Un'attività politica di prospezione sistematica ha permesso di trovare, nel sottosuolo amazzonico, dei giacimenti d'oro, di pietre preziose, di petrolio, di minerali rari utilizzati negli Stati Uniti nell'industria dei fucili. Si tratta dunque di mettere in opera un'infrastruttura che permetta di sfruttare facilmente tutte queste ricchezze sotterranee. Si sa d'altronde che il tasso di crescita demografica del Brasile è uno dei più elevati d'America. Ne risulta una stagnazione, se non un impoverimento delle masse rurali, come nel nord-est del paese, dove venti milioni di contadini vivono in uno stato quasi-permanente di denutrizione. Il governo brasiliano pensa di risolvere il problema offrendo la colonizzazione dell'Amazzonia a tutti i contadini senza terra.

Questo enorme progetto di sfruttamento e di popolamento dell'Amazzonia dipende principalmente dallo stabilimento di vie d'accesso rapide. Ecco perché, ora, è poco a poco installato tutto un insieme stradale che, presto, squadrerà completamente il territorio. L'asse principale di questa rete, è la strada chiamata transamazzonica che, su tremila chilometri, collegherà l'Atlantico alle Ande. Da una parte all'altra delle strade, dei pezzi di terreno sono attribuiti alle famiglie povere, in modo tale che queste strade costituiscano non solamente degli assi di comunicazione, di trasporto delle materie prime estratte dal sottosuolo, ma anche delle linee continue di colonizzazione e di popolamento. Non è di conseguenza difficile capire che, in queste condizioni, le zone ancora abitate dalle ultime tribù libere, mano a mano che la strada le raggiungerà, smetteranno di essere degli spazi di rifugio per gli Indiani. Già ora, negli ultimi tre o quattro anni, numerose comunità indiane si sono trovate, all'improvviso, sul percorso della strada. Che succede allora quando una tribù entra in contatto con la "civilizzazione"? In molti casi, vi è stato innegabilmente un genocidio: assassini collettivi di gruppi interi di Indiani – uomini, donne, bambini – da parte di bande di avventurieri al servizio di grandi proprietari

terrieri o d'imprenditori desiderosi di sfruttare un terreno "pulito", cioè liberato dagli Indiani.

Ma, oltre a questi ignobili massacri, senza dubbio rari e puntuali, la situazione generale degli Indiani sfortunatamente non è mai più brillante. Per il loro modo di vita tradizionale, per le relazioni ecologiche particolari che intrattengono con il loro ambiente naturale, gli Indiani hanno bisogno di distese relativamente vaste di foresta per cacciare il cinghiale o raccogliere le piante selvatiche commestibili. Ma che cosa succede? Le grandi imprese industriali ed agricole – piantagioni di caffè, allevamento – si impossessano delle terre che appartengono agli Indiani, con l'approvazione e l'incoraggiamento delle autorità politiche, *che non riconoscono alle tribù nessun diritto legittimo di proprietà del loro antico territorio*. In questo modo, gli Indiani non possono più andare a caccia, o raccogliere nella foresta, *perché non sono più a casa loro*.

Avendo perduto il controllo del loro territorio, perdono così ogni possibilità di mantenere la loro indipendenza economica, ogni possibilità di continuare a vivere come in passato. Che succede quindi? Gli Indiani, privati con la forza del loro territorio, avendo perduto di conseguenza i mezzi per vivere in maniera autonoma, sono obbligati a chiedere aiuto e assistenza ai Brasiliani. Vengono raggruppati allora in dei luoghi dove, molto velocemente, si trovano presi in un processo di impoverimento, con la processione abituale di flagelli che conosciamo: alcoolismo, prostituzione, malattie veneree, etc.

E, ancora una volta, ritroviamo la causa principale di scomparsa degli Indiani: anche quando non sono vittime dei proiettili dei loro uccisori, finiscono per morire a causa delle malattie. Perché, molto spesso, i lavoratori e i contadini brasiliani con i quali entrano in contatto, sono in uno stato di salute terribile; trasmettono immediatamente influenza, morbillo, vaiolo agli Indiani. Ora, l'abbiamo visto, sono per loro delle malattie mortali. C'è una soluzione?

Sarebbe necessario che le autorità di Brasilia, che sanno da molto tempo cosa aspettarsi dalla capacità di resistenza degli Indiani a queste malattie, bisognerebbe che queste autorità moltiplicassero gli ambulatori, lungo tutta la strada, per curare gli Indiani e vaccinare i nuovi arrivati; sarebbe necessario un minimo di prevenzione, organizzare dei centri d'accoglienza con medici e infermieri, pianificare un'assistenza medica generalizzata. Sfortunatamente, niente di tutto questo è fatto. La sorte degli Indiani sembra lasciare completamente indifferenti i servizi competenti del governo brasiliano, che non prevede nulla per assicurare la loro sopravvivenza.

La situazione attuale degli Indiani d'Amazzonia si presenta come un caso lampante di non-assistenza a persone in pericolo di morte. Se il governo brasiliano e anche i governi degli altri paesi protagonisti dello sfruttamento della foresta amazzonica non prendono rapidamente delle misure draconiane per prendere in carico degli Indiani che hanno ridotto in miseria, da qui a qualche anno, sicuramente, il problema indiano sarà risolto: *saranno tutti morti*. I dirigenti dell'America del Sud avranno allora la terribile responsabilità di un genocidio tanto barbaro quanto ipocrita. E si vede così, davanti al destino tragico degli Indiani,

innocenti vittime di uno sviluppo economico brutale e cinico, quanto poco sono rispettati i pretesi “valori” umanisti della civilizzazione occidentale.

13. Compte rendu de R. Lancaster, *Piegan. Chronique de la morte lente. La réserve indienne des Pieds-noirs*, 1972.

Recensione di R. Lancaster, *Piegan. Chronique de la morte lente. La réserve indienne des Pieds-noirs*.

P. CLASTRES, R. Lancaster, *Piegan. Chronique de la mort lente. La réserve indienne des Pieds-Noir*, in *L'Homme*, 1972, tome XII (1), p. 142.

R. LANCASTER, *Piegan. Chronique de la morte lente. La réserve indienne des Pieds-noirs*, Paris, Plon, 1970

www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367245

Questo testo, come i tre successivi, sono delle recensioni firmate da Clastres e pubblicate nel '72 per *L'Homme*.

Curiosamente questo libro riproduce l'ambientazione di un film recente, *Little Big Man*.¹ Ma si tratta qui di un personaggio reale, il vecchio capo degli Indiani Piedi Neri, White Calf, morto nel 1969 all'età incredibile (ma provata) di 112 anni. Inutile dire che la sua infanzia è stata immersa in un mondo ancora vergine dalla contaminazione americana, che ha vissuto la conquista del West, la resa delle tribù e la loro decadenza progressiva. Quindi, un testimone prodigioso, lo è a un doppio titolo: per la sua partecipazione secolare nella storia degli Stati Uniti, per la sua inflessibile volontà di rimanere, fino alla fine, un Indiano Piegan. Diario tenuto dall'autore, Richard Lancaster, durante un soggiorno presso i Piegan, questo libro ha le qualità e i difetti del genere: un gran numero di osservazioni sulla vita quotidiana nella riserva dove sono confinati gli Indiani (deprimente grigiore di assistiti senza futuro che perdono poco a poco la loro dignità), ma anche composizione dettagliata delle colazioni dell'autore. Non è di un interesse sconvolgente. Ma vi è l'incredibile presenza di White Calf. Capo di guerra nel tempo lontano della sua gioventù, fu contemporaneo di Sitting Bull, vincitore di Custer a Little Big Horn. Ma questo non impressiona il Piegan che prova per i Sioux un certo disprezzo e considera Sitting Bull come meno di niente (cfr. il curioso episodio in cui una parte di guerrieri Piegan cattura ed umilia Sitting Bull poco tempo dopo la sua vittoria sull'esercito americano).

Quello che stupisce in un uomo come White Calf è, al crepuscolo della sua vita, una saggezza militante. Parlo della sua pietà, della sua fedeltà minuziosa ai riti dei suoi avi perché, circondato dal mondo derisorio dei gadget, White Calf si ostina, con i suoi canti, le sue preghiere, con le sue danze che dirige e con i miti che racconta, a onorare gli antichi dei. Non ne dubitiamo: White Calf, esemplare agli

¹ *Little Big Man*, diretto da Arthur Penn uscì nelle sale nel 1970.

occhi dei suoi come Talayesva presso gli Hopi, ha fornito ai giovani Piegan di oggi – anche se non se ne rendono conto – una parte delle armi che permetteranno loro un giorno di essere risarciti.

14. **Compte rendu de Père Caron, *Curé d'Indiens*, 1972**

Recensione di Père Caron, Curé d'Indiens.

P. CLASTRES, Père Caron, *Curé d'Indiens*, in *L'Homme*, 1972, tome XII (1), pp. 142-144.

R. CARON, *Curé d'Indiens*, Paris, Union générale d'éditions, 1971.

www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367246

Il libro non corrisponde per niente al titolo. *Curé d'Indiens* non descrive, come potremmo temere, l'esperienza di un missionario che cerca di cristianizzare dei Selvaggi. È tutto il contrario, in quanto l'autore, Padre Caron, racconta giorno per giorno gli anni (1966-1970) passati a cercare di salvare una piccola tribù del Brasile centrale, gli Xicri, in pericolo di sparire. «È questa lotta per la vita, questa battaglia per la giustizia, che ho raccontato in questo diario». I termini non sono eccessivi, perché sono state necessarie a Padre Caron delle risorse inesauribili di generosità e di ostinazione per riuscire ad imporre la sua azione. Ci indigna nel corso delle pagine per il cinismo e la bassezza che l'autore ha dovuto affrontare, tanto tra i Brasiliani che provano a entrare nel territorio xicri, che nell'Amministrazione incaricata di proteggere gli Indiani. E si è sollevati di vedere alla fine che, contro venti e maree, nonostante tradimenti e sabotaggi, Padre Caron sia riuscito, almeno in parte, a salvare dalla morte questi Indiani.

Eppure i mezzi che ha adoperato per raggiungere il suo obiettivo chiariscono perfettamente la natura delle relazioni che possono stabilirsi tra mondo bianco e società indigena. Come? È il fatto che la scelta dei mezzi è determinata esclusivamente dalla natura del mondo contro il quale si tratta di lottare. Il problema di Padre Caron è il seguente: a quali condizioni posso salvare gli Xicri da morte certa, senza intaccare la loro identità culturale? La soluzione cristiana è esclusa da subito: presto o tardi, gli Indiani saranno degli pseudo-cristiani, ma dei veri poveri, ed è ciò che rifiuta Padre Caron. È per questo motivo che non è per niente un curato di Indiani. Allora, che fare? Padre Caron, religioso domenicano, ha presto capito quello che è, nella sua essenza, il mondo occidentale - *sub specie brasiliensis* - e che non può scegliere i modi per affrontarlo. Bisogna accettare di battersi sul campo degli altri. Quale? Si potrebbe caratterizzare la società occidentale in generale come una macchina "produttiva", come una macchina che funziona a condizione di produrre, come una macchina che lascia sussistere le *differenze* (individui o società) solamente a condizione che queste differenze si trasformino esse stesse in macchine produttive. Produrre o morire, questa è l'alternativa. In altre parole, gli Xicri moriranno se, in un certo senso, non diventeranno dei produttori. Ma, si dirà, questa non è un'alternativa, è piuttosto un dilemma. Perché se una società che non è destinata a diventare una macchina produttiva ci si trasforma, si suicida, nega sé

stessa. È evidente, e Padre Caron, che lo sa bene, si muove nella contraddizione. Ma è tuttavia il solo modo di ritardare la scadenza mantenendo il massimo di *differenza*, cioè di autonomia culturale degli Indiani. Tutto il resto non sono che chiacchiere. Come Padre Caron ha trasformato gli Xicri in produttori? Innanzitutto curandoli, perché sono malati; in seguito procurando loro i mezzi materiali per ottenere dei prodotti che possono gettare nel mercato brasiliano. All'inizio si trattò di raccogliere le noci brasiliane (*castanha do Para*). In seguito, dal momento in cui i costi di produzione impedivano ogni redditività all'operazione, Padre Caron riuscì a fornire dei fucili ai cacciatori xicri, che divennero da allora dei produttori di pelli (giaguaro, lontra, ocelot, etc.), che si vendono molto bene a Sao Paulo. In cambio gli Indiani poterono détourner a leur profit una parte di flusso di cibo, munizioni, amache, coperte, strumenti, etc., di cui hanno bisogno per sopravvivere e vivere. Ma soprattutto, e questo è fondamentale, conservano la proprietà e il controllo del loro territorio, vietato ai Brasiliani da quando lo sfruttano loro stessi, da quando essi lo integrano alla macchina produttiva. Altrimenti, se lo lasciassero improduttivo (dal punto di vista dei bianchi), questi – non ne dubitiamo – lo invaderebbero, lo sfrutterebbero, e cominceranno a sterminare gli Indiani. Sicuramente, sarebbe preferibile se gli Xicri potessero esistere nel modo dei loro avi. Ma non è possibile, dato che i Brasiliani (la macchina produttiva) brulicano ai margini del loro territorio. E per quanto gli si predichi (ai bianchi in generale) il rispetto dell'alterità – amiamoci gli uni e gli altri – non ne vale la pena, non serve a nulla. Padre Caron fu lungimirante. Al prezzo – misero visto il valore della sfida – di cambiamenti sociali ed ecologici nella vita quotidiana dei Xicri, questi continuano ad ascoltare i loro sciamani, a celebrare i loro rituali, a vivere nella *differenza*, a coltivare la loro identità.

Ma questa vittoria degli Xicri è definitiva? Avranno finalmente ritrovato la pace di un tempo? Per nulla. Perché la soluzione trovata da Padre Caron non può essere che provvisoria, non supera la contraddizione sottolineata qui sopra. Questa soluzione permette ai due estremi di sussistere senza toccarsi: la tribù come macchina produttiva da una parte, la tribù come tribù dall'altra. La sotto-macchina xicri funziona. Ma per due ragioni: in primo luogo perché si trova alla periferia geografica ed economica della super-macchina brasiliana; in secondo luogo perché c'è un meccanico che la fa funzionare, quest'uomo esemplare che è Padre Caron. Verrà il giorno in cui si scoprirà, in territorio xicri, del petrolio, o dei minerali rari, o dei diamanti: quanto peseranno allora le poche tonnellate di noci raccolte dagli Indiani, le poche dozzine di pelli che avranno venduto? E quale ascolto troverà la voce di Padre Caron tra i padroni della grande macchina? Lo immaginiamo facilmente. E non è così che andrà in panne.

15. Compte rendu de N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, 1972.

Recensione di N. Wachtel, La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570.

P. CLASTRES, N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, in *L'Homme*, 1972, tome XI (1), pp. 144-145.

N. WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971.

www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367247

Un respiro più potente e una sintesi della tragedia degli eventi riportati non avrebbero forse tolto nulla al rigore storico del libro di N. Wachtel, *La Vision des vaincus*, questi popoli andini che vissero la distruzione del loro mondo e la morte dei loro dei, schiacciati in un istante dalla Conquista spagnola. Questo rammarico non è una riserva, e possiamo considerare il lavoro di N. Wachtel come un modello del genere, tanto per la quantità e la qualità delle informazioni qui raccolte che per l'esattezza della loro elaborazione. L'autore espone il risultato delle sue ricerche negli archivi d'Europa e del Perù, ma presenta inoltre una sintesi di lavori più o meno recenti, soprattutto degli specialisti nord e sud-americani (Murra, Rowe, Moore, Arguedas, etc.). Si tratta dunque di un vero stato delle ricerche contemporanee sulla storia di queste regioni, e ciò che l'autore ci offre, è un eccellente strumento di lavoro.

Alla descrizione del trauma della Conquista, reperibile ancora ora al livello del folklore nella Danza della Conquista, segue l'analisi dei cambiamenti sociali nel Perù immediatamente post-incaico (1530-1580). E, ancora una volta, si rimane confusi davanti alla grandezza della struttura che gli imperatori inca erano riusciti a costruire, ma che, da prima dell'arrivo di Pizarre, vedeva moltiplicarsi gli strani segni della sua prossima infelicità. Utilizzando le risorse dell'archeologia e dell'etnologia, della storia e dell'economia, l'autore mostra come gli Spagnoli, sottomettendo l'Impero e i suoi abitanti ad uno sfruttamento forsennato, riuscirono così velocemente a ridurre a nulla la civilizzazione inca: lavoro forzato nelle miniere, *encomiendas*, estensione del gruppo degli *yanacona*, oblio della «verticalità ecologica» che caratterizzava molti *ayllu*, etc. In meno di una generazione, di tutto questo saccheggio ne risultava un terribile calo di popolazione. Bisogna a questo proposito essere grati a N. Wachtel di averci procurato i risultati della ricerca demografica più moderna, che ci presenta cifre di popolazione indigena molto sorprendenti: dal Messico alle Ande, l'America indiana era molto più popolata di quanto non si credesse fino ad ora. E scommettiamo che la sorpresa non sarà

minore, quando le popolazioni della Foresta Tropicale saranno oggetto di studi demografici seri.

Il libro termina su un aspetto poco conosciuto della storia degli Indiani sudamericani: la loro resistenza agli invasori. Si constata nuovamente che gli stessi popoli che avevano fatto fallire l'espansione degli Incas, opposero anche una barriera efficace agli Spagnoli: gli Araucans del Cile non furono sconfitti che alla fine del XIX secolo. Quanto al mondo inca, dopo il fallimento della rivolta di Manco, nel 1545, dopo lo sfacelo del movimento messianico di Taqui Ongo, verso il 1570, vide la sua fine nel 1572 quando l'ultimo imperatore, il derisorio e patetico Tupuc-Amaru, fu decapitato nell'antica capitale dei Figli del Sole, a Cuzco. Comincia poi un'altra storia, che dura ancora.

Se chiudendo il libro di N. Wachtel continuiamo a provare, benché sapendolo molto prima di aprirlo, un sentimento di incomprendimento, il talento dell'autore non è in causa: lo è piuttosto la nostra incapacità ad ammettere che abbia potuto sparire come un'ombra l'enigmatica bellezza del mondo inca.

16. Compte rendu de J. Hurault, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*, 1972

Recensione di J. Hurault, Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale

P. CLASTRES, J. Hurault, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*. In: *L'Homme*, 1972, XII (1), pp. 145-146.

J. HURAUULT, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*, Paris, Orstom, 1968.

www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367248

Jean Hurault ha dato al suo lavoro sugli Indiani Wayana della Guyana francese la forma molto classica di una monografia. Sono alternativamente descritte la vita materiale, la cultura spirituale (mitologia, religione, concezione dell'anima e della persona, sistema delle relazioni tra umani, animali, vegetali, etc.), poi la parentela e la vita familiare e sociale. La descrizione du *marake*, festa d'iniziazione degli adolescenti (con prove di punture di vespa), è completata dalla presentazione di miti e di canti rituali. J. Hurault ha soggiornato per molto tempo presso i Wayana, conosce molto bene questa tribù di lingua carib, tipica delle società della Foresta Tropicale. Ciò che attira l'attenzione nel suo lavoro, è il rigore e la precisione delle informazioni che ci trasmette e che conferiscono al suo libro un indiscutibile valore scientifico. Così si è un po' sorpresi per la conclusione del capitolo III, studio tuttavia ben documentato sul sistema di parentela wayana. Perché se il materiale raccolto dall'autore mostra bene l'importanza che gli Indiani attribuiscono alle relazioni fondate sul modo di residenza (matri-località) e sul matrimonio bilaterale, non permette in qualsiasi caso, sembra, di parlare di filiazione unilaterale e di matrilineaggio. Questa "fluttuazione" terminologica non toglie niente alla qualità delle annotazioni, prese nel corso della vita quotidiana, sulla «psicologia» dei Wayana. Tutti coloro che hanno soggiornato abbastanza a lungo presso gli Indiani della Foresta lo leggeranno con interesse, in quanto queste cose sono dette raramente. Le difficoltà di Wayana contemporanei e, di conseguenza, quelle dell'etnologo che si trova tra loro, si prolungano certamente sul piano psicologico. Ma bisogna ammettere con l'autore (p.135) che «il problema è di ordine puramente psicologico»? Questo potrebbe forse essere confondere la causa e l'effetto, quell'effetto letale che provoca il contatto degli Occidentali con le civiltà «primitive», e che J. Hurault analizza molto bene al capitolo VIII, suggerendo – il che non è mai frequente negli etnologi – delle soluzioni piene di buon senso.

L'amministrazione francese, sorda finora, ascolterà questo appello realista? È altamente improbabile.

17. P. Clastres, Cannibales et anthropophages. Entretien avec le journal *Veja*, 31 gennaio 1973

*Cannibali e antropofagi. Intervista con il giornale *Veja*.*

P. CLASTRES, *Cannibales et anthropophages. Entretien avec le journal *Veja**, 1973.
Prima pubblicazione in: *Veja*, 31 gennaio 1973.

Ripubblicato in: *Cahier Pierre Clastres*, traduzione di H. Clastres, pp.123-128.

Veja: Sembra esserci una differenza sottile tra cannibalismo e antropofagia...

Pierre Clastres: Come antropologo, utilizzo uno o l'altro termine, sono sinonimi. Dire che l'antropofagia è qualcosa che è legata alle istituzioni sociali, mentre il cannibalismo sarebbe completamente selvaggio è un errore che risulta dalla storia del genocidio degli Indiani in America del Sud. Cannibalismo è la deformazione spagnola della parola "*carib*", nome di un popolo indigeno che i Conquistadores hanno incontrato in Guyana e in Venezuela e che era antropofagico. Quando i gesuiti arrivarono alla conclusione che gli Indiani erano degli uomini, e per questo dotati di un'anima immortale e suscettibili di essere battezzati, le Corti di Madrid e di Lisbona proibirono che si facesse loro la guerra. Un motivo poteva tuttavia giustificare le persecuzioni: il cannibalismo. Come non si preoccupavano che della manodopera, i colonizzatori inventarono tanti Indiani cannibali quanto avevano bisogno di schiavi. Da qui la connotazione selvaggia che si vuole dare al termine. Ma vi furono molto meno Indiani antropofagi di quanto lo si creda.

Veja: Qual è il significato dell'antropofagia presso i Guayaki?

PC: Non tutti i Guayaki sono cannibali. Per quelli che lo sono, consumare della carne umana non ha niente a che vedere con i bisogni alimentari. I Guayaki sono endocannibali, vale a dire che non mangiano che i loro morti, e le ragioni del loro cannibalismo sono unicamente religiose. E sono capaci di formulare la teoria del loro cannibalismo, possono spiegarlo. Tutto è legato alla questione della morte e degli spiriti cattivi. Per loro, la morte libera l'anima, e niente è più pericoloso per i vivi. L'anima non vuole andarsene, preferisce rimanere vicina ai vivi e, per farlo, cerca di trovare un nuovo corpo che possa dare loro rifugio. Ma l'anima di un morto nel corpo di un vivo uccide il vivo. Bisogna quindi espellerla. La soluzione che hanno trovato i Guayaki è di distruggere il morto mangiandolo: così sarà ripartito tra più vivi e l'anima, confusa, non potrà fare altro che andarsene verso la dimora dei morti, una specie di nirvana indigeno situato qualche parte ad ovest dell'accampamento. L'angoscia e la paura non della morte ma del mondo dei morti sono alla radice di

questo cannibalismo. L'ultimo desiderio di un Guayaki, è di essere mangiato dagli altri, il che rappresenta per loro un ultimo atto d'amore.

Veja: Un atto che obbedisce ad un rituale?

PC: Certamente. Il consumo della carne umana è sottomesso a delle regole molto rigide. Non si mangia chiunque: i genitori non mangiano i propri figli né i figli i propri genitori, fratelli e sorelle non si mangiano tra loro. I divieti riflettono esattamente le proibizioni sessuali dell'incesto.

Veja: Nel suo libro, lei racconta che ha avuto qualche difficoltà per scoprire il cannibalismo guayaki.

PC: Proprio così. Come ogni etnologo, mi interessavo ai riti funebri. Tuttavia, le prime informazioni che avevo raccolto mi erano sembrate povere e bizzarre. I Guayaki avevano affermato che scavavano un buco nel terreno e che vi mettevano il corpo, esattamente come nel rito cristiano. Però, in nessuna società dell'America del Sud, e addirittura in nessuna società primitiva, si seppelliscono i morti in questo modo. Li si mette in fosse cilindriche, in posizione fetale. Malgrado questa stranezza, mi sono detto che potevo trovarmi davanti ad un fatto etnologico nuovo. Un giorno, mentre interrogavo una donna anziana sui figli che aveva avuto, su quello che erano diventati, mi rispose con la più grande naturalezza che erano morti e che la tribù li aveva mangiati. Ritornai allora dai miei informatori iniziali, i quali non avevano nessuna difficoltà ad ammettere che avevano mentito. Un Paraguayano con il quale i Guayaki erano in contatto aveva loro vietato non solamente di continuare questa pratica, ma anche di parlarne. Ma, dal momento che l'avevo scoperto, non nascosero più niente, e sembravano anche piuttosto contenti di rispondere alle mie domande.

Veja: Ha assistito ad un rito cannibalico di persona?

PC: No. in luglio 1963 i Guayaki avevano mangiato un bambino che era morto di malattia, ma mi trovavo a Sao Paulo. Al mio ritorno, è stata la prima cosa che sono venuti a raccontarmi. Il che mostra la totale assenza di senso di colpa in loro. Bisogna precisare che, dopo l'interferenza del Paraguayano nella vita della tribù, avevano praticamente messo fine ai riti cannibali. Il consumo del bambino, primo rito dopo anni di interruzione, era stato possibile perché il Paraguayano in questione era assente. È verso quel periodo che ho colto il vero senso dell'antropofagia guayaki. Un indiano, che era diventato un amico, mi aveva parlato della grande tristezza, dell'angoscia che si erano impossessate delle tribù in quel momento. E imputava la propagazione dell'influenza e del morbillo che devastavano la tribù alla sua rinuncia ai suoi riti cannibali. Ovviamente, l'eccessiva prossimità dei Paraguayani spiega che erano che erano stati contaminati. Ma questo Guayaki non poteva impedirsi di pensare che quelle malattie erano opera delle anime liberate dai

corpi che erano stati seppelliti invece di essere mangiati. L'equilibrio tra la tribù e il suo universo mistico era stato definitivamente spezzato.

Veja: È possibile proporre una teoria generale dell'antropofagia nelle società primitive?

PC: Fino ad ora non ci si è riusciti. Anche se i cannibalismi delle società primitive hanno tutti delle motivazioni mistiche, sono molto diversi gli uni dagli altri. Per i Guayaki, per esempio, l'antropofagia è quasi una tattica di difesa. Non mangiare la carne dei morti è condannarsi a morte. I Tupi-Guarani, quanto a loro. Praticano un cannibalismo offensivo. Erano esocannibali, vale a dire che non mangiavano che i loro prigionieri di guerra. Credevano, così facendo, di continuare la guerra contro i loro nemici nutrendosi al contempo della loro forza di guerrieri. In un certo senso, era un atto piuttosto rispettoso. Vi era addirittura una formula con la quale il prigioniero si presentava: «Io, il vostro cibo futuro, arrivo.».

Veja: E quello che è successo recentemente sulla Ande?

PC: Allora, in questo caso, mi sembra più facile fare la teoria del cannibalismo. Nell'Occidente cristiano, l'antropofagia suscita orrore. Tuttavia, bisogna segnalare che non è completamente assente nella nostra società. Alcuni vecchi prigionieri dei campi di concentramento nazisti e staliniani ne sono stati testimoni di numerosi casi. E lo si sa, anche se non piace affrontare questo tema, che piccoli gruppi di soldati giapponesi e americani, persi nelle isole del Pacifico durante la Seconda Guerra mondiale, hanno praticato tra loro atti di cannibalismo. Di fronte al bisogno alimentare, hanno dominato il loro orrore dell'antropofagia. Gli annali giuridici dell'ultimo secolo riportano dei casi di condanna per cannibalismo, generalmente compiuti da psicopatici, e fatti simili, sebbene rari, accadono ancora oggi. Quanto alla storia dei giovani Uruguayani sulle Ande, si può parlare di cannibalismo allo stato puro, senza la minima rappresentazione religiosa, senza altro motivo che la fame.

Veja: In un certo senso, hanno trovato una giustificazione cristiana al fatto di alimentarsi dei corpi dei loro compagni morti.

PC: E hanno anche ricevuto l'approvazione dei teologi di Roma. Da una parte, questo bisogno di racchiudere gli avvenimenti in una spiegazione religiosa complessa rivela soprattutto il senso di colpa dei giovani Uruguayani, sentimenti che rinvia all'orrore che noi, Occidentali, proviamo davanti all'antropofagia. Per loro, quindi, morire di fame circondati da carne congelata, sarebbe equivalso ad un suicidio, atto contrario alla loro fede. Per questo era diventata difficile, per i teologi cristiani, disapprovare il loro atto. Quando celebrano il sacramento dell'eucarestia, i cristiani bevono il sangue e mangiano il corpo di Cristo. Non è del pane e del vino quello che consumano in quanto, secondo la loro fede, il mistero della

transustanziazione ne fa veramente il corpo e il sangue di Gesù. Praticano così questa forma raffinata di cannibalismo che è la teofagia. È forse per questo che non è, a quanto pare, troppo difficile per loro accettare che si possa mangiare della carne umana.

Veja: Si può allora stabilire un parallelo tra i principi della teofagia e quelli del cannibalismo dei Guayaki?

PC: Quello che sto per dire sarà sicuramente scioccante per i credenti. L'antropofagia guayaki è, in un senso, più vicina della teofagia cristiana che il comportamento degli Uruguayani che cercano in questa una giustificazione. Presso i Guayaki, non più che presso qualsiasi altra società primitiva, non si mangiano i morti per soddisfare la propria fame. Per loro il cannibalismo è come una forma di comunione, attraverso la quale conservano la stabilità delle relazioni tra loro, così come tra loro e il mondo sovrannaturale. Niente a che vedere con il caso degli Uruguayani, determinato unicamente dalla necessità materiale: abbiamo fame, non c'è niente da mangiare, mangiamo un nostro simile.

Veja: Crede che, in circostanze comparabili a quelle dell'incidente aereo delle Ande, altri Occidentali civilizzati adotterebbero la soluzione dell'antropofagia?

PC: Innanzitutto ci tengo a dire che non ho niente in contrario con il comportamento degli Uruguayani, sono vivi ed è bene così. A proposito del loro caso, molte persone si domandano sicuramente: «E io, che cosa avrei fatto al posto loro?». La risposta immediata, di persone che non hanno vissuto questa situazione e che hanno orrore del cannibalismo, sarebbe negativa: «Io, non ne avrei mangiata.»Ma non sono sicuro che sia vero. Nessuno nella nostra società è al riparo dal cannibalismo. Ed è l'esempio stesso di cui parliamo che me lo fa affermare.

Quello che più mi ha impressionato nella storia di questi Uruguayani è l'evidente facilità, la rapidità con le quali hanno optato per il cannibalismo come mezzo di sopravvivenza. Vi è in questo qualcosa di sorprendente. Perché alla fine, si trattava innanzitutto di sportivi, appartenenti a genti solide e adatte ad affrontare più giorni di cammino duro nella cordigliera, anche in cattive condizioni fisiche. Ad ogni modo l'hanno provato loro stessi ed è ciò che ha reso possibile il loro salvataggio. Ho letto nei giornali che la decisione di nutrirsi della carne dei compagni venne presa l'undicesimo giorno dopo l'incidente, quando restava loro ancora qualche provvista. Questo mi sembra molto rivelatore: tra gli ostacoli della natura e una morte certa, l'affrontare la montagna è stato giudicato più impossibile che trasgredire la proibizione del cannibalismo.

Veja: Un Indiano guayaki avrebbe reagito in maniera diversa?

PC: Sono sicuro di sì. Per un Guayaki, o per non importa quale altro Indiano, l'idea che la carne di un simile possa servire a placare la fame è inimmaginabile. Questo

tipo di cannibalismo non esiste nelle società primitive. Delle tribù intere sono scomparse in America del Sud e del Nord, vittime di epidemie, di carestia, senza che i loro membri abbiano mai ricorso alla carne umana per nutrirsi. Gli Indiani del Chaco argentino o i Sioux, per non fare che due esempi. Escludendo gli Indiani, credo che sia poco probabile che un contadino avrebbe adottato, nelle stesse circostanze, la soluzione degli Uruguayani.

Veja: L'uomo occidentale, lontano dal suo habitat naturale, sarebbe quindi più vicino ad un'antropofagia barbarica dell'uomo delle società primitive?

PC: Credo di sì. Bisogna essere bianco e civilizzato per ammettere che la carne umana possa servire a soddisfare la fame. La società industriale urbanizzata sta mutilando le persone in una maniera incredibile. L'uomo delle città non sa più fare nulla, compra tutto ciò di cui ha bisogno per vivere, le sue relazioni con la natura si fanno di più in più rare. Questo lo rende fragile e apre la via affinché, in una situazione che esige uno sforzo, scelga sempre la soluzione più facile, qualunque sia il problema.

L'episodio delle Ande ne è un esempio. Questi giovani, figli della borghesia di Montevideo e degni rappresentanti dei valori della nostra civilizzazione, gettati al di fuori del loro universo normale e dalla sua comodità, si sono ritrovati come paralizzati, e non hanno esitato a rigettare un principio che la loro cultura pone come fondamentale. Quelli che conoscono di un frutto solamente il sapore sono molto più esposti al rischio di barbarie, nel senso che noi, civilizzati, diamo a questo termine, rispetto a chi suda per coltivarlo.

Veja: Immaginiamo una catastrofe come quella delle Ande, ma in una scala più grande. Per esempio una città che, per una ragione qualsiasi, fosse completamente priva di cibo per un tempo non indifferente.

PC: Penso che il cannibalismo non tarderebbe ad apparire, senza dubbio addirittura molto velocemente. In dieci anni, l'80% della popolazione vivrà nelle città. Tenuto conto della sofisticazione prevedibile dell'industria alimentare, rimarranno solo poche persone capaci di produrre di che mangiare. In queste condizioni, nell'ipotesi di una situazione cataclismatica causante l'interruzione prolungata dei mezzi di approvvigionamento normali di una città come Parigi, si potrà vedere scatenarsi rapidamente un'ondata di cannibalismo. E se la situazione continuasse, si può anche prevedere che la società si riorganizzerebbe includendo nelle sue istituzioni l'uso dell'antropofagia, considerata da quel momento come assolutamente normale. Anche se, per la maggior parte delle persone, il cannibalismo generalizzato di cui parlo è impensabile, trova una motivazione iniziale nel fatto che, salvo alcune rare eccezioni, l'uomo è il solo animale della natura capace di alimentarsi della carne della propria specie. Quanto alla possibilità, per la società, di assimilare il cannibalismo, il caso delle Ande è lì per dimostrarcelo.

Voglio davvero credere che questi giovani hanno veramente creduto di compiere un atto religioso mangiando, a più riprese, la carne dei loro compagni. Sono anche riusciti a regolare il loro cannibalismo, in quanto avevano stabilito che i morti che erano legati ai sopravvissuti per legami di sangue non sarebbero stati utilizzati come alimenti. Almeno su quest'ultimo punto, gli abitanti di questa piccola società che sarà durata tre mesi si avvicinano al rito antropofagico guayaki.

Veja: Ma il fatto di aver mangiato della carne umana in una situazione particolare non implica necessariamente che i giovani Uruguayani sono si sentano inorriditi, oggi, per la loro antropofagia.

PC: L'orrore per il cannibalismo è sicuramente precedente all'era cristiana. Ma il cristianesimo ha codificato questa ripulsione. L'uomo, creatura di Dio, è sacro. Da un'altra parte, si può scoprire un'origine di questo rigetto del cannibalismo nella vecchia ideologia umanista occidentale che, con l'episodio delle Ande, rivela un nuovo aspetto della sua fragilità. Vede la straordinaria facilità con la quale le famiglie dei morti, e le persone in generale, hanno accettato i fatti. È vero che la reazione non sarebbe forse stata la stessa se dei contadini si fossero nutriti della carne dei ragazzi Uruguayani.

Resta il fatto che se le persone hanno accettato così tranquillamente un atto antropofagico praticato da dei civilizzati, è che la cosa con pare loro così strana e inusitata quanto si creda. Almeno come principio. Mangiare la carne del proprio simile per rispondere ad una necessità può essere considerato come l'apologia dell'utilizzo dell'uomo dall'uomo. Cosa fanno, in fin dei conti, la maggior parte degli abitanti delle grandi città, se non divorarsi in continuazione? Noi, gente della società del consumo, siamo già dei cannibali. Se si accettassero radicalmente i valori di questa società, sarebbe addirittura raccomandabile mangiare della carne umana, in quanto è una delle più adatte alla nostra specie.

Veja: Più grave di mangiare della carne umana, è uccidere un uomo. Benché non risvegli lo stesso orrore dell'antropofagia, la guerra non sarebbe in qualche sorta la manifestazione del cannibalismo represso in noi?

Clastres: Se si interpreta il cannibalismo come la liberazione di una carica di aggressività contro i morti, a questo livello si potrebbe stabilire un'equivalenza con la guerra, che è l'aggressione per eccellenza. Diciamo che la guerra è divoratrice di uomini. E dato che sono gli uomini che decidono di fare le guerre, possiamo dire che queste sono le grandi cannibali del nostro tempo.

18. P.Clastres, *Hommage à Léon Cadogan*, 1974

Léon Cadogan

P. CLASTRES, «Léon Cadogan », in *L'Homme*, 1974, tome 14 n°2. pp. 135-136.

www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1974_num_14_2_367450

Léon Cadogan è morto qualche mese fa. Nacque in Paraguay in una famiglia di immigrati australiano che volevano fondare, alla fine del secolo scorso, una comunità socialista nel loro paese d'adozione. In questo modo subì allo stesso tempo l'influenza dell'ambiente paraguayano e quella, di stile britannico, della sua famiglia. Le sue due lingue madri erano il guaraní e l'inglese e, ogni giorno, nel paese del mate, Léon Cadogan prendeva alle cinque la sua tazza di the. In seguito imparò lo spagnolo e, a causa di un'educazione scolastica problematica per la rovina della sua famiglia, fu grazie agli incontri che il suo piacere autodidatta per l'istruzione gli faceva ricercare, imparò correttamente il tedesco e il francese. Volontà per lui di non lasciarsi assorbire dalla miseria culturale che regnava, e regna ancora, in quel paese. Utilizzando il suo livello di educazione, L. Cadogan avrebbe certamente potuto scappare ugualmente alla miseria materiale. Ma, senza dubbio per eredità familiare, sensibile all'oppressione che subiscono gli umili, rifiutò sempre le situazioni di potere, disprezzò i mezzi facili grazie ai quali ci si arricchisce laggiù. L. Cadogan fu dunque sempre povero.

Un grande incontro segnò la sua vita: quello che lo mise in contatto con il mondo guaraní, questo mondo indiano ignorato dalla società paraguayana, o peggio odiato. Caposquadra di un'azienda forestale cui la manodopera era in parte composta da Indiani Guaraní, gli piaceva ascoltare le chiacchiere dei suoi operai, la sera, davanti allo scintillio del fuoco. Imparò così il Guaraní molto puro che parlano i Mbya e seppe presto distinguersi ai loro occhi dagli altri *jurú'a* «i Bianchi dalla bocca larga». Riuscì poco a poco a sgretolare il formidabile muro di sfiducia di cui si circondano i Guaraní. Un concorso di circostanze gli fece guadagnare la loro intera fiducia. Riuscì ad ottenere la liberazione anticipata di un indiano imprigionato per l'omicidio di un paraguayano che aveva stuprato sua moglie. E aveva precedentemente salvato la testa dell'omicida che, *peccatus nefandus*, aveva mangiato un po' della sua vittima, rimanendo così all'interno della tradizione antropofagica degli antichi Guaraní. Gli Indiani considerarono allora L. Cadogan come un *ñande ratapygua aé*, come «uno di coloro che assumono il ruolo dei nostri fuochi». I saggi Mbya consentirono allora ad iniziarlo al loro pensiero, a parlare dei loro dei, a svelare la sostanza stessa dell'anima e della vita guaraní. Con pazienza, scrupolosamente, tenendo con i saggi dei veri concili, L. Cadogan ha raccolto le tradizioni orali di questi Indiani che hanno depositato nelle sue mani la loro ricchezza principale, il discorso degli dei, le Belle Parole. Basta leggere i testi

raccolti nell'opera intitolata *Ayvu Rapyta* (il fondamento del linguaggio umano), per cedere all'incantesimo di questo pensiero selvaggio, in cui la profondità dell'ispirazione è meravigliosa quanto lo sono le metafore. E ora che L. Cadogan non c'è più, i Guayaki ritorneranno sicuramente nel loro silenzio di un tempo...

Ho già parlato altrove di tutto quello che devo a L. Cadogan, tutto ciò che gli devono gli americanisti. Alla fine di un'esistenza oscura, di una lotta solitaria senza sosta contro l'oppressione di cui sono vittime gli Indiani in Paraguay, L. Cadogan ha visto, negli ultimi anni, dissiparsi il dubbio che lo abitava, quanto al valore ed alla portata dei suoi studi: sebbene tardivo, il riconoscimento delle università e dei ricercatori fu per lui di profondo conforto. Ma so anche che lo sterminio brutale degli Indiani Guayaki, nel 1972, ha dovuto riempire il suo cuore di amarezza e di tristezza. Fino all'ultimo istante, L. Cadogan ha cercato di impedire il genocidio. Non è sopravvissuto al suo fallimento.

19. Religions de l'Amérique précolombienne, 1974

Religioni dell'America precolombiana

P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 83, 1974-1975, 1974, pp. 31-33.

www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_87_83_20779

Ci si è concentrati soprattutto, durante il corso di quest'anno, sull'impero inca. La letteratura consacrata a questa formazione statale è, dall'arrivo degli Spagnoli, abbondante: cronisti, inchieste dell'amministrazione reale. Da qualche anno, l'interesse per questa civilizzazione ha è cresciuto, e le ricerche si estendono e si diversificano: storia, economia, demografia, linguistica, etc. Abbiamo inizialmente cercato di seguire, attraverso la cronologia dinastica, il movimento di costituzione di un potente apparato statale, non solamente nella sua espansione territoriale attraverso la via guerriera di conquista, ma anche nella sua volontà di integrare delle etnie sottomesse, attraverso l'imposizione di tributi e l'obbligazione di praticare la religione solare dei conquistatori. Questo movimento non smette di amplificarsi e culmina nelle imprese di Huayna Capac, morto nel 1527, poco tempo prima dell'arrivo di Pizarro.

Si sa che, in un certo senso, ogni imperatore rifondava l'impero, ripetendo l'atto inaugurale del primo Inca, Manco Capac. Il n'en reste pas moins che se ogni regno riproduce il precedente ritorno eterno dello stesso in qualche modo, la diffusione del potere centrale si manifesta meno nell'estensione geografica del suo campo di applicazione che nella sua tendenza ad affermare la sua autonomia assoluta. Abbiamo così provato a mettere in prospettiva da una parte la rottura di Huayna Capac con la sua etnia, l'aristocrazia inca, per abbandono della capitale sacra, Cuzco, e la fondazione di una nuova capitale, Tumipampa, e dall'altra parte la pratica sistematica di una politica di spostamento massiccio di popolazioni, i *mitimaes*, in vista di colonizzare i nuovi territori. Mentre l'imperatore si strappa la propria etnia, allo stesso tempo strappa alla loro territorialità tribale i membri degli *ayllu* per farne dei lavoratori. Questa tendenza del potere centrale a liberarsi da ogni costrizione, fosse questa religiosa (Huayna, il primo, afferma la propria divinità), appare con una forza particolare nella costituzione di un gruppo sociale nuovo, quello degli *yanacona*, Indiani completamente de-tribalizzati, letteralmente senza casa e senza luogo,¹ assolutamente liberi in un senso, in quanto non possiedono che la loro forza lavoro. Abbiamo, in breve, cercato di analizzare il funzionamento di

¹ NdT: Clastres utilizza qui un'espressione, «*sans feu ni lieu*».

una macchina statale e di descrivere gli effetti prodotti da questa macchina nel campo della società. Questi effetti possono prolungarsi fino a raggiungere gli individui stessi i quali, alla fine, si saranno visti poco a poco trasformati in puri organi della macchina. Dietro la cronologia degli eventi, abbiamo voluto afferrare, all'opera, la logica dello Stato imperiale.

Affrontando i problemi legati al modo di produzione nella società inca, abbiamo intrapreso l'analisi delle categorie di reciprocità e di redistribuzione, come queste sono definite in particolar modo nell'opera di K. Polanyi. Dal confronto tra i suoi concetti e la realtà sociale inca, ci è parso risultare, almeno, un'ambiguità nel loro uso. Queste ricerche hanno dato luogo a delle presentazioni, seguite da dibattiti, di degli specialisti delle Ande, principalmente: T. Saygnes, A. Torero, N. Watchel.

La questione delle relazioni tra gli Inca e coloro che essi stessi chiamano Selvaggi, cioè le tribù dell'Amazzonia, del Chaco e del Cile, ci mostra che l'estensione dell'impero ha fallito davanti alle società primitive, le società senza Stato. Non ha potuto compiersi che attraverso la sottomissione di società dove esistevano delle *chefferies* che esercitavano un potere effettivo sugli Indiani: questi, molto prima dell'impero inca, pagavano tributo al loro *curaca*, del quale dovevano coltivare le terre. Questa riflessione ha permesso (ha fornito l'occasione a) due presentazioni. P. Bidou, al termine di un'analisi molto suggestiva di un mito raccolto presso i Tatuyo della Colombia, ha mostrato come questa società fondi il suo discorso d'origine sull'esclusione della relazione di potere. Poi, Mme P. Désy, parlando della Lega degli Irochesi, ha distinto chiaramente due momenti molto differenti di quest'istituzione. È la prima Lega che dovrebbe in particolar modo interessare gli etnologi, ma è della seconda che Morgan, e dopo di lui Engels, hanno parlato. Questa precisazione storica permette di situare esattamente la natura, la funzione e la portata di un'istituzione in cui si è creduto vedere, a torto, uno strumento del potere coercitivo, un centro separato di decisione, una figura minimale dello Stato.

20. Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (I), 1974

Religioni e società indiane dell'America del Sud (I)

P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 77-78.

www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17030

Clastres presenta qui il corso che tenne all'EPHE sulle religioni e le società amerindiane dell'America del Sud. Segnaliamo qui l'interesse dell'antropologo circa le riflessioni formulate nella filosofia politica moderna a partire dal contatto con le popolazioni non europee. Clastres infatti, da come si vede in questo documento, si concentrò in questo corso su come l'incontro con il mondo amerindiano abbia inaugurato «in Francia una riflessione radicale sull'essere sociale, sulla divisione sociale, riflessione che, attraverso J.-J. Rousseau conduce alla lontana posterità di Tocqueville». Altro tema del corso fu il discorso mitico e come questo implichi, secondo l'antropologo, la conservazione di queste società.

Nel primo trimestre sono stati studiati gli effetti, sulla filosofia politica europea, della scoperta del Nuovo Mondo e dei primi contatti con le società primitive dell'America del Sud. L'indivisione del corpo sociale, il rifiuto della gerarchia, la volontà "egualitaria", hanno colpito particolarmente i pensatori francesi del XVI secolo, come è noto Etienne de la Boétie e Montaigne, di cui abbiamo analizzato i testi principali (Montaigne: *I Saggi*, capitoli *I cannibali* e *Dei Cocchi*; La Boétie: *Discorso sulla Servitù Volontaria*). È così che con l'incontro del mondo indiano s'inaugura in Francia una riflessione radicale sull'essere sociale, sulla divisione sociale, riflessione che, attraverso J.-J. Rousseau conduce alla lontana posterità di Tocqueville.

Nel secondo e nel terzo trimestre, si è affrontata la questione dell'economia nelle società primitive, tanto dal punto di vista del suo funzionamento che rispetto alle implicazioni e agli effetti sul piano politico e religioso. Questo esame ha permesso di restituire il pieno valore e la portata alla vita religiosa e alla pratica rituale delle popolazioni primitive, presso di loro centrali. È, per riassumere, il discorso mitico come fondazione della società e fonte di norme da cui dipende la sua perennità, che costituisce l'infrastrutturale di questo tipo di società. In questo senso si spiegano il loro tradizionalismo, la loro ostilità all'innovazione, il loro rifiuto al cambiamento. Questa riflessione conduce naturalmente a identificare come sottoprodotto ideologico ogni concezione che tenda a fare del mito l'oppio dei Selvaggi.

Oltre alla partecipazione attiva degli auditori alle discussioni, molti studenti hanno fatto delle presentazioni, sui seguenti temi:

- Sciamanismo e resistenza degli Indiani Araucans del Cile nel XVIII secolo;
- Crescita demografica e struttura sociale primitiva.

Studenti presenti: Patrick Bensard, Fernando Casanueva, Fabrice Cavalan, Martine Carel, Sabine Chavlon de Mersay, Marie-Madeleine Froustey, Erick-Marc Gilbert, Thomas Gilou, Martine Kunz, Etienne Leperlier, Bertrand Massicard, Marie-Christine Monzies, Isaac Ortiz, Marina Olaya, Bruce Rich, Florida Sadki, Angelika Thusius, Daniel Trioux.

21. P. Clastres, Entretien avec l'Anti-Mythes, 14 dicembre 1974

Intervista con l'Anti-Mythes

P. CLASTRES, «Entretien avec l'Anti-Mythes», in *Anti-mythes*, n.9, 1974. Ripubblicato in M. ABENSOUR, A. KUPIEC, *Cahier Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.13-40 e P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-Mhytes*, Paris, Sens&Tonka, 2012.

Il numero originale è consultabile al link:

<http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/antimythes/lantimythes-n09.pdf>

Questa intervista venne pubblicata per *Anti-Mythes*, rivista creata da alcuni studenti di Claude Lefort a Caen. Pubblicata nel dicembre del '74, anno dell'uscita de *La société contre l'État*, è un documento particolarmente rilevante in quanto testimonia del contatto dell'autore con gruppi politici e progetti intellettuali impegnati a riflettere sul totalitarismo e a denunciare il regime sovietico.

In questa occasione viene chiesto a Clastres di chiarire la sua posizione rispetto all'antropologia strutturalista e marxista. Definisce qui il campo specifico del suo lavoro, l'antropologia politica, focalizzandosi su temi come la divisione sociale, l'obbedienza e lo Stato, concepito qui come «minima relazione di potere». Secondo Clastres l'antropologia strutturale, benché sia utile per spiegare la parentela e i sistemi mitici, non riesce a cogliere e a rispondere alle domande relative all'organizzazione politica e sociale delle società senza Stato. Solo un'antropologia politica che si dedichi all'interrogazione sulla natura del potere può fornire una risposta sulla specifica istituzione politica che queste si darebbero in contrapposizione con lo Stato. Per quanto riguarda invece la prospettiva marxista, Clastres qui è chiaro rispetto al punto in cui si trova in disaccordo: lo Stato non può, secondo l'antropologo, essere definito come uno strumento della classe dominante in quanto nel momento in cui si dà già una divisione tra dominanti e dominati (vale a dire tra chi comanda e chi obbedisce) si è già in una relazione di tipo statale.

Particolarmente interessante ci sembra il passaggio relativo alle norme, non inseribili secondo l'autore nel campo del potere e, di conseguenza, non concernenti l'antropologia politica. Le relazioni tra uomo e donna, tra adulti e bambini non sono per Clastres rilevanti rispetto all'indagine circa le istituzioni politiche. Il potere si esprime solamente in relazione al rapporto che intercorre tra il leader e il gruppo, tra la società e lo Stato o la sua disattivazione della *chefferie*, espressione di un potere impotente.

Troviamo qui inoltre presentata la guerra non come fallimento dello scambio ma come necessità affinché la società "primitiva" possa conservarsi tale, vale a dire nel rifiuto dello scambio e segnaliamo che, in chiusura dell'intervista, Clastres si esprime sulla legge sull'aborto.

Anti-Mythes: Che cos'è, per te, l'"antropologia politica"? Come ti posizioni nella ricerca etnologica attuale (in particolar modo rispetto allo strutturalismo?)

Pierre Clastres: La questione dello strutturalismo in primo luogo. Non sono strutturalista. Ma non è che io abbia qualcosa contro lo strutturalismo, è che mi sto occupando, come etnologo, di campi che a mio avviso non pertengono a un'analisi strutturale; coloro che si occupano di parentela, di mitologia, in quei casi è evidente che funzioni, e Lévi-Strauss l'ha dimostrato bene sia quando ha analizzato le strutture elementari della parentela, o le mitologie. Io mi occupo, diciamo, in sostanza, di antropologia politica, della questione della *chefferie* e del potere, e in questo caso ho l'impressione che non funzioni; pertiene a un altro tipo di analisi. Ora, detto questo, è molto probabile che se prendessi un corpo mitologico sarei necessariamente strutturalista perché non capisco bene come analizzare un corpo mitologico in una maniera extra-strutturalista... o allora fare delle sciocchezze, tipo la psicanalisi del mito o la marxizzazione del mito – "Il mito, è l'oppio del selvaggio" – ma questo, non è serio.

AM: Non ti riferisci solamente alla società primitiva; la tua interrogazione sul potere è un'interrogazione sulla nostra società. Che cosa fonda il tuo percorso? Cosa giustifica il passaggio?

PC: Il passaggio è conseguente per definizione. Io sono etnologo, vale a dire che mi occupo di società primitive, più in particolare di quelle dell'America del Sud dove ho fatto tutto il mio lavoro sul campo. Partiamo da una distinzione che è interna all'etnologia, all'antropologia: le società primitive, che cosa sono? Sono delle società senza Stato. Parlare di società senza Stato è necessariamente nominare allo stesso tempo le altre, vale a dire le società con lo Stato. Dov'è il problema? In che modo mi interessa, e perché provo a rifletterci? È che mi chiedo perché le società senza Stato siano delle società senza Stato, e allora mi pare di capire che se le società primitive sono delle società senza Stato è perché sono delle società di rifiuto dello Stato, delle società contro lo Stato. L'assenza di Stato nelle società primitive non è una mancanza, non è che siano l'infanzia dell'umanità e siano incomplete, o che non siano abbastanza grandi, che non siano adulte, mature, è proprio perché rifiutano lo Stato in senso lato, lo Stato definito nella sua figura minima che è la relazione di potere. Per questo motivo parlare di società senza Stato o di società contro lo Stato, è parlare di società con Stato, necessariamente: il passaggio, non vi è nemmeno, o è a priori possibile; e la domanda che si radica nel passaggio, è: da dove sorge lo Stato, qual è l'origine dello Stato? Ma sono due domande separate: come fanno le società primitive per non avere lo Stato? Da dove viene lo Stato?

Quindi, "l'etnologia politica"? Se si vuole dire così "l'analisi della questione del potere nelle società primitive, nelle società senza Stato, può nutrire una riflessione politica sulle nostre società?", sicuramente, ma non è necessario. Posso benissimo

limitarmi a delle questioni che se non sono accademiche, sono perlomeno di pura antropologia sociale: come funziona la società primitiva per impedire lo Stato? Da dove viene lo Stato?

Posso fermarmi qui, e rimanere puramente e semplicemente etnologo. Del resto, fondamentalmente, è quello che faccio. Ma non c'è dubbio che una riflessione o una ricerca su, in fin dei conti, l'origine della divisione della società, o sull'origine dell'ineguaglianza, nel senso in cui le società primitive sono proprio delle società che impediscono la differenza gerarchica, una riflessione simile, una ricerca simile possono nutrire una riflessione su ciò che accade nelle nostre società. E così, inoltre, ritroviamo la questione del marxismo.

AM: Potresti essere più specifico? Quali sono i tuoi rapporti con gli etnologi marxisti?

PC: I miei rapporti con chi tra i miei colleghi è marxista sono segnati da un disaccordo a livello di quello che si fa e al livello di quello che si scrive, non necessariamente a livello personale. La maggior parte dei marxisti sono ortodossi, dico la maggior parte perché alcuni non lo sono, per fortuna; ma quelli che lo sono si attengono alla lettera piuttosto che allo spirito. Allora quale è la teoria dello Stato in questo senso? È una concezione strumentale dello Stato, vale a dire, lo Stato è lo strumento del dominio, lo strumento della classe dominante sulle altre; sia nella sua logica sia nella cronologia, lo Stato arriva dopo, una volta che la società è divisa in classi, che ci sono dei ricchi e dei poveri, degli sfruttatori e degli sfruttati; lo Stato è lo strumento dei ricchi per meglio sfruttare e ingannare i poveri e gli sfruttati. A partire dalle ricerche e dalle riflessioni che si concentrano sulla società primitiva, sulla società senza Stato, mi sembra che sia il contrario, non è la divisione in gruppi sociali opposti, non è la divisione tra ricchi e poveri, in sfruttatori e sfruttati, la prima divisione, e quella che fonda in fin dei conti tutte le altre, è la divisione tra coloro che comandano e coloro che obbediscono, vale a dire lo Stato, perché fondamentalmente è questo, è la divisione della società tra coloro che hanno il potere e coloro che subiscono il potere. A partire dal momento che si dà ciò, vale a dire la relazione comando/obbedienza, cioè che una persona o un gruppo di persone comandano ad altri che obbediscono, tutto è possibile; perché colui che comanda, che ha il potere, ha il potere di far fare ciò che vuole agli altri, dal momento in cui diventa proprio il potere, può dire loro "lavorate per me", e in quel momento l'uomo di potere può trasformarsi facilmente in sfruttatore, cioè in qualcuno che fa lavorare gli altri. Ma la domanda è, quando si riflette seriamente sul modo in cui funzionano queste macchine sociali che sono le società primitive, non si capisce come queste società possano dividersi, voglio dire, possano dividersi in ricchi e poveri. Non si capisce perché tutto funziona esattamente per impedire proprio questo. Di contro, vediamo molto meglio, capiamo molto meglio, insomma diversi enigmi si risolvono, secondo me, se si pone innanzitutto l'antecedenza della relazione di potere. È per questo che mi sembra che per vederci più chiaro in queste questioni bisogna assolutamente rovesciare la teoria marxista dell'origine dello

Stato – è un punto enorme e preciso allo stesso tempo – e mi sembra che lo Stato, lungi da essere lo strumento di dominio di una classe, quindi ciò che viene in seguito ad una divisione precedente della società, è al contrario lo Stato che genera le classi. Questo può essere dimostrato partendo dall'esempio delle società statali non occidentali, penso in particolar modo allo Stato Inca nelle Ande. Ma si potrebbe anche prendere altri esempi assolutamente occidentali e poi addirittura un esempio molto contemporaneo: è l'URSS.

Naturalmente semplifico, non sono un né esperto di storia russa né un esperto del Cremlino... ma in fondo se si guarda complessivamente, da un punto di vista lontano, ma non troppo: la rivoluzione del '17, che cosa ha fatto? Ha soppresso le relazioni di classe, semplicemente sopprimendo una classe: gli sfruttatori, i borghesi, i grandi proprietari terrieri, l'aristocrazia e l'apparato statale che lavorava in concerto con quello che era la monarchia, così che è rimasta solo una società della quale si poteva dire che non era più divisa, in quanto uno dei termini della divisione era stato eliminato, rimaneva una società indivisa e al di sopra una macchina statale (grazie al partito) detentrica del potere a beneficio del popolo lavoratore, degli operai e dei contadini. Bene. Che cos'è oggi l'URSS? A meno di essere militanti del Partito Comunista, caso in cui l'URSS è il socialismo, è lo Stato dei lavoratori, etc., se non si è nella teologia e il catechismo, se non si è ciechi e così via, che cos'è l'URSS? È una società di classe, non vedo perché esitare a utilizzare questo vocabolario, è una società di classe e una società di classe che si è costituita puramente a partire dall'apparato di Stato.

Mi sembra che si possa vedere qui la genealogia delle classi, vale a dire dei ricchi e dei poveri, degli sfruttatori e degli sfruttati, cioè quella divisione lì, quella divisione economica della società a partire dall'esistenza dell'apparato di Stato. Lo Stato sovietico, centrato sul Partito Comunista, ha creato una società di classi, una nuova borghesia russa che non è certamente meno feroce della più feroce delle borghesie europee del XIX, per esempio. Ne sono sicuro, e quando dico questa cosa che può sembrare surreale, vale a dire che è lo Stato che crea le classi, possiamo illustrarlo prendendo degli esempi da mondi completamente diversi da quello in cui viviamo, vale a dire gli Incas o l'URSS.

Ora è probabile che degli specialisti, ad esempio, dell'antico Egitto o di altre regioni, o di altre culture, delle società che Marx designava sotto il nome di dispotismo asiatico o altri sotto il nome di civiltà idrauliche, penso che gli specialisti di queste società andrebbero nella mia stessa direzione: mostrerebbero come dalla divisione politica si crei, peraltro molto facilmente, la divisione economica, vale a dire come coloro che obbediscono diventano allo stesso tempo i poveri e gli sfruttati, coloro che comandano i ricchi e gli sfruttatori. Questo è perfettamente normale perché detenere il potere è esercitarlo: un potere che non si esercita non è un potere; e l'esercizio del potere come si dà? Obbligando gli altri a lavorare per sé stessi. Non è l'esistenza del lavoro alienato che genera lo Stato, penso che sia esattamente il contrario: è a partire dal potere, dalla detenzione del potere che si genera il lavoro alienato; il lavoro alienato che cos'è? «Lavoro un po' per me e molto per gli altri». Chiunque abbia il potere può dire agli altri: «Lavorerete per me». E in

quel momento appare il lavoro alienato! La prima e più universale forma del lavoro alienato è l'obbligo di pagare il tributo. Perché se dico «sono io che ho il potere e siete voi che lo subite», bisogna che io ne dia una prova; e lo provo obbligandovi a pagare il tributo, vale a dire sottraendo una parte del frutto del vostro lavoro a mio profitto esclusivo. Inoltre così, non sono solamente colui che ha il potere, ma anche colui che sfrutta gli altri; e non vi è macchina statale senza questa istituzione che si chiama tributo. Il primo atto dell'uomo di potere, è esigere tributo, il pagamento di tributo da parte di coloro sui quali esercita il potere.

Allora, mi direte voi: «Perché obbediscono? Perché pagano il tributo?». Questa è esattamente la domanda sull'origine dello Stato. Non ne sono molto sicuro, ma vi è nella relazione di potere qualcosa che non è solamente dell'ordine della violenza. Questo sarebbe troppo facile, perché risolverebbe il problema immediatamente. Perché c'è lo Stato? Perché ad un certo punto, qualcuno o un gruppo dice «Noi abbiamo il potere e voi obbedirete». E in quel momento possono succedere due cose: o quelli che sentono questo discorso dicono «sì, è vero, avete il potere e obbediremo» oppure dicono «no, no, non avete il potere e la prova è che non vi obbediremo» e potrebbero prenderli per pazzi o ucciderli. O si obbedisce, o non si obbedisce; e deve esserci stato questo riconoscimento del potere in quanto lo Stato è apparso qui e là in diverse società. Infatti, la questione dell'origine di questa relazione di potere, dell'origine dello Stato, a mio avviso, è duplice, nel senso che vi è una questione dall'alto e dal basso.

- La questione dell'alto è: cos'è che fa sì che, ad un certo punto, qualcuno dica «sono io il capo e voi mi obbedirete?». È la questione del vertice della piramide.

- La questione del basso, della base della piramide, è: perché le persone accettano di obbedire, quando non è una persona o un gruppo di persone che detengono una forza, una capacità di violenza sufficiente per far regnare il terrore su tutti. Quindi c'è qualcos'altro; questa accettazione dell'obbedienza rinvia ad altro. Non so bene che cosa sia; sono un ricercatore... quindi ricerco. Ma tutto quello che si può dire per il momento, mi sembra, è che se la domanda è pertinente la risposta non è ovvia.

Ma non possiamo fare a meno della domanda del basso, vale a dire perché le persone accettano di obbedire, se si vuole riflettere seriamente sulla questione dell'origine della relazione di potere, sulla questione dell'origine dello Stato.

AM: Queste erano già le due domande che Rousseau poneva all'inizio de *Il Contratto Sociale*, quando diceva: un uomo non sarà mai sufficientemente forte per essere sempre il più forte, e tuttavia vi è lo Stato; su quale base si può fondare allora il potere politico? Ho avuto l'impressione, leggendo *La Société contre l'État*, che ci fosse un'analogia tra il tuo approccio e quello di Rousseau, in un punto molto significativo: il riferimento alle piccole società (penso ai rimandi di Rousseau a Ginevra, alla Corsica, alle piccole vallate svizzere), una ricerca circa la questione dell'origine del potere politico.

PC: Questa non è una ricerca. È quello che mi insegnano le società primitive... Ci allontaniamo un po', ma in realtà siamo ancora nello stesso campo. A quale

condizione una società può essere senza Stato? Una delle condizioni è che la società sia piccola. In questo modo, sono d'accordo su quello che hai appena detto a proposito di Rousseau. È vero, le società primitive hanno in comune che sono piccole, voglio dire demograficamente, territorialmente; e questa, è una condizione fondamentale affinché non appaia un potere separato in queste società. Da questo punto di vista, si potrebbero opporre punto per punto le società primitive senza Stato e le società con Stato: le società primitive sono dalla parte del piccolo, del limitato, del ridotto, della scissione permanente, dalla parte del multiplo, mentre invece le società con Stato sono esattamente dalla parte opposta; sono dalla parte della crescita, dalla parte dell'integrazione, dalla parte dell'unificazione, dalla parte dell'Uno. Le società primitive, sono delle società del multiplo; le società non-primitive, con Stato, sono delle società dell'Uno. Lo Stato, è il trionfo dell'Uno.

Hai appena menzionato Rousseau; si potrebbe citare un altro pensatore che ha posto la domanda fondamentale, quella che ponevo poco fa, cioè quella che chiamavo la questione del basso: perché le persone obbediscono, dal momento in cui sono infinitamente più forti e più numerose di colui che comanda? È una domanda misteriosa, in ogni caso pertinente, e colui che se l'è posta molto tempo fa e con una chiarezza perfetta, era La Boétie nel *Discorso sulla servitù volontaria*. È una vecchia domanda, ma non per questo superata. Non penso che sia del tutto superata: al contrario, è tempo di ritornare a questa domanda qui, cioè di uscire un po' dalla palude "marxista", che ripiega l'essere della società, diciamo, nell'economico, mentre è piuttosto nel politico.

AM: Dicevi che ti sei confrontato con il marxismo. Cosa ne pensi della griglia della lettura psicanalitica e perché non ne fai riferimento?

PC: Questa è un'altra cosa, Devo dire che non conosco per niente la letteratura psicanalitica. Quindi, l'assenza di riferimento deriva dall'assenza di cultura. E in secondo luogo, non ne ho bisogno. Non ho bisogno di far riferimento alla lettura, alla griglia psicanalitica per quello che indago. Forse facendo così, mi metto dei limiti o perdo del tempo, ma fino ad ora non ne ho avuto bisogno. E devo dire poi che le poche letture che ho fatto di testi che sono a cavallo tra l'etnologia e la psicanalisi non mi hanno incoraggiato ad andare in questa direzione. Quando, parlando della questione del potere, parlo del desiderio di potere, o dell'altro capo, cioè in basso, del desiderio di sottomissione, so bene che "desiderio" fa parte del vocabolario e dell'arsenale di concetti della psicanalisi; ma in fondo, posso averlo preso da Hegel o anche da Marx, e infatti i miei riferimenti sono piuttosto in questa direzione. Molto semplicemente, qui, non conosco molto; non so praticamente niente di psicanalisi, ma non mi manca. Naturalmente, se un giorno mi sembrerà di arrivare a un'*impasse* e che la griglia psicanalitica mi permetterà di uscirne, allora in quel momento, farò uno sforzo... Ma per il momento, no, non ho bisogno di questo strumento; penso al contrario che mi confonderebbe le idee; le idee, non è grave, ma offuscherebbe la realtà.

AM: Dici che il fondamento della distinzione tra società primitiva e società non-primitiva, è la divisione in un caso, e la non divisione nell'altro. Ma mi sembra che se la divisione ricco/povero, sfruttatore/sfruttato non esiste per esempio nei Guayaki, esiste un altro tipo di divisione, ad esempio uomo/donna, ovviamente, e normale/deviante. In *Chronique des indiens Guayaki*, per esempio, hai considerato il caso di due pederasti: uno che si adatta alle norme e l'altro no. Quale tipo di potere si esercita su di lui per fargli sentire che la sua posizione è anormale?

PC: Così siamo lontani, ci allontaniamo. Che tipo di potere? Come dire... il punto di vista del gruppo, il punto di vista della comunità, l'etica della società. Quello, è un caso specifico: i Guayaki sono, erano, perché bisogna parlarne al passato, una società di cacciatori. E allora, un uomo che non è un cacciatore, è praticamente meno di niente. Quindi egli, non ha veramente scelta; non essendo più cacciatore, praticamente non è più un uomo. Non ci vuole molto per andare dall'altra parte, vale a dire nell'altro settore della società, che è il mondo femminile. Ma non so se si possa parlare in termini di potere. Ad ogni modo, non è un potere nel senso in cui se ne è parlato fino ad ora, un potere di natura politica.

AM: Un potere non coercitivo? Ma il fatto di non individuare un potere che sia cristallizzato su un uomo non ti fa dire che è una società senza potere perché, appunto, non è cristallizzata su pochi individui? Ma esiste comunque una divisione, una riprovazione sociale, che fa sì che gli individui non si comportino in un modo qualsiasi. Così, nei rapporti coniugali, colui che rifiuta che la sua sposa abbia un secondo marito (*Chronique des indiens Guayaki*), alla fine, rientra nei ranghi dopo un po' di tempo. Quindi il potere esiste comunque perché ci sono delle norme di comportamento?

PC: Sono delle norme sostenute dalla società intera, non sono delle norme imposte da un gruppo particolare all'insieme della società. Sono le norme della società stessa; sono le norme che tutti rispettano, non sono imposte da nessuno. Le norme nelle società primitive, i divieti, etc., sono come le leggi da noi, si può sempre transigere un po'. Ma alla fine, non sono le norme di un gruppo speciale della società, che le impone al resto della società; sono le norme della società stessa. Non è una questione di potere. E poi potere di chi? Su chi? È il potere della società presa come un tutto unitario, in quanto non è divisa, è il potere della società come un tutto sugli individui che la compongono. E queste norme, come vengono imparate, acquisite, interiorizzate? Attraverso la vita, l'educazione dei bambini, etc... Non siamo nel campo del potere. Allo stesso modo in cui il "potere" di un padre sui suoi figli, nella società primitiva, o di un marito sulla propria sposa, o se ne ha di più sulle sue spose, non ha niente a che vedere con quella relazione di potere che pongo come essenza dello Stato, della macchina statale. Il "potere" di un padre sui propri figli, non ha niente a che vedere con il potere di un capo sulla gente che gli obbedisce; non c'entra niente. Non bisogna confondere i campi.

AM: Vi è una divisione dello spazio, che è generalmente posta come determinante in Henri Lefebvre e i situazionisti, è la divisione città/campagna. In *Cronaca di una tribù* e soprattutto nel capitolo *L'arco e il canestro* de *La società contro lo Stato*, fai emergere un'altra divisione tra spazio maschile e spazio femminile. Cosa significa questa divisione?

PC: È normale che ci sia questa divisione in questo caso. Non dimentichiamoci che si tratta di cacciatori nomadi; è normale che vi siano due spazi ben differenziati, perché la caccia, è una cosa da uomini e si fa nella foresta. Pertiene alla foresta a ogni modo, tutti sono nella foresta; ma c'è una distinzione tra l'accampamento dove ci si ferma, dove si dorme, dove si mangia, etc., che è lo spazio di tutti (gli uomini, le donne, i bambini, gli anziani...) e la foresta, che è segnata da coloro che vi passano il proprio tempo, che sono gli uomini in quanto cacciatori. Si dà il caso che, a parte questo, in ragione della composizione demografica dei Guayaki, le donne erano più numerose degli uomini; quindi l'accampamento era più marcato dalla parte delle donne che da quello degli uomini; tanto più che gli uomini, se ne vanno a cacciare, tra uomini, e che le donne restano con i bambini all'accampamento. Quindi, senza esagerare questa opposizione, possiamo in effetti distinguere due spazi: la foresta, è lo spazio della caccia, del cinghiale e degli uomini in quanto cacciatori; l'accampamento, è piuttosto lo spazio femminile, con i bambini, la cucina, la vita familiare, etc. Detto questo, non si ha qui qualcosa che ricordi una qualsiasi relazione di potere gli uni sugli altri.

AM: Effettivamente, lo spazio diviso tra città e campagna è uno spazio gerarchizzato, autoritario. Qui non vi è un rapporto di gerarchia tra i due spazi?

PC: No, per niente! Anche se si considerano altri casi, perché questo è un caso speciale, sono dei cacciatori nomadi (in fin dei conti una società di cacciatori nomadi è molto rara, o meglio, era molto rara...), anche se si prende il caso più comune che è quello delle società primitive di agricoltori sedentari (era il caso di la quasi totalità degli indiani d'America del Sud, e non parlo delle Ande, parlo di indiani di foresta, i selvaggi-con-le-piume-tutti-nudi, l'Amazzonia insomma... praticamente sono tutti degli agricoltori sedentari anche se vanno a caccia, se pescano, se raccolgono... sono degli agricoltori sedentari), non c'è alcuna distinzione tra il villaggio, come prima immagine della città, e la campagna. Non ha niente a che fare.

La distinzione città/campagna appare quando c'è la città, con delle persone che non sono dei villani, perché i villani, corrisponde al villaggio, ma che sono dei borghesi, delle persone che abitano il borgo, con dei capi. È lì che abitano i capi all'inizio. La città e la distinzione città/campagna appaiono con e dopo l'apparizione dello Stato. Perché lo Stato, o la figura del despota, si fissa immediatamente in un centro, con le sue fortezze, i suoi templi, i suoi magazzini... Allora in quel momento, per forza di cose, vi è una distinzione tra il centro e il resto; il centro, diventa la città, e il resto, diventa la campagna. Ma questa distinzione non funziona per niente in una società primitiva, anche se si hanno delle comunità primitive che hanno una

dimensione considerevole. La dimensione non cambia niente: che si abbia a che fare con una banda di cacciatori Guayaki di 30 persone o con un villaggio Guarani di 1500 persone, non vi è assolutamente la distinzione città/campagna. Città/campagna, è quando lo Stato c'è, quando c'è il capo, e la sua residenza, e la sua capitale, e i suoi depositi, le sue caserme, i suoi templi, etc. Le città sono create dallo Stato; è per questo che i centri urbani, le città sono tanto antiche quanto lo Stato: laddove c'è Stato, c'è città; laddove vi è esercizio della relazione di potere vi è distinzione città/campagna. Per forza, perché tutte le persone che abitano nella città attorno a colui che comanda, bisogna che mangino, bisogna che vivano, e allora sono gli altri, quelli che sono fuori dalla città, quelli che sono in campagna che lavorano per loro. D'altronde è per questo che si potrebbe addirittura dire che la figura del paesano, in quanto tale, appare all'interno della macchina statale, il paesano inteso come colui che vive e lavora nella campagna parzialmente per il profitto di coloro che sono nella città e che comandano, vale a dire che paga il tributo, paga il tributo sotto forma di servizi personali che sono o delle *corvées*, o dei prodotti dei suoi campi... Ma il tributo, a cosa serve? Serve innanzitutto a manifestare il potere, è il segno del potere! Non vi è altro modo di manifestare il fatto di potere. Questo non può che passare che per il tributo. In che modo, io che dico "sono il capo, ho il potere", lo manifesterò? Chiedendovi qualcosa, e questo qualcosa si chiama tributo. Il tributo è il segno del potere e allo stesso tempo è il mezzo di intrattenere, di assicurare la permanenza della sfera del potere, di tutti quelli che circondano il capo. E la burocrazia si gonfia molto velocemente a partire dal momento in cui vi è un capo, un despota: è molto velocemente circondato da persone che assicurano il suo potere, di guardie del corpo, di guerrieri. Possono trasformarsi molto rapidamente in funzionari specializzati per andare a raccogliere il tributo, o contabilizzarlo, contarlo, in statistici, in preti, insomma tutta la costellazione di soldati, di funzionari, di scriba, di preti appare molto velocemente con la figura, attorno alla figura del capo.

È sufficiente che il campo di applicazione della relazione di potere sia un po' vasto; allora in quel momento, vi è immediatamente tutto quello che circonda la figura del capo: i sacerdoti, i militari, gli scriba, i funzionari, gli ispettori, eccetera... e una vita di corte, un'aristocrazia. Tutte queste persone non lavoreranno, perché hanno qualcos'altro da fare, non è nemmeno per pigrizia, per desiderio di godimento come il padrone in Hegel, ma perché devono fare un'altra cosa, devono essere sacerdoti, generali, funzionari, etc. Non possono allo stesso tempo coltivare i campi, allevare delle greggi, così gli altri lavorano per loro.

AM: Ci sono degli stregoni nella società primitiva, degli sciamani. Come rendere conto della loro posizione?

PC: Torniamo un po' a quello di cui parlavamo prima, all'ambiguità del termine potere.

AM: Sì, credo che in effetti un certo numero delle nostre domande giochino su questo tipo di ambiguità, cioè: la coercizione che assicura la coesione sociale e dall'altra parte il potere politico; e mi sembra che tu distingui molto chiaramente i due, mentre per noi è meno chiaro. È forse questo punto che ci ha più "colpito" nell'insieme delle domande che ci siamo fatti.

PC: Innanzitutto, dici coercizione; non c'è coercizione nelle società primitive.

AM: Per esempio, la necessità di restituire, di dare e restituire, di ricevere e di ricambiare.

PC: Lo scambio e la reciprocità! Sarebbe assurdo negare, diciamo, l'obbligo di scambiare, di scambiare dei beni o dei servizi, come lo scambio delle donne per rispettare le regole matrimoniali, e innanzitutto la proibizione dell'incesto, ma lo scambio dei beni che avviene tutti quotidianamente, che vediamo, è principalmente quello alimentare, e d'altra parte non si capisce bene che cos'altro potrebbe circolare. Questo accade tra chi e chi? Quali sono le persone incluse in questa rete di circolazione di beni? Sono principalmente i parenti, la parentela, non solamente i consanguinei ma anche gli alleati, i cognati... È un'obbligazione, ma quasi allo stesso modo in cui da noi è un obbligo fare un regalo a un nipote e portare dei fiori a una nonna. Inoltre è la rete che definisce quello che potremmo chiamare la previdenza sociale. Su chi un individuo di una società primitiva può prima di tutto contare? Sulla sua parentela. Il modo di mostrare che si fa affidamento, eventualmente, in caso di bisogno, sull'aiuto di parenti e alleati, è offrire loro del cibo, è un circuito permanente di piccoli doni. Non è complicato; quando le donne cucinano, quando la carne o qualsiasi altra cosa è pronta, si vede, infatti, immediatamente, la donna stessa, o un bambino che essa invia, portare una piccola quantità, quasi simbolica di pietanza – che non costituisce un pasto – a questa persona, a quella persona, etc. Sono quasi sempre dei parenti o degli alleati. Perché lo si fa? Perché si sa che anche loro faranno la stessa cosa, si potrà contare su quelle persone, in caso di bisogno, di catastrofe... sono la previdenza sociale. È una previdenza sociale che non è di Stato, è di parentela. Ma un selvaggio non penserebbe mai di offrire qualcosa a qualcuno dal quale non si aspetta nulla. Non gli verrebbe nemmeno in mente! È per questo che il campo degli scambi è ripiegato, non dico esclusivamente ma, principalmente, sulle reti di alleanza e di parentela. Ora, possono esserci naturalmente altri tipi di scambio che hanno una funzione differente, sono più ritualizzati, e che concernono, per esempio, le relazioni di una comunità con un'altra comunità: allora in quel caso, si è nell'ordine delle "relazioni internazionali" in qualche sorta. Questi scambi inter-parentali e inter-alleati, di cui parlavo, si svolgono all'interno della comunità.

Parlavi poco fa dello sciamano: in effetti, lo sciamano (non vi sono dubbi), è probabilmente l'uomo che ha, diciamo, il maggior potere. Ma in cosa consiste il suo potere? Non è affatto un potere di natura politica; mi spiego, il luogo in cui è iscritto nella società, non è per niente un luogo a partire dal quale possa dire: "sono il capo,

quindi voi obbedirete”. Assolutamente no. Ci sono degli sciamani, a seconda dei gruppi, che hanno una reputazione più o meno grande, a seconda che siano più o meno grandi sciamani. Ci sono degli sciamani che hanno una reputazione formidabile, vale a dire la cui reputazione raggiunge gruppi che non li conoscono nemmeno. Lo sciamano, come medico, vale a dire come padrone delle malattie, è padrone della vita e della morte: se cura qualcuno, mette la malattia, toglie la malattia dal corpo del paziente; è padrone della vita. Come tale cura e guarisce. Ma allo stesso tempo è inevitabilmente padrone della morte, vale a dire manipola le malattie, ed è capace di estirpare la malattia... o meglio di strappare una persona alla malattia, come è capace di gettare la malattia su qualcuno. Il che fa sì che il mestiere di sciamano non sia un mestiere facile, perché se qualcosa di anormale accade nella società (o che lo sciamano sbaglia più volte nelle sue cure, o che accada qualcos'altro), lo sciamano funzionerà, di preferenza, come capro espiatorio nella società. Lo sciamano sarà reso responsabile di ciò che accade, di cose anormali che avvengono nella società, di cose che fanno paura e che inquietano le persone, è lui che verrà considerato responsabile in virtù del fatto che in quanto padrone della vita, è padrone della morte. Si dirà: “è lui”, è lui che getta dei sortilegi, è lui che rende i bambini malati, etc. Che cosa si fa in quei casi? Ebbene, il più delle volte, lo sciamano viene ucciso! Viene ucciso!

È per questo che dicevo poco fa che il mestiere di sciamano, non è un mestiere facile. Ma, in ogni caso, il prestigio e il rispetto di cui può beneficiare lo sciamano in una tribù non gli dà la minima possibilità di fondare lo Stato, di dire: “sono io che comando”; non ci penserebbe nemmeno.

AM: Il suo prestigio non è in discussione? Non è necessariamente un personaggio, diciamo, sacro. Nei due “racconti” che riporti sugli sciamani, ci si prende gioco di loro...

PC: Ma gli sciamani non sono affatto nel sacro. Gli Indiani non si pongono per niente rispetto allo sciamano come l'Indiano delle Ande, in passato, rispetto all'Inca o come il cristiano, qui, davanti al Papa. Semplicemente si sa che se si è malati si può contare su di lui e si sa anche che bisogna fare attenzione con questo personaggio perché ha dei poteri, non ha il Potere, ha dei poteri, il che non è per niente la stessa cosa. Perché è aiutato dai suoi spiriti aiutanti (come e perché è aiutato dai suoi spiriti aiutanti? Perché ha imparato: ci vuole molto per diventare sciamano, richiede anni e anni, diciamo, di studi), ha dei poteri, ma questo non gli darà mai il potere: non lo vuole! A cosa gli servirebbe? E poi le persone riderebbero! Non bisogna assolutamente, a mio avviso, cercare l'origine del potere nel prestigio dello sciamano. Non è sicuramente in quella direzione.

AM: È “ispirato”... Esiste una relazione tra lo sciamano e il profeta?

PC: Nessuna. Non hanno niente a che fare. Gli sciamani, bisogna capire esattamente cosa sono: dei dottori. Curano le persone e allo stesso tempo uccidono

i nemici. Uno sciamano cura le persone della sua comunità, guarisce, se glielo si chiede, le persone delle comunità alleate, e uccide i nemici. È, in questo senso, un puro strumento della comunità. Come uccide? Uccide come uno sciamano, chiama tutto il suo esercito di spiriti-aiutanti e li invia a uccidere i nemici; di modo che, per esempio, in una comunità x, c'è un bambino che muore, o qualcun altro, e che lo sciamano locale non è riuscito a curarlo. Che cosa diranno? "è lo sciamano di quel gruppo che ha ucciso questa persona", da cui la necessità di vendicarsi, di fare un raid etc.

Lo sciamano è questo. È come un medico per la comunità e come una macchina da guerra al servizio della sua comunità contro i nemici. Un profeta non è mai un medico, non cura. Comunque, per fare l'esempio dell'America del Sud, vi sono stati dei profeti tra i Tupi-Guarani, ma tutti i cronisti fanno perfettamente la differenza tra gli sciamani da una parte, che sono stregoni, medici, e i profeti dall'altra. I profeti parlano, fanno dei discorsi di comunità in comunità, di villaggio in villaggio. Si chiamano con un nome particolare: i "carai"; mentre gli sciamani si chiamano i "paji". La distinzione è perfettamente chiara. Penso addirittura che ci si possa spingere un po' più in là e dire che i profeti non sono gli sciamani di un tempo. È davvero una figura differente.

AM: In una nota a piè di pagina delle memorie di Geronimo è definito come sciamano di guerra. Cosa significa?

PC: Non ne so nulla. Non è molto importante, Geronimo era un capo di guerra. È possibile che allo stesso tempo abbia avuto qualche talento di sciamano, che conoscesse dei canti speciali... Ma era un capo di guerra, principalmente.

AM: Si potrebbe riprendere questa questione della guerra, vale a dire: qual è lo statuto della guerra nelle società primitive? Questo ci riporta al problema di sapere se bisogna parlare di società isolate, o di insieme di società, di rapporti inter-gruppo. La guerra è un fenomeno eccezionale o, dopotutto, fa parte della quotidianità, della vita della comunità? Nella misura in cui si parla del ruolo del capo nel momento della guerra, che cosa può voler dire questo? È un fenomeno eccezionale o è all'orizzonte di tutta la vita sociale?

PC: È certo, la guerra è iscritta nell'essere stesso delle società primitive. Voglio dire che la società primitiva non può funzionare senza la guerra, quindi la guerra è permanente. Dire che nella società primitiva la guerra è permanente non vuol dire che i selvaggi si fanno la guerra da mattina a sera e tutto il tempo. Quando dico che la guerra è permanente, voglio dire che vi sono sempre, per una comunità data, dei nemici da qualche parte, quindi delle persone che potrebbero attaccarci. L'attacco in questione non si produce che di tanto in tanto, ma le relazioni di ostilità tra le comunità, queste, sono permanenti; è il motivo per il quale dico, la guerra è permanente, lo stato di guerra è permanente.

Perché? Qui torniamo a quello di cui parlavamo all'inizio, a proposito della dimensione delle società. Dicevo: a quale condizione una società potrebbe essere primitiva? Una delle condizioni, che è essenziale, è la dimensione della società, della comunità: non si può avere, almeno credo, una società allo stesso tempo grande e primitiva. Affinché una società sia primitiva, è necessario che sia piccola. Affinché una società sia piccola, è necessario che si rifiuti di essere grande, e per rifiutare di essere grande, vi è come tecnica, che è universalmente utilizzata nelle società primitive e, in ogni caso, nelle società americane, la fissione, la scissione. Può essere assolutamente amichevole: quando la società giudica, stima che la sua crescita demografica oltrepassi una certa soglia ottimale c'è sempre qualcuno che propone a un certo numero di persone di partire. In generale, queste separazioni seguono delle linee di parentela; può essere un gruppo di fratelli, che decidono di fondare un'altra comunità, che sarà naturalmente alleata a quella che lasciano in quanto non solo sono alleati ma sono inoltre parenti. Ma fondano un'altra comunità, quindi vi è questo processo permanente di scissione.

Ma è altrettanto importante il fato della guerra, perché la guerra primitiva, la guerra nelle società primitive, bisogna analizzarla dal punto di vista dei suoi effetti. Quali sono gli effetti di questa guerra permanente, di questo stato di guerra permanente di cui parlavo? Stato di guerra che diviene effettivo di tanto in tanto, in questo caso, dipende veramente dalle società. Tutte le società primitive sono guerriere o quasi, ma lo sono con più o meno intensità: ci sono dei popoli molto guerrieri, ci sono dei popoli che lo sono meno, ma alla fine per tutti, in ogni caso, la guerra appartiene all'orizzonte. Quali sono gli effetti della guerra? Gli effetti della guerra sono di mantenere costantemente la separazione tra le comunità: infatti con dei nemici non si possono avere se non dei rapporti di ostilità, vale a dire di separazione: questo rapporto di separazione, di ostilità culminante nella guerra effettiva, ma l'effetto della guerra, dello stato di guerra è di mantenere la separazione tra le comunità, vale a dire la divisione. L'effetto principale della guerra è di creare continuamente del molteplice, e, facendo ciò, la possibilità per la quale vi sia il contrario del molteplice non esiste. Finché le comunità saranno, attraverso la guerra, in uno stato di separazione, di freddezza o di ostilità tra loro, finché ogni comunità è e resta in questo modo nell'autosufficienza, si potrebbe dire nell'autogestione praticamente, non può esservi Stato. La guerra nelle società primitive, è innanzitutto impedire l'Uno; l'Uno è innanzitutto l'unificazione, vale a dire lo Stato.

AM: Si potrebbe ritornare sui fenomeni di scissione? Dici che erano delle società piccole e, dal momento che crescevano, si scindevano. Come spieghi il fatto che le società Tupi-Guarani abbiano assunto delle dimensioni così decisamente colossali? Perché questo meccanismo di scissione non funzionava più?

PC: Qui, non posso rispondere con molta precisione, tranne che sulle cifre. La particolarità dei Tupi-Guarani in America del Sud, è che le tribù o le comunità che costituivano quello che chiamo la società Tupi-Guarani, erano di una dimensione

considerevole, a tal punto che si è portati necessariamente a pensare ad una specie di esplosione demografica, conservate tutte le proporzioni, non è la Cina o l'India; esplosione demografica che d'altra parte ha condotto i Tupi-Guarani ad una specie di espansione territoriale: avevano occupato uno spazio gigantesco. Molto probabilmente perché avevano bisogno di spazio vitale: dato che erano allo stesso tempo molto numerosi e molto guerrieri, partivano e cacciavano gli occupanti che incontravano e si installavano al loro posto; li cacciavano o li uccidevano, o li integravano... non lo so. Ma, in ogni caso, arrivavano e si installavano al posto degli altri dopo averli messi alla porta.

Allora perché? Voglio dire perché si ha avuto questa incredibile crescita demografica? Non lo so. E non è nemmeno solamente un problema d'etnologia. È un problema che concerne molte persone, può riguardare i genetisti, gli ecologisti... non so dire di più. Ma, in ogni caso, quello che posso dire (questo appare di più in più man mano che i ricercatori si interessano a questioni di popolazione nelle società primitive) è che, diciamo, le società primitive sono delle "società di codifica", per utilizzare il vocabolario de *L'anti-Edipo*. Diciamo che la società primitiva è tutta una molteplicità di flussi che circolano, oppure, altra metafora, una macchina con i suoi organi. La società primitiva codifica, cioè controlla, tiene bene in mano tutti i flussi, tutti gli organi. Con questo voglio dire che tiene bene in mano quello che potremmo chiamare il flusso di potere; lo tiene bene in mano, lo tiene in sé stessa, non lo lascia uscire; perché se lo lascia uscire, lì, vi è congiunzione tra capo e potere, e lì, si è nella figura minimale dello Stato, vale a dire la prima divisione della società (tra colui che comanda e coloro che obbediscono). Questo, essa non lo permette; la società primitiva controlla quest'organo che si chiama la *chefferie*.

Ma mi sembra evidente che vi sia un flusso che la società primitiva sembra a volte essere incapace di controllare, è il flusso demografico. Si è detto spesso che le società primitive sapevano controllare la loro demografia; a volte è vero, a volte non lo è. È evidente che per quanto concerne i Tupi-Guarani, nel momento in cui li si conosce, vale a dire dall'inizio del XVI secolo, questo non li disturbava, perché erano in espansione territoriale. Non c'era nessun problema. Ma ci sarebbe stato un problema, per esempio, se, volendo o piuttosto essendo obbligati a espandersi territorialmente, avessero trovato degli avversari decisi e determinati a proteggere il territorio che volevano occupare. Che cosa sarebbe successo? Quando vi è apertura demografica e chiusura territoriale, allora in quel momento, ci sono dei problemi. Lì, c'è qualcosa che forse sfugge alla società primitiva, la demografia.

Hanno molte tecniche per controllare la demografia: la pratica costante dell'aborto, la pratica molto frequente dell'infanticidio, la grande quantità di proibizioni sessuali; per esempio, fino al momento in cui una donna non ha svezzato il figlio (lo svezzamento si ha dopo due o tre anni), quasi universalmente, le relazioni sessuali sono vietate tra questa donna e suo marito; se la donna ha un bambino (perché, come dicevo poco fa, le proibizioni, i tabù, sono fatti per essere rispettati, ma anche per essere violati), o è incinta mentre il suo figlio precedente non è svezzato, ci sono forti possibilità che pratici l'aborto, o che si uccida il bambino alla

nascita. Malgrado ciò, vi può essere una crescita molto considerevole della popolazione su un orizzonte, un'economia e un'ecologia selvaggia...

AM: Tutta una serie di domande che ci siamo posti gravitavano attorno al problema del linguaggio: da un lato il linguaggio è presentato come all'origine del potere coercitivo (è la parola del profeta), e dall'altro, il linguaggio è opposto alla violenza.

PC: Siamo sempre in questa questione della codifica. Si sa che in America (e non solamente in America, anche questo sembra essere universale), il *leader*, il capo della tribù, il capo nella società primitiva, deve avere varie qualità che lo qualificano, per esercitare questa funzione; e, tra le altre, è necessario che sappia parlare, che sia un buon oratore. Questo è stato notato costantemente. Allora si può dire che è perché i selvaggi amano i bei discorsi; provano del piacere a ascoltare un buon oratore; il che è vero; lo adorano. Ma credo che ci si debba spingere oltre e che, in questa obbligazione che fa che non si può essere riconosciuti come capo se non si è un buon oratore, vi è qualcosa che fa sì che la comunità che riconosca un tale come il suo leader, lo intrappoli nel linguaggio. Essa intrappola il leader nel linguaggio, nei discorsi che pronuncia, nelle parole che pronuncia. Non si tratta semplicemente del piacere di ascoltare un bel discorso. Ma a un livello più profondo e naturalmente non cosciente, questo dipende dalla filosofia politica che è implicata nel funzionamento stesso della società primitiva. Il leader, il capo, vale a dire colui che potrebbe essere il detentore del potere, il comandante, colui che dà degli ordini, non può diventarlo, perché è intrappolato nel linguaggio, intrappolato nel senso che il suo obbligo è di parlare.

Finché si è nel linguaggio, in questo linguaggio (perché dare un ordine, è anche parlare...), questo obbligo di essere un buon oratore, non può liberarsene. Nel caso in cui gli venisse in mente di passare a un altro tipo di linguaggio, che è il linguaggio del comando (dà un ordine e l'ordine è eseguito), non potrebbe farlo. Io non posso concepire questo obbligo di essere un buon oratore altrimenti se non come uno dei molti modi che si dà la società primitiva per mantenere nella disgiunzione *chefferie* e potere. Finché il capo è nel discorso e in quello che ho chiamato il "discorso edificante", che è un discorso vuoto, non ha potere.

AM: Riporta la storia della tribù, le ragioni che l'hanno determinata...

PC: Sì, è un discorso profondamente conservatore. Ma conservatore di cosa? Della società. È un discorso contro il cambiamento, e tra gli altri il cambiamento più importante che potrebbe darsi nella società primitiva: quello che lascerebbe apparire un personaggio che dice alla società: "sono io il capo e a partire da ora voi obbedirete". Quindi, è affinché il capo non possa dire questo che è un buon oratore: è così bloccato, prigioniero nello spazio del linguaggio. Fino a quando è nello spazio del linguaggio, è all'interno di un cerchio di gesso e non può uscirne. È l'uomo che parla, fine della storia.

AM: E che non si è nemmeno tenuti ascoltare, no?

PC: No, non vi è alcun obbligo. Se si fosse obbligati ad ascoltarlo, allora, vi sarebbe della legge; si sarebbe già passati dall'altra parte. Non vi è nessun obbligo nella società primitiva, almeno nei rapporti società/*chefferie*. L'unico che ha degli obblighi, è il capo. Vale a dire che è esattamente il contrario, il capovolgimento totale di quello che accade nelle società in cui vi è lo Stato.

AM: Il capo, è colui che deve obbedire?

PC: Nei nostri paesi, è il contrario: è la società che ha degli obblighi nei confronti di colui che comanda, mentre il capo non ne ha nessuno. E perché il capo che comanda, il despota, non ha nessun obbligo? Perché ha il potere, chiaramente! Allora, il potere, vuol dire proprio: "Gli obblighi, ora, non sono più per me, sono per voi!". Nella società primitiva, è esattamente il contrario. Solo il capo ha degli obblighi: obbligo di essere un buon oratore, e non solamente di avere del talento, ma di provarlo continuamente, vale a dire deliziare le persone con i suoi discorsi, obbligo di essere generoso.

Che cosa vuol dire obbligo di essere generoso nelle società in cui, diciamo, l'attività economica è autosufficiente a livello delle unità di produzione? Le unità di produzione, sono le famiglie elementari (un uomo, una donna e i bambini). Sono autosufficienti, vale a dire che ogni unità, mettendo tra parentesi i piccoli flussi di beni che sono scambiati, non ha bisogno degli altri (o quasi) per sopravvivere; d'altronde la sua produzione non va al di là dei suoi bisogni. Ma per il capo, è molto diverso, perché è obbligato ad essere generoso, è obbligato (se vuole adempiere al suo dovere di generosità) di far andare la sua produzione al di là dei suoi bisogni. È obbligato di far andare la sua produzione includendovi i suoi obblighi di leader, vale a dire avere sempre un piccolo stock di cose diverse da mettere in circolazione eventualmente, se glielo si chiede. Quindi, essere capo vuol dire fare dei discorsi, per non dire niente (se vogliamo dirla in maniera grossolana), e lavorare un po' di più degli altri. Nel momento in cui dico che nella società primitiva il capo è il solo ad avere degli obblighi rispetto alla società, lo si può prendere alla lettera: è vero.

AM: Perché si diventa capo? Chi diventa capo e perché?

PC: Come si diventa capo? Innanzitutto, è necessario che vi sia un capo. Attenzione! Non sto dicendo: "È necessario che vi sia lo Stato; e se non si ha un capo, siamo fottuti; è davvero necessario che vi sia qualcuno che comandi". Non è questo, in quanto il capo non comanda, giustappunto. Ma prima di tutto, la macchina sociale primitiva funziona bene se ha, non so come dire, un portaparola. Il capo è innanzitutto un portaparola, nel pieno senso del termine. Nelle relazioni inter-tribali o inter-comunitarie, è evidente che non parleranno tutti allo stesso tempo, perché altrimenti non si capisce più niente. Però le relazioni inter-tribali sono essenziali, per via dello stato di guerra permanente. Quando ci sono dei nemici, bisogna avere

degli alleati; bisogna avere delle reti di alleanza, e i negoziatori, i porta parola delle comunità sono i leader, in ragione del fatto, appunto, che sono abili nel parlare. Ma penso che ci si può spingere oltre e dire che senza il leader la società sarebbe incompleta. Ora, sembra che io mi contraddica completamente, ma mi spiego immediatamente, basandomi comunque su dei dati etnologici. Una società che non avesse un leader, qualcuno che parla, sarebbe incompleta, nel senso in cui è necessario che la figura del potere possibile (vale a dire ciò che la società vuole impedire), il luogo del potere non sia perduto. È necessario che questo luogo sia definito. È necessario qualcuno di cui si possa dire: "Ecco, il capo è lui, ed è proprio lui che impediremo di essere il capo". Se non ci si può rivolgere a lui per chiedere delle cose, se non vi è questa figura qui che occupa questo luogo di potere possibile, non si può impedire che questo potere divenga reale. Per impedire che questo potere divenga reale, bisogna incastrare questo luogo, bisogna metterci qualcuno, è questo qualcuno è il capo. Quando è capo, gli si dice: "A partire da ora, tu sei colui che sarà il portaparola, colui che terrà dei discorsi, colui che adempierà correttamente il suo obbligo di generosità; lavorerai un po' più degli altri al servizio della comunità". Se non ci fosse quel luogo lì, il luogo dell'apparente negazione della società primitiva in quanto società senza potere, essa sarebbe incompleta.

Mi ricordo, era tre anni fa, con il mio compagno Jacques Lizot, dagli indiani Yanomami, in Amazzonia venezuelana; è la regione delle fonti dell'Orinoco, tra l'estremo sud del Venezuela e l'estremo nord del Brasile, è cioè il cuore del sistema amazzonico; diciamo che è ancora una delle ultime zone "bianche" dell'Amazzonia. E lì, vive l'ultima grande società primitiva del mondo certamente, perché gli Yanomami sono, benché sia molto difficile da stimare, tra i 12 e i 15000, che è tantissimo, quando si fa una comparazione con le cifre attuali degli Indiani d'America. Eravamo in una piccola comunità di 50-60 persone. E in seguito a non so quale conflitto intra-comunitario, non c'era più un capo. Non so che cosa ne avevano fatto, se l'avevano ucciso o se il tizio aveva dato le dimissioni, se possiamo dire così, o se era partito. Per farla breve, era una comunità senza leader, senza portaparola. Non c'era nessuno che potesse giocare il ruolo di capo di protocollo, perché è un po' così... Hanno ricevuto la visita di un gruppo alleato, che, questo, aveva un leader, cioè colui che parlava; ed egli ha fatto un discorso molto catino al gruppo che non aveva un leader. Ha detto loro: "Siete meno di niente, non avete nemmeno un leader, non riuscirete a fare niente". Non voleva assolutamente dire: "Avete bisogno di qualcuno che comanda, di un capo (nel senso in cui lo si intende attualmente)". Aveva una buona posizione, lui, per saperlo; sapeva molto bene che non comandava, ma era quasi infastidito di vedere quello che vedeva, perché lo spettacolo non era completo. Non c'era un luogo che è, possiamo dirlo, strutturalmente iscritto nella società primitiva, che è il luogo della chefferie, e quel luogo non era occupato. "Se non avete un leader, siete fottuti", perché c'era un vuoto, un'assenza; mancava un organo.

Penso che l'organo esista in vista di poter essere codificato. Se non esiste, allora non si sa bene dove cercarlo. Deve potersi vedere. Se quel luogo non è occupato, la società non è completa. Naturalmente non voglio dire che se non c'è

un capo, nel senso del capo che comanda, non funziona nulla. È proprio il contrario. E se il luogo del potere apparente è vuoto, allora forse uno qualunque arriverà da qualche parte e dirà loro: "Sono io il capo, io comando". Rischiano di essere fregati, perché non c'è più il capo di protocollo, il portaparola, l'uomo che fa i discorsi, per dire: "Ma no, sono io" E penso che sia per questo che, nell'aneddoto che vi ho appena raccontato, il leader in visita diceva agli altri: "Non siete niente, rischiate di essere niente, perché siete alla mercé di chiunque, di qualsiasi cosa".

AM: È un po' come se la parola venisse considerata come potenzialmente pericolosa, e che localizzandola in un posto preciso, si evita che diventi pericolosa. È in quel momento, il profeta sarebbe colui che la prenderebbe da altrove, da un altrove incontrollato e incontrollabile?

PC: Sì, chiaro. Si potrebbe dire, semplificando in una formula, che quando il luogo del potere è occupato, quando lo spazio della *chefferie* è riempito, non vi è errore possibile, la società non si sbaglierà su quello di cui deve diffidare, in quanto è davanti a lei. Il pericolo visibile, percepibile, è facile da congiurare, perché lo si ha sotto gli occhi. Quando il posto è vuoto (e non lo è mai a lungo), chiunque è possibile.

Se la società primitiva funziona come una macchina anti-potere, funzionerà ancora meglio quando il luogo del potere possibile è occupato. È questo quello che voglio dire. Quindi, al di là delle funzioni quotidiane che adempie il capo, che sono le sue funzioni quasi professionali (fare dei discorsi, servire da portaparola nelle relazioni con gli altri gruppi, organizzare delle feste, fare degli inviti), vi è una funzione strutturale, nel senso in cui questa fa parte della struttura stessa della macchina sociale, che è che è necessario che questo luogo qui esista e sia occupato, affinché la società come macchina contro lo Stato abbia continuamente sotto gli occhi il luogo a partire dal quale la sua distruzione è possibile; è il luogo della *chefferie*, del potere, che essa deve rendere inesistente (e ci riesce perfettamente). Ed è in questo senso che dicevo che se non vi fosse questo luogo essa sarebbe incompleta.

AM: La costanza del discorso è anche la costanza del controllo del gruppo sul discorso del capo, alla fine, è forse il mezzo per vedere che non diventi pazzo, insomma che non voglia accaparrarsi il potere?

PC: Certo. Finché fa dei discorsi, e in generale è, diciamo, tutti i giorni o quasi, finché fa lo stesso discorso, si è tranquilli. Perché, in più, il capo in quanto oratore non dice mai delle cose diverse da ciò che vuole sentire la società. Lui stesso funziona come organo di mantenimento della società (in quanto società senza potere), perché quello che dice, è un discorso che si riferisce continuamente alle norme tradizionali vissute in questo modo fino ad ora; è il discorso "edificante": "Abbiamo vissuto perfettamente così fino ad ora, rispettando le norme che ci hanno insegnato i nostri avi, non cambiamo nulla".

In *Yanoama* (è un libro che è apparso nella collezione in cui ho pubblicato *Cronaca di una tribù*), si parla degli indiani di qui parlavo qualche istante fa, gli Yanomami. È davvero appassionante. L'autore è un italiano, Ettore Biocca, ma in realtà non è lui l'autore: lui è uno scroccone. Il vero autore è una donna che si chiama Helena Valero, una brasiliana che è stata cresciuta dagli indiani Yanomami. Deve essere successo nel 1939. Era scomparsa nel nulla, per poi ricomparire 21 o 11 anni dopo, con quattro bambini. Quindi ha trascorso più di 20 anni in questa società incredibile, e ne è fuggita. Il libro in questione, è quello che lei ha raccontato a questo italiano che non ha giudicato indecente di firmare lui stesso il libro, quando invece sono solamente 100 ore di magnetofono. Per farla breve, c'è un episodio formidabile. Racconta 20 anni della sua vita laggiù. Non è stato sempre divertente, perché non bisogna avere una visione da *boy scout* dei selvaggi. Non bisogna assolutamente prendere alla lettera quello che dice Jaulin, per esempio, sugli indiani: le intenzioni sono forse buone, ma è assolutamente falso.

Per farla breve, parla a lungo del suo primo marito. Dato che è diventata indiana, questa donna ha avuto due mariti; ad ogni modo parla di due mariti nel suo racconto; e parla soprattutto del primo, perché provava quello che potremmo definire amore. Ne fa un ritratto toccante. Chi era costui? Era un leader, appunto. L'ha presa, lei, come sua ultima sposa. Ne aveva altre 4. Era una situazione classica: il leader ha sempre molte donne. Lei è stata la sua sposa più recente, e comunque, visibilmente, la sua preferita, forse perché proveniva dal mondo dei bianchi: aveva più prestigio. Perché questo tipo era il leader? La maggior parte dei leader Yanomami sono dei leader di guerra, degli organizzatori di raid. Ed era un gran leader, un tipo coraggioso. Solo che, poco a poco, è diventato pazzo. È diventato paranoico e megalomane: è la dinamica della guerra, è il destino dei guerrieri. Che cosa vuole il guerriero? Vuole sempre fare la guerra. È normale, dato che è guerriero. E poco a poco, al posto di voler fare delle guerre che corrispondevano a quello che voleva la società, la tribù di cui era il leader, ha voluto fare la guerra al suo proprio conto. Aveva un conto personale, che non riguardava altri che lui, con un gruppo. E ha voluto trascinare la sua tribù in quella guerra lì. Ma questa guerra, non era quella della società.

E allora, che cosa è successo? Si potrebbe dire che una delle differenze tra i selvaggi e gli altri è che loro, i selvaggi, quando non vogliono fare la guerra, che si voglia o meno, fino a presente bisognava andarci! Che cos'è successo nel caso di questo leader? Le persone lo hanno abbandonato; l'hanno abbandonato a tal punto che, lui, d'altra parte, non poteva perdere la faccia (perché era un guerriero), non poteva dire: "Bene, visto che non venite con me, nemmeno io ci vado". Un guerriero non può dire questo. Allora che cosa ha fatto? È partito all'attacco da solo e naturalmente è stato ucciso! Era un suicidio. Ma era condannato a morte, perché non aveva voluto imporre la sua guerra alla società che non ne voleva. Ecco come si impedisce ai capi di essere capi. Qui, ne abbiamo un esempio magnifico. È quello che è successo continuamente a Geronimo, indipendentemente dal fatto che fosse un eroe.

AM: Ci sono due aspetti: da una parte il fatto che Geronimo nutriva un odio assolutamente viscerale per i Messicani...

PC: Ma per altri indiani, anche per altri Apache...

AM: Ma era visibilmente più motivato per le guerre contro i Messicani rispetto a quelle contro gli Americani del Nord...

PC: Perché aveva sofferto personalmente, in quanto i Messicani avevano ucciso la sua prima famiglia e sua madre, ma anche molti altri Apache...

AM: Ma, allo stesso tempo, anche quando partiva con 2 o 3 persone, se tornavano dopo averle prese, ritornavano con le pive nel sacco e si faceva silenzio. Ma se vincevano (anche se erano partiti in 2 o 3), si faceva una festa. Era un "rifiuto" nettamente più limitato che nel caso del leader Yanomami...

PC: Sì, ma qui, si può tenere conto del fatto che, probabilmente, gli Apache sapevano molto bene che rischiavano di aver bisogno di lui ad un certo punto; dopo tutto, era molto competente come guerriero (e lo ha dimostrato molto).

AM: D'accordo, ma sia nelle sue "Memorie" sia in quelle di suo nipote Cochise Jr (e combacia su non pochi punti), si vede l'immagine che Geronimo poteva avere nella società apache. Il massacro della sua famiglia è stato nel 1858. Nel 1859, c'è la grande razzia di tutti gli Apache, come vendetta. Nel '59 ci torna con due tizi; vengono sconfitti, tutti rimangono zitti, non si mette in questione...

PC: I due compagni sono vennero uccisi e solo lui è tornato. In realtà, c'erano un sacco di spedizioni con 2 o 3 persone...

AM: In 10 anni, fino al 1868, ci sono tutti gli anni una o due spedizioni; ma nel 1863, per esempio, è partito con tre compagni; hanno vinto, e quando sono tornati, è stata una grande festa. Il "rifiuto" era limitato: lo si lasciava in un angolo, faceva quello che voleva, lo si considerava un po' come un marginale, ma non come un pericolo potenziale?

PC: Che cosa avrebbe voluto fare, lui, Geronimo? Esattamente come quel capo amazzonico, di cui parlavo un momento fa. Avrebbe voluto che ogni volta che ne aveva voglia, anche gli altri ne avessero. Voleva trascinare con lui 2 o 3 o 400 Apache, e loro non volevano.

AM: Ma non era capo della tribù. Non era nel luogo di una chefferie.

PC: Effettivamente, non era un capo nel senso istituzionale; era un capo di guerra, ed era riconosciuto come tale a causa della sua competenza tecnica. Era un tecnico

della guerra, uno specialista. Allora, quando si aveva bisogno di lui, lo si chiamava. Ma quando voleva fare la sua guerra e aveva bisogno di altri, se gli altri non volevano, non ci andavano, tutto qui.

AM: Quando lo si temeva, era piuttosto in maniera indiretta, nel periodo successivo di 10 anni (di cui parla soprattutto Cochise jr.), perché faceva delle razzie e aveva dei contraccolpi, delle rappresaglie; ma a livello del fatto che lui, personalmente, voleva fare la sua guerra, non mi sembra che ci fosse una riprovazione; non lo si seguiva, è tutto.

PC: È così. Ma nel caso del guerriero Yanomami, voleva imporre la sua guerra alla società; le persone non hanno voluto, era il leader di un gruppo molto numeroso (erano tra le 150 e le 200 persone). Ho attraversato questo gruppo, era già piuttosto importante. È la comunità classica amazzonica. Non l'hanno né colpito, né ucciso, ma semplicemente gli hanno voltato le spalle.

Però, conosco un altro caso, in un altro gruppo, di uno che era anche lui un leader di guerra, e lui si è spinto molto più in là. Cominciava, per il suo prestigio, per la sua violenza (era un violento), a dirigere la sua violenza contro le persone del gruppo di cui era il leader. Questo è durato per un po', poi, un giorno, l'hanno ucciso. È successo non troppo tempo fa (una decina d'anni), è relativamente recente. L'hanno ucciso nel mezzo della piazza attorno alla quale sorge il villaggio, i rifugi. L'hanno ucciso, tutti. Mi è stato raccontato che è stato colpito forse da 30 frecce! Ecco quello che si fa con i capi che vogliono fare i capi. In certi casi, si volta loro le spalle, è sufficiente. Se non funziona, li si liquida, letteralmente. Questo deve essere piuttosto raro, ma alla fine, è nel campo delle possibilità del rapporto tra la società e la chefferie, se la chefferie non resta al suo posto.

AM: È la differenza con Geronimo: mi sembra che non abbia voluto imporsi. Diceva: "Parto, c'è qualcuno che viene con me?". Tutto qui.

PC: Probabilmente, faceva un po' di minacce. Possiamo immaginare molto bene che doveva dire loro: "Siete dei codardi, i Messicani vi uccidono e non volete nemmeno continuare a vendicarvi", e poi: "Come? Rifiutate di seguirmi, io che vi ho fatto vincere?". Perché in effetti la prima volta, è stata una vittoria totale sui Messicani. Ci si immagina molto bene quello che poteva dire loro... Ora, pensate ad altri esempi, sempre in America del Nord: gli equivalenti di Geronimo in altre società, i "Grandi Capi" del western, Sitting Bull, Red Cloud, e altri. Erano dei leader molto grandi, ma non avevano nemmeno un pizzico di potere. Red Cloud, che, verso il 1865, era capace di trascinare con lui una "nuvola" di cavalieri sioux (3 o 400), non aveva un pizzico di potere, nel senso di comando. Non comandava per niente. Semplicemente, era un tipo molto intelligente. Bisogna notare anche che i leader, sono quelli più intelligenti della comunità, i più sottili, i più politici per dispiegare rispetto alle altre comunità, non la loro propria strategia, ma quella della comunità di cui sono semplicemente gli strumenti. Red Cloud, Sitting Bull e altri,

possiamo dire che avevano acquisito un prestigio molto grande, ma non erano per niente dalla parte del potere. Questo non ha niente a che vedere.

AM: Una domanda più generale a proposito del tipo di domanda che formuli sulla nostra società contemporanea, a partire dallo studio delle società primitive: non vi è una sorta di “utilizzo” della società primitiva? È un po’ la domanda posta all’inizio di questa intervista. Ho creduto di vedere, leggendo i testi de *La società contro lo Stato*, un certo numero di riferimenti più o meno impliciti ad autori come Nietzsche (parli della “gaia scienza” degli indiani...). Mi chiedo se il riferimento ai primitivi non funzioni come può funzionare nel pensiero di Nietzsche o quello di Heidegger il riferimento ai presocratici, vale a dire a coloro che sono prima e allo stesso a coloro che sono esterni, per il fatto che non possiamo pensare il passaggio dai presocratici a Socrate, dai primitivi ai “civilizzati”. Ho l’impressione che non si tratti solamente di un’analogia o di una strizzata d’occhio, ma che risponda ad un’altra cosa nel tuo percorso.

PC: Effettivamente, almeno nei testi più vecchi, perché, lì, dopo tutto, c’è un vocabolario filosofico; così in quello più vecchio, che è intitolato “Scambio e potere: filosofia della chefferie indiana”, l’ho scritto nel 1962, un po’ di tempo fa, detto questo, non c’è molto che cambierei. Non mi si può accusare di cambiare idee come fossero delle camice! Ma in quel periodo lì, non ero uscito dalla filosofia, nel senso che ero studente di filosofia: preparavo da molto tempo l’*agrégation*. E devo dire che ero effettivamente dentro Heidegger. Allora, sono piuttosto dei tic che segnano il momento in cui l’ho scritto. Benché non siano sempre dei tic: quando Heidegger dice: “Il linguaggio è la dimora dell’essere; nel suo rifugio, abita l’uomo”, “L’uomo è il pastore dell’essere”, lo si potrebbe dire dei selvaggi. C’è nella società primitiva un rispetto del linguaggio che non esiste altrove. Qui, bisognerebbe citare i testi stessi prodotti dai selvaggi. È per questo, un po’, che ho pubblicato *Il grande parlare*, perché è questo.

I riferimenti a Heidegger, Nietzsche, ci sono. Ma per il momento, non vanno oltre. Salvo Nietzsche... Lì, posso riconoscere e affermare chiaramente l’influenza di Nietzsche, soprattutto de *La genealogia della morale*, ovviamente. Perché se non avessi riflettuto un po’ su *La genealogia della morale*, avrei avuto più difficoltà a scrivere qualcosa come “Sulla tortura nelle società primitive” (in *La società contro lo Stato*). È certo. Ma lì, il riferimento non è per niente letteraria o per fare bello, è seria. Si vede bene che qualcuno come Nietzsche, che probabilmente non sapeva niente e se ne fottava completamente (e aveva ragione) dell’etnologia dei suoi anni. Ci vedeva infinitamente più chiaro di tutti gli altri della sua epoca sulla questione della memoria, del marchio...

AM: Ci sarebbe una domanda sul rapporto con la natura. Dici da una parte che non è determinante, e dall’altra, dopo aver letto *Pieds nus sur la terre sacrée*¹ ho avuto

¹ NdT: di questa raccolta di testi, a cura di Teri C. McLuhan, non esiste la traduzione italiana.

l'impressione che avevano un'attitudine radicalmente differente della nostra rispetto alla natura, un'attitudine, diciamo, di rispetto e un grande sconcerto davanti al Bianco che la profana allegramente. Corrisponde a qualcosa che vedi, questa differenza di attitudine, o non è che una differenza apparente?

PC: "Piedi nudi sulla terra sacra" sono dei testi raccolti da McLuhan, con delle belle foto. Ne ho letto solamente due o tre testi; ce ne sono alcuni che sono magnifici. Per ritornare a quello di cui parlavi prima, ecco un esempio di linguaggio, del modo in cui parlano queste persone. È splendido. È profondamente commovente. Bisogna essere un "selvaggio" per parlare così. Non lo fa più nessuno. È impossibile trovare l'analogo oggi. Senza ridurre la questione al modo di produzione, è collegato, e addirittura profondamente collegato. Il selvaggio è uno che non saccheggia. Prende nella natura ciò di cui ha bisogno. Quando i suoi bisogni sono soddisfatti, si ferma. È precisamente tutta la questione dell'economia primitiva. L'economia primitiva, come ogni economia, è destinata a soddisfare dei bisogni. Quando il selvaggio giudica che i suoi bisogni sono soddisfatti, smette di avere un'attività di produzione. Di conseguenza, non va a tagliare inutilmente dei rami d'albero, né a cacciare per niente un cinghiale. Non lo farebbe mai. Uccide un cinghiale per mangiare della carne. È per questo che non sono sicuramente le società primitive che rischiano di distruggere l'ambiente. Detto questo, si potrebbe dire che le società primitive, con le differenze ecologiche locali, avevano realizzato perfettamente quello che voleva Cartesio: essere padrone e possessori della natura! Gli indiani dell'Amazzonia sono perfettamente padroni del loro ambiente, che è la foresta tropicale. Gli eschimesi sono perfettamente padroni del loro ambiente, che è la neve e il ghiaccio: è un'economia senza agricoltura, per definizione! Gli Australiani, gli uomini del deserto, con pochissima acqua, in delle circostanze ecologiche che ci sembrano, a noi, non dure ma impossibili, erano lì ed erano diventati padroni dell'ambiente; non dico che non sarebbero stati meglio altrove, è possibile, ma in ogni caso, là dov'erano, erano padroni del loro ambiente; quando avevano sete, sapevano dove trovare l'acqua... Non erano in difficoltà. D'altra parte, non è complicato, una società, per definizione, controlla il proprio ambiente. Per quale motivo? Perché se non lo controlla, o muore, oppure se ne va. La società primitiva controlla assolutamente il proprio ambiente, ma lo controlla in vista di cosa? Non per costruire il Capitalismo, vale a dire per accumulare, per produrre al di là dei bisogni, essa produce fino ai bisogni e non va oltre: sono delle società senza surplus. Perché? Non perché se ne fregano di produrre, perché sono al punto zero della tecnica. I selvaggi sono dei tecnici perfetti e quando dico che ogni società è padrona del suo ambiente, non lo dico per dire: sanno perfettamente utilizzare tutte le risorse dell'ambiente per i loro bisogni. Le loro tecniche sono molto fini.

Per fare degli esempi americani, sono delle persone che, dopo tutto, in numerose tribù sud-americane, avevano una tecnologia chimica estremamente raffinata, per produrre del curaro, per esempio. Il curaro si trova in dei vegetali, in delle liane: una liana è una liana e il curaro è un flaconcino di veleno che si passa sulle punte delle frecce; ebbene, tra liana e la piccola riserva di veleno, ci sono un

sacco di operazioni, sono necessarie delle conoscenze chimiche, sapere che è quella liana, innanzitutto, che bisogna mescolare ad altre cose... Non vedo come si potrebbe dire che le conoscenze scientifiche degli indiani d'Amazzonia fossero inferiori a quelle degli Europei. Solamente, erano adatte ai loro bisogni.

Nei grandi Stati, quelli che chiamiamo le alte civiltà (il che non vuol dire nulla, non ci sono delle alte o basse civiltà; semplicemente con lo sguardo europeo, le buone civiltà, le alte civiltà sono quelle in cui c'è lo Stato, erano gli Inca, gli Aztechi, e il resto erano delle civiltà basse, cioè inferiori, perché senza Stato) ci si meraviglia che non vi fosse la ruota. Non è assolutamente una lacuna o una carenza. Si dice addirittura che gli Aztechi, i bambini aztechi, avessero dei giocattolini che includevano la ruota; inoltre, scolpivano delle pietre in tondo, sapevano quindi perfettamente che cosa fosse un cerchio, ed erano sicuramente capaci di fare rotolare un cerchio allo stesso modo in cui facevano rotolare delle sfere, perché avevano dei giochi con la palla. Allora perché non avevano la ruota? Perché non gli serviva a nulla. Quando si affrontano questi problemi, credo che non si debba partire dalla domanda "perché", ma dalla domanda "a che cosa gli sarebbe servito". Ci si meraviglia, per esempio, del fatto che nell'Impero Inca vi fosse un sistema stradale favoloso, incredibile, gli Spagnoli erano stupefatti, dicevano: "non c'è l'equivalente da noi". Quelli che tra loro erano istruiti, dicevano che assomigliava al sistema stradale dei Romani. Allora: un magnifico sistema stradale e niente ruota! Sembra contraddittorio, ma è normale. A che cosa sarebbe servita loro la ruota? La ruota funziona principalmente con l'addomesticamento di animali da traino: non c'erano animali da traino addomesticabili nelle Ande, il solo animale addomesticabile, ed era già stato addomesticato effettivamente, era il lama. Ma il lama non poteva portare che un carico leggero, non bisogna caricarlo con più di venti chili, e quindi attaccarlo ad un carretto, non sarebbe servito a nulla. Può quindi perfettamente esserci la strada e non la ruota. Inversamente, quando i selvaggi vedono qualcosa che gli è utile, lo prendono. D'altronde, è spesso il segno della fine, è la storia del ferro in America: l'arrivo del ferro è stato catastrofico. Inversamente, l'integrazione del cavallo in certe società dell'America del Sud e del Nord è stato, per un momento, una specie di promozione per queste società. Ma quello che è sicuro, è che le società primitive risolvono i problemi che vengono posti loro. Li risolvono sempre. Altrimenti, non è complicato, una società che non riesce a risolvere i suoi problemi, muore, sparisce.

Se considero le principali proprietà delle società primitive innanzitutto, lo si è detto all'inizio, una società è primitiva a condizione di essere piccola. Forse sono troppo prigioniero di questi riferimenti demografici, ma mi sembra che il problema della popolazione sia senza soluzione. Nell'Europa occidentale ricca e relativamente poco popolata, rispetto al Terzo Mondo, può durare ancora un po'... ma poi? Ho l'impressione che per la prima volta nella storia dell'Umanità, che dura comunque da un buon milione di anni, per la prima volta quello che quell'altro aveva detto non è più vero: quell'altro è Marx quando diceva "L'Umanità non si pone che i problemi che può risolvere". Ora, ci sono dei problemi irrisolvibili, tra gli altri quello della crescita demografica. Non ne so niente, forse mi sbaglio, ma mi sembra che la

questione della crescita demografica, che è sempre superiore alla crescita delle risorse alimentari, introduca uno spostamento che non può, per forza di cosa, che aumentare. E, è quello a cui assistiamo attualmente, è la carestia nello Sahe africano. Mi direte, è la siccità. Sì, certo, non ha piovuto per anni, ma ci sono altri problemi; e poi, soprattutto, là dove forse è anche più grave, perché non si vede una soluzione, è nel Bangladesh, l'India, il Pakistan: quando si vedono o gli ecologisti, o i tecnocrati della FAO, o il Club di Roma dire la stessa cosa, cioè che da qui a 20 anni ci saranno 500 milioni di persone che moriranno di fame in Asia, in India... si parte male, e non c'è ritorno.

È per questo che a mio avviso, ed era il punto di partenza e sarà il punto di arrivo (non voglio fare della questione della demografia il deus ex machina che spiega tutto, ma credo che sia un fattore fondamentale) perché se lo si prende sul serio, vale a dire che la condizione affinché una società sia primitiva, cioè senza Stato, insomma una società in cui vi sia il minimo di alienazione e di conseguenza il massimo di libertà, se la condizione per tutto questo è che sia piccola, che cosa fa sì innanzitutto che una società smetta di essere piccola? È la sua crescita demografica.

Inoltre si vede, a proposito di questa questione che quando vi è Stato, si ha il contropiede esatto di quello che succede nella società primitiva. Si parlava prima della guerra, lo Stato impedisce la guerra, lo Stato impedisce lo stato di guerra. La guerra almeno cambia completamente di senso quando si è nella società statale. Lo Stato impedisce la guerra nel campo in cui vi è il potere, è evidente. Non può tollerare la guerra, la guerra civile; è lì per tenere unite le persone sulle quali esercita il potere. Ma si parlava di demografia: tutti gli Stati, si può dire che è iscritto, probabilmente, nell'essenza dello Stato, tutti gli Stati incentivano le nascite, tutti gli Stati vogliono un aumento quasi pianificato della popolazione. Insomma, tutti gli Stati incentivano le nascite, tutti vogliono una popolazione più numerosa e alcuni pianificano la demografia; in un certo senso gli imperatori Inca non erano per niente lontani da una pianificazione delle nascite, ma nel senso dell'aumento, giocando sui matrimoni e sul quasi-divieto di essere celibi. Quando è vietato essere celibi, bisogna sposarsi, e quando si è sposati si hanno molte probabilità di fare dei bambini...

Tutti gli Stati incentivano alle nascite, per forza, perché più la popolazione è numerosa, più si ha dei tributati, delle persone che pagano il tributo, le imposte, più si hanno dei produttori; più le masse da manipolare sono numerose, più il potere è grande, più la ricchezza e la forza sono grandi! È per questo che da un'altra prospettiva si può dire ugualmente che la vocazione di uno Stato, della macchina statale, non semplicemente del tipo che la controlla in un momento dato (è nell'essenza stessa della macchina statale, mi sembra) è di essere condannato ad una fuga in avanti, alla conquista. La storia dei grandi imperi, dei grandi despoti, è una conquista permanente, ed il limite è un'altra macchina statale altrettanto forte: è l'unica cosa che possa fermarla, o dei selvaggi, dei veri selvaggi che non fanno e soprattutto che non vogliono sapere che cosa sia lo Stato. L'espansione degli Inca, è incredibile, si è fermata a metà altezza delle Ande verso l'Amazzonia, perché lì

cominciava il regno dei selvaggi, delle comunità, delle tribù, che se ne fottevano di pagare un tributo a un capo che non volevano. Ma altrimenti, la vocazione di ogni macchina statale, è di espandersi e, al limite, di diventare planetaria.

AM: Ma i “selvaggi” possono comparire nella società?

PC: Se intendi per “selvaggi” le persone di cui abbiamo parlato fino ad ora, vale a dire di persone che dicono “abbasso i capi!”, ce ne sono sempre stati! Semplicemente, diventa sempre meno facile dirlo. O piuttosto, a mio avviso, il destino degli stati attuali, sotto i quali viviamo, è di essere sempre più statali, se si può dire. E non ci si può lasciar ingannare dalle apparenze, o forse anche dalla volontà sincera di qualcuno come Giscard d’Estaing, cioè dalla volontà del liberalismo. Evidentemente, Giscard d’Estaing, personalmente, lo trovo più simpatico di Pompidou; ragiono forse di pancia, ma alla fine sono stato molto contento che abbia licenziato quel trio sinistro Marcellin/Druon/Royer. Ma non bisogna farsi illusioni, indipendentemente dalla buona volontà o meno del tipo che, provvisoriamente, dirige la macchina statale.

La macchina di Stato, in tutte le società occidentali, diventa sempre più statale, vale a dire che diventerà sempre più autoritaria; e sempre più autoritaria, per un buon momento almeno, con l’accordo profondo della maggioranza, che si chiama il più delle volte la maggioranza silenziosa; la maggioranza silenziosa ugualmente ripartita a sinistra e a destra. Sono rimasto colpito da un’inchiesta, apparsa su *Le Monde*, sulle posizioni delle persone rispetto alla proprietà private e quindi rispetto a un futuro stato socialista, in cui il problema potrebbe porsi. Le persone che sono più attaccate alla proprietà privata e che la difendevano con tenacia, per il 47% erano degli elettori comunisti. Allora, secondo me, andremo sempre di più verso forme di Stato autoritario, perché tutti vogliono più autorità. Appena Giscard sparisce per 4 ore perché è con una fidanzata da qualche parte, è il panico: dov’è il capo? “È sparito, non siamo comandati”. La macchina statale diventerà una specie di fascismo, non un fascismo di partito, ma un fascismo interno.

Quando dicevo la macchina statale, non si trattava solamente dell’apparato di Stato (il governo, l’apparato centrale di Stato). Ci sono delle sotto-macchine, che sono delle vere macchine di Stato e di potere, e che funzionano, a dispetto a volte delle apparenze, in armonia con la macchina centrale di Stato. Penso ai partiti e ai sindacati, principalmente al PC e alla CGT. Bisogna analizzare il PC e il CGT (esco un po’ dal mio campo, perché non siamo più tra i selvaggi); bisogna analizzarli come degli organi molto importanti della mega-macchina statale. Voglio dire con questo che la società, come è attualmente, difficilmente funzionerebbe se non ci fosse questo fantastico ripetitore di potere e di intasamento, che può culminare fino all’abuso di potere, che è l’apparato del PC e della CGT; non bisogna separarli: sono delle formazioni prodotte dalla stessa società e, in effetti, vi è una profonda complicità di struttura; non voglio dire che si telefonino la sera per chiedersi: “Allora, come è andata la giornata?”; c’è una profonda complicità di struttura tra Marchais e

Séguy e i principi che ci governano. È evidente. E dopo tutto, il partito, qualsiasi esso sia, che cosa vuole? Vuole occupare il potere; è già pronto a prendere la macchina in mano.

AM: Non ho l'impressione che la società sia di più in più coerente e sempre più razionale. Questa è la visione della fantascienza, al limite, che ci va vedere l'evoluzione della società verso il "migliore dei mondi" o verso "1984". Ma mi chiedo in che misura non si assista, al contrario, alla frammentazione, a una giustapposizione di opposizioni che non portano a niente, di cui sono si può rendere conto, diciamo, riferendosi a un apparato che funzionerebbe, di cui non possiamo tanto meno rendere conto come apparizione di una nuova struttura in senso alla società. Si tratta veramente della frammentazione. Riprendiamo l'esempio della scuola; c'è una visione della scuola come apparato ideologico (Althusser), hai visto il testo «Non, l'école n'est pas malade»². Ho l'impressione che quello che noi diciamo non rinvii esattamente al tuo stesso tipo di problematica.

PC: Penso che siamo vicini, e non è per fare il socialista radicale, avvicinando i punti di vista in maniera artificiale. È perché c'è della frammentazione che c'è più centralismo; mi sembra che sia assolutamente legato. Il capitalismo contemporaneo si scassa visibilmente, funziona giorno per giorno. Ma è perché si sta scassando, e che esplose qui e là, spesso alla periferia del sistema, che il sistema tende a diventare sempre più sistematico o autoritario.

Prima, non avevo detto che lo Stato era sempre più autoritario; avevo detto: lo Stato tende a diventare sempre più statale. Mi dirai che quando, se lo Stato diventa il tutto si è nel totalitarismo! È evidente, Il rischio non è assolutamente da escludersi comunque. Ma penso che è perché ci sono sempre più faglie, qui e là, che ci sono sempre più "anti-faglie", vale a dire di Stato. Lo Stato può molto bene recuperare delle cose, per esempio l'aborto. Prima, le donne non erano padrone di loro stesse, del loro corpo, come si dice, a causa dello stato, perché lo Stato non voleva, perché c'erano delle leggi. E non rispettare la legge, è essere al di fuori della legge: esser fuorilegge, è essere sottoposti a giudizio e essere messi in prigione. Ora, le donne possono essere padroni di loro stesse, ma non vi è capitolazione dello Stato. Lo possono essere grazie allo Stato. Prima, gli diceva "non potete"; ora, dice loro "potete", Ma non è una sconfitta della macchina statale. Tanto meglio che la legge sull'aborto sia stata votata; senza dubbio è insufficiente... Ma non bisogna farsi illusioni, non è una sconfitta della macchina statale, né della morale borghese: è partito dall'alto, anche se, grazie a diverse organizzazioni (come il MLAC), non è stato solamente dall'alto.

² Il numero 5 di *L'Anti-Mythe* può essere consultato al link: <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/antimythes/lantimythes-n05.pdf>

AM: È sufficiente vedere le parole d'ordine; all'inizio era "aborto libero e gratuito", ma è diventato "aborto libero e rimborsato dalla previdenza sociale".

PC: Sì, la previdenza sociale, è lo Stato!

22. Martchenko, 1975.

Martchenko

P. CLASTRES, «Martchenko», in *Textures*, n.10-11, 1975. Ripubblicato in M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, p.355.

In questo testo, pubblicato per *Textures* – una rivista che vedeva nel comitato redazionale “Chaulieu” e “Montal” tra gli altri – Clastres parla della testimonianza di Martchenko¹. La rivista belga dedicherà un numero al totalitarismo nel 1975, contenente un articolo di Abensour su Simon Leys («Osez rire»), uno di Lefort su Soljénitsyne («Soljénitsyne. *Commentaire sur L’Archipel du Goulag* »).

È questo un articolo di intervento politico, in cui l’autore denuncia la violenza dei campi di lavoro sovietici e il regime totalitario dell’Unione Sovietica, comparato all’oppressione fascista. Di Anatoly Martchenko Clastres riferisce anche in «De la torture dans les sociétés primitives», decimo capitolo de *La società contro lo Stato*².

Diversamente da Soljénitsyne, Martchenko non è né uno scrittore, né un poeta. È un operaio sovietico che nulla, non fosse stato per i casi della vita, predestinava a rompere il cerchio dell’esistenza quotidiana del proletariato russo: vodka, televisione, espedienti³, abbruttimento coltivato sistematicamente dai padroni dello Stato. Ma gli è successo qualcosa che ha rischiato di ucciderlo, che forse lo ucciderà, che l’ha segnato per sempre in ogni caso: quello che è successo nei campi tra il 1960 e il 1968⁴. Non è diventato né complice né valletto dei capi, ha sempre, eroicamente, protestato. Altre coincidenze hanno fatto sì che possiamo conoscere la sua testimonianza. Che dire? Ripetiamo, ci ripetiamo. Ma non importa. Quello che racconta Martchenko, è quello che centinaia di migliaia di uomini e donne sono uccise giorno per giorno *ora*, nei campi di rieducazione al lavoro, nella patria del socialismo. Ma, si dirà, tutto questo lo si sapeva già. È quello che si crede. La testimonianza di Martchenko non è quella di un contestatore, è quella di un modesto professionista dei campi e delle prigioni sovietiche, è la testimonianza di un semplice utente dell’orrore e dell’abominevole. È vittima, e parla dei carnefici. Chi sono i carnefici? Dei pulotti, degli sbirri, degli aguzzini, dei capi: il personale di

¹ A. MARTCHENKO, *Mon témoignage : les camps en URSS après Stalin*, Paris, Seuil, 1970.

² P. CLASTRES, «De la torture dans les sociétés primitives», in *L’Homme*, XIII (3), 1973, pp.114-120. Ripreso in P. CLASTRES, *La société contre l’État. Recherches d’anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974; trad.it di L. Derla, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1977, capitol 10.

³ Abbiamo tradotto “système D” con “espedienti”. Il lemma indica la capacità di risolvere delle situazioni difficili, di “se débrouiller” o di “se démerder”.

⁴ Nota di Clastres: Secondo informazioni recenti, Martchenko sarebbe stato nuovamente condannato a quattro anni di “residenza forzata”.

un'istituzione socialista. Come può essere credibile? Tutta questa sinistra panoplia la si potrebbe credere essere tratta da una descrizione del nazismo tedesco. Ma la verità è questa: sono i funzionari freddi dello Stato sovietico. È per questo che ci si chiede: che cos'è questa società, fondata a partire da un progetto di liberazione dell'uomo, e che perviene a un'oppressione comparabile solamente all'oppressione fascista? Martchenko non propone una sociologia e una storia dell'URSS. Descrive solamente gli effetti di questa sociologia e di questa storia, mostra che con la presa del potere da parte dei bolscevichi, il popolo russo ha guadagnato allo stesso tempo uno pseudo-socialismo e una barbarie molto reale: la nuova classe di burocrati esercita il suo potere senza pietà sulla società, contro la società. Se non si è dalla parte del potere, solo due posizioni sono possibili: o la servitù, o la follia e la morte. Perché il rifiuto, è il sintomo di un'anormalità (si è fuori dalle norme) che è meglio curare nelle cliniche psichiatriche. Ma per le persone qualunque, per i cittadini di base come Martchenko, i campi sono decisamente sufficienti: infatti ci si può molto bene diventare pazzi. È quello che non è successo a Martchenko, la sua ragione non ha vacillato malgrado l'orrore che è il pane quotidiano dei campi e delle prigioni sovietiche (auto-mutilazione, cannibalismo, tortura, etc.). Racconta, non senza senso dell'umorismo a volte, quello che un sistema totalitario può fare, attualmente, di coloro che rifiutano la servitù e la complicità con i boia. Martchenko non ci guadagnerà mai il premio Nobel, vi troverà forse la morte, ma è una voce che bisogna ascoltare, una voce che canta lo stesso canto funebre di Soljénitsyne.

23. Religions et sociétés indiennes de l'Amérique du Sud (II), 1976
Religioni e società indiane dell'America del Sud (II)

P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 85, 1976-1977. 1976. pp. 53-54.

www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1976_num_89_85_17156

Questo documento è il resoconto del corso tenuto da Clastres all'EPHE nell'anno accademico 1976-1977. In quell'anno, l'autore si dedicò allo studio del movimento profetico Tupi-Guarani, fenomeno trattato dall'autore in numerosi testi e analizzato in quegli anni principalmente da Alfred Métraux¹ e Hélène Clastres².

È proprio dalla proposta interpretativa di Métraux che Clastres prende le distanze: il profetismo tupi-guarani, infatti, secondo l'autore non deve essere inteso come un effetto del contatto tra le popolazioni originarie sudamericane con i colonizzatori europei, contatto che avrebbe avuto come effetto una sorta di messianismo, bensì come un fenomeno antecedente l'arrivo degli europei nel continente. Clastres sottolinea in questa sede come le migrazioni alla ricerca della Terra senza male siano da leggersi in relazione all'emergenza di potenti *chefferie*: il discorso dei profeti si pone in opposizione a quello dei capi conducendo – scrive l'autore – ad un suicidio della società.

La divisione sociale (sinonimo dell'emersione dello Stato per Clastres) è qui spiegata attraverso l'esplosione della macchina guerriera: è a causa dell'intensificazione della guerra che si avrebbero «i segni della disgregazione sociale», portando la società Tupi-guarani «sulla soglia della divisione sociale, dello stabilirsi della gerarchia politica e, all'orizzonte, dell'apparizione dello Stato, come organo separato di potere politico».

Abbiamo dedicato integralmente il seminario di quest'anno allo studio di quello che possiamo chiamare il movimento profetico degli Indiani Tupi-Guarani. Dal loro primo contatto, all'inizio del XVI secolo, con queste popolazioni, gli europei (soprattutto Francesi e Portoghesi) poterono constatare, senza comprenderle, l'esistenza e la potenza di un certo tipo di uomini, i *Karai*. Questi ultimi, di cui i cronisti sottolineano molto bene la differenza rispetto agli sciamani (*pajé*), percorrevano il territorio delle tribù, camminando di villaggio in villaggio, al fine d

¹ A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.

² H. CLASTRES, *La Terre sans Mal*, Paris, Seuil, 1975; trad.it di F. Bocolari, *La terra senza il male*, Milano, Mimesis, 2016.

trasmettere il messaggio che gli Dei avevano cominciato loro: la terra è sporca (*vai*), malata (*achy*), ingannevole (*mba'emegua*); è necessario quindi abbandonarla, rinunciare alla vita terrestre tradizionale (agricoltura, caccia, etc.), lasciare le antiche norme di vita (regole dello scambio matrimoniale per esempio), per raggiungere il solo territorio degno degli Indiani, *ywy mara eý*, la Terra senza Male, il luogo degli Dei.

Per comprendere questo fenomeno, è necessario rinunciare all'interpretazione abituale (A. Métraux per esempio) che ha creduto vederci il semplice effetto del contatto di una cultura primitiva con la civilizzazione occidentale, contatto che avrebbe prodotto un effetto di messianismo (affermazione e rivendicazione dei valori tradizionali minacciati di morte dal nuovo mondo culturale dei Bianchi). Il profetismo tupi-guaraní non è un messianismo, in quanto non deve assolutamente nulla al contatto con gli Europei: questo movimento è puramente autoctono, cominciò a svilupparsi molto prima del loro arrivo, senza dubbio dalla metà del XV secolo. Il caso volle che i primi Europei osservarono il punto quasi culminante di questo movimento, e il loro arrivo sconvolse tutti i dati.

Ci troviamo confrontati quindi ad un fenomeno socio-religioso assolutamente indigeno che si è sviluppato in un modo puramente interno: insomma, davanti ad un *profetismo selvaggio*, caso senza dubbio unico nella storia conosciuta dell'etnologia. Che ne è di questo fenomeno? Bisogna considerarlo come il risultato di una casualità sociologica, come il segno di una profonda trasformazione sociale, come il sintomo di una malattia del corpo sociale. Vi è stato profetismo e discorso profetico perché vi era una patologia sociologica. I profeti (*Karai*) furono i primi a stabilire (nel loro linguaggio) la diagnostica di questa malattia della società e a proporre la terapeutica adeguata.

È per questo motivo che non potremmo comprendere nulla del discorso dei profeti senza analizzare in primo luogo la natura della società alla quale si indirizzava. La grande abbondanza di materiale etnografico concernente i Tupi-Guaraní permette di formulare un quadro chiaro e pressoché completo della situazione sociologica di queste tribù all'inizio del XVI secolo. Diciamo, per riassumere, che per effetto dell'intensificazione della guerra apparirono in queste società (cioè nelle società primitive, e quindi *indivise*) i germi e i segni della disgregazione sociale, attraverso l'irruzione dell'ineguaglianza e della gerarchia. Il nostro seminario ha trattato gli effetti sociologici che risultano dall'esplosione della macchina guerriera, in certe circostanze, in una società primitiva. In altre parole, il mondo tupi-guaraní si trovava sulla soglia della divisione sociale, dello stabilirsi della gerarchia politica e, all'orizzonte, dell'apparizione dello Stato, come organo separato di potere politico.

È questo contesto socio-politico che da senso alla nuova figura del profeta ed al suo discorso. Abbiamo cercato di mostrare come un tale discorso costituisce la presa di coscienza da parte della società della crisi che l'attraversava e del rischio che correva: la sua morte come società primitiva, ossia come corpo sociale indiviso. I profeti furono i primi a riconoscere ed a nominare il male che stava divorando la società (la terra è malvagia). Ma dicevano quello che tutti, inconsciamente,

pensavano, non erano dei profeti del deserto, come lo dimostra l'immenso impatto sociale che aveva il loro discorso: le grandi migrazioni religiose alla ricerca della Terra senza Male. Il discorso profetico può essere analizzato per sé stesso, e si deve quindi iscriverlo nella tradizione mitologica ed escatologica propria ai Tupi-Guarani. Ma bisogna innanzitutto comprenderlo come fenomeno sociale, come risposta ad un problema che si poneva la società tupi-guarani: riscossa di questa società di fronte a ciò che rifiutava (l'ineguaglianza e la divisione), anche se questa riscossa assumeva alla fine una forma di suicidio collettivo della società; insurrezione, in qualche modo, dei PROFETI contro i CAPI (*mburuvicha*), anche se la logica di questa ribellione conduceva i profeti a desiderare la morte della società che volevano salvare.

24. R. Bellour, Entretien avec Pierre Clastres, 1978

Intervista con Pierre Clastres, Raymond Bellour

R. BELLOUR, P. CLASTRES, «Entretien avec Pierre Clastres », in R. BELLOUR, *Le livres des autres. Entretiens avec M. Foucault, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, P. Francastel*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, pp. 425-442.

Questa intervista, non segnalata dal *Cahier Pierre Clastres* né tantomeno dal catalogo del fondo Pierre Clastres, ci permette di avere un'idea della risonanza che avevano in quegli anni i lavori e le tesi di Clastres. Per il suo ritrovamento dobbiamo ringraziare Jean-François Bert che ne fa menzione nel suo *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*.¹ Condotta da Raymond Bellour, venne pubblicata nel 1978 in un volume composto da interviste a Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Pierre Francastel, Jacques Le Goff, Pierre Nora tra gli altri.

In questa occasione, l'autore ritorna sulla presenza o meno dello Stato come criterio minimo di classificazione delle società. Si esprime inoltre sull'origine dello Stato e sulla proposta di Engels a questo proposito, sulla figura del capo e su quella del profeta. Inoltre, sollecitato da una domanda di Bellour, Clastres qui si confronta con Foucault sulla relazione tra sapere e potere. Notiamo che Clastres non problematizza il *sapere pratico* del capo, concependo il sapere esclusivamente come "contenuto informativo" e non come insieme di tecniche. Lo chef, infatti, sembra detenere un'*arte*, un'*expertise* e un'*abilità* che non sono considerate dall'autore come un *sapere*, come una conoscenza, ma come semplici dati di fatto.

Sicuramente successiva al 1974, vale a dire posteriore all'uscita de *Le grand parler* e a *La société contre l'État* – testi citati nel documento, quest'intervista non è datata. Considerato l'utilizzo della similitudine del capo amerindiano come Ministro degli Affari Esteri – immagine utilizzata anche nell'articolo «La question du pouvoir dans les sociétés primitives» del 1976², potrebbe essere stata condotta nello stesso anno. Questa ipotesi, tuttavia, rimane ancora da verificare.

Raymond Bellour: «La società tupi-guaraní in quanto società primitiva, in quanto società senza Stato, vedeva sorgere nel suo seno una cosa assolutamente nuova: un potere politico separato che, come tale, minacciava di dislocare l'antico ordine

¹ J-F. BERT, *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg, Portique, 2007.

² P. CLASTRES, «La question du pouvoir dans les sociétés primitives», in *Interrogations*, n.7, 1976. Ripreso in P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, capitolo 6.

sociale e di trasformare radicalmente le relazioni tra gli uomini.»³ Questa frase, nella prefazione a *Le Grand Parler*, fa sorgere in seno della società guarani di cui lei restituisce i «miti e i canti sacri», tutta la questione che pone *La Société contre l'État*. Ci fa pensare a quella cosa che è diventata quasi impossibile per la nostra coscienza occidentale: che possano essere esistite delle società senza Stato, che la società abbia potuto essere «contro lo Stato», mentre questi due termini sono diventati per noi quasi identici.

Pierre Clastres: Questa distinzione, «società senza Stato – società con Stato» costituisce il minimo di classificazione che possiamo introdurre nelle società: si ha da una parte le società primitive, società senza Stato, e poi ci sono le altre. È senza dubbio sorprendente che possano essere esistite delle società senza Stato. Ma tutti sono da molto tempo d'accordo almeno su un punto: le società umane sono state originariamente delle società senza Stato. Ovviamente ci si chiede come questo sia stato possibile, ma ci si accorda sulla prospettiva che è quella dell'evoluzionismo. Io mi interessò essenzialmente alla questione del potere politico nelle società primitive, a partire dall'esempio delle società indiane dell'America del Sud. E, sia per esperienza diretta sul campo, sia grazie alla lettura dei cronisti, etc, sia attraverso una riflessione sui lavori degli etnologi, mi sono poco a poco convinto che se le società primitive sono delle società senza Stato non è perché queste sarebbero al punto di partenza dell'evoluzione, perché costituirebbero il grado zero della storia e dello Stato sociale. Senza Stato, come viene detto, senza scrittura, incomplete, immature, senza niente, insomma! nella mancanza di tutto. Al contrario, queste società sono tanto adulte quanto le altre. Semplicemente sono senza Stato perché lo rifiutano. Io penso, e provo a mostrare che le società primitive sono delle società senza Stato perché sono delle società del rifiuto dello Stato. È per questo che possiamo chiamarle: «Società contro lo Stato».

RB: Sono dunque delle società pienamente politiche e non invece, come lo vuole il pensiero evoluzionista, delle società che non avrebbero avuto accesso al registro del politico.

PC: Assolutamente. Contrariamente a quello che si pensa abitualmente, le società primitive istituiscono esclusivamente il loro essere sociale nella politica. È per questo motivo che, per comprenderle, non bisogna a mio avviso cercare nella direzione di quello che il marxismo chiama infrastruttura, cioè l'economia. L'infrastruttura delle società primitive è il politico, definito principalmente come rifiuto dello Stato, cioè rifiuto di un potere politico separato e centralizzato.

³ P. CLASTRES, *Le grand parler*, Paris, Seuil, 1974; trad.it di F. Boccolari, *Il grande parlare*, Milano, Mimesis, 2016, p.11.

RB: Un'immagine tradizionale sembra contraddire immediatamente quest'idea: quella del capo, attorno al quale si immagina la società centralizzata e definita, un po' come nel sistema feudale.

PC: Se il capo indiano fosse per qualche elemento assimilabile ad un'immagine feudale, al signore, si sarebbe con tutta evidenza nello Stato. Quando dico che ci sono due tipi di società, le società senza Stato e le società con Stato, questo sottintende che le società con Stato sono simili nella misura in cui hanno in comune ciò che non esiste nelle società primitive. Non voglio dire con questo che tutti gli Stati siano uguali, ma che nelle società dove esiste la relazione di potere, si è nello Stato.

RB: Come può la società primitiva gestire questa negazione del potere?

PC: È il suo funzionamento stesso. Si può dire che le società primitive non pensino che a questo. A impedire l'insorgenza possibile della relazione di potere, l'apparizione di un uomo o di un gruppo di uomini che dica: "io sono il capo e voi obbedirete". Ritroviamo così la questione del capo. Si immagina spesso il grande capo nobile, adornato di grandi copricapi, silenzioso, ieratico attorno del quale tutto si organizza e si determina, immagine stessa della relazione di potere. Ora, nei primi testi che ho scritto («Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», che è diventato il secondo capitolo del libro⁴), prima ancora di recarmi sul campo, semplicemente a partire dalle letture dei cronisti principalmente, sono rimasto intrigato da questa doppia constatazione simultanea: presso gli Indiani (nella fattispecie, gli Indiani dell'America del Sud) ci sono dei capi, ma non hanno potere. Questo vuol dire che non hanno la capacità di dare ordini, di comandare, perché sanno già che coloro nei confronti dei quali potrebbero voler comandare sono in una posizione di rifiuto dell'obbedienza. Ma questo non vuol dire evidentemente che i capi non servono a niente. Mi sono allora chiesto: che cos'è un capo senza potere? Ho cercato di comprendere prima di tutto come queste società riuscivano a possedere un'istituzione che si trova ad operare una disgiunzione rispetto al potere, poi a cosa servano dei capi senza potere.

RB: Suppongo che questo si chiarisca a partire dalle sue funzioni, dalle contraddizioni stesse che ne emergono.

PC: Sono differenti, benché si uniscano, a seconda che si tratti della società stessa o della sua vita esterna. Sul piano del funzionamento interno della comunità, della tribù, il capo funziona (come il famoso antropologo americano Robert Lowie l'aveva

⁴ P. CLASTRES, «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», in *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65, 1962. Ripreso in P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minit, 1974; trad.it di L. Derla, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1977, capitolo 2.

rilevato molto bene) come “*peacemaker*”, l’uomo che crea la pace. Cerca di pacificare i conflitti, ma senza violenza, in maniera assolutamente pacifica. Se non riesce in questo modo, si può dire che ha fallito. Il conflitto allora può eventualmente svilupparsi, fino alla vendetta⁵, al conflitto armato, e dato che si tratta di piccole società, fino a farle esplodere. Tutta l’arte di un capo è in questo senso il saper parlare e il pacificare gli altri. Sul piano esterno, il capo assicura le relazioni con i vicini: è una specie di Ministro degli affari esteri. Per qualsiasi gruppo, i vicini si dividono in due categorie: gli alleati ed i nemici. Con gli alleati il gioco politico e diplomatico consiste a rinforzare, rinsaldare le alleanze, attraverso i matrimoni, gli scambi, gli inviti, le feste. Con i nemici (ma i ruoli possono invertirsi, e a volte molto velocemente, per una ragione o per l’altra, degli amici di vecchia data possono convertirsi in nemici) la relazione preminente è ovviamente la guerra. Il capo, in quanto Ministero degli affari esteri della sua tribù, deve pensare continuamente alle possibilità di guerra con i suoi nemici. È per questo che, generalmente, i leader sono dei capi di guerra.

RB: Esiste a questo proposito un fenomeno che è completamente antinomico con la strutturazione del potere in altre società: il fatto che il potere posseduto dai capi di guerra al momento stesso del conflitto sparisca nel momento stesso in cui il conflitto finisce; come se, una volta dissipato il conflitto, si assista automaticamente a una specie di deperimento dello Stato.

PC: Proprio così. Ma questo, a mio avviso, è stato eccessivamente esagerato dai cronisti e, sulla loro scia, dagli etnologi. Perché i capi di guerra, anche durante le loro spedizioni, non hanno che poco potere: hanno dell’autorità, che non è la stessa cosa. Un’autorità fondata puramente e semplicemente sulla loro competenza come guerrieri. Sanno come tendere un’imboscata, scegliere meglio di un altro il loro terreno d’attacco, disporre i gruppi di guerrieri, etc. La fiducia accordata alla loro competenza tecnica, perché l’hanno dimostrata, non ha niente a che vedere con l’ordine del potere. Una banda di Indiani sul sentiero di guerra non ha niente a che vedere con un’istituzione militare gerarchizzata verticalmente.

RB: Sono quindi delle società dove, contrariamente a quello che Foucault ha evidenziato nelle nostre, il sapere non produrrebbe automaticamente il potere.

PC: Non può esserci, in effetti, un legame genealogico tra sapere e potere nelle società primitive per la semplice ragione che non vi è potere separato dalla società. Che ne è dunque dello statuto del sapere in queste società? Non vi è nemmeno del sapere separato, sapere di cui qualcuno deterrebbe il monopolio mentre tutti gli altri ne sarebbero esclusi. Nelle società primitive, nessuno è escluso dal sapere. Il che ci riporta a dire che tutti fanno più o meno fare tutto e dire tutto, tenendo conto, chiaramente, delle specializzazioni sessuali: gli uomini e le donne non conoscono le

⁵ NdT: “vendetta” in italiano nel testo.

stesse cose. Nessun monopolio del sapere, quindi, come appare anche nella parole del capo: non può dirne di più degli altri perché non sa più degli altri. L'essenziale del discorso del capo è di ricordare ai suoi ascoltatori che bisogna vivere secondo la tradizione, è il riferimento continuo alle norme un tempo definite dagli avi, è la volontà affermata di non cambiare nulla dell'ordine esistente. Il che implica, tra le altre cose, il rifiuto della divisione tra coloro che sanno e quelli che non sanno, il rifiuto di lasciare che un sapere divenuto segreto generi la relazione di potere. Vi è tuttavia, in ogni società primitiva, un personaggio che ne sa più degli altri, e che è il solo a disporre di questo surplus di sapere: è lo sciamano, l'uomo che sa scongiurare la malattia e la morte, il maestro⁶ della vita. Questo sapere però, di cui ne detiene in effetti il monopolio, non genera alcun potere: lo sciamano possiede dei poteri, non ha mai il potere. Innanzitutto, perché la sua funzione stessa lo situa sempre un po' al margine del campo sociale. In secondo luogo perché la società considera lo sciamano come al suo servizio (curare le persone, inviare delle malattie sui nemici), non gli permette mai di trasformare questa relazione: se la tribù ritiene, a torto o a ragione, che uno sciamano ritorce contro di lei i suoi poteri, è molto semplice, lo uccide. È un mestiere pericoloso quello dello sciamano: se non fa ciò che la società si aspetta da lui, gli spetta la morte, che impedisce così in anticipo ogni passaggio dal sapere al potere.

RB: A questo proposito, il suo libro pone una serie di questioni essenziali alle quali non si può rispondere veramente. Apre infatti un programma di riflessione sulle relazioni della società, della storia e del potere (delle società, delle storie e dei poteri): perché, quando e come le cose hanno cominciato ad evolvere in un'altra direzione? Perché non l'hanno fatto nelle società indiane, nelle società primitive in generale?

PC: Effettivamente, se si ammette che le società umane (e non vale la pena di risalire al paleolitico, e nemmeno al neolitico) sono inizialmente senza Stato, bisogna innanzitutto chiedersi – ed è su questo che provo a riflettere – come funzionino queste macchine sociali per impedire che il potere politico non si costituisca come un'entità separata.

RB: È alla descrizione di questi diversi livelli di funzionamento concreto che risponde l'organizzazione dei diversi capitoli de *La société contre l'État*.

PC: Sì. E in seguito bisogna chiedersi: come un potere separato, lo Stato in generale, è riuscito a sorgere nel terreno delle società primitive, le quali funzionavano giustamente per l'escluderlo? È il mistero dell'origine dello Stato.

⁶ NdT: nella versione francese è *maître*.

RB: Ma possiamo veramente affermare questo, che da una parte che tutte le società sono originariamente primitive, e dall'altra che tutte le società primitive sono senza Stato?

PC: Evidentemente, non posso dimostrarlo. Diciamo che è un'ipotesi estremamente ragionevole, salvo ad ammettere una specie di eternità dello Stato.

RB: O che ci siano delle società che sono nate statali, ed altre che siano nate non statali.

PC: Ma a questo proposito lei non è più informato di me...

RB: Pure meno.

PC: Oh no! Non lo è l'uno più dell'altro. Detto ciò, ritengo che non esista società che nasca spontaneamente sotto la forma dello Stato. O allora si lascia la società per il regno animale: siamo nella banda di gorilla, dove il gorilla più forte è il capo. Non siamo più nell'etnologia, ma nella zoologia.

RB: Da qui non possiamo che fare un passo indietro. Lei diceva prima che le società primitive sono dunque delle società dove la politica è preminente, che capovolgono in questo senso l'ordine istituito delle gerarchie nella prospettiva marxista tra economia e politica, infrastruttura e sovrastruttura. Che cosa intende dire?

PC: Quando dico che non è nell'ordine economico che bisogna cercare di trovare la genealogia dello Stato, è perché le società primitive sono delle società di rifiuto della divisione. So bene che la maggior parte delle società primitive si gerarchizzano, in metà, per esempio, che vi è la metà dell'alto e la metà del basso, che vi sono delle gerarchie claniche. Ma questo non ha niente a che vedere con quella divisione che il pensiero marxista, soprattutto Engels, vuole mettere all'origine del movimento storico: la divisione di ricchi e poveri, che diventa in seguito quella di sfruttatori e sfruttati, etc. Questa divisione non esiste nelle società primitive perché è rifiutata.

RB: È in questo senso che lei dice: il politico prevale l'economico in quanto lo determina. È tutta la critica che lei fa alla nozione di economia di sussistenza.

PC: Esattamente. Se in una società primitiva, una tribù indiana, un individuo volesse essere ricco, dovrebbe innanzitutto farlo completamente da solo, cioè dovrebbe lavorare più degli altri. Avrebbe allora per forza di cose più prodotti degli altri. E che cosa succederebbe in quel momento? Gli si prenderebbe tutto. Lo si tratterebbe proprio come un capo, al quale si prende tutto quello che ha. E questo individuo si scoraggerebbe sicuramente molto presto. Il capitalismo non può quindi nascere in una società primitiva.

Ma da dove viene allora la divisione, considerato che esiste evidentemente da molto tempo, e che noi la viviamo? Effettivamente la questione dell'origine dello Stato, dal mio punto di vista, deve porsi così: l'ordine economico, cioè la divisione della società in ricchi e in poveri, sfruttatori e sfruttati, è un effetto di una divisione più fondamentale della società, la divisione tra coloro che comandano e coloro che obbediscono, coloro che hanno il potere e coloro che lo subiscono. Bisogna quindi comprendere quando e come sorge in una società la relazione di potere, di comando-obbedienza. Come coloro che hanno il potere diventano gli sfruttatori, e come coloro che subiscono il potere o lo riconoscono, poco importa, diventano gli sfruttati? Il punto di partenza è molto semplicemente il tributo. È qualcosa di fondamentale. Non bisogna mai dimenticare che il potere non esiste che nel suo esercizio: un potere che non si esercita non è un potere. Il segno del potere, che esso esiste veramente, è, per coloro che lo riconoscono, l'obbligo a pagare il tributo. L'essenza della relazione del potere è la relazione di debito. Quando la società è divisa tra coloro che comandano e coloro che obbediscono, il primo atto di coloro che comandano è di dire agli altri: noi comandiamo e noi ve lo proviamo obbligandovi a pagare tributo.

RB: L'economico, nella prospettiva marxista, ha potuto apparire prevalere così sul politico nella misura in cui il capitalismo occidentale, in modo specifico a partire dal XIX secolo, si sviluppa estensivamente all'interno del debito, al punto che esso occupa tutto lo spazio della scena sociale.

PC: Esattamente. Pagare tributo vuol dire che coloro che obbediscono – il popolo – lavorano non solamente per loro stessi, le loro famiglie, etc., ma anche per colui che comanda in quanto è a lui che bisogna pagare il tributo. La relazione di sfruttamento si dà immediatamente a partire dalla relazione politica di potere, in quanto coloro che comandano sfruttano il lavoro o una parte del lavoro di coloro che obbediscono, costituendoli così come classe sfruttata. Così appare la categoria stessa di lavoro nel senso di lavoro alienato, in quanto il prodotto di questo lavoro è parzialmente destinato a qualcun altro. Così si delinea la costellazione dell'alienazione economica, nella sua articolazione con l'alienazione politica, ossia alle relazioni di comando-obbedienza.

So bene che è mal ammesso o anche rifiutato con malumore da molti. Ma tuttavia è così. Ciò che d'altra parte è visto molto meno bene (e fa ancora parte del programma di ricerche implicato dal libro), è che questa relazione di debito che è l'essenza stessa della relazione di potere funziona esattamente nella stessa maniera nelle società primitive, cioè nelle società indivise. Di nuovo, i miei esempi sono indiani. Dalla scoperta dell'America, quindi da quando ci sono i cronisti, da quando ci sono gli etnologi, non si smette di dire, cosa che è rigorosamente vera, che non si può essere capi se non si possiede un talento oratorio e un dono di generosità. L'ho osservato io stesso molte volte nel corso dei miei diversi soggiorni nelle numerose tribù in Paraguay, in Brasile, in Venezuela. Ma si rimane in generale ad una comprensione superficiale del fenomeno. Questo ci riporta un po' a dire: non

può essere capo che colui che è generoso perché ha una natura generosa. In poche parole, si fa della psicologia. Il problema è tutt'altro. Il capo è obbligato ad essere generoso che gli piaccia o no.

RB: La relazione di debito è quindi rigorosamente invertita.

PC: La relazione tra il capo selvaggio e la comunità è definita dal debito che intrattiene con essa. Il capo è in debito su un doppio piano. Innanzitutto sul piano del discorso: l'esigenza del talento oratorio del capo dissimula infatti una relazione di debito; il capo è obbligato a fare dei discorsi, tutti i giorni, o in ogni caso molto spesso. Come dice non so più quale etnologo americano «per trovare il capo nella tribù, bisogna vedere quello che parla». Vale lo stesso per la generosità. Il capo non fa dei regali perché è generoso; non può rifiutare quello che gli si chiede senza essere smentito completamente, senza rendersi ridicolo, senza perdere non il suo potere, in quanto non l'ha mai avuto, ma il suo prestigio. Il rapporto che lega una società primitiva al proprio leader e così un rapporto di debito; ma il potere è completamente dalla parte della società. Per schematizzare, si può dire che la società primitiva è una società che non è separata dal suo potere, che lo conserva nel suo proprio corpo per esercitarlo sul capo per mezzo di una doppia relazione di debito: debito di parola dissimulata dietro la necessità del talento oratorio; debito di beni dissimulata dietro l'attesa psicologica della generosità.

Quando si lascia il campo della società senza Stato per passare nel campo della Società con Stato, il debito si rovescia. Nel primo caso, in un certo modo, la società esercita il suo potere e si fa pagare il debito dal capo; nel secondo lo Stato, ossia il o i padroni del potere esercitano il loro potere sulla società esigendo il riconoscimento del debito, cioè il pagamento del tributo.

RB: A questo proposito una cosa è molto forte nel suo libro: il modo in cui questa assenza dello Stato, questo evitare che il potere si traduca nella realtà della vita quotidiana. È affascinante che il politico sottometta l'economico al punto di poter esercitare al massimo l'alienazione del lavoro. Idea quasi sconvolgente, vista a partire dalle nostre società contemporanee. Attraverso queste parole: «la società contro lo Stato» si pensa a quello che chiamiamo oggi, tanto società e Stato si confondono per noi, la «contro-società». La differenza etnologica, nel suo libro, è il luogo di una profonda nostalgia, come lo è in tutti gli etnologi, ma questa nostalgia è profondamente critica, politica.

Pierre Clastres: Evidentemente sono nostalgico. Credo che le buone società siano quelle dove non ci sono padroni e quelle dove non ci sono schiavi, senza chi comanda e chi obbedisce. Non riesco ad immaginare chi, se non un gran perverso, potrebbe opporsi a quello che dico. Ma sarei un utopista se immaginassi che simili società sono possibili, che le nostre società possono, per esempio, diventare delle società senza alienazione, o anche alienanti al minimo. Non mi faccia la più piccola illusione. Per una ragione semplice, d'ordine etnologico e scientifico. A quale

condizione una società primitiva può rimanere primitiva, cioè senza Stato, cioè senza alienazione politica? A condizione di essere piccola. È assolutamente fondamentale. Non voglio cadere come i marxisti in una sorta di materialismo demografico, ma una cosa è certa: se una società primitiva, per una ragione o per l'altra, lascia esplodere la propria demografia, non può rimanere molto a lungo primitiva. Quando si producono simultaneamente una crescita demografica e una chiusura territoriale (allo stesso tempo necessità e impossibilità di intendersi senza scontrarsi), la società si modifica irrimediabilmente.

RB: Forse potrebbe essere questo uno dei modi per poter individuare quel punto problematico di cui parlava poco fa: l'origine dello Stato, quando la società si divide e che il potere comincia a parlare di sé stesso e per sé stesso.

PC: Porre la questione dell'origine dello Stato, è effettivamente porre la questione dell'origine della divisione nella società, l'origine della divisione tra dominanti e dominati. Evocavo l'importanza, allo stesso tempo decisiva e sottostimata, del fattore demografico nel processo che può condurre alla divisione della società. È in ogni caso ciò che ci insegna lo studio dei Tupi-Guarani sudamericani. Si constata presso di loro contemporaneamente crescita demografica ed emergenza di *chefferie*. È evidente che non si può rendere conto della seconda senza articolarla con la prima. Ma ciò che è molto più interessante in questo caso specifico, è che non vi è appunto della meccanica, del determinismo demografico: voglio dire che a questa emergenza dello Stato sotto la sua figura minimale di capi potenti, queste società hanno reagito attraverso quell'incredibile innovazione che fu il fenomeno profetico. E come non si possono separare espansione demografica e apparizione di *chefferie*, allo stesso modo non si potrebbe comprendere il movimento profetico senza metterlo in prospettiva con lo «scollamento» dei capi: era la figura del profeta contro la figura del capo.

E la potenza di questo discorso profetico era tale che essa ha potuto prolungare la sua eco fino al presente: attraverso la voce dei loro saggi, gli Indiani Guarani contemporanei si situano nella tradizione di questo discorso di un tempo. Ne hanno fatto, come lo mostra *Le Grand Parler*, una metafisica selvaggia.

Bibliografia Appendice II

M. ABENSOUR, A. KUPIEC (dirigé par), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011, pp.89-90.

A. ARTAUD, *Voyage au pays des Tarahumaras*, Paris, La Fontaine, 1945; trad.it di C. Rugafiori e H.J. Maxwell, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Milano, Adelphi, 2009.

J-F. BERT, *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg, Portique, 2007.

R. CARON, *Curé d'Indiens*, Paris, Union générale d'éditions, 1971.

H. CLASTRES, *La Terre sans Mal*, Paris, Seuil, 1975; trad.it di F. Boccolari, *La terra senza il male*, Milano, Mimesis, 2016.

P. CLASTRES, *Chronique des Indiens guayaki*, Paris, Plon, 1972; trad.it di R. Capone, *Cronaca di una tribù*, Milano, Feltrinelli, 1980.

P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974; trad.it di L. Derla, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1977.

P. CLASTRES, *Le grand parler*, Paris, Seuil, 1974; trad.it di F. Boccolari, *Il grande parlare*, Milano, Mimesis, 2016, p.11.

P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.

M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972; trad.it di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Bur, 2008.

J. HURALT, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*, Paris, Orstom, 1968.

R. LANCASTER, *Piegan. Chronique de la morte lente. La réserve indienne des Pieds-noirs*, Paris, Plon, 1970.

A. MARTCHENKO, *Mon témoignage : les camps en URSS après Staline*, Paris, Seuil, 1970.

A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.

A. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, 2014.

M. DE MONTAIGNE, *Essais*; trad.it di F. Garavini, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012.

F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen*; trad. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1983.

L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964; trad.it di M. Vitta, *Marxismo e strutturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1972.

L. SEBAG, *L'invention du monde chez les Indiens Pueblo*, Paris, Maspero, 1971; trad.it di M. Solimini, *Mitologia e realtà sociale*, Bari, Dedalo, 1979.

N. WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971.

Articoli

H. CLASTRES, «Rythmes funéraires Guayaki », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LVII, 1, pp.63-72, 1968.

P. CLASTRES, «De la torture dans les sociétés primitives », in *L'Homme*, XIII (3), 1973, pp.114-120.

P. CLASTRES, «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne », in *L'Homme*, II (1), 1962, pp.51-65.

P. CLASTRES, «La question du pouvoir dans les sociétés primitives », in *Interrogations*, n.7, 1976.

Sitografia Appendice II

- P. CLASTRES, L. SEBAG, «Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)», *Gradhiva*, 2, 2005, pp.129-133; riferimento online: «Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)», *Gradhiva* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 07 janvier 2017.
<http://gradhiva.revues.org/511>.
- P. CLASTRES, «Compte rendu de mission chez les Indiens Guayaki», in *L'Homme*, IV (2), 1964, pp.122-125.
http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1964_num_4_2_366647
- P. CLASTRES, «Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu», in *L'Homme*, VII (4), 1967, pp. 5-24.
http://www.persee.fr/docAsPDF/hom_0439-4216_1967_num_7_4_366917.pdf
- P. CLASTRES, «Mission au Paraguay et au Brésil», in *L'Homme*, 1967, VII (4). pp. 101-108.
www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1967_num_7_4_366924
- P. CLASTRES, *Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay – Brésil)*, 1968. Prima pubblicazione in: *Journal de la société des américanistes*, LVII, 1968, pp.9-61.
www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1968_num_57_1_2034
- P. CLASTRES, R. Lancaster, Piegan. *Chronique de la mort lente. La réserve indienne des Pieds-Noirs*. In: *L'Homme*, 1972, tome XII (1), p. 142.
www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367245
- P. CLASTRES, Père Caron, *Curé d'Indiens*, in *L'Homme*, 1972, tome XII (1), pp. 142-144.
www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367246
- P. CLASTRES, N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, in *L'Homme*, 1972, tome XI (1), pp. 144-145.
www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367247
- P. CLASTRES, J. Hurault, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*. In: *L'Homme*, 1972, XII (1), pp. 145-146.
www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1972_num_12_1_367248
- P. CLASTRES, «Léon Cadogan », *L'Homme*, 1974, tome 14 n°2. pp. 135-136.
www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1974_num_14_2_367450

- P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 83, 1974-1975, 1974, pp. 31-33.

www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_87_83_20779

- P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 77-78.

www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17030

- Intervista con *L'Anti-Mythes*, numero 9 della rivista

<http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/antimythes/lantimythes-n09.pdf>

- Numero 5 di *L'Anti-Mythes*

<http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/antimythes/lantimythes-n05.pdf>

- P. CLASTRES, «Conférence de M. Pierre Clastres», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 85, 1976-1977. 1976. pp. 53-54.

www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1976_num_89_85_17156