

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Lo “Stato” e il “politico” nell’evoluzione del pensiero di Pierre Clastres: una lettura politologica

The “State” and the “Political” in the Evolution of Pierre Clastres’ Thought: a Politological Reading

Filippo Benedetti

f.benedetti@lumsa.it

Università di Roma LUMSA

ABSTRACT

Per l’antropologo Pierre Clastres, i concetti di “Stato” e di “politico” sono sempre stati colti, nel mondo occidentale, come due elementi interdipendenti: lo Stato è politico, non c’è politica senza Stato. I suoi studi etno-antropologici tentano di ribaltare questa visione, concettualizzando le società primitive come “senza” e “contro lo Stato”. Il presente testo esamina i testi di Clastres cercando di inserire le sue riflessioni all’interno di paradigmi giuridici e politologici consolidati e di dimostrare come l’antropologia politica e le scienze politiche possano mettersi in comunicazione.

PAROLE CHIAVE: Pierre Clastres; Società primitive; Claude Lévi-Strauss; Carl Schmitt; Antropologia politica; Scienza politica.

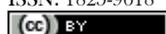
According to anthropologist Pierre Clastres, State and politics have always been seized, in Western culture, as two necessarily connected concepts – State is a political entity, there is no politics without the State. His studies try to deconstruct this paradigm by considering primitive societies as societies without and against the State. This paper examines Clastres’ texts seeking to contextualise his thought within frameworks of legal and political sciences, demonstrating so that political anthropology and political sciences have strong epistemological links.

KEYWORDS: Pierre Clastres; Primitive Society; Claude Lévi-Strauss; Carl Schmitt; Political Anthropology; Political Science.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 67, 2022, pp. 143-160

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/16373>

ISSN: 1825-9618



1. Pierre Clastres e le scienze politiche: un rapporto problematico?

[Il] problema del sorgere dello Stato nelle società primitive è uno dei grandi temi di dibattito dell'antropologia culturale: le società primitive hanno conosciuto e conoscono ordinamenti della convivenza che possono chiamarsi Stati oppure debbono considerarsi "Società senza Stato" o, com'è stato detto con intenzione polemica, "società contro lo Stato" (Clastres)? [...] La scelta fra le due seguenti affermazioni: vi sono società primitive senza Stato in quanto non hanno un'organizzazione politica oppure vi sono società primitive che pur non essendo Stati hanno un'organizzazione politica, dipende da una concezione iniziale sul significato di termini come "politica" e "Stato". [...] A questo punto il problema si sposta: vi sono società primitive che non siano neppure organizzazioni politiche nel senso più lato del termine?¹

In queste righe, Norberto Bobbio individua e circoscrive una problematica che ha interessato la riflessione politica già a partire dai secoli XV e il XVI, da quando cioè l'Europa è entrata in contatto con i popoli d'America. Esemplificativi di questo interesse sono, tra gli altri, i testi del gesuita José de Acosta, il quale, alla fine del '500, nel descrivere le popolazioni della foresta amazzonica, ne dava contezza come di popoli «sine lege, sine rege, sine foedere, sine certo Magistratu, et Republica»²: nulla, in essi, dei grandi apparati delle monarchie europee. Si tratta di una problematica risalente, dunque, e riguardante sostanzialmente la qualifica delle società: quando una comunità sociale diventa anche comunità politica? Come si definisce una comunità politica? C'è identità fra comunità politica e Stato? Bobbio, dal canto suo, discute del problema sottolineandone il carattere «nominalistico in quanto è condizionato dalla molteplicità di sensi del termine 'Stato'»³, sensi molteplici che condiscendono il dibattito non solo filosofico e politologico, ma anche storico e antropologico, circa la natura e l'origine dello Stato stesso.

Che il problema dello Stato sia nominale, del resto, lo si evince dalla necessaria aggettivazione che tale termine richiede affinché si possa comprendere la realtà di cui

¹N. BOBBIO, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 64-65.

²«Senza legge, senza re, senza vincolo [religione], senza autorità certa e Stato», J. DE ACOSTA, *De promulgando Evangelio apud barbaros, sive De procuranda Indorum salute*, 1670, p. VIII. Pierre Clastres si servì ampiamente delle cronache dei secoli XVI e XVII per indagare la natura politica delle società primitive sudamericane. Secondo J.L. ABELLÁN, *Il pensiero rinascimentale in Spagna e in America*, in L. ROBLES (ed), *E la filosofia scoprì l'America. Incontro scontro tra filosofia europea e culture precolombiane* (1992), Milano, Jaca Book, 2003, p. 195, Acosta è «il primo ad acquisire la coscienza che lo studio dei popoli indigeni e della loro cultura costituisce una nuova disciplina, e [...] ha una prima intuizione di ciò che sarà l'antropologia culturale. Se [Bernardino de] Shagún fece dell'antropologia senza saperlo, Acosta, senza farla, postulò la nuova disciplina». Il gesuita spagnolo non dava però un unico e univoco giudizio sulle variegate comunità sudamericane. Egli distingueva infatti «tre generi di governo e vita presso gli indiani. Il primo e principale e migliore è stato di regno o monarchia, come fu quello degli Inca e quello di Motezuma [...]. Il secondo è di *behetrías*, o comunità dove si governano per consiglio di molti, e sono come consessi. Questi, in tempi di guerra, eleggono un capitano cui tutta una nazione o provincia obbedisce. In tempo di pace ciascun popolo o congregazione si regge da sé, ed ha alcuni insigni che il volgo rispetta [...]. Il terzo genere di governo è affatto barbaro, e sono indiani senza legge né re né principio, bensì che vanno a branchi come fiere e selvaggi» (J. DE ACOSTA - F. DEL PINO-DÍAZ (eds), *Historia natural y Moral de las Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p. 219. La traduzione è nostra). Questa citazione va inserita nel più ampio contesto del contatto tra gli Europei e i popoli sudamericani: l'allora inconsapevole etnografia cui è possibile ascrivere Acosta consisteva in «comparative descriptions of cultures worldwide» assimilabili a «experiments in the applicability of existing European and Spanish concepts of political order, religious truth, and cultural attainment to the hitherto unknown societies of the Americas» (S. MACCORMACK, *Ethnography in South America: The First Two Hundred Years*, in F. SALOMON - S. B. SCHWARTZ (eds), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America. Part I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 157).

³N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, p. 65.



si tratta: Stato moderno, Stato assistenziale (o *Welfare State*), Stato contemporaneo, Stato socialista, Stato di polizia, ecc. Occorre allora intendersi sul senso e la portata della parola “Stato”. A tal proposito, se la classica definizione di Max Weber è ormai un punto di partenza imprescindibile in ogni analisi politologica dello Stato, nondimeno anch’essa riguarda un ambito ristretto, ch’è quello dello Stato moderno¹. Dunque, nulla di strano se Bobbio ritiene che l’idea di Clastres per cui le società primitive sono “società contro lo Stato” sia un’idea mossa da una “intenzione polemica”, e riflettente comunque una certa vaghezza su cosa sia lo Stato. L’incontro tra Pierre Clastres, antropologo francese – figlio dello strutturalismo lévi-straussiano e tra gli esponenti dell’antropologia politica, prematuramente scomparso nel 1977 all’età di 43 anni – e le formule della scienza politica “classica” pare essere pertanto un incontro problematico². Ciò perché Clastres non effettuò mai un esame critico della questione dello Stato in termini storico-politologici, ma solo da una prospettiva, al più, di filosofia politica. Suonano dunque perentorie le formule con cui Clastres definiva le società primitive: società *senza e contro lo Stato*. Con queste due preposizioni, egli intendeva dire che esse:

- 1) sono prive di un organo separato del potere politico (*senza lo Stato*);
- 2) impediscono scientemente che lo Stato inteso come organo terzo, separato, appaia e fondi una divisione della società in comandanti e comandati (*contro lo Stato*).

Tale concettualizzazione indusse Clastres a operare una divisione macroscopica nell’orizzonte delle manifestazioni universali del politico: alle società senza Stato,

¹ «[L]o stato è quella comunità di uomini che, all’interno di un determinato territorio [...], pretende per sé (con successo) il *monopolio dell’uso legittimo della forza fisica*» (M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. 44). Nelle *Osservazioni intermedie*, Weber circoscrive l’identità dello Stato negli stessi identici termini concettuali, aggiungendo però in maniera quasi perentoria che «altre definizioni non esistono» (M. WEBER, *Sociologia delle religioni* (1947), vol. 2, Torino, UTET, 1976, pp. 596-597). Sulla questione dello Stato moderno, cfr. P. SCHIERA, voce *Stato Moderno*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO (eds), *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 2004, p. 957; A. PASSERIN D’ENTREVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino, Giappichelli, 20093, pp. 57-58, nota che «Il nome “Stato” è un neologismo, accolto nelle varie lingue d’Europa soltanto in un’epoca relativamente vicina a noi; un neologismo, la cui fortuna è però legata ad una circostanza di fatto, al fatto che il suo referente è una realtà nuova, diversa per molti aspetti da quella presente agli occhi e alla mente degli scrittori politici dell’antichità e del Medioevo».

² Se è vero, da un lato, che «Le projet de Clastres était de transformer l’anthropologie “sociale” ou “culturelle” en anthropologie politique» (E. VIVEIROS DE CASTRO, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l’État* (2019), Bellevaux, Éditions Dehors, 2019, p. 39), d’altra parte l’antropologia politica – sorta negli anni ’20 grazie agli studi di B. K. Malinowski, F. U. Boas e R. Lowie – aveva conosciuto un fortunato sviluppo nel mondo nord-europeo e britannico alla fine dagli anni ’50, in particolare con i lavori, tra gli altri, di Sir E. Leach e F. Barth: cfr. M. MOBERG, *Engaging Anthropological Theory. A Social and Political History*, Abingdon-New York, Routledge, 20192, pp. 262-263, 276-278; H. WYDRA – B. THOMASSEN, *Introduction: the Promise of Political Anthropology*; in H. WYDRA – B. THOMASSEN (eds), *Handbook of Political Anthropology*, Cheltenham-Northampton, Edward Elgar, 2018, pp. 3-4; T.H. ERIKSEN – F.S. NIELSEN, *A History of Anthropology*, London-Sterling, Pluto Press, 2001, pp. 89-93. Invero, l’iniziale formazione universitaria di Clastres non fu antropologica, ma filosofica, e l’approdo ai ludi di Lévi-Straus e dello strutturalismo avvenne nel 1956, in seguito alle vicende ungheresi, comunque successivamente ai suoi primi passi accademici. La crisi ungherese intersecò l’incontro di Clastres con Claude Lefort e con i testi di Lévi-Strauss, in particolare *Tristi Tropici*, da cui scaturì l’avvicinamento all’antropologia non solo per lui, ma anche per Alfred Adler, Michel Cartry e Lucien Sebag: cfr. F. DOSSE, *History of Structuralism. The Rising Sign, 1945-1966* (1991), vol. 1, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1997, pp. 161-163; nelle parole di S. MOYN, *Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought*, «Modern Intellectual History», I, 1/2004, p. 57, Clastres «faced with the crisis of 1956 [...] searched for an alternative point of view. Initially a student of philosophy, steeped in the texts of Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger, which were to be a permanent influence on him, Clastres became an anthropologist».

primitive, si contrappongono quelle statali, ossia tutte le altre. È evidente l'ampiezza concettuale che Clastres conferì all'idea di Stato, nel corso di tutta la sua produzione. In tal senso, alla latente perplessità di Bobbio può essere accostato l'affettuoso giudizio di E. Viveiros de Castro, che parla di «simplicité trompeuse»⁶ nello stile argomentativo generale di Clastres. Ciò mette ancor di più in rilievo gli stereotipi – linguisticamente parlando – concettuali a cui è accostato Clastres: egli è, insomma, *l'autore per antonomasia delle società senza e contro lo Stato*. Avendo in mente questa immagine di Clastres, tuttavia, sorge il rischio di non comprendere i sottili ma significativi movimenti tellurici che hanno segnato la storia del suo pensiero, e che hanno fatto di esso un pensiero dinamico, evolutivo, cangiante e, in taluni punti, finanche contraddittorio. Se lo Stato è il centro negativo delle osservazioni di Clastres, appare dunque necessario valutarne l'evoluzione, il progressivo approdo all'idea della società senza e contro lo Stato, a partire però da paradigmi propriamente politologici – di scienze, cioè, per cui lo Stato è un centro positivo, dato, da studiare⁷.

2. La questione dello Stato in Clastres: un possibile incontro con le scienze politiche?

La fortunata formula con cui è identificato Clastres – le società primitive come *senza e contro lo Stato* –, benché evocativa, non compare da subito nella sua produzione scientifica. Il primo saggio di Clastres fu pubblicato nel 1962, e appena nel 1973 è possibile leggere dei testi che diano conto delle società primitive secondo quello che sarebbe divenuto il suo motto caratterizzante. Così, nell'estate del 1973 esce nella rivista *L'Homme* il breve testo *De la torture dans les sociétés primitives*⁸, nel quale l'autore spiega la funzione delle torture inflitte ai ragazzi nel corso dei riti iniziatici. Le penose prove fisiche cui la società sottopone gli adolescenti sulla soglia della maturità – trattasi di vere e proprie sevizie: «Fori praticati nel corpo, spilli passati nelle ferite, impiccagioni, amputazioni, *l'ultima corsa*, carni dilaniate»⁹ – hanno come funzione d'impartire loro la legge fondativa, data in eredità dagli antenati mitici e tramandata di generazione in generazione. Dacché le società primitive sono prive di scrittura, l'unica codificazione possibile è quella che ha come luogo della memoria normativa il corpo stesso. È

⁶E. VIVEIROS DE CASTRO, *Politique des multiplicités*, p. 29.

⁷Per delle analisi del pensiero di Clastres, si rinvia fra gli altri a S. MOYN, *Of Savagery and Civil Society*; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Politique des multiplicités, ad indicem*; M.E. BROWN, *The Historiography of Communism*, Philadelphia, Temple University Press, 2009, pp. 152-159; T. MARCI, *La società contro lo Stato. Note sull'antropologia politica di Pierre Clastres*, «Sociologia», LI, 1/2017, pp. 21-44; E. ROSSI, *Pierre Clastres e la sociologia della guerra nelle società primitive*, in D. PACELLI (ed), *Le guerre e i sociologi. Dal primo conflitto totale alle crisi contemporanee*, Milano, FrancoAngeli, 2015, pp. 187-194, il quale si muove in un filone sociologico; K. FEIGELSON, *Le gai savoir de Pierre Clastres*, «L'Homme et la société», 65-66/1982, pp. 107-119, che contiene una rassegna sintetica e quasi didascalica sul pensiero di Clastres; M. ABENSOUR, *La voix de Pierre Clastres*, in P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-mythes (1974)*, Paris, Sens & Tonka, 2012, pp. 7-12. Va infine menzionata C. MOGNO, *Il pensiero politico di Pierre Clastres*, Tesi di dottorato, Padova, Università degli Studi di Padova-Université Paris Nanterre, 2018, *ad indicem*.

⁸Il saggio è confluito in P. CLASTRES, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 151-159. Le traduzioni dei testi di Clastres sono nostre.

⁹*Ivi*, p. 154.



proprio attraverso l'analogia della non-separazione tra corpo sociale e corpo politico da un lato, e della non-separazione tra legge e spazio somatico dall'altro, che Clastres esplicita la formula che diverrà il *leitmotiv* del suo pensiero: «Le società arcaiche, società del marchio, sono società senza Stato, *società contro lo Stato*»¹⁰. Le cicatrici inferte con la tortura sono funzionali al ricordo imperituro della legge primitiva, la quale statuisce l'assoluta uguaglianza di tutti i membri – giacché nessuno è escluso dal rito iniziatico – e, di conseguenza, il carattere indiviso della comunità. Essendo manifestazione della volontà unitaria della società, in quanto non imposta da una sua parte o da un organo separato, tale legge è la legge delle società senza Stato. Essendo manifestazione del divieto di divisione, è la legge delle società contro lo Stato.

Nell'autunno del 1973 appare un altro saggio, *Le devoir de parole*¹¹, nel quale Clastres dà conto della funzione oratoria del capo. Ciò che distingue il capo primitivo da un capo di una società divisa è la funzione della parola che egli profferisce. La parola del capo di una comunità arcaica non ha valore di legge, non possiede una forza autoritativa e coercitiva. Il capo, da questo punto di vista, non sarebbe titolato a formulare un discorso perché ne avrebbe il *diritto*, bensì perché ne ha il *dovere*. E “dover” parlare, per il capo, significa che ogni giorno c'è un momento deputato al suo discorso; tuttavia, quando, durante quel momento, il capo parla, nessuno lo ascolta, o meglio tutti fanno finta di essere indifferenti a ciò che dice. Non c'è «Nessun raccoglimento, infatti, quando parla il capo, niente silenzio, ognuno tranquillamente seguita, come se niente fosse, a occuparsi dei propri affari. La parola del capo non è detta per essere ascoltata»¹². Nel discorso che è costretto a fare, il capo rammenta il fondamento tradizionale della società, l'importanza del rispetto delle norme ancestrali. Così, la società controlla il capo in una doppia maniera: esigendo, da un lato, il discorso quotidiano e ritualizzato, affinché non egli si discosti dalla tradizione e sia dunque data continuità alla legge ancestrale¹³; dall'altro, facendo finta di ignorare platealmente ciò che dice, quasi fosse *vox clamantis in deserto*. Pertanto, «se, nelle società statali, la parola è il *diritto* del potere, nelle società senza Stato, al contrario, la parola è il *dovere* del potere»¹⁴.

¹⁰ *Ivi*, p. 159.

¹¹ Il saggio è poi confluito in *ivi*, pp. 131-134.

¹² *Ivi*, p. 131.

¹³ Come sostenuto altrove da Clastres, «Fintantoché [il capo] fa lo stesso discorso, si è tranquilli perché, inoltre, il capo in quanto oratore non dice mai cose diverse da ciò che la società vuole sentire [...], ciò che dice è un discorso che si riferisce costantemente alle norme tradizionali della società: è il discorso “edificante”» (P. CLASTRES, *Entretien avec l'Anti-mythes*, p. 14).

¹⁴ P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, pp. 131-132. La comprensione della dinamica istituita tra comunità e capo attraverso il linguaggio è presente da subito in Clastres: nel suo primo saggio, egli afferma infatti che «la parola è, più che un privilegio, un dovere del capo» (*ivi*, p. 37), e il peso di questo dovere è così sentito nella comunità che «chiunque che non sia il capo “avrebbe vergogna” nel parlare come lui» (*ibidem*). Un anno dopo, nel 1963, durante il suo primo soggiorno in Sud America presso due tribù Guayaki, Clastres ha la conferma di tutto ciò: «L'obbligo di manipolare, ogni volta che è necessario, lo strumento della non-coercizione – il linguaggio – sottomette così il capo al controllo permanente del gruppo: ogni parola del leader è un'assicurazione data alla società che il suo potere non la minaccia affatto» (P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki. Les Indiens du Paraguay. Une société nomade contre l'État*, Paris, Pocket, 1988, p. 86).

Senza voler approfondire la natura endiadica della dizione “società senza e contro lo Stato” – per cui, forse, occorrerebbe soffermarsi con maggiore attenzione sul fatto che le due preposizioni compaiano da subito assieme –, l’insistenza sull’idea di un’assenza deliberata dello Stato nelle società primitive induce a domandarsi: come definisce lo Stato Clastres? La risposta viene sempre dai suoi scritti degli anni ’70, dai quali si può prendere, a titolo di esempio, la definizione presente nel commento all’opera di Étienne de La Boétie:

Lo Stato, in quanto divisione istituita della società in un alto e in un basso, è l’attuazione effettiva della relazione di potere. [...] Quale che sia, la relazione di potere realizza una capacità assoluta di divisione nella società. Essa è, a questo titolo, l’essenza stessa dell’istituzione statale, la figura minima dello Stato. Reciprocamente, lo Stato non è che l’estensione della relazione di potere, l’approfondimento sempre più marcato della disuguaglianza tra coloro che comandano e coloro che obbediscono¹⁵.

In senso ampissimo, dunque, lo Stato si presenta come l’istituzionalizzazione della divisione politica: esso certifica il compimento, all’interno di una data comunità, della dominazione da parte di una minoranza sulla maggioranza dei consociati.

È chiaro che la larghezza concettuale con cui Clastres definisce lo Stato pone delle questioni in ordine alla sua fondatezza epistemologica, a partire dal campo di indagine politologico. Risulta pertanto comprensibile recepire una qual certa perplessità difronte a questa ampiezza – perplessità ben dimostrata dalla citazione di Bobbio. Nondimeno, è possibile altresì individuare alcuni orizzonti propri delle scienze politiche e giuridiche a sostegno dell’idea di uno Stato così latamente inteso. Per chiarire il passaggio, può essere utile fare riferimento al concetto di “forma di Stato”, di cui danno un’efficace definizione i giuristi Pegoraro e Rinella:

Con l’espressione “forma di Stato” si indica comunque l’insieme dei principi e delle regole fondamentali che, all’interno dell’ordinamento statale, disciplinano i rapporti tra lo Stato-autorità (vale a dire l’apparato di organi e soggetti pubblici cui l’ordinamento assegna il legittimo uso del potere di coercizione) e la comunità dei cittadini, intesi singolarmente o nelle diverse forme in cui si esprime la società civile¹⁶.

È pur vero che anche questa definizione rientra in un ambito specifico della teoria dello Stato: riecheggia, insomma, l’idea molto forte dello Stato moderno. Non a caso, come sostengono gli autori citati,

Anche il concetto di “forma di Stato” deve dunque poggiare sul senso comune attribuito comunemente alla parola “Stato”, *nonostante l’evidente eurocentrismo e l’inconsistente rilievo dato alla frattura tra strutture sociali sedimentate e persistenti (come quelle tribali) e “forma” dello Stato che (in parte) le raccoglie*¹⁷.

¹⁵ P. CLASTRES, *Recherches d’anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 115.

¹⁶ L. PEGORARO – A. RINELLA, *Sistemi costituzionali comparati*, Torino, Giappichelli, 2017, p. 50. Più essenziale ma analoga è la definizione fatta da M. VOLPI, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 2018, pp. 5-6: «La forma di Stato è l’insieme dei principi e delle regole fondamentali [...] che disciplinano i rapporti tra lo Stato, inteso non come ordinamento ma come apparato titolare del potere di usare legittimamente la coercizione, da un lato e la comunità dei cittadini, singoli o associati, dall’altro».

¹⁷ L. PEGORARO – A. RINELLA, *Sistemi costituzionali comparati*, p. 50. Il corsivo è nostro. Come sopra accennato, il fatto che l’idea di Stato sia, anche lessicalmente, moderna è compiutamente detto da A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, pp. 55-68, in un capitolo dall’eloquente titolo: «Il nome Stato: genesi e fortuna di un neologismo». Sulla problematicità del concetto di “Stato moderno”, cfr. F. BONINI, *Lezioni di*



Ma proprio qui sta il punto: anche qualora lo Stato fosse solo quello moderno, la relazione tra autorità e soggetti non è esclusivamente moderna e contemporanea; dunque, parlare di forma di Stato consente di esorbitare dalla specificità dello Stato di derivazione europea, sorto nella modernità e affermatosi come modello istituzionale universale, giacché «La correlazione fra autorità e libertà, o se si preferisce fra governanti e governati, si è manifestata nel corso della storia in modo diverso e articolato»¹⁸.

Esiste dunque una diversità *formale* degli Stati – cioè, nelle “forme di Stato” –, elemento comune dei quali è rappresentato appunto dall’essenziale dimensione della relazione tra chi detiene l’autorità (lo Stato, in senso ampio) e chi vi è soggetto. Del resto, il fatto che oggi i sistemi normativi – articolati secondo schemi ordinamentali, per così dire, “tipizzati” – siano incardinati in una forma particolare di Stato è un dato storico, politico, giuridico e istituzionale acquisito, ma che nulla toglie alle forme politiche statuali precedenti. In senso generale, infatti, il concetto di forma di Stato attiene «alle modalità di derivazione e di gestione del potere politico»¹⁹, quale che sia il contesto geostorico-istituzionale in cui il potere politico viene esercitato. Dunque, è possibile sostenere che, eccettuate le società primitive, tutte le forme di strutturazione politica, anche quelle precedenti lo Stato moderno, articolano l’esercizio del potere nella relazione che assoggetta i governati ai governanti. O, per essere più aderenti ai termini di Clastres, ogni forma politica di dominio e soggezione segnala la presenza dell’istituzione “Stato”, anche al di là dello Stato moderno. E se sul piano formale la diversità è ciò che, nel divenire storico, caratterizza il rapporto fra chi comanda e chi è comandato, a livello generale, considerando le varie e variegate strutture politico-istituzionali presenti nella storia umana – dai dispotismi arcaici, passando per la *πόλις* greca, fino allo Stato moderno –, ciò che si rileva è che «Immutato rimane [...] il problema della forza, così come scaturisce dalla constatazione empirica dell’esistenza di rapporti di comando e di obbedienza fra gli uomini»²⁰.

Questo passaggio sulle forme di Stato consente di dare un fondamento più squisitamente politologico alle affermazioni di Clastres, o quantomeno di inserirle all’interno di un quadro ermeneutico di riferimento familiare allo studioso delle scienze, delle dottrine o delle istituzioni politiche. D’altra parte, è possibile, nuovamente, volgere a favore di questa argomentazione Passerin d’Entrèves, allorché sostiene che

storia delle istituzioni politiche, Torino, Giappichelli, 2012², pp. 4-7. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 15-25, parla dello Stato soltanto come «forma storicamente determinata di organizzazione del potere o delle strutture dell’autorità» propria della modernità, sottolineando che «lo Stato si differenzia da altre forme di organizzazione del potere», quali la *πόλις* dei Greci, la *Res publica* dei Romani, l’ordinamento feudale, ecc. Per contro, S. ROMANO, *Principii di diritto costituzionale generale*, Milano, Giuffrè, 1946, pp. 45-46, suggerisce un’analogia semantica tra “Stato” e *πόλις*, *Res publica*, *imperium* – più in generale i sistemi di governo pre-moderni –, ammonendo che «il richiamo alla varietà della terminologia e alle oscure vicende di essa, che sono anche vicende del concetto, serve a mettere in guardia contro il pericolo di formulare il concetto medesimo, riferendosi ai significati parziali che a volta a volta si sono attribuiti al vocabolo corrispondente».

¹⁸ L. PEGORARO – A. RINELLA, *Sistemi costituzionali comparati*, p. 51.

¹⁹ M. VOLPI, *Libertà e autorità*, p. 17.

²⁰ A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, p. 67.

il parlare di "Stato" a proposito della *πόλις* greca, della *res romana* o della *communitas perfecta* medioevale sarebbe da condannare senz'altro come un abuso linguistico. Ma tale abuso scompare, o per lo meno è grandemente attenuato, quando il nome "Stato" si prenda come un'indicazione abbreviata (verrebbe da dire stenografica) di quello che vi è di comune in quelle varie esperienze e nei concetti in cui tali esperienze si riflettono. Ciò non toglie che bisognerà esaminare differenze ed elementi comuni²¹.

Se agli storici delle istituzioni e agli storici delle dottrine politiche compete l'esame di "differenze ed elementi comuni" tra queste esperienze e tra i loro fondamenti teorici, da parte sua a Clastres, quale antropologo ed etnologo, interessava la capacità di classificazione euristica – quasi tassonomica – del termine "Stato" inteso nel suo senso più lato: per Clastres vi sono, dunque, da un lato le società statali, nelle quali è possibile osservare la relazione di comando-obbedienza; vi sono d'altra parte le società senza Stato, cioè quelle primitive, nelle quali nessuno comanda su nessun altro²².

3. Il politico nella prospettiva di Clastres: Carl Schmitt contro Lévi-Strauss

Manca tuttavia un'intesa su che cosa sia "politico". Anche in tal caso le affermazioni di Clastres hanno subito una non trascurabile evoluzione. Fino alla metà degli anni '70, non è possibile trovare in Clastres una chiara concettualizzazione del politico nelle società primitive. Un chiarimento, lessicale e semantico, arriva quando Clastres inizia a definire distintamente la natura politica delle società primitive nel loro carattere *indiviso*. "Indivisione" è la parola-chiave della produzione clastresiana che apre a una comprensione più cristallina del politico primitivo. V'è, in questo senso, una dimensione interna del politico nelle società primitive, rintracciabile, per usare le parole di Clastres, nella loro «volontà di perseverare nel loro essere non diviso»²³, cioè nell'impedimento

²¹ *Ivi*, p. 66. L'attenuazione dell'abuso dato dall'utilizzo ampio ed esteso del termine "Stato" si può rinvenire altresì nell'affermazione di M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, p. 45, per cui «Al pari dei gruppi politici che lo hanno storicamente preceduto, lo stato consiste in una relazione di potere di alcuni uomini su altri uomini fondata sul mezzo dell'uso legittimo (vale a dire: considerato legittimo) della forza. Affinché esso sussista, i dominati devono dunque *sottomettersi* all'autorità cui pretendono coloro che di volta in volta detengono il potere» (il primo corsivo è nostro). È rinvenibile, in questa visione "larga" dello Stato – che lo accosta ai "gruppi politici che lo hanno storicamente preceduto" –, un paradigma che A. VINCENT, *Conceptions of the State*, in M. HAWKESWORTH – M. KOGAN (eds), *Encyclopedia of Government and Politics. Volume I*, London-New York, Routledge, 1992, pp. 46-47, riconduce principalmente alla sociologia e all'antropologia: «Sociologists and anthropologists have tended to view the state as a way of organizing society, [...] the state is a subspecies of government. State organization is one form in which humans have organized their social existence».

²² L'esteso riferimento di Clastres allo Stato nei termini di «organo separato del potere» (v. *Recherches d'anthropologie politique*, pp. 103, 107, 136, 140, 153, 166, 204-205, 228, 231, 239) sta in continuità con quanto detto da S. ROMANO, *Principi di diritto costituzionale*, p. 47: lo Stato «è un'unità ferma e permanente; ha una esistenza a sé oggettiva e concreta, esteriore e visibile; ha una organizzazione o struttura che assorbe gli elementi che ne fanno parte e che è superiore e preordinata così agli elementi stessi come alle loro relazioni, in modo che non perde la sua identità, almeno sempre e necessariamente, per singole mutazioni di tali elementi».

²³ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p. 119. È questo il testo in cui, per la prima volta, l'autore usa esplicitamente il termine "indivisione" per parlare della società primitiva. Si tratta ovviamente, come per altre intuizioni, di un concetto già espresso in precedenza dall'autore, ma in termini fino ad allora decisamente perifrastici. Sia un esempio quanto scritto nel 1973, in diverse occasioni: «queste tribù [primitive] ignoravano la dura legge separata, quella che, in una società divisa, impone il potere di alcuni su tutti gli altri. [...] La legge, inscritta sui corpi, dice il rifiuto della società primitiva di correre il rischio della divisione» (P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, p. 158); oppure, riflettendo sull'origine dello Stato: «bisogna allora domandarsi perché accade, in seno a una società primitiva, cioè una società non divisa, la nuova ripartizione degli uomini in dominanti e dominati» (*ivi*, p. 174). Il fattore della chiarezza lessicale, rappresentato dall'utilizzo della parola "indivisione", potrebbe essere considerato una certificazione, più che altro, dell'arrivo a una



che il capo si doti di un potere separato e fondi la divisione. Ma v'è altresì una dimensione esterna del politico, che Clastres presenta con grande chiarezza in uno dei suoi ultimi saggi, *Archéologie de la violence*. Questa dimensione esterna è data dall'ideale d'indipendenza che abita ciascuna comunità primitiva. L'operatività di tale ideale è alla base della guerra primitiva, la quale, secondo questa prospettiva, è lo strumento attraverso cui le società arcaiche scongiurano il rischio d'imposizione di una legge esterna. Ribaltando il paradigma hobbesiano dello Stato-leviatano che sorgerebbe come antitesi dello stato di natura, Clastres sostiene che, al contrario, attraverso la guerra le società primitive impediscono la nascita dello Stato, cioè della dominazione politica, in tal caso esterna, fondata sulla divisione.

Questa definizione del politico nelle comunità primitive risente, nella propria formulazione, di una chiara influenza nell'ambito della storia del pensiero politico. La presenza della guerra quale condizione di esistenza della società primitiva richiama in maniera quasi automatica il paradigma politico di Carl Schmitt, a parere del quale «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)»²⁴. L'influenza di Schmitt su Clastres è palese proprio in *Archéologie de la violence*. Qui, l'autore francese spiega come l'auto-comprensione della società primitiva quale totalità una e indivisa passi attraverso il riconoscimento di un'alterità che, rispetto a ciascuna comunità, è esclusa dal proprio territorio, e quindi dal proprio essere sociale²⁵. La vita di una tribù si dispiega infatti secondo le norme date in eredità dagli antenati e da sempre seguite: è su questa volontà di auto-nomia, cioè auto-regolazione sulla base del proprio *nomos* comunitario, che si costruisce l'indipendenza della società primitiva. A livello politico, l'esclusione radicale dell'Altro è manifestata nell'ideale autarchico della società primitiva - autarchia economica, indipendenza politica -, il quale rappresenta il tentativo della società di permanere nel proprio essere indiviso²⁶. Di conseguenza, per la comunità primitiva la presenza di un Altro, territorialmente più o meno prossimo, è di per se stessa una minaccia all'esistenza della propria identità socio-politica: in questo senso, la società primitiva «ha bisogno, per esistere nell'indivisione, della figura del Nemico in cui può leggere l'immagine unitaria del proprio essere sociale»²⁷. Da ciò discende che «la guerra è al tempo stesso la causa e il mezzo di un effetto e di un fine ricercati, il frazionamento della società

compiuta concettualizzazione della dimensione politica delle società primitive, senza dubbio presente anche prima ma non altrettanto concisamente formulata.

²⁴ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'* (1968), Bologna, il Mulino, 1972, p. 108.

²⁵ «La dimensione territoriale include già il legame politico in quanto essa è esclusione dell'Altro. È proprio l'Altro in quanto specchio - i gruppi vicini - che rimanda alla comunità l'immagine della sua unità e della sua totalità» (P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p. 192).

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 132, laddove Clastres parla di «Impossibilità essenziale di pensare l'economico primitivo all'esterno del politico. [...] Ogni comunità primitiva aspira, dal punto di vista della sua produzione di consumo, all'autonomia completa; essa aspira a escludere ogni relazione di dipendenza rispetto ai gruppi vicini. Si tratta, espresso in una formula condensata, dell'ideale autarchico della società primitiva [...]. L'ideale di autarchia economica è di fatto un ideale d'indipendenza politica, la quale è assicurata finché non si ha bisogno degli altri. Questo ideale, naturalmente, non si realizza né ovunque né sempre».

²⁷ *Ivi*, p. 205.

primitiva. Nel suo essere, la società primitiva *vuole* la dispersione²⁸. È per questo motivo che la guerra è, in questa visione – cronologicamente ultima – di Clastres, strutturale e coesistente all’essere primitivo: «la possibilità della violenza è inscritta in anticipo nell’essere sociale primitivo; *la guerra è una struttura della società primitiva*»²⁹. Lo stato di ostilità generalizzata tra le diverse comunità impone, però, la ricerca di alleati. Poiché l’alleanza si costituisce a partire dagli scambi di beni e di donne – o di uomini in comunità a residenza matrilocale³⁰, con la creazione, in ogni caso, di vincoli di parentela –, guerra e scambio rappresentano, come parzialmente diceva Lévi-Strauss, le due forme di relazione che strutturano il rapporto, rispettivamente, con le comunità nemiche e con quelle amiche. Ma, per Clastres, si tratta di due forme alternative di relazione, che non stanno in continuità: da questo punto di vista, egli critica serratamente quello che egli stesso chiama il “discorso scambista” di Lévi-Strauss, discorso che postulava «un legame ed una continuità tra le relazioni ostili e la fornitura di prestazioni reciproche»³¹. Esiste, infatti, a parere di Clastres, una «priorità sociologica della guerra»³² nell’universo primitivo, la quale fa sì che lo scambio delle donne – o degli uomini –, che è quello tipico nella fondazione dei legami inter-societari, sia interpretato in un’ottica primariamente politica, di creazione cioè di alleanze in funzione della guerra, ponendo in

²⁸ *Ivi*, p. 188.

²⁹ *Ivi*, p. 195.

³⁰ «If custom requires the groom to leave his parental home and live with his bride [...], the rule of residence is called *matrilocal*» (G.P. MURDOCK, *Social Structure*, New York, The Macmillan Company, 1949, p. 16); cfr. *infra*, nota 54.

³¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela* (1967), Milano, Feltrinelli, 2003, p. 119. Secondo Clastres, l’idea veicolata da Lévi-Strauss è che la società primitiva sia sostanzialmente «essere-per-lo-scambio» (P. CLASTRES, *Recherches d’anthropologie politique*, p. 186). E in effetti, il fondatore dello strutturalismo sostiene che «gli scambi sono guerre pacificamente risolte, le guerre sono il risultato di transazioni sfortunate» (C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, p. 119). *Le strutture elementari della parentela* non è il testo principale in cui Lévi-Strauss dibatte l’argomento della guerra. Lo stesso autore fa infatti esplicito riferimento a un breve testo da lui redatto nel 1943, e che anche Clastres cita, nel quale – unico sul tema – si era occupato della questione della guerra in maniera più organica: trattasi di C. LÉVI-STRAUSS, *Guerre et commerce chez les Indiens de l’Amérique du Sud*, «Renaissance», 1, 1-2/1943, pp. 122-139 (le traduzioni dal testo sono nostre). Clastres muove una critica anche a questo testo, nel quale Lévi-Strauss non parla in termini generali di “scambio”, bensì di commercio: dunque non gli scambi, come ad esempio i doni, bensì proprio «Gli scambi commerciali rappresentano guerre pacificamente risolte, e le guerre sono l’esito di transazioni sfortunate» (*ivi*, p. 136). Clastres insiste su questa precisazione, giacché sempre Lévi-Strauss, nelle *Strutture elementari della parentela*, cancella il riferimento al commercio e, anzi, si preoccupa di puntualizzare che «Si tratta, dunque, proprio di doni reciproci, e non di operazioni commerciali» (C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, p. 119). In entrambi i testi, comunque, Lévi-Strauss inserisce il discorso della guerra all’interno di un *continuum* che parte dalla stessa, passa per gli scambi commerciali – in *Guerre et commerce* – o i doni – nelle *Strutture elementari della parentela* –, arriva allo scambio di donne e infine, al capo opposto, all’integrazione socio-politica di due comunità. Così, nel 1943 egli affermava che «le istituzioni primitive dispongono dei mezzi tecnici per far evolvere le relazioni ostili al di là dello stadio delle relazioni pacifiche, e sanno utilizzare queste ultime per integrare nel gruppo nuovi elementi, così modificando profondamente la propria struttura. [...] La guerra, il commercio, il sistema di parentela e la struttura sociale, devono così essere studiati in intima correlazione» (C. LÉVI-STRAUSS, *Guerre et commerce*, pp. 138-139). Ugualmente, anni dopo, ribadisce il concetto presentando, come nel testo del 1943, l’esempio dei Nambikwarar: «E dalla lotta, in effetti, si passa immediatamente ai regali [...]. Ma si può raggiungere anche uno stadio supplementare: due bande che siano giunte in tal modo a stabilire durevoli relazioni cordiali possono decidere deliberatamente di fondersi, instaurando tra i componenti maschili delle due rispettive bande una relazione artificiale di parentela: quella di cognato. [...] Esiste dunque una continua transizione dalla guerra agli scambi, e dagli scambi agl’inter-matrimoni; e lo scambio delle fidanzate non è che il termine di un processo ininterrotto di doni reciproci che realizza il passaggio dall’ostilità all’alleanza, dall’angoscia alla fiducia, dalla paura all’amicizia» (C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, p. 119). È proprio l’idea di tale *continuum* che Clastres rigetta.

³² P. CLASTRES, *Recherches d’anthropologie politique*, p. 188.



secondo piano la funzione che l'analisi strutturalista dà dello scambio esogamico – ossia la proibizione dell'incesto. Per i gruppi che lo instaurano, lo scambio di beni e, soprattutto, di nuore o generi non è significativo in quanto tale; esso è piuttosto lo strumento più adatto per arrivare a un'alleanza. In ogni caso, lo scambio, dal punto di vista di Clastres, non è in alcun modo una guerra pacificamente risolta³³. È l'esistenza del nemico, a cui si fa la guerra nel tentativo di scongiurare la perdita di autonomia politica, che determina la ricerca di alleati tramite lo scambio.

Ebbene, non è solo perché sia Schmitt che Clastres discutono di amici e nemici che è possibile parlare di influenza del primo sul secondo. Del resto, dal punto di vista della ricerca, l'indicazione di questa influenza non è una novità. S. Moyn, nel suo studio sul pensiero clastresiano, ha infatti affermato che «Clastres's view of savage politics is thus strikingly, albeit unintentionally, like that of Carl Schmitt»³⁴. Il carattere involontario della somiglianza tra queste due visioni è stato però rivisto da C. Mogno, la quale, avendo consultato gli archivi del fondo Clastres presso l'*Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC), ha chiarito nel proprio lavoro di ricerca dottorale che «Clastres lesse *Il concetto di "politico"* di Carl Schmitt quando uscì nella sua prima edizione francese»³⁵, cioè nel 1972. Non è da escludere, dunque, che Clastres abbia *volontariamente* fatto propria la definizione schmittiana del politico per adattarla alle società primitive. Che sia volontaria o meno, ci sono comunque diversi piani su cui è possibile valutare l'influenza del pensiero giurista di Schmitt sull'antropologo francese.

In generale, l'idea centrale nella concezione del politico di Schmitt è che la distinzione operata da ogni popolo nei confronti di tutti gli altri – o al proprio interno – nella coppia alternativa amico-nemico rappresenti l'espressione dell'esercizio di una prerogativa eminentemente politica. La preminenza del politico su tutte le altre dimensioni dell'agire umano è data dalla consequenzialità tale per cui le contrapposizioni non-politiche, qualora approdino alla distinzione amico-nemico, diventano *eo ipso* politiche:

contrasti religiosi, morali e di altro tipo si trasformano in contrasti politici e possono originare il raggruppamento di lotta decisivo in base alla distinzione amico-nemico. Ma se si giunge a ciò, allora il contrasto decisivo non è più quello religioso, morale od economico, bensì quello politico³⁶.

Riferita alla riflessione di Clastres, questa divisione amico-nemico è la stessa operata dalle società primitive nell'espletamento delle loro relazioni inter-comunitarie

³³ «In realtà, quando due gruppi entrano in relazione, non cercano affatto di scambiare donne: ciò che vogliono è l'alleanza politico-militare, e il miglior mezzo per arrivarci è lo scambio di donne» (*ivi*, pp. 198-199).

³⁴ S. MOYN, *Of Savagery and Civil Society*, p. 70. Lo stesso autore ha riproposto la connessione tra i due pensatori, inserendola in una più ampia analisi comprendente anche il pensiero di Claude Lefort, sostenendo comunque che «Clastres proposes the need for a *political interpretation* that does justice to how integral war is to primitive life while understanding its true function» (S. MOYN, *Concepts of the Political in the Twentieth-Century European Thought*, in J. MEIERHENRICH – O. SIMONS (eds), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 306. Il corsivo è nostro).

³⁵ C. MOGNO, *Il pensiero politico di Pierre Clastres*, p. 185.

³⁶ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, p. 119. Delle premesse e degli effetti da un punto di vista filosofico – e non giuridico – di questa definizione tratta C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 733-760.

attraverso lo scambio (amici) e la guerra (nemici). Fin qui, va riconosciuto, è stato evidenziato un aspetto già chiarito da altri: Moyn stesso afferma che le visioni dei due studiosi sono entrambe basate «on a root distinction between friend and foe, as the essence of the political»³⁷.

A un secondo livello di profondità, tuttavia, la somiglianza tra Schmitt e Clastres si rintraccia anche in altre formulazioni. Nella prospettiva schmittiana la lotta, o se si vuole la guerra, generata dalla designazione del nemico non è una condizione effettiva e indefinitamente presente. Ciò che conta per Schmitt è la possibilità della guerra quale naturale conseguenza della designazione politica del nemico, e non la presenza della guerra "guerreggiata" quale mera condizione di fatto. Per usare le sue stesse parole,

La guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il *pre-supposto* sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico³⁸.

Intanto la guerra può accadere, in quanto è sempre possibile designare un nemico; che poi la guerra scoppi o meno non è rilevante ai fini dell'atto politico di designazione. Insistiamo sull'idea di *possibilità*, giacché, leggendo *Archéologie de la violence*, sembra di vedere Schmitt calato nella realtà selvaggia del Sud America; per Clastres, infatti,

lo stato di guerra è permanente poiché con gli stranieri si ha soltanto un rapporto di ostilità [...]. Non è la realtà puntuale del conflitto armato, del combattimento che è essenziale, ma il permanere della sua possibilità, lo stato di guerra permanente in quanto esso mantiene nella loro differenza rispettiva tutte le comunità³⁹.

Come in Schmitt, dunque, la guerra quale "possibilità reale", la guerra nel "permanere della sua possibilità", è la premessa logica del dispiegamento del politico. Di conseguenza, le società primitive rientrano pienamente nel paradigma schmittiano del politico, giacché la dinamica delle relazioni inter-comunitarie nelle società primitive è uguale a quella che si presenta nelle società ripartite secondo la divisione governanti-governati. Proprio per questo, è possibile affermare che in *Archéologie de la violence* Clastres chiude il cerchio dell'opera che nel 1969 lo aveva portato a invocare una rivoluzione copernicana nella comprensione del politico nelle società primitive, in contrasto polemico con una visione diffusa che vedeva il politico solo nella relazione gerarchica di comando-obbedienza, e quindi solo nello Stato⁴⁰.

³⁷ S. MOYN, *Of Savagery and Civil Society*, p. 70.

³⁸ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, p. 117. J. P. MCCORMICK, *Teaching in Vain. Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State*, in J. MEIERHENRICH - O. SIMONS (eds), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 274-275, riconosce in questa posizione l'eco del pensiero hobbesiano, precisando che per Schmitt «the political derives its content, its substance, from the potential for life-threatening violence posed by various human groupings, not from the specific issue over which that violence might be deployed».

³⁹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p. 202.

⁴⁰ Esempificativa di questa visione è l'affermazione di Weber, a parere del quale «Elemento costitutivo di ogni società politica è l'appello alla nuda violenza come mezzo di coercizione non solo verso l'esterno ma anche verso l'interno. Anzi, la violenza è ciò che nella nostra terminologia definisce in primo luogo la società politica» (M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, pp. 596-597). Su questo punto, la concezione schmittiana dello Stato risulta di grande aiuto nella comprensione del rapporto che Clastres instaura tra il politico e la presenza - non necessaria - dello Stato: per Schmitt, infatti, «non si deve spiegare la dimensione del politico a partire da quella dello Stato, ma viceversa: lo Stato a partire dal politico» (E. CASTRUCI, *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, Torino, Giappichelli, 1991, p. 5).



Si può così arrivare al punto finale di questa analisi comparata, nel tentativo di mettere a fuoco quella che forse è la connessione meno palese tra Schmitt e Clastres. Riprendendo il riferimento al doppio volto della sovranità, ossia al fatto che la sovranità delle società primitive implica il rifiuto dello Stato a livello sia interno che esterno, va precisato che il termine “sovranità” non si trova nella produzione di Clastres. La sua formazione, del resto, non era giuridica, e forse è questo il motivo per il quale non era nelle sue corde l'utilizzo di un termine dal forte sapore tecnico. La formula di Schmitt contenuta in *Teologia politica*, d'altra parte, è ormai un *topos* universalmente conosciuto: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»⁴¹. Con la precisazione, però, che tale definizione è «appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite [...] [cioè] relativo alla sfera più estrema»⁴². La “sfera più estrema” è quella, per usare una terminologia sempre schmittiana, della *decisione*, che non è da intendere come comando in senso strettamente giuridico, poiché,

In senso normativo, la decisione è nata dal nulla. La forza giuridica della decisione è qualcosa di diverso dal risultato del suo fondamento. [...] [È] solo grazie ad un punto di riferimento che si stabilisce che cosa sia una norma e che cosa sia la correttezza normativa⁴³.

Benché il discorso di Schmitt sia sorto e si sia sviluppato in un contesto che privilegia la prospettiva degli ordinamenti giuridici moderni, d'altra parte esso riesce a estendersi anche alle società primitive. “Norma” e “decisione” esistono infatti anche nelle comunità non divise, giacché pure esse sono dotate di una legge. E il luogo di nascita della legge quale fenomeno universale, cioè nella sua essenziale «dimensione di *vincolante per tutti*»⁴⁴, rinvia sempre a un'alterità meta-politica o meta-sociale – e quindi meta-giuridica –, tanto per le società divise quanto per quelle indivise. Marcel Gauchet ha espresso con chiarezza questo concetto nel 1976, sostenendo che

la società umana si definisce come spazio stesso riferendosi a un punto *assente*. Essa pensa il proprio senso rispetto a un luogo da cui essa si separa fino a impedirsi di raggiungerlo mai. [...] È perché c'è un aldilà dalla comunità che c'è comunità umana. Essa si divide per farsi. Se c'è potere, è perché la società si costituisce a partire da un'assenza che il potere è incaricato di indicare. La società riporta costitutivamente il proprio centro di senso fuori da se stessa. [...]

Questo luogo descritto qui come assente, o come vuoto, non ha di fatto smesso di essere occupato, da quando esistono delle società, dagli Antenati e gli Dèi. Per quanto ne sappiamo, fino a poco tempo fa, in tutto il corso della storia, tutte le società si credevano create da un Altro. Praticamente, sempre e ovunque, il luogo della Legge e dell'intelligibile è stato posto espressamente altrove, al di là e al di fuori. L'esperienza millenaria dell'umanità si riassume per buona parte nell'idea secondo cui *la ragion d'essere dell'organizzazione sociale non ha il proprio luogo nella società*. Perché questo bisogno universale d'installare il centro del senso

⁴¹ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, p. 33.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 56. Sulla sovranità in Schmitt, cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE - M. KÜNKLER - T. STEIN (eds), *Constitutional and Political Theory. Selected Writings*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2017 pp. 74-75; B. TESCHKE, *Carl Schmitt's Concepts of War. A Categorical Failure*, in J. MEIERHENRICH - O. SIMONS (eds), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, pp. 377-378; E. CASTRUCCI, *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, pp. 9-17.

⁴⁴ M. GAUCHET, *L'expérience totalitaire et la pensée de la politique*, «Esprit», 459, 7-8/1976, p. 22. Le traduzioni di questo testo sono nostre.

nell'esteriorità? Messa da parte ogni richiesta di consolazione, ciò non deve essere riferito più profondamente a un'esteriorità costitutiva?⁴⁵

V'è una qualche differenza nel sostenere che "In senso normativo, la decisione è nata dal *nulla*" e che "la società si costituisce a partire da un'*assenza* che il potere è incaricato di indicare"? Schmitt fa intendere che la decisione, in quanto fondamento meta-giuridico dell'ordinamento, è opera del sovrano, e l'esercizio della sovranità si manifesta altresì nel caso-limite opposto, quello cioè della sospensione dell'ordinamento⁴⁶. Da parte sua Clastres, che cita lo stesso Gauchet in uno scritto polemico contro il filosofo marxista Pierre Birnbaum⁴⁷, chiarisce che la decisione, in quanto fondamento meta-storico dell'ordine socio-politico primitivo - la legge fondativa, analogo "primitivo" degli ordinamenti moderni - è opera degli antenati mitici e degli eroi divinizzati. Conclusione del sillogismo: gli antenati mitici e gli eroi divinizzati sono il sovrano delle società primitive. Con due appunti importanti, però: anzitutto, la comunità primitiva postula, tra se stessa e gli antenati, un'identità, resa esplicita nei riti iniziatici⁴⁸. In secondo luogo, la sospensione dell'"ordinamento" primitivo non è possibile, se non con la morte contestuale della società. È ciò che dimostrano, ad esempio, i movimenti profetico-escatologici dei *karaï* originatisi nelle tribù tupi-guaraní alla fine del XV secolo, la cui predicazione, richiedendo la disarticolazione delle regole della società e inaugurando movimenti di massa alla ricerca della mitica Terra senza Male, era conseguente alla progressiva concentrazione del potere politico nelle mani dei capi tribù che stava caratterizzando le comunità di quel ceppo etno-linguistico⁴⁹.

4. Scambio e guerra come paradigmi dell'evoluzione del pensiero di Clastres: da Lévi-Strauss a Carl Schmitt

In una prospettiva statica, l'analisi dell'influenza schmittiana sul pensiero di Clastres potrebbe concludersi qui. Ma la questione si presenta più articolata non appena si consideri che Clastres non affrontò per la prima volta la dimensione politica dello scambio

⁴⁵ *Ivi*, pp. 22-23. L'ultimo corsivo è nostro. Al di là del contenuto di questo scritto - nel quale Gauchet tenta di dimostrare come ogni forma di totalitarismo abbia come fondamento teorico l'eliminazione dei *clivages* sociali, ma arrivi alternativamente o alla creazione di nuove divisioni (è il caso del comunismo), ovvero all'approfondimento di quelle già esistenti (nei regimi nazi-fascisti) -, ciò che va rimarcato è l'idea che la creazione del sociale rinvii a una «installazione del centro di senso dello spazio sociale in un aldilà in cui nessuno ha accesso, e che, in funzione di questa impossibilità stessa per un agente sociale di occuparlo, rappresenta l'ugualmente valido per tutti» (*ivi*, p. 26).

⁴⁶ «Anche l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma. [...] [N]on ogni competenza inconsueta, non ogni misura o ordinanza poliziesca di emergenza è già una situazione d'eccezione: a questa pertiene piuttosto una competenza illimitata in via di principio, cioè la sospensione dell'intero ordinamento vigente» (C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, pp. 36-39).

⁴⁷ La *querelle* tra Clastres e Birnbaum s'inserisce all'interno di un contesto più generale, ch'è quello della critica di Clastres agli antropologi marxisti, aspetto sul quale sia permesso di rinviare a F. BENEDETTI, *Étienne de La Boétie e il materialismo storico nella lettura di Pierre Clastres*, «Res Publica», 26/2020, pp. 86-92.

⁴⁸ Sulla questione dei riti iniziatici e del valore socio-politico del ricordo degli antenati, v. P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, pp. 75-80.

⁴⁹ La questione del profetismo tupi-guaraní meriterebbe una trattazione a parte; cfr. H. CLASTRES, *La Terra senza il Male. Il profetismo tupi-guaraní* (1975), Milano-Udine, Mimesis, 2015, *ad indicem*; L.E. SULLIVAN, *Il mondo e la sua fine: cosmologie ed escatologie degli indigeni sudamericani*, in L.E. SULLIVAN (ed), *Trattato di antropologia del sacro. Culture e religioni indigene in America centrale e meridionale*, vol. 6, Milano, Jaca Book-Massimo, 1997, pp. 175-179.



esogamico nella seconda metà degli anni '70, quando redasse *Archéologie de la violence*. Un simile interesse è già attestato nel suo secondo saggio, *Indépendance et exogamie*, apparso nel 1963⁵⁰. In questo scritto sono percepibili la chiara eco di Lévi-Strauss e la freschezza degli studi antropologici di Clastres. Ma ciò che attira di più l'attenzione, se si legge il saggio dopo *Archéologie de la violence*, sono le sfumature improntate alla cautela rispetto al tema delle relazioni inter-comunitarie. Esprimendo una nota critica su taluni studi delle società primitive fatti da altri autori, Clastres denuncia infatti la «tendenza a insistere sull'aspetto frammentato, "separatista" delle comunità indiane non andine, e sul correlato necessario di questa situazione: una guerra quasi permanente»⁵¹. Come a dire: si parla troppo dell'atomizzazione e della bellicosità delle società della foresta. Clastres insiste sul punto asserendo che «se, come scrive Murdock, "*The warlikeness and atomism of simple societies have been grossly exaggerated*", ciò è certamente vero per il Sud-America»⁵². Il problema di metodo posto da Clastres serba in realtà un problema di contenuto: atomizzazione e bellicosità richiamano lo statuto politico delle società primitive, che è uno statuto d'indipendenza – o di ricercata indipendenza – politica pressoché totale. Dunque, ciò che l'autore si propone d'indagare in questo saggio sono precisamente gli effetti politici e sociologici dell'esogamia sull'indipendenza delle comunità primitive, per valutare come questa caratterizzi quella nelle relazioni intra- ed inter-comunitarie.

La presenza riconosciuta dell'esogamia nella maggioranza delle tribù sudamericane mette in causa due processi essenziali: il commercio e le alleanze, la cui operatività è garantita proprio dai circoli dei matrimoni esogamici. Riecheggia qui ciò che Lévi-Strauss sosteneva nelle *Strutture elementari della parentela*, ossia che «la donna stessa non è altro che uno dei regali, il regalo supremo tra tutti quelli che si possono ottenere soltanto sotto forma di doni reciproci [...], il sistema delle prestazioni include il matrimonio, e per giunta, lo *continua*»⁵³. Attraverso lo scambio esogamico – tanto maschile quanto femminile –, afferma Clastres,

si stabilisce dunque un'apertura verso l'esterno, verso le altre comunità, apertura che compromette allora il principio troppo affermato dell'autonomia assoluta di ogni unità. Giacché sarebbe sorprendente che dei gruppi coinvolti in un processo di scambio di donne (quando la residenza è patrilocale), o di generi (quando è matrilocale), cioè in una relazione *positiva* vitale per l'esistenza di ciascun gruppo in quanto tale, contestino simultaneamente la positività di questo legame con l'affermazione – sospetta di essere troppo valorizzata – di un'indipendenza radicale, a segno negativo, poiché essa implica un'ostilità reciproca presto sviluppata in guerra. Non si tratta, naturalmente, di negare che queste comunità conducono un'esistenza del tutto autonoma su alcuni piani essenziali: vita economica, rituale, organizzazione politica interna. Ma oltre al fatto che non si può estendere a tutti gli aspetti della vita collettiva un'autonomia che, pur riguardando livelli importanti, resta nondimeno parziale, *il fatto generale dell'esogamia locale rende impossibile un'indipendenza totale di ciascuna comunità. Lo scambio delle donne di maloca [casa collettiva] in maloca, fondando legami stretti di*

⁵⁰ Il saggio è poi confluito in P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, pp. 43-67.

⁵¹ *Ivi*, p. 44. Il corsivo è nostro.

⁵² *Ivi*, p. 45.

⁵³ C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, pp. 116-118.

parentela tra famiglie allargate e demi, istituisce in tal modo delle relazioni politiche, più o meno esplicite e codificate certamente, ma che impediscono ai gruppi vicini e alleati attraverso il matrimonio di considerarsi reciprocamente come dei puri estranei, persino come dei nemici accertati. Il matrimonio, in quanto alleanza di famiglie, e al di là di esse, di demi, contribuisce dunque a integrare le comunità in un insieme, molto diffuso e molto fluido sicuramente, ma che deve caratterizzarsi da un sistema implicito di diritti e di doveri mutui, da una solidarietà rivelata occasionalmente in circostanze gravi, dalla certezza di ogni collettività di sapersi circondata, ad esempio in caso di carestia o di attacco armato, non da stranieri ostili, ma da alleati e da parenti. Giacché l'allargamento dell'orizzonte politico al di là della semplice comunità non riguarda soltanto la presenza contingente di gruppi amici in prossimità: esso rinvia alla necessità imperiosa in cui si trova ogni unità sedentaria di assicurare la propria sicurezza con la conclusione di alleanze⁵⁴.

Questo è un passaggio fondamentale, giacché connette la dimensione propriamente socio-antropologica data dall'esogamia con quella più in generale politica, laddove appunto il circolo dei matrimoni esogamici impedisce, in questa prima prospettiva di Clastres, di parlare delle società primitive come di unità politiche totalmente autonome e indipendenti. In ogni caso, va sottolineato che il saggio di Clastres non mira, in prima istanza, a dimostrare che l'ideale d'indipendenza delle comunità primitive è smorzato dall'esogamia: pur affermandolo, l'autore si concentra piuttosto sugli effetti dell'esogamia a livello delle strutture tanto sociologiche quanto politiche – e non solamente politiche, né soltanto in una prospettiva esterna – delle comunità primitive. Resta il fatto che questa analisi porta necessariamente a mettere in discussione «l'immagine troppo facile di società di cui *l'egocentrismo* e *l'aggressività* attesterebbero *l'infantilismo*»⁵⁵. Insomma, il rischio è di considerare l'indipendenza e la bellicosità delle società primitive della foresta in un senso parossistico, distorcendo la loro realtà attraverso interpretazioni "troppo facili". Da questo punto di vista, la realtà che vede Clastres lo porta verso un'unica conclusione: «le relazioni intertribali in Sud-America erano molto più strette e ininterrotte di quanto non lascerebbe credere *l'insistenza sull'umore bellicoso* di questi popoli»⁵⁶.

Le differenze tra questi termini e la perentorietà volta in direzione contraria con cui lo stesso Clastres, nel 1977, afferma invece la bellicosità e la fiera ricerca d'indipendenza politica delle società primitive sono evidenti. Del resto, anche la terminologia usata dall'autore nei due momenti è diversissima, così come appare distinta la relazione con Lévi-Strauss. È pur vero che è già manifesto un primissimo distacco dallo strutturalismo lévi-straussiano, giacché, a parere di Clastres, se la regola esogamica non opera soltanto come attuazione della proibizione dell'incesto – proibizione che potrebbe averarsi anche all'interno di un circolo endogamico –, è sempre a livello politico che va ricercata la sua funzione: «l'esogamia locale trova il proprio senso nella propria funzione: è *il mezzo dell'alleanza politica*»⁵⁷. Nondimeno, pur nell'embrionale distacco che privilegia la prospettiva di ciò che negli anni diverrà l'antropologia politica clastresiana, sembra di leggere un'appendice delle *Strutture elementari della parentela*, tanto i temi e lo stile

⁵⁴ P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, pp. 55–56. Il secondo corsivo è nostro.

⁵⁵ *Ivi*, p. 58. I corsivi sono nostri.

⁵⁶ *Ivi*, p. 64. Il corsivo è nostro.

⁵⁷ *Ivi*, p. 57.



richiamano quelli del maestro. Nel 1977, per contro, l'allontanamento da Lévi-Strauss si esprime persino nell'esplicita refutazione della sua concezione della guerra. È possibile ipotizzare che l'incontro con Schmitt sia stato una delle cause che hanno determinato il cambio di paradigma nella concettualizzazione clastresiana del politico nelle società primitive. L'accento posto da Clastres nel 1963 sulla questione delle relazioni inter-comunitarie riguarda infatti l'alleanza: se poco o nulla è detto della guerra – a parte il fatto che la maggior parte degli etnologi che lo hanno preceduto vi hanno insistito troppo e in maniera stereotipata –, dell'alleanza si fa esplicita, benché fugace, menzione come del fine ricercato dall'esogamia. E quanto più Clastres insiste sull'apertura che determina l'esogamia a livello politico, tanto più appare assordante, per chi ha già letto anche *Archéologie de la violence*, il silenzio sulla guerra e sull'ideale di indipendenza e di autarchia delle società primitive. Per usare i termini schmittiani, è come se Clastres nel 1963 concepisse solo, o preferenzialmente, l'amico. Il fascino esercitato dal giurista tedesco ha contribuito a scardinare questa concezione; tuttavia, se pure sono rilevabili delle contraddizioni, è possibile altresì mettere in continuità talune affermazioni fatte da Clastres prima nel 1963 e poi nel 1977 – la continuità più evidente riguarda appunto lo scopo dell'esogamia. Qual è, comunque, la causa del cambio di paradigma politico in Clastres? Le ragioni, come spesso nella storia di un pensiero, possono essere molteplici. A nostro parere, l'urgenza di Clastres rinvenibile nell'intento di far riconoscere una volta per tutte la natura pienamente politica delle società primitive – quell'urgenza già presente in *Copernic et les Sauvages* – lo aveva indotto a mettere in strettissima relazione il modello schmittiano con le società primitive stesse. L'idea schmittiana della determinazione amico-nemico come esercizio e manifestazione del politico è una traccia euristicamente forte. Se, dunque, le comunità primitive rientrano pienamente nel paradigma del politico, se anche le società primitive, benché senza Stato, sono formazioni politiche, allora anch'esse operano la divisione amico-nemico: ed è proprio questo che dimostrano le alternative relazioni inter-comunitarie nel mondo primitivo. Solo che, se nel 1963 il primo piano era dato all'alleanza quale funzione dell'esogamia, nel 1977 Clastres proclama specularmente la “preminenza sociologica della guerra”: così, la dinamica dell'alleanza, nel contenuto, è salvata ma, nel processo logico, passa in secondo piano³⁸. La direttrice di questa concettualizzazione è chiarissima se si valutano i progetti, purtroppo incompiuti, cui Clastres avrebbe voluto dedicarsi: *Archéologie de la violence* sarebbe andato a comporre, assieme a *Malheur du guerrier sauvage*, un volume interamente dedicato alla guerra, il quale, nelle intenzioni dell'autore, si sarebbe altresì concentrato sui seguenti aspetti: «Natura del potere dei capi di guerra; La guerra di conquista nelle società primitive come inizio possibile di un cambiamento della

³⁸ Cfr. C. MOGNO, *Il pensiero politico di Pierre Clastres*, pp. 185-186, a parere della quale, in seguito alla lettura da parte di Clastres di Schmitt, la guerra primitiva «diventerà essenziale in Clastres: il problema sarà capire lo stato di guerra permanente nelle società contro lo Stato, condizione prima negata».

struttura politica (il caso dei Tupi); Il ruolo delle donne relativamente alla guerra; La guerra "di Stato" (gli Inca)⁵⁹. Tale progetto non poté avverarsi appunto per la prematura e inattesa scomparsa di Clastres nel 1977⁶⁰.

* * *

Questo per dire della traiettoria su cui si è mosso il pensiero di Clastres rispetto a due concetti fondamentali: lo Stato e il politico. Con due conclusioni, che toccano tanto il metodo quanto il merito delle questioni trattate. Anzitutto, l'analisi evolutiva e diacronica degli scritti di Clastres consente un più esatto inserimento delle sue singole riflessioni all'interno di quadri interpretativi che, da un lato, restituiscono il giusto posto alle "formule" - semanticamente e lessicalmente connotate secondo logiche non statiche - del suo pensiero, e dall'altro evitano il generarsi di fraintendimenti epistemologici. È poi dimostrata la dirompente trans- e multi-disciplinarietà delle questioni riguardanti l'origine e la natura del politico e dello Stato: temi suscettibili di toccare non solo il diritto, le scienze politiche e la sociologia, ma anche l'antropologia e, persino, l'etnologia. Col suo «gàio sapere»⁶¹, e a quasi cinquant'anni di distanza dalla sua morte, Clastres, con i suoi scritti, interpella in maniera sempre creativa le riflessioni dei molti campi che intersecano le scienze politiche e le integrano⁶².

⁵⁹ P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, p. 247. Come riportato nel volume delle Éditions du Seuil, le articolazioni di questo progetto incompiuto furono presentate dalla rivista *Libre*.

⁶⁰ Nelle parole di E. VIVEIROS DE CASTRO, *Politique des multiplicités*, pp. 18-19, «La mort de Pierre Clastres fut la deuxième perte précoce subie par la génération d'anthropologues français formée dans le passage des années 1950 aux années 1960 [...]. Le premier de la génération à partir fut Lucien Sebag, qui se suicida en 1965».

⁶¹ Il riferimento è al fortunato titolo del saggio di K. FEIGELSON, *Le gai savoir de Pierre Clastres*.

⁶² A conclusione di queste riflessioni, un'utile prospettiva di metodo può essere data da B. JESSOP, *The State and State-Building*, in R.A.W. RHODES - S.A. BINDER - B. ROCKMAN (eds), *The Oxford Handbook of Political Institutions*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006, p. 114, secondo cui l'origine dello Stato riguarda «a rich field for political archeology, political anthropology, historical sociology, comparative politics, evolutionary institutional economics, historical materialism, and international relations».