

C O N T A M I N A Z I O N I

Pierre Clastres
Archeologia
della violenza



MELTEMI

Le società selvagge non sono, nell'analisi originale e innovativa di Clastres, organismi che ignorano il potere dello stato: società della molteplicità e della diversità non vogliono cedere alla logica dell'unità e difendono ad ogni costo la libertà. L'equazione uomo-guerriero, presente in ogni aspetto della vita sociale, investe l'intera cultura, perché attraverso la guerra i gruppi che compongono la società primitiva si oppongono al potere autoritario dello stato. In questi saggi di alto livello scientifico, l'autore analizza il comportamento bellico di etnie oggi quasi scomparse. Ne scaturisce un'immagine della società primitiva come "società per la guerra" che al tempo stesso è "società contro il guerriero". Ed irrompe la rappresentazione di una società in cui la selezione fra i sessi dà vita ad una superiorità del femminile in quanto genere per la vita. Una superiorità che può essere ribaltata solo nel mondo senza donne dell'universo mitico.

Pierre Clastres (1934-1977), uno dei più noti studiosi europei, ha insegnato Etnologia alla Ecole Pratique des Hautes Etudes. Ha effettuato numerose ricerche in Sudamerica presso i Guayakì, i Guarani, i Chulupi, studiando le dinamiche del potere, della guerra e della violenza. Fra i suoi libri, tradotti in numerose lingue, ricordiamo *La società contro lo stato* e *Cronaca di una tribù*.

In copertina: Max Ernst, collage da *paramyths*, 1949.
Progetto grafico di Gianni Trozzi

Pierre Clastres

Archeologia della violenza

Introduzione all'edizione italiana
di Matilde Callari Galli



Contaminazioni

Collana diretta da Matilde Callari Galli

Edizione originale:
Archeologie de la violence. © 1997, Edition de l'Aube
Malheur du guerrier sauvage, © 1997, «Libre», n. 2, Payot.

Traduzione di Antonio Perri

© 1998, Meltemi

Un'etnografia del potere - Introduzione all'edizione italiana

di *Matilde Callari Galli*

Pierre Clastres debutta sulla scena etnologica francese nel 1962 con un saggio *Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*¹ che mentre già esibisce il fascino, l'eleganza, la sicurezza tipica di tutta la sua produzione, getta le basi della sua antropologia politica. Prima di intraprendere le sue ricerche sul terreno che lo vedranno, a partire dal 1963, per circa dieci anni, trascorrere lunghi periodi in America del Sud, scrive un lungo studio che può essere considerato l'intero programma della sua ricerca e della sua riflessione. Prima di incontrare i Guayaki, nomadi cacciatori del Paraguay, la società guerriera dei Chulupi-Ashluslay del Chaco, la comunità agricola dei Guarani e gli Yanomani dell'Amazzonia, Clastres leggendo con acume ed originalità, dati diversi, raccolti in tempi diversi da viaggiatori e missionari, etnologi ed antropologi, individua il problema cui dedicherà gran parte della sua riflessione: "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"².

Sin da questo esordio Clastres rifiuta di rispondere a questa domanda in termini che abbiano una sia pur larvata valenza evolucionista: e per cogliere la continuità ferrea che anima il desiderio di conoscere di Clastres, è indicativo che in uno dei suoi ultimi lavori - proprio *l'Archeologie de la violence*³ che presentiamo in questo volume nella traduzione italiana -

confutò l'evoluzionismo di Hobbes per il quale al pari di tutti i suoi predecessori e contemporanei (con l'eccezione di Montaigne e di La Boétie) "una società senza governo e senza stato non è una società: per ciò i Selvaggi si situano al di fuori del sociale, vivono nello stato di natura in cui regna la guerra di tutti contro tutti. Hobbes - prosegue Clastres - che non ignorava l'intensa bellicosità degli Indiani d'America, vedeva nelle loro guerre reali una clamorosa conferma della sua convinzione: l'assenza dello stato permette la generalizzazione della guerra e rende impossibile la nascita di una società"⁴.

Dopo l'esordio, la ricerca sul terreno e il suo pensiero teorico si dipanano quasi riflettendosi l'una sull'altro e rendono, con i loro continui richiami e rimandi, la sua opera, benché spezzata da una morte prematura, ancora oggi ricca di spunti di grande rilievo, sia per la storia delle nostre discipline che per i loro attuali, possibili sviluppi. Ed essa si segnala innanzi tutto per l'integrazione continua di ricerca e teoria generale, di etnografia e di antropologia, di scienze umane e teoria politica, con uno specchiarsi dell'una nell'altra solo apparentemente casuale e discontinuo, fondendo insieme il livello descrittivo con teorizzazioni ambiziose e di ampio respiro: e rimanendo sempre fedele ad uno stile innovativo ed originale che, con l'apparente semplicità di una fanatica aderenza al dato etnografico, attacca, con le sue incalzanti argomentazioni, costruzioni dottrinarie da tempo consolidate ed in discussione. E non limita l'ambito delle sue riflessioni a piccoli gruppi di cacciatori e di orticoltori ma allarga i suoi dati ad illuminare, direttamente o indirettamente, non solo l'origine delle nostre istituzioni ma le stesse dinamiche dell'organizzazione politica della società contemporanea.

La scelta del terreno su cui svolgere una dopo l'altra le sue ricerche, è indicativa della sfida che ha animato l'intera sua produzione, sfida che innanzi tutto egli ha rivolto verso sé stesso. Nel 1963 aveva svolto ricerca fra i Guayaki e nel 1965 fra i Guarani. Le due società, pur mostrando tratti peculiari e

specifici, in molti aspetti del loro rituale, della loro mitologia e del loro lessico presentano numerose somiglianze e analogie, ed appare ovvio che la ricerca di Clastres tenti di risolvere fra i Guarani alcune delle problematiche aperte con la ricerca svolta fra i Guayaki. Gli indiani Chulupi, studiati nel 1966 sono totalmente diversi dagli altri due gruppi sia per il milieu geografico in cui vivono, sia per la lingua che parlano, sia per lo stile di vita che esibiscono: la loro scelta, quali soggetti della nuova ricerca, non appartiene più alla sfera dell'istanza metodologica così pregnante nel passaggio dai Guayaki ai Guarani, bensì all'ansia di provare, in un contesto totalmente "altro", la validità della disciplina, le possibilità del mestiere, la capacità personale di esercitarlo. Perché Clastres interroga l'antropologia là dove essa appare più fragile: sulla sua epistemologia, sui fondamenti della suo progetto scientifico, sulla sua deontologia, sulle sue pratiche, sulle sue commistioni, sulla validità, per l'analisi della società contemporanea, dei suoi schemi di riferimento⁵.

Con le sue ricerche l'antropologo francese ha raccolto una messe abbondante di dati che hanno consentito a lui e ai suoi eredi⁶ di scrivere brillanti saggi sulla vita quotidiana dei gruppi studiati, sulla funzione dei capi, sui riti di iniziazione, sui sistemi familiari, sulla demografia, sulla mitologia, sulla guerra: tuttavia l'impresa più straordinaria consiste nell'aver accettato, in tutti i suoi incontri, l'alterità, nell'averla lasciata libera di mostrarsi, nell'averle dato la parola. Ed è la sicurezza di questo riconoscimento che gli permette di chiamare le società protagoniste dei suoi studi "primitive": avendo riconosciuto loro pari dignità, avendole strappate dallo stato naturale riconducendole all'interno di una cultura che esse elaborano e su cui riflettono al pari di noi, può trascurare di ricorrere alle complicate definizioni di "popoli senza scrittura", di "società pre-letterate", "di società a cultura orale", di "terzo e quarto mondo" e può, quasi provocatoriamente, alternare alla qualifica di "primitive", quella di "selvagge".

La stessa convinzione anima *La società contro lo stato*, *Cronaca di una tribù*, *Le grand Parler*, *Recherche d'anthropologie politique*, *Archeologia della violenza*⁷, tutte le correnti del pensiero contemporaneo hanno travisato e misconosciuto l'articolazione del sistema politico delle società amerindie e in generale di tutte le società primitive. Sia l'analisi marxista che lo strutturalismo, per quanto in termini diversi, compiono una sottovalutazione, una cancellazione del valore del sistema sociale primitivo: in un certo senso, sia pure in modo indiretto, ambedue aderiscono allo schema evolutivo che interpreta la cultura come uno sviluppo progressivo che dalle forme più semplici giunge alle forme più complesse. E se la prima, pur riconoscendo la storicità delle culture primitive, le colloca nello stadio inferiore del progresso umano, il secondo, abolendo la dimensione storica, le considera "segno" di una struttura, indicazione di una particolarità nel panorama generale della cultura⁸. Ambedue, seppure muovendo da prospettive completamente diverse, negano che una società primitiva possieda le dinamiche costitutive del vivere sociale, che si possa porre come una unità distinta e che si rappresenti come tale ai suoi membri e agli estranei: in poche parole non riconoscono che esse abbiano una dimensione politica e di conseguenza né l'una, né l'altro investigano il problema dello statuto che ha il potere politico nelle società primitive. Ed invece, prosegue ad argomentare Clastres, solo considerando il modo in cui la società primitiva determina il luogo del potere, è possibile liberarsi dalla concezione ingenua e positivista dell'evoluzione dell'umanità e porre in nuovi termini il problema della storia.

I primi viaggiatori e i primi etnografi che hanno conosciuto e studiato le società amerindie, concordemente hanno notato che esse non conoscevano lo Stato, o meglio che non mostravano tracce di un potere che fosse scisso ed indipendente dal corpo sociale: vale a dire un potere esercitato da un uomo, o da un piccolo gruppo di uomini, su tutti gli altri. Su queste osservazioni si è innestato il pregiudizio etnocentrico

che, applicando le nostre categorie di analisi politiche a quelle situazioni, ha considerato l'assenza del dominio come una mancanza, un vuoto, un segno e una prova d'inferiorità. In altre parole, l'assenza dello Stato, rappresentante, garante, agente della trasmissione della legge, detentore e amministratore dei mezzi di coercizione, è stata comunemente e diffusamente ritenuta testimonianza di una immaturità dell'organizzazione sociale ed immediatamente e direttamente collegata alla debolezza dello sviluppo tecnico e dell'organizzazione del lavoro⁹.

Clastres, con grande originalità e coraggio, organizza i suoi dati etnografici per dimostrare un rapporto completamente diverso che si instaura, nelle società primitive, tra sistema politico e mezzi di produzione: l'elementarietà delle condizioni tecnico-economiche non è la causa dello scarso sviluppo del sistema politico, ma dipende invece da una scelta politica che vietando alla società di sotto mettersi ad un potere estraneo rispetto al corpo sociale inteso nella sua totalità, deliberatamente le impedisce di produrre quel surplus di beni non necessari alla sua sussistenza e contrari al principio dell'equilibrio sociale. Con questa posizione egli rovescia la visione marxista, imperante nelle scienze sociali ed umane degli anni '60¹⁰, che attribuiva ai mezzi di produzione, considerati i propulsori della storia, un ruolo determinante nella nascita dello Stato: al contrario stabilendo il primato del "politico" sull'"economico", Clastres, navigando contro corrente, afferma che i mezzi di produzione, il surplus economico, l'articolazione della divisione del lavoro, sono conseguenti alla nascita e allo sviluppo dello Stato¹¹.

La sua argomentazione, tesa a far cadere in pezzi ogni posizione evoluzionista - e quindi etnocentrica - della cultura e della storia umana, è basata su un'analisi rigorosa e convincente del ruolo e delle funzioni esercitate dal capo nelle società amerindie. Contrariamente alle ricostruzioni evoluzioniste, questi non esercita una larva di potere, non sorveglia una sua

forma aurorale che non riesce a svilupparsi compiutamente a causa delle difficoltà di sussistenza di una vita sociale soffocata dalle ristrettezze economiche. Nella descrizione di Clastres il capo nelle società primitive non esercita alcun potere, se a questa parola attribuiamo il significato di impartire ordini che in via di principio devono essere obbediti. Le sue decisioni si articolano tutte nell'ambito della volontà sancita dalla tradizione e condivisa dalla maggioranza del gruppo. Nessuno si sente in dovere di seguire quanto egli consiglia: "paradossalmente, nessuno presta attenzione al discorso del capo; o meglio si finge la disattenzione. Se il capo, come tale, deve sottostare all'obbligo di parlare, le persone a cui egli si rivolge non sono invece tenute che a far mostra di non ascoltarlo"¹². L'unico mezzo a sua disposizione per ottenere il consenso è la persuasione, tutta fondata sul fascino della sua parola. Il capo primitivo è l'uomo del discorso, colui che si adopera per mantenere la pace nel suo gruppo, ogni qualvolta noti le increspature del dissidio, colui che illustra le virtù della concordia, colui che conosce i pregi dell'unione. Il suo discorso è noto, perché esalta i meriti degli Antenati che hanno creato il mondo com'è e ci esortano, con la loro sacralità, a rimanere fedeli alle tradizioni. Dobbiamo tuttavia guardarci dal ritenere che, avendo il monopolio della parola legittima, il capo possa usarlo come base per inserire, nella sua società, forme di potere analoghe a quelle coercizioni legittime che sono proprie del potere statale. Egli è in presenza di una legge immutabile, direi intangibile, che appartiene totalmente agli Antenati, che nessun essere umano può osare di cambiare, sostituire, neanche di rappresentare. Le parole del capo, affermano, una dopo l'altra, che nessuno può arrogarsi il diritto di essere una fonte di legittimazione: pertanto nessuno può pretendere di essere obbedito. La sua eleganza e i suoi sforzi oratori sono tutti tesi ad affermare e a dimostrare la sua impotenza.

L'analisi antropologica di Clastres esercitata sul terreno e sui testi etnologici, dimostra che nelle società primitive il potere,

come forza operante, appartiene all'intero gruppo e può essere esercitato solo negando tutte le sue forme esteriori. Così, dice Clastres, coloro che vogliono fare i capi, che forti del prestigio acquistato con l'eloquenza dei loro discorsi e con la generosità dimostrata nella distribuzione a tutto il gruppo dei loro beni, cercano di comandare e di imporre la loro legge, non trovano seguaci o sudditi, perdono il prestigio sociale, sono abbandonati, spesso uccisi. Un capo non può fare il capo, perché la funzione che la società gli attribuisce non ha niente a che fare con l'esercizio di una qualunque forma di potere.

Questa ricostruzione dei meccanismi alla base della dinamica sociale primitiva, impedisce di attribuire a Clastres una concezione naturalista della politica che egli, al contrario, si è sforzato, con tutta la sua opera di confutare: nell'esame delle società primitive non si può avanzare l'ipotesi di trovarsi di fronte ad un vuoto di potere perché siamo in presenza di un suo rifiuto così costante e tenace da essere istituzionalizzato. I primitivi, i selvaggi non sono gruppi umani semplici ed elementari che ignorano il potere: sono società che deliberatamente lo rifiutano, lo contengono, lo avversano; non hanno eliminato o dimenticato la dimensione del potere e sanno quanto sia ricca di tentazioni e di lusinghe: per difendersi da esse, per allontanarle, hanno un capo, un individuo al di sopra di tutti, posto nel luogo del potere - il luogo delle regole, il luogo della coercizione, il luogo dell'ordine - per indicare e sottolineare che il luogo è vuoto. Nell'interpretazione di Clastres, la società primitiva prende ufficialmente posizione contro ogni possibilità di divisione politica perché conosce la sua pericolosità: non è una società senza Stato, bensì una società contro lo Stato.

Nell'ultima parte della sua ricerca e della sua vita, Pierre Clastres, rivolse la sua attenzione allo studio della guerra, vista come una possibile chiave per interpretare le dinamiche dell'organizzazione politica. Progettò di scrivere su questo argomento un libro di cui ci ha lasciato solo i primi due

capitoli, che questo volume raccoglie per la prima volta nella versione in lingua italiana.

È un caso etnografico - la trasformazione delle società Guarani in seguito all'incontro con i conquistatori europei - che gli fornisce le argomentazioni per illustrare un'altra modalità propria delle società primitive per lottare contro lo Stato.

"Le cose nella loro totalità sono una: e per noi che non abbiamo desiderato questo, sono cattive", affermano gli sciamani guarani: ripetendo che il "luogo di nascita del male, fonte dell'infelicità è l'Uno", ribadiscono la lontananza del loro pensiero da quello occidentale che sin dai suoi esordi, sin da Platone, ha tentato di ridurre la molteplicità, le molte diversità, nell'Uno, capace di omologare le differenze: e lo Stato è l'Uno che applica il suo potere per evitare le differenze e le individuazioni. Il male dello Stato con la sua ricerca di una identità comune per tutti i suoi sudditi, è il male che temono i Guarani: come nota ancora Clastres "dire che A è A, che questo è questo, e che un uomo è un uomo, significa dichiarare nel medesimo tempo che A non è non-A, che questo non è quello, e che gli uomini non sono dei"¹³.

La guerra è intimamente legata alla dispersione, alla molteplicità, alla frammentazione continua della comunità. E Clastres nell'*Archeologia della violenza* dimostra che la guerra è il modo di rendere l'Uno impossibile e che il pluralismo, la molteplicità, sono i nemici principali del lo Stato. La guerra, che con i suoi andamenti simbolici o reali quasi permanentemente agita e sollecita le società primitive, con le sue lacerazioni, con le sue opposizioni, rende praticamente e simbolicamente impraticabile l'omogeneizzazione e l'unione delle diverse componenti della società: opponendole come nemiche nel presente anche per la memoria delle lotte del passato, impedisce che si stabilizzino convergendo in una unità statuale: ogni gruppo si sente nemico nei confronti degli altri e lotta in un medesimo spazio che non riesce così ad esprimere il potere di un'autorità unica. L'affermazione del valore dei

guerrieri equivale a rifiutare il punto di vista che esalta l'arbitrato tra i contendenti dal quale scaturirà una regola comune imposta e accettata da tutti i gruppi. Combattere sempre e tenacemente gli uni contro gli altri, in realtà, anima una lotta che in un certo senso trascende i singoli gruppi; e questi si oppongono quasi coralmemente ad una legge imposta dall'alto e ad una volontà superiore che obblighino ognuno di essi a rinunciare alla sua diversità per aderire, insieme agli altri, al volere di un arbitro universale. Al contrario, la tensione dinamica creata fra i gruppi dall'orizzonte dell'aggressività, polverizza perfino la rappresentazione simbolica di un centro a cui tutti possano, simultaneamente, riferirsi.

È probabile che se Clastres avesse potuto completare la sua riflessione sulla guerra e sulla violenza, avrebbe sviluppato maggiormente il rapporto, complesso e ambiguo, che esiste tra il potere e l'imposizione della pace. In effetti l'esercizio del potere implica l'affermazione di un punto di vista esterno da parte di un'autorità che deve imporre la stessa regola a tutti i suoi sudditi e che nel mantenere tra essi la pace trova la rappresentazione del suo potere e al tempo stesso la manifestazione della sua autorità, capace di ridurre e di abolire tutte le differenze. Ecco perché, dice Clastres, lo Stato è ad un tempo contro la guerra e in favore della guerra: è "contro" in quanto non può tollerare all'interno della sua società le lacerazioni procurate dall'animosità dei gruppi che la compongono, ma è "in favore" dei conflitti che espandono al di fuori delle sue frontiere la sua identità. Da qui nasce la dimensione di conquista dello Stato che non conosce confini: la sua legge può inglobare e assimilare ogni diversità. Considerata emanazione di una volontà esterna e superiore, la legge dello Stato può applicarsi all'intera umanità e in linea di principio la sua espansione unificatrice non riconosce limite alcuno. Se lo Stato fa la guerra, la fa per sopprimere la guerra: il suo scopo è la riduzione radicale di ogni differenza per poter raggiungere la pace assoluta dell'Uno: situazione addirittura opposta alla

guerra primitiva, attraversata dall'esaltazione della differenza, dall'affermazione del pluralismo, dal rifiuto violento dell'Uno che produce lo Stato come espressione del potere autoritario di un uomo o di un piccolo gruppo di uomini sulla maggioranza.

Per Clastres, dunque, le società primitive non sono affatto organismi in cui il potere, anche se lentamente, cresce e si accumula, le società selvagge non tendono affatto a sviluppare forme di autorità che con il tempo si separeranno dall'intero corpo sociale: al contrario esse lottano tenacemente per impedire che al loro interno si origini e si costituisca un potere autonomo e tutta la loro attività politica è tesa a produrre una situazione che garantisca l'assenza dello Stato. Non sono ignare dello Stato ma si armano contro la sua realizzazione; e la nascita dello Stato non è l'invenzione, improvvisa e inedita, di un sistema di rapporti privo di radici e di storia: è invece lo sviluppo esplicito di una possibilità ben nota e che per millenni è stata temuta, controllata, circoscritta, contenuta. Resta, come interrogativo non risolto, capire perché questi meccanismi istituzionali, queste credenze, questi valori, questi atteggiamenti che in tanti luoghi e per tanto tempo sono riusciti ad impedire la frattura nel corpo sociale, si siano improvvisamente dimostrati impotenti davanti all'irresistibile affermazione del potere autoritario. E a questo proposito mi sembra che Clastres, proprio con le pagine dell'*Archeologia della violenza*, dimostri tutto l'equilibrio del suo pensiero e l'onestà della sua ricerca.

Attribuendo all'etnologia "l'orizzonte teorico della separazione", sottolineando la passione che questa disciplina, sin dalla sua nascita, ha posto nello studio delle società separate dall'Occidente, Clastres avverte il pericolo di un relativismo culturale che riduca l'"altro" - selvaggio o deviarne, primitivo o ribelle - ad una pallida copia del "sé" e chiede che nello studio antropologico le differenze siano colte "ognuna per sé, ognuna nella sua neutralità", rinunciando sia al comodo rituale di abiurare formalmente - e solo formalmente - alla visione

etnocentrica e sia a comprenderle come "differenze determinate da ciò che ci è più familiare". E qui innesta la sua opposizione alle teorie che per decenni hanno dominato la scena dell'antropologia politica, ed in particolare alle analisi che l'antropologia anglo sassone ha dedicato alle società africane ordinandole in una "tipologia fondata, in definitiva, sopra la maggiore o la minore quantità di potere politico"¹⁴.

Due sono gli orientamenti che Clastres tenta di demolire: la riduzione della sfera politica all'esercizio del potere autocratico e l'attribuzione allo stadio pre-politico di tutte le società in cui il potere non si identifichi con la relazione comando/obbedienza. Liberatosi dall'etnocentrismo delle classificazioni proprie del nostro pensiero politico, Clastres riesce a descrivere la grandezza di una società che è riuscita a costruire uno spazio politico in cui l'unica, vera repressione si esercita sulle forme del potere. In questo sforzo continuo, la società primitiva è una società che si oppone al cambiamento, che esprime il suo conservatorismo nel suo pensiero profondamente ed intimamente intriso di sacralità e di religione: niente della vita sociale appartiene alla creazione umana, non i riti, non gli usi e i costumi, non gli strumenti che usiamo. Tutto è stato creato e voluto dagli Antenati e dagli Dei ed è nostro compito adeguarci ai loro precetti, seguire il loro esempio. Così l'opposizione ad ogni cambiamento non può che essere radicale, perché nessun essere umano può pensare di infrangere ciò che gli Dei e gli Antenati hanno costruito; proclamando intoccabile ed immutabile la tradizione degli Avi, si elimina la ragion d'essere del potere politico che consiste nel progettare e nel promettere mondi migliori, nel ridefinire in termini nuovi le relazioni sociali e gli obiettivi del gruppo.

Anche l'economia per Clastres è intrisa dalla politica e al pari della religione è costruita dai primitivi in modo da produrre solo le quantità necessarie alla sopravvivenza del gruppo. Non un'incapacità, non una debolezza, impediscono alle società primitive la produzione del surplus, bensì una

scelta oculata che le porta a respingere l'accumulo dei beni, con la consapevolezza implicita ma fermissima che dall'accumulo si originerebbe la divisione del corpo sociale, prima e il potere dell'Uno, poi. Solo il capo produce più di quanto gli serva per vivere ma produce per donare: è questa la sorte dei capi nelle società primitive, obbligati dal loro status di capi ad una generosità totale e continua.

L'abbandono delle categorie di giudizio in cui l'uomo occidentale è stato allevato, confermate ed esaltate da decenni di storia di orgoglioso dominio che dai campi politici ed economici si estende sino a quello culturale, sino a quello dei rapporti quotidiani fra gruppi diversi, è senza dubbio faticoso e doloroso. Lo straniamento che si deve affrontare è difficile da vivere non solo come studioso ma anche come cittadino, come uomo o come donna. Tuttavia quando esso è possibile, quando per doti personali o/e per congiunture favorevoli, si riesce, per qualche momento, a guardare oltre le lenti culturali e ad assumere libertà ed indipendenza di pensiero, riceviamo il dono di intravedere nuove prospettive, di guardare con occhi nuovi oggetti antichi: a volte quando si è più dotati e più fortunati, si illuminano prospettive inattese.

È il caso di Clastres, che, abbandonato lo schema interpretativo esplicitamente o implicitamente legato all'evoluzionismo e deciso a rifiutare ogni tentazione etnocentrica, riesce a vedere in modo nuovo l'articolazione del potere, il significato della guerra, e, proseguendo nella sua decostruzione, ci presenta in *Malheur du guerrier sauvage*, un guerriero che non soverchia con il suo valore e il suo coraggio i suoi compagni. Ogni maschio adulto, nella società primitiva, intrattiene una relazione egualitaria con la funzione del guerriero: essa pur ammettendo il riconoscimento dei talenti individuali, delle qualità specifiche e particolari, in breve pur accettando la gerarchia del prestigio, esclude le ineguaglianze che il potere politico accorda ai guerrieri. La macchina della guerra, in breve, da sola non produce né è in grado di generare,

nella società primitiva, l'ineguaglianza. Mai essa si sottomette al desiderio di potere del guerriero: al "capo che vuole fare il capo", come minimo tocca in sorte l'abbandono e la sconfessione della sua autorità, più spesso la morte. E la società che ha eretto a suo fondamento la guerra, è tuttavia "la società contro il guerriero": perché il guerriero è "l'uomo perennemente insoddisfatto" che insegue senza sosta una gloria sempre maggiore: senza i meccanismi di difesa della società, egli riuscirebbe a lacerare il corpo sociale indiviso della società primitiva. Perché la guerra nasconde in sé un violento paradosso e una grande ambiguità: da un lato permette alla comunità primitiva di conservare la sua indivisibilità, ma dall'altro possiede e alimenta i germi della divisione della società in padroni e sudditi.

Ma Clastres nella sua analisi demistificante si spinge ancora oltre: e attacca quella visione dell'antropologia marxista - che, a suo parere, non ha niente a che fare con il pensiero marxista - la quale, non potendo trovare la lotta di classe nelle società primitive, pone alla base del conflitto sociale la lotta dei sessi e postula che essendo state sconfitte in questa lotta, le donne sono alienate, oppresse, sfruttate dall'uomo. Rifiutando questa posizione a cui con stupore osserva che aderisce anche il pensiero femminista a lui contemporaneo, Clastres sposta l'analisi dei rapporti fra i sessi sui modi estremamente particolari per mezzo dei quali le culture apprendono e pensano la differenza fra i sessi, nei loro miti e nei loro riti. Così fra quei selvaggi, segnati dal valore della mascolinità, Clastres, mediante l'analisi dei loro miti, dei loro riti, delle stesse loro interazioni quotidiane, scopre che gli uomini sono, di fronte alle donne, in una posizione difensiva, perché riconoscono la loro superiorità e la propria inferiorità. E qui Clastres compie un'altra rottura con il pensiero antropologico a lui contemporaneo attaccando il discorso strutturalista che considera le donne un bene prezioso, un bene di scambio, un bene di consumo: per lui l'opposizione tra i sessi è tutt'altra e

nel suo pensiero sparisce ogni riferimento all'interazione di scambio e di sudditanza; le donne, non più merce, non più alienate, impongono agli uomini il loro potere, basato sulla procreazione. Le donne, come madri, si pongono nel "percorso della vita", mentre gli uomini, come guerrieri, si pongono nel "percorso della morte".

Attento, come pochi altri antropologi lo sono stati¹⁵, al fenomeno della violenza a cui dedica oltre ai due saggi che costituiscono questo volume, alcuni capitoli di "Cronaca di una tribù" e un saggio sulla presenza della tortura nelle società primitive¹⁶, Clastres sfugge ad ogni accusa che voglia vedere nella sua opera un tentativo di idealizzare le società primitive: sostenendo che la guerra è l'unico mezzo che possa mantenere indiviso il corpo sociale, giudicando i riti di iniziazione una forma istituzionalizzata di tortura collettiva, egli dimostra che il "bon sauvage" non esiste, non è mai esistito ma è stato costruito dal pensiero e dalla mistificazione occidentale: nessuna società armoniosa e felice, nessun rimpianto, nessuna possibilità di tornare indietro, quanto piuttosto la denuncia di "un progetto fanatico" che accampa la pretesa di costruire un sapere universale che "media ogni sguardo sulle differenze per 'identificarle' ed infine abolirle"¹⁷. Per sfuggire ad esso, per non restare prigionieri della concezione *esotica* del mondo primitivo, bisogna compiere un ulteriore sforzo verso il "decentramento dal sé", accettando "l'idea che la negazione non significa il nulla, e che quando lo specchio non riflette la nostra immagine, ciò non prova che non ci sia nulla da vedere"¹⁸.

Guardando al di là dello specchio, Clastres incontra il rapporto privilegiato che il capo ha con la parola. Tutta l'opera di Clastres è attraversata da una costante attenzione al linguaggio: al canto dei cacciatori che uno dopo l'altro, passando dal mormorio al tono squillante, libero e disteso, cantano tutti insieme, ma ciascuno canta il proprio canto; all'indifferenza totale con cui un indiano Guayaki accoglie la voce dell'etnologo, che incautamente gli ha rivolto una

domanda indiscreta; all'obbligo di parlare che mina la libertà dell'uomo. Il capo - è stato già detto - nelle società primitive delle Americhe deve essere un buon oratore: la facilità di parola è uno dei criteri più importanti per riconoscere e qualificare un capo. Ma la parola del capo non dice; non aggiunge conoscenza; i suoi ascoltatori non gli porgono attenzione perché sanno cosa egli deve dire e dirà. Nel paragone tra il monologo solitario che il capo rivolge alla sua sorda e atona comunità, e il canto della solitudine che i cacciatori Guarani "intoneranno ciascuno per sé mentre seduti accanto ai fuochi fanno una guardia muta e rigidamente immobile", Clastres ci porge una intuizione che crede di aver intravisto nello specchio delle differenze: "al di fuori 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 a 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 con il sacro. Non c'è per l'uomo primitivo, linguaggio poetico, perché il suo linguaggio è già in sé stesso un poema naturale in cui riposa il valore delle parole"¹⁹.

Una postilla per esprimere una curiosità

Alla fine di questa lettura di un'opera così intensa ma anche difficile, a tratti profonda e profetica, a volte ingenua e faticosa, interrotta da una morte prematura e circondata da un silenzio

anch'esso troppo precoce, restano aperte molte curiosità: alcune di carattere scientifico riguardo alle sue ipotesi, tutte brillanti ma spesso più accennate che sviluppate, più provocatorie che articolate; altre rispetto alla sua metodologia, alla sua completezza, alla sua validità.

Tuttavia, concludendo questa presentazione, più che discutere sulla loro fondatezza, più che addentrarmi in dispute che dopo vent'anni hanno perso vigore, risolte non tanto dal dibattito scientifico tra i loro protagonisti quanto da cambiamenti - o rivoluzioni? - che avvenuti sul piano politico ed economico, fanno apparire lontane e sfuocate tanto le analisi strutturaliste quanto quelle marxiste, mi piacerebbe cercare nella vita di Pierre Clastres qualche suggerimento per capire da dove provenisse la sua indipendenza e la sua libertà di pensiero. Quali le strade che percorre, quali le motivazioni che guidano la sua analisi, che gli consentono, da dati letti ed interpretati da altri più e più volte, di trarre ipotesi nuove e sorprendenti? Potere, Stato, guerra, diversità, insofferenza per l'ambizione politica e per l'accumulo dei beni, lotta tra i sessi, essere per la morte, essere per la vita: dove Clastres ha trovato e scelto le parole/chiave che lo hanno guidato nelle selve sudamericane, nei resoconti dei missionari e dei viaggiatori, nella lettura dei testi antropologici?

Ovviamente nessuna risposta precisa, nessuna affermazione lapidaria, ma piuttosto, seguendo lo stile di Clastres, è possibile, cercando nello specchio vuoto, scorgere forme indistinte che nelle strade delle metropoli europee di trenta anni fa, nei campus universitari degli Stati Uniti, hanno affermato la necessità di non accettare, nel pensiero, di seguire una ipotesi solo perché diffusa e consolidata e, nella vita, di non salutare la funzionalità di un sistema sociale come ragione umana. Forse essersi aggirato tra essi, aver ascoltato i loro slogans che parlano di un divieto di vietare e di un potere che coniuga la fantasia, aver forse condiviso le loro fragili utopie ha dato a Clastres la forza e lo slancio per continuare, sino agli ultimi giorni della

sua vita, a documentare, con vigore e passione, le innumerevoli e imprevedibili forme che la ragione umana può assumere.

Sicuramente non è scientifico, né oggettivo, forse è solo "letterario", ma mi piace immaginare che Clastres abbia fuso insieme un'utopia occidentale, che dopo la sua morte sarebbe stata spazzata via dal piombo del terrorismo, dal liquido bianco dell'eroina, dalla melma vischiosa della *réel politique* e del conformismo, e la difesa della molteplicità, la lotta costante contro il potere dell'Uno, il richiamo all'essere per la vita, di una società lontana, sperduta nella selva, inseguita dai tagliatori di foreste e dalle piaghe della modernità.

Archeologia della violenza - La guerra tra le società primitive

di *Pierre Clastres*

Prendiamo in esame l'abbondante letteratura etnografica che da qualche decennio si è dedicata alla descrizione delle società primitive per comprenderne le modalità di funzionamento: se vi si parla della violenza (cosa che accade di rado), lo si fa prevalentemente per mostrare sino a che punto queste società la controllino, codifichino e ritualizzino - in altre parole, per illustrare come tendano a ridurla, se non addirittura a farla sparire. In quei testi la violenza è sì evocata, ma soprattutto per mostrare l'orrore che ispira alle società primitive, per stabilire che esse sono in fin dei conti società contro la violenza: Non ci si sorprenderà troppo allora nel constatare, nell'ambito di ricerca dell'etnologia contemporanea, la quasi totale assenza di una riflessione generale sulla violenza esercitata nella forma al tempo stesso più brutale e collettiva, più pura e sociale: la guerra. Di conseguenza se il lettore curioso o il ricercatore di scienze sociali si atterranno alla lettera del discorso etnologico - o meglio se constateranno l'inesistenza di un discorso sulla guerra primitiva in quella letteratura - potranno a giusto titolo dedurne (fatta eccezione per alcuni aneddoti d'importanza secondaria) che la violenza non compare affatto nell'orizzonte della vita sociale dei Selvaggi, che alla società primitiva è estraneo qualunque conflitto armato, e che pertanto la guerra non è parte del funzionamento normale, abituale delle società primitive. Una volta esclusa la guerra dal discorso dell'etnologia, si potrà

pensare la società primitiva scissa dalla guerra. È giusto chiedersi, tuttavia, se questo discorso scientifico sia *vero*; perciò smettiamo per un istante di dargli retta, e guardiamo alla realtà.

Come si sa, è dalla scoperta dell'America l'Occidente si è imbattuto per la prima volta in coloro che, da quel momento in poi, sarebbero stati chiamati Selvaggi. Per la prima volta, gli europei si trovarono dinanzi a un tipo di società radicalmente diversa da tutte quelle conosciute sino ad allora, e dovettero imparare a pensare una realtà sociale che non trovava posto nella loro rappresentazione tradizionale dell'essere sociale: in altri termini, il mondo dei Selvaggi era letteralmente impensabile per il pensiero europeo. Non mi soffermerò ad analizzare le ragioni di questa vera e propria impossibilità epistemologica; sono ragioni che possono essere rintracciate nella certezza, coestensiva all'intera storia della civiltà occidentale, su ciò che è e deve essere la società umana. Si tratta di una certezza espressa sin dalle origini greche del pensiero europeo sulla vita politica nella *polis* e nell'opera frammentaria di Eraclito, e la si può condensare nell'assunto secondo cui la rappresentazione della società in quanto tale debba incarnarsi in una immagine dell'Uno esterna alla società, in una disposizione gerarchica dello spazio politico e dunque nella funzione di comando del capo, del re o di chiunque la esercitasse: non vi è società se non nel segno della divisione fra signori e sudditi. Da questa immagine del sociale segue che un gruppo umano in cui non sia presente questa divisione non può essere considerato una società. Ma chi si trovarono dinanzi gli scopritori del Nuovo Mondo, giunti dall'altra parte dell'Atlantico? "Genti senza fede, senza legge e senza re": così si esprimevano i cronachisti del XVI secolo, dando ad intendere che questi uomini allo stato di natura non avevano ancora raggiunto lo stadio sociale. Nei confronti degli Indiani del Brasile questo giudizio fu quasi unanime, e vi si opposero soltanto le voci di Montaigne e La Boétie.

Ma sui costumi dei Selvaggi ci fu unanimità. Esploratori o

missionari, mercanti o viaggiatori eruditi, dal XVI secolo sino al termine (recente) della conquista del mondo tutti erano d'accordo su di un punto: fossero americani - dall'Alaska alla Terra del Fuoco - o africani, abitassero le steppe siberiane o le isole melanesiane, fossero i nomadi dei deserti australiani o gli agricoltori sedentari delle giungle della Nuova Guinea, i popoli primitivi erano tutti rappresentati come dediti irriducibilmente alla guerra, e fu proprio questo carattere guerresco a colpire senza eccezione alcuna gli osservatori europei. Dall'enorme cumulo di documenti messi assieme nelle cronache, nei racconti di viaggio, nelle relazioni di preti e pastori, di militari o commercianti emerge, incontestata, l'immagine che con maggiore evidenza tutte le culture descritte ci offrono immediatamente: quella del guerriero. Questa immagine è così dominante da indurre a una constatazione sociologica: le società primitive sono società violente, e il loro essere sociale è un *essere-per-la-guerra*.

È questa l'impressione costante registrata dai testimoni diretti - molti dei quali parteciparono per lunghi anni alla vita delle tribù indigene - in climi diversi e nel corso di secoli. Sarebbe facile ma del tutto inutile mettere assieme un'antologia di giudizi relativi a popolazioni di zone ed epoche spesso assai diverse. La predisposizione all'aggressività dei Selvaggi è giudicata quasi sempre con severità: com'era possibile infatti cristianizzare, civilizzare, convertire ai benefici del lavoro e del commercio genti la cui principale preoccupazione era guerreggiare contro i propri vicini, vendicare sconfitte o celebrare vittorie? Di fatto l'opinione dei missionari francesi o portoghesi sugli Indiani Tupi del litorale brasiliano alla metà del secolo XVI anticipa e condensa tutti i discorsi a venire: secondo loro senza la guerra incessante che questi popoli conducevano gli uni contro gli altri il paese sarebbe stato sovrappopolato. Ed è proprio l'apparente prevalenza della guerra nella vita dei popoli primitivi a catturare sin dal primo istante l'attenzione dei teorici della società: così al lo stato

sociale che è rappresentato per lui dalla società statale, Thomas Hobbes contrappone l'immagine del l'uomo nella sua *condizione naturale* - un'immagine non reale, ma prodotto della logica oppositiva. È questo lo stadio degli uomini prima che essi inizino a vivere in società, vale a dire "sotto un potere comune che obbliga tutti a rispettarlo"; ma cos'è che contraddistingue la condizione naturale degli uomini? "La guerra di tutti contro tutti". Si dirà, questa guerra che oppone gli uni agli altri uomini astratti, creati allo scopo di difendere l'ideale dello stato civile, questa guerra immaginaria non rispecchia affatto la realtà empirica ed etnografica della guerra nella società primitiva. Sia pure. Ma proprio Hobbes crede di poter sostenere la fondatezza della sua deduzione con un riferimento esplicito a una realtà concreta: la condizione naturale dell'uomo non è soltanto una costruzione astratta partorita da una filosofia, bensì l'esito effettivo ed osservabile di un'umanità riscoperta di recente. "Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America i Selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato"²⁰. Dopotutto non ci si può stupire troppo del disprezzo che Hobbes nutriva per i Selvaggi; si trattava di idee diffuse ai suoi tempi (ma rifiutate, lo ripetiamo da Montaigne e La Boétie): una società senza governo e senza stato non è una società; perciò i Selvaggi si situano al di fuori del sociale, vivono nello stato di natura in cui regna la guerra di tutti contro tutti. Hobbes, che non ignorava l'intensa bellicosità degli Indiani d'America, vedeva nelle loro guerre reali una clamorosa conferma della sua convinzione: l'assenza dello stato permette la generalizzazione della guerra e rende impossibile la nascita di una società.

L'equazione mondo dei Selvaggi = mondo della guerra, costantemente verificata "sul campo", pervade tutte le rappresentazioni colte o popolari della società primitiva. Un altro filosofo inglese, Spencer, scrive nei suoi *Principi di sociologia*: "Nella vita dei selvaggi e dei barbari gli avvenimenti dominanti sono le guerre", facendo eco a quel lo che tre secoli prima di lui aveva detto dei Tupinamba del Brasile il gesuita Soarez de Souza: "Poiché i Tupinamba sono molto bellicosi, la loro sola preoccupazione è quella di sapere come poter muovere guerra ai loro avversari". Ma gli abitanti del Nuovo Mondo detengono davvero il monopolio della passione guerresca? Niente affatto. In un'opera ormai superata Maurice R. Davie, riflettendo sulle cause e le funzioni della guerra nelle società primitive, prendeva in esame sistematicamente gli esempi che su questo argomento forniva l'etnografia dell'epoca²¹. Dalla sua meticolosa ricerca risulta che a parte rarissime eccezioni (gli Eschimesi del centro e dell'est) nessuna società primitiva sfugge alla violenza, ed anzi alcune di esse, quali che fossero i loro modelli produttivi, il loro sistema tecno-economico o il loro ambiente ecologico, non ignorano né rifiutano lo sviluppo dello spirito bellico e di una violenza che investe l'essere stesso di ciascuna comunità coinvolta nel conflitto armato. Sembra perciò chiaro che non si può pensare alla società primitiva senza pensare, insieme, alla guerra che, come dato immediato della sociologia dei primitivi, assume una dimensione *universale*.

A questa massiccia presenza della guerra fa riscontro, per così dire, il silenzio dell'etnologia più recente, secondo la quale parrebbe quasi che la violenza e la guerra esistano soltanto come parte dei modi messi in atto per scongiurarle. Da dove deriva questo silenzio? Senza dubbio una prima ragione può esser rinvenuta nelle condizioni in cui vivono attualmente le società oggetto d'analisi degli etnologi: è noto infatti che praticamente non esistono più al mondo società primitive assolutamente libere, autonome, senza alcun contatto con

l'ambiente socio-economico dei "bianchi". Ciò significa che gli etnologi non hanno più occasione di osservare società abbastanza isolate da poter dare libero corso al gioco delle forze tradizionali necessarie a definirle e ad assicurarne la permanenza: la guerra primitiva è allora invisibile perché non vi sono più guerrieri che la conducono. A questo riguardo la situazione degli indiani Yanomami dell'Amazzonia è unica: il loro secolare isolamento ha consentito a questi Indiani, senza dubbio l'ultima grande società primitiva al mondo, di vivere sino ad oggi come se l'America non fosse mai stata scoperta. In tal modo è possibile osservarvi l'onnipresenza della guerra; ma tutto ciò non basta a dare di quest'ultima l'immagine caricaturale che alcuni hanno creato, vanificando con il gusto del sensazionale la capacità di comprendere un potente meccanismo sociologico²². In breve, se l'etnologia non parla della guerra è perché non è possibile parlarne dal momento che le società primitive, quando divengono oggetto di studio, sono ormai avviate lungo la strada della trasformazione, della distruzione e della morte: come potrebbero mai dar mostra della propria libera vitalità guerriera? Può darsi però che questa non sia l'unica ragione. Si può in effetti supporre che gli etnologi, quando si mettono all'opera, affrontino la società scelta non soltanto con gli strumenti del bloc-notes e del magnetofono, ma anche con una concezione preconcepita del modo d'essere delle società primitive e dunque dello statuto che in esse riceve la violenza, le cause che la scatenano e gli effetti che produce. Nessuna teoria generale della società primitiva può evitare di tener conto della guerra; infatti il discorso sulla guerra non si limita ad esser parte del discorso sulla società, ma addirittura dà un senso a quest'ultimo: è l'idea della guerra ad esser misura dell'idea della società. Per questo l'assenza, nell'etnologia attuale, di una riflessione sulla violenza potrebbe esser in un primo momento spiegata con la sparizione effettiva della guerra, conseguente alla perdita della libertà che riduce i Selvaggi a un pacifismo coatto. Ma, insieme,

vi si potrebbe vedere il risultato dell'adesione a un tipo di discorso sociologico tendente a escludere la guerra dall'ambito delle relazioni sociali che sono parte della società primitiva. Il problema consiste evidentemente nel capire se questo discorso è adeguato a descrivere la realtà sociale primitiva; è opportuno dunque, prima ancora di interrogare questa realtà, esporre sia pur brevemente il discorso canonico sulla società e sulla guerra primitive. Che si sviluppa seguendo tre grandi direzioni: sulla guerra esiste infatti un discorso naturalista, un discorso economicista e un discorso che la considera come fenomeno di scambio [*discours échangeiste*].

Il *discorso naturalista* è formulato con particolare nettezza da André Leroi-Gourhan nella sua opera *Il gesto e la parola*²³, più in particolare nel penultimo capitolo del primo volume in cui l'autore sviluppa, con un'ottica di amplissimo respiro (ma assai discutibile) la propria concezione storico-etnologica della società primitiva e delle trasformazioni che la modificano. Poiché accetta il legame indissolubile tra società arcaica e guerra, la vasta impresa di Leroi-Gourhan include quale logica conseguenza un'immagine della guerra primitiva, il cui senso è indicato in modo piuttosto chiaro dallo spirito che percorre l'intera opera, come pure dal titolo del capitolo che la contiene: *L'organismo sociale*²⁴. Riaffermato con nettezza, il punto di vista organicista sulla società richiama e fa propria, in modo del tutto coerente, una particolare idea della violenza. Cos'è infatti la violenza per Leroi-Gourhan? La sua risposta è chiara: "il comportamento aggressivo fa parte della realtà umana almeno a partire dagli Australantropi e l'accelerata evoluzione del sistema sociale non ha cambiato in nulla il lento sviluppo della maturazione filetica" (p. 237 [tr. it. pp. 199-200]). L'aggressione come modalità di comportamento - vale a dire l'uso della violenza - è in tal modo ricondotta all'umanità intesa come specie e le diviene coestensiva. Proprietà zoologica della specie umana, la violenza è identificata qui come un fatto specifico irriducibile, come un dato *naturale* che affonda le proprie radici

nell'essere biologico dell'uomo. Questa violenza specifica, che trova una propria realizzazione nel comportamento aggressivo, non è priva di cause e finalità, ma al contrario è sempre orientata e diretta verso uno scopo: "per tutto il corso del tempo, l'aggressione appare come una tecnica fondamentalmente collegata all'acquisizione, e, presso il primitivo, la sua funzione iniziale è la caccia in cui si confondono aggressione e conquista del cibo" (p. 236 [tr. it. p. 199]). La violenza inerisce all'uomo come essere naturale, configurandosi dunque come mezzo di sussistenza, o meglio mezzo per assicurare la sussistenza; in altre parole, essa è mezzo in vista del soddisfacimento di un fine che la natura ha iscritto nel cuore dell'organismo vivente: la sopravvivenza. Da ciò segue l'identificazione dell'economia primitiva come economia di predazione. L'uomo primitivo infatti, in quanto uomo, è votato al comportamento aggressivo; in quanto invece è primitivo, appare al tempo stesso incline e determinato a sintetizzare naturalità ed umanità nel codice tecnico di un'aggressività utile e fruttuosa: egli è infatti cacciatore.

Accettiamo pure questo modo di articolare i rapporti fra la violenza - disciplinata in tecnica di acquisizione alimentare - e l'essere biologico dell'uomo di cui essa deve mantenere l'integrità fisica. Dove andrebbe situata in questo quadro la particolarissima forma di aggressione che si manifesta nella violenza guerriera? Leroi-Gourhan ce lo spiega: "tra la caccia e il suo doppio, la guerra, si stabilisce a poco a poco una sottile assimilazione, man mano che entrambe si concentrano in una classe nata dalla nuova economia, quella degli uomini d'arme" (p. 237 [tr. it. p. 200]). Ecco dunque che ci viene svelato, in una sola frase, il mistero dell'origine della divisione sociale: in virtù di una "sottile assimilazione" (?) i cacciatori diventano poco a poco guerrieri; sono i detentori della forza armata, e possiedono pertanto i mezzi per esercitare a loro profitto il potere politico sul resto della comunità. La superficialità di questa tesi stupisce, non foss'altro perché espressa da un

maestro la cui opera è a giusto titolo considerata esemplare nell'ambito specifico che le fu proprio: la preistoria. Bisognerebbe dedicare un discorso a parte a questo argomento; la lezione da trarne, tuttavia, è chiara: optare per un'ottica continuista nell'analisi dei fatti umani e ricondurre il sociale al naturale, l'istituzionale al biologico equivale a fare una scelta che va ben oltre la semplice imprudenza, dal momento che la società umana è il risultato di una sociologia e non di una zoologia.

Ritorniamo allora al problema della guerra. Essa erediterebbe dalla caccia - una tecnica d'acquisizione alimentare - la sua carica di aggressività, diventando una sorta di ripetizione, di "doppio", di raddoppiamento di quella: in parole povere la guerra, per Leroi-Gourhan, non è nient'altro che *la caccia all'uomo*. Come decidere della verità o falsità di tale affermazione? Non è poi troppo difficile conoscere la risposta, poiché basta consultare proprio coloro di cui Leroi-Gourhan crede di parlare: i primitivi contemporanei. L'esperienza etnografica ci dice chiaramente in proposito che scopo della caccia è procurarsi del cibo, e che per ottenere tale risultato il mezzo utilizzato è l'aggressione: è necessario uccidere l'animale per mangiarlo. Ma in quest'ottica bisognerebbe includere nella caccia, come tecnica d'acquisizione, qualsiasi comportamento distruttore di un'altra forma di vita attuato per nutrirsi: non cacciano soltanto gli animali, i pesci e gli uccelli carnivori ma anche gli insettivori (ad es. l'uccellino per l'aggressione alla mosca che poi ingoia). Ogni tecnica di acquisizione alimentare violenta dovrebbe logicamente essere analizzata in termini di comportamento di aggressione, e non vi sarebbe pertanto alcuna ragione di privilegiare il cacciatore umano in rapporto al cacciatore animale. In realtà la principale motivazione del cacciatore primitivo è l'appetito, ad esclusione di ogni altro sentimento (le cacce con caratteristiche rituali e dunque non alimentari, appartengono ad un'altra sfera di attività). Ciò che distingue radicalmente la guerra dalla caccia, allora, è il fatto

che la prima si fonda per intero su una dimensione assente dalla seconda: *l'aggressività*. Non basta che la medesima freccia possa uccidere un uomo o una scimmia per identificare guerra e caccia, e in definitiva la ragione che impedisce di ricondurre l'un termine all'altro è che la guerra appare un puro comportamento di aggressione e d'aggressività. Se la guerra è eguale alla caccia ed è dunque la caccia all'uomo, dal canto suo la caccia dovrebbe essere identificata, ad esempio, con la guerra ai bisonti. A meno di supporre che lo scopo della guerra sia sempre alimentare, e che l'oggetto di questo tipo di aggressione sia l'uomo inteso come preda destinata a esser mangiata, la riduzione della guerra alla caccia operata da Leroi- Gourhan appare del tutto infondata. Se infatti la guerra è "doppio" della caccia, il suo orizzonte ultimo dovrebbe essere quello di un'antropofagia generalizzata: ma com'è noto ciò è del tutto falso, poiché persino presso le tribù cannibali lo scopo della guerra non è mai di uccidere i nemici per mangiarli. Peggio ancora, questa "biologizzazione" di un'attività come la guerra conduce inevitabilmente ad espellerne la dimensione propriamente sociale: l'inquietante concezione di Leroi-Gourhan conduce a una dissoluzione del sociologico nel biologico, poiché in essa la società diviene un vero e proprio organismo sociale e qualunque tentativo di articolare su di essa un discorso non zoologico si rivela vano sin da principio. Bisognerà invece riaffermare che la guerra primitiva non deve nulla alla caccia, che ha le proprie radici non nell'uomo come specie ma nell'essere sociale della società primitiva; la guerra emerge come tratto universale non in rapporto alla natura ma alla cultura.

Il *discorso economicista* è in un certo senso anonimo, in quanto non deriva dall'opera di un teorico preciso ma è piuttosto espressione di una convinzione generale, di una vaga certezza del senso comune. Questo "discorso" si è andato formando nel corso del secolo XIX, da quando cioè in Europa si cominciò a pensare alla vita primitiva e al benessere come a

qualcosa di separato essendosi ormai, a torto o a ragione, dissolta la credenza che vedeva nella vita primitiva una vita felice: fu allora che il vecchio di scorso si rovesciò nel suo contrario: il mondo dei Selvaggi divenne bene o male il mondo della miseria e della sofferenza. Molto più di recente, questo "sapere" popolare ha ricevuto uno statuto scientifico nell'ambito delle cosiddette scienze umane diventando un discorso erudito, anzi il discorso stesso degli eruditi: i fondatori dell'antropologia economica infatti, accettando come vera la certezza della miseria dei primitivi, si sono dedicati a rintracciarne le ragioni e a svelarne le conseguenze. Da questa convergenza tra senso comune e discorso scientifico deriva allora quel proclama ripetuto senza posa dagli etnologi: l'economia primitiva è un'economia di sussistenza che assicura la sussistenza soltanto ai Selvaggi, cioè consente loro di sopravvivere. Se l'economia di queste società non può superare il mero stadio di sopravvivenza - vale a dire della non-morte - è a seguito del suo sottosviluppo tecnologico e della sua impotenza dinanzi a un ambiente naturale che non è in grado di dominare. L'economia primitiva diviene In quest'ottica un'economia della miseria, ed è in tale situazione di fondo che si verifica il fenomeno della guerra. Il discorso economicista dà conto della guerra primitiva invocando la debolezza delle forze produttive: la *scarsità* dei beni materiali disponibili conduce alla concorrenza tra gruppi spinti dal bisogno di appropriarsene, e questa lotta per la vita sfocia nel *conflitto armato* proprio perché non vi sono abbastanza beni per tutti.

È necessario notare come questa spiegazione che fa derivare la guerra primitiva dalla miseria dei Selvaggi sia accettata come un fatto evidente, su cui non vi è alcun bisogno di porsi interrogativi. Nel suo saggio che abbiamo già citato, M. Davie illustra perfettamente questo punto di vista: "ma ogni gruppo, oltre alla lotta per l'esistenza che conduce contro la natura, deve anche concorrere con tutti gli altri gruppi coi quali entra in contatto; si producono perciò rivalità e conflitti di interessi

che chiamiamo guerra ogniqualvolta degenerano in protesta violenta" (p. 28). E ancora: "abbiamo perciò definito la guerra una protesta violenta, che nasce tra gruppi politici a causa della concorrenza per la sopravvivenza... Così l'importanza della guerra in un gruppo dato varia in misura proporzionale all'intensità della concorrenza per la sopravvivenza in cui è coinvolto" (p. 78). Si è detto come questo autore riaffermi, a partire dalle informazioni etnografiche, l'universalità della guerra nella società primitiva: i soli Eschimesi della Groenlandia sfuggirebbero a tale generalizzazione, e Davie spiega che questa eccezione è dovuta all'ostilità estrema dell'ambiente naturale che impedisce loro di utilizzare l'energia in attività differenti dalla ricerca del cibo: "la cooperazione nella lotta per l'esistenza nel loro caso è un imperativo assoluto" (p. 79). Si potrebbe tuttavia osservare che gli australiani non sembrano star meglio nei loro torridi deserti di quanto non stiano gli Eschimesi sulla neve: eppure essi non sono meno guerrieri di tutti gli altri popoli. È inoltre opportuno sottolineare che questo discorso erudito - semplice enunciazione "scientifica" del postulato di senso comune relativo alla miseria primitiva - si adatta esattamente, volente o nolente, al più recente ritrovato della concezione "marxista" della società: l'"antropologia" marxista. Sulla tematica della guerra primitiva, dobbiamo ad alcuni antropologi nordamericani quella che si può definire l'interpretazione marxista. Più lesti dei loro colleghi francesi - che pure sono stati prontissimi a enunciare la loro verità marxista sulle classi d'età africane, sul potlatch americano o sui rapporti tra uomo e donna un po' dovunque - ricercatori come M. Harris o D. Gross hanno trovato una spiegazione per le cause della guerra presso gli Indiani dell'Amazzonia, in particolare gli Yanomami²⁵. Chi si aspetti da questo marxismo un'illuminazione improvvisa resterà assai deluso: i suoi sostenitori infatti si limitano a dirci ciò che hanno già detto i loro predecessori non marxisti (e in un modo senza dubbio meno profondo). Se la guerra è

particolarmente intensa presso gli Indiani sudamericani ciò è dovuto, secondo Gross e Harris, alla scarsità di proteine nell'alimentazione da cui consegue la necessità di conquistare nuovi territori di caccia, dando origine all'inevitabile conflitto armato con gli occupanti di questi territori. In poche parole ci si limita a riproporre la tesi, piuttosto antiquata e formulata fra gli altri da Davie, in base alla quale l'economia primitiva sarebbe incapace di fornire alla società una quantità di cibo adeguata²⁶. Basti qui indicare un punto che non sarà possibile sviluppare in seguito: se il di scorso "marxista" (che è sempre discorso economicista) è così facilmente assimilabile alle rappresentazioni più elementari del senso comune, allora o questo senso comune è spontaneamente marxista (potenza dello spirito di Mao!) o quella forma di marxismo si distingue dal senso comune per la comica pretesa di porsi come discorso scientifico. Ma c'è di più: il marxismo, in quanto teoria generale della società e della storia, è *obbligato* a postulare la miseria dell'economia primitiva, vale a dire il rendimento bassissimo dell'attività produttiva. Ciò accade perché la teoria marxista della storia (e alludiamo in questo caso proprio alla teoria di Karl Marx) individua la legge del movimento storico e del mutamento sociale nella tendenza insopprimibile delle forze produttive a *svilupparsi*. Ma perché la storia si metta in cammino e le forze produttive compiano il balzo in avanti che è loro proprio, è necessario che al punto di partenza di questo processo quelle stesse forze produttive esistano dapprima nella forma più debole possibile: se non fosse così, non vi sarebbe la benché minima ragione per cui dovrebbero tendere a svilupparsi, né sarebbe possibile mettere in relazione mutamento sociale e sviluppo delle forze produttive. È per questo che il marxismo, teoria della storia che si fonda sulla tendenza allo sviluppo delle forze produttive, ha bisogno come punto di partenza di un grado zero di queste forze - e lo trova proprio nell'economia primitiva che da quel momento sarà pensata come economia della miseria, un'economia che,

volendo sottrarsi alla miseria, tenderà a sviluppare le proprie forze produttive. Sarebbe per molti una grande soddisfazione conoscere, su questo argomento, il punto di vista degli antropologi marxisti: ma costoro - assai prolissi quando si tratta di parlare delle forme di sfruttamento nelle società primitive (primogenito/cadetto, uomo/donna, ecc.) - sono molto meno facondi quanto ai fondamenti della dottrina cui si richiamano. In effetti la società primitiva pone alla teoria marxista una questione cruciale: se in queste ultime il processo economico non costituisce l'infrastruttura attraverso cui traspare l'essere sociale, se le forze produttive - poiché non tendono a svilupparsi - non vi svolgono la funzione di determinante del mutamento sociale, qual è allora il motore che mette in moto il movimento della Storia?

Ciò detto, torniamo al problema dell'economia primitiva. Si tratta o no di un'economia della miseria? E le sue forze produttive rappresentano o no il grado minimo di sviluppo possibile? Le ricerche più recenti e più scrupolose di antropologia economica dimostrano che l'economia dei Selvaggi, o modo di produzione domestico, consente in realtà di soddisfare completamente i bisogni materiali della società grazie a un periodo e ad un'intensità dell'attività produttiva limitati. In altri termini, lungi dall'affaticarsi senza posa nel tentativo di sopravvivere, la società primitiva - selettiva quanto alla determinazione dei propri bisogni - dispone di una "macchina" produttiva atta a soddisfarli, e funziona di fatto secondo il principio dell'"a ciascuno secondo i suoi bisogni". È per questo che M. Sahlins ha potuto, a giusto titolo, parlare della società primitiva come della prima società dell'abbondanza. Le analisi di Sahlins e di Lizot sulla quantità di cibo necessario a una comunità e sui tempi consacrati a procurarsela indicano che le società primitive, si tratti di cacciatori nomadi o di agricoltori sedentari, sono in realtà alla luce dei tempi ridotti dedicati alla produzione delle vere e proprie " *società del tempo libero [società de loisirs]*" I lavori di

Sahlins e di Lizot vengono così a riconfermare e riscoprire il materiale etnografico prodotto dagli antichi viaggiatori e cronachisti²⁷.

Il discorso economicista nelle sue varianti popolare, erudita o marxista spiega la guerra come risultato della concorrenza tra i gruppi per appropriarsi dei beni rari. Sarebbe già difficile capire da dove i Selvaggi, impegnati in una incessante ricerca del cibo, potrebbero trarre l'energia e il tempo supplementari per guerreggiare contro i loro vicini; ma oltre a ciò, le ricerche attuali mostrano che l'economia primitiva è al contrario un'economia dell'abbondanza e non della scarsità: la violenza non è dunque una conseguenza della miseria, e la spiegazione economicista della guerra primitiva vede crollare il proprio stesso fondamento. L'universalità dell'abbondanza primitiva, infatti, esclude proprio che ad essa si possa ricondurre l'universalità della guerra. Ma allora perché le tribù sono in guerra? Per il momento, sappiamo già quale sia il valore della risposta "materialista"; e se il processo economico non ha nulla a che vedere con la guerra, sarà forse il caso di volgere lo sguardo verso *la struttura e l'azione politica*²⁸.

Il *discorso* che considera la guerra primitiva come un fenomeno di *scambio* [*discours échangeiste*] è alla base dell'impresa sociologica di Lévi-Strauss. Un'affermazione simile potrebbe apparire a prima vista paradossale, poiché la guerra, nell'ambito di un'opera di dimensioni considerevoli come quella lévistraussiana, occupa uno spazio assai ridotto. Al di là del fatto che l'importanza di una tematica non necessariamente deve essere proporzionale allo spazio ad essa concesso, tuttavia, è possibile constatare che la teoria generale della società elaborata da Lévi-Strauss è strettamente dipendente dalla sua concezione della violenza: il meccanismo insito in questa concezione, infatti, non è nient'altro che il discorso strutturalista sull'essere sociale primitivo. È necessario allora analizzare con cura questo meccanismo.

La questione della guerra è presa in esame in un solo testo,

nel quale Lévi-Strauss analizza la relazione tra guerra e commercio, presso gli Indiani dell'America del Sud²⁹. In questo saggio la guerra è situata in modo chiaro nell'ambito delle relazioni sociali: "Presso i Nambikuara, come senza dubbio presso numerose popolazioni dell'America precolombiana, la guerra e il commercio costituiscono attività che è impossibile studiare isolatamente" (p. 136). E ancora: "[...] I conflitti bellici e gli scambi economici nell'America del Sud non costituiscono soltanto due tipi di relazioni coesistenti, ma sono piuttosto i due aspetti, opposti e indissolubili, d'un solo ed unico processo sociale" (p. 138). Secondo Lévi-Strauss non si può dunque pensare la guerra per sé stessa, poiché essa non possiede alcuna specificità propria; questo tipo di attività invece, lungi dal necessitare di un'indagine particolare, può essere compresa soltanto nella "caratteristica continuità degli elementi della società nel suo insieme" (p. 138). In altri termini non v'è nella società primitiva alcuna autonomia per la sfera della violenza: essa acquista un senso soltanto in rapporto alla rete generale delle relazioni entro cui il gruppo è racchiuso, è soltanto un aspetto particolare entro questo sistema globale. Se con ciò Lévi-Strauss vuole limitarsi ad affermare che la guerra primitiva è un'attività d'ordine strettamente sociologico, non vi sarà certo nessuno pronto a contestarlo - eccetto Leroi-Gourhanche dissolve l'attività guerriera nell'ordine biologico. Senza dubbio Lévi-Strauss non intende limitarsi a queste affermazioni generali e forse generiche; al contrario, egli ci offre un'idea precisa circa il modo di funzionamento della società primitiva o almeno di quella amerindiana. L'identificazione di questa modalità di funzionamento riveste la più alta importanza, poiché esso determina la natura e la portata della violenza e della guerra caratterizzandole nella loro essenza. Come si configura per Lévi-Strauss il rapporto tra guerra e società? La risposta è netta: "Gli scambi commerciali rappresentano guerre potenziali pacificamente risolte, e le guerre sono il risultato di transazioni sfortunate" (p. 136). Non

solo dunque la guerra si iscrive nel campo del sociologico, ma il suo essere ed il suo senso ultimo le derivano dal particolare funzionamento della società primitiva: le relazioni tra comunità (tribù, bande, gruppi locali: poco importa) sono innanzitutto commerciali, ed è dalla riuscita o dallo scacco di queste imprese commerciali che dipendono la pace o la guerra fra queste tribù. Non solo guerra e commercio debbono essere pensati in un rapporto di continuità,, ma allo stesso commercio va ascritta una priorità sociologica in rapporto alla guerra - una priorità in qualche modo ontologica, dal momento che si situa proprio nel nucleo dell'essere sociale. Possiamo infine aggiungere che - ben lungi dal l'essere nuova - l'idea di un legame fra guerra e commercio è in realtà una banalità etnologica, al pari della credenza nella scarsità come dato essenziale dell'economia, primitiva. È per questo che la relazione intrinseca fra guerra e commercio è sostenuta, esattamente negli stessi termini di Lévi-Strauss ad esempio da M. Davie nell'opera che abbiamo citata: "Nel caso dei primitivi, il commercio è spesso un'alternativa alla guerra, ed il modo in cui è condotto mostra come sia una modificazione di quest'ultima" (*op. cit.*, p. 302).

Si potrebbe tuttavia obiettare che nel testo discusso - senza dubbio un testo minore - non venga affatto messa in campo la teoria generale dell'essere sociale così come Lévi-Strauss l'ha sviluppata in lavori di più ampie dimensioni. Ma l'obiezione non tiene, dal momento che le conclusioni teoriche di questo testo che si vuole minore sono riprese integralmente nella grande opera sociologica di Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, a conclusione di uno dei capitoli più importanti sul *principio di reciprocità*-. "C'è un legame ed una continuità tra le relazioni ostili e la fornitura di prestazioni reciproche: gli scambi sono guerre pacificamente risolte, le guerre sono il risultato di transazioni sfortunate"³⁰. La differenza tuttavia è che nella stessa pagina Lévi-Strauss *elimina* in modo esplicito (e senza alcun commento) *l'idea di commercio*: "Si tratta, dunque,

proprio di doni reciproci, e non di operazioni commerciali". È opportuno esaminare questo fatto con attenzione.

La nettezza con cui Lévi-Strauss distingue il dono reciproco dallo scambio commerciale è del tutto legittima, e non sarà superfluo spiegarne le ragioni compiendo una rapida digressione nel campo dell'antropologia economica. Se la vita materiale delle società primitive si sviluppa a partire da una situazione di abbondanza, il modo di produzione domestico presenta inoltre una proprietà essenziale che dà ancor più importanza alla riflessione di Sahlins: esso è sotteso da un *ideale di autarchia*, poiché ciascuna comunità aspira a produrre da sé tutto il necessario alla sussistenza dei propri membri. Detto altrimenti, l'economia primitiva tende a chiudere la comunità su sé stessa, e l'ideale di autarchia economica ne dissimula un altro del quale è esso stesso mezzo: *l'ideale di indipendenza politica*. Decidendo di non dipendere che da se stessa, per la propria produzione di beni di consumo, la comunità primitiva (villaggio, banda, ecc.) scarta per ciò stesso la necessità di relazioni economiche con i gruppi vicini. Non è affatto il bisogno a fondare le relazioni "internazionali" nella società primitiva, che è capace al contrario di soddisfare tutti i propri bisogni senza esser costretta a sollecitare l'assistenza di altri: si produce tutto ciò di cui si ha bisogno (cibo e strumenti) e si ha dunque la possibilità di fare a meno degli altri.

Per questa ragione il modo di produzione domestico ignora proprio le relazioni commerciali, dato che il suo funzionamento economico tende ad escluderle: la società primitiva, nella suo modo d'essere, rifiuta il rischio immanente al commercio di alienare la propria autonomia e perdere la propria libertà. Lévi-Strauss ha avuto perciò le sue buone ragioni a guardarsi dal riprendere nelle *Strutture* le argomentazioni del saggio *Guerra e commercio presso gli Indiani dell'America del Sud*: se si vuol comprendere qualcosa della guerra primitiva, bisogna evitare di fondar la su un commercio che in quelle società non esiste.

Se in tale prospettiva non è più il commercio a dare un senso alla guerra ma lo scambio, allora l'interpretazione stessa della guerra dipenderà dalla *concezione della società come fenomeno di scambio [conception échangeiste de la société]* e vi sarà continuità tra la guerra ("risultato di transazioni sfortunate") e lo scambio ("guerre pacificamente risolte"). Tuttavia proprio come nella prima versione della teoria lévistraussiana della violenza la guerra era considerata come possibile non-riuscita del commercio, così anche nella teoria fondata sullo scambio constatiamo l'attribuzione di un'eguale priorità allo scambio stesso, di cui la guerra non è altro che lo scacco. In altri termini, la guerra non possiede in se stessa alcuna *positività*, non esprime la realizzazione dell'essere sociale della società primitiva come essere-per-lo-scambio quanto piuttosto la sua non-realizzazione: la guerra è il versante negativo e la negazione della società primitiva come luogo privilegiato dello scambio, posto che lo scambio è l'essenza stessa della società primitiva. Secondo questa concezione la guerra - intesa come esito dello slittamento e della rottura del movimento in direzione dello scambio - non rappresenterebbe altro che la non-essenza, il non-essere della società: la guerra infatti è fenomeno accessorio rispetto al principale, è accidente in rapporto alla sostanza. La società primitiva vuole lo scambio: è questo il suo desiderio sociologico, che di continuo tende a realizzarsi e si realizza in realtà quasi sempre, salvo in caso di incidenti. È allora che emergono la violenza e la guerra.

La logica della concezione sociologica fondata sullo scambio conduce in tal modo a una quasi totale dissolvenza della guerra. La guerra, sprovvista di ogni positività in seguito alla priorità attribuita allo scambio, *perde in tale ottica qualunque dimensione istituzionale*: essa non appartiene all'essere della società primitiva ma ne è solo una proprietà accidentale, casuale, inessenziale; la società primitiva è pensabile anche senza la guerra. Questo discorso sulla guerra primitiva basato sulla logica dello scambio - discorso immanente alla teoria generale

sviluppata da Lévi-Strauss sulla società primitiva - non tiene conto del dato etnografico, e cioè della quasi universalità del fenomeno bellico quale che sia la società presa in esame, l'ambiente naturale e il carattere dell'organizzazione socio-economica, come pure dell'intensità e della variabilità naturale dell'attività bellica. La concezione basata sullo scambio e il suo oggetto sono dunque in qualche modo inconciliabili, poiché la realtà primitiva va oltre il discorso di Lévi-Strauss. Ciò non accade per negligenza o ignoranza dell'autore, ma perché il fatto di tener conto della guerra è incompatibile con l'analisi léviStraussiana della società, cui non resta che escludere la funzione sociologica della guerra nella società primitiva.

Forse per rispettare la realtà primitiva in ogni sua manifestazione si deve abbandonare l'idea della società come luogo di scambio? Credo di no. Non si tratta di un'alternativa: o lo scambio o la violenza, poiché non è lo scambio in sé stesso ad essere contraddittorio rispetto alla guerra, ma soltanto la teoria che basa l'essere sociale della società primitiva esclusivamente sullo scambio. La società primitiva è il luogo dello scambio ed anche *il luogo della violenza*: la guerra appartiene all'essere sociale primitivo nella misura in cui appartiene allo scambio. Non si può pensare la società primitiva senza pensare allo stesso tempo la guerra - questo è ciò che si tratterà di stabilire in queste pagine. Secondo Hobbes, la società primitiva era fondata sulla guerra di tutti contro tutti. Il punto di vista di Lévi-Strauss è simmetrico e allo stesso tempo opposto a quello di Hobbes: la società primitiva è caratterizzata dallo scambio di tutti con tutti. Hobbes trascura lo scambio, Lévi-Strauss esclude la guerra.

Ma si tratta d'altra parte semplicemente di giustapporre la teoria dello scambio e quella della guerra? La riabilitazione della guerra come dimensione essenziale della società primitiva lascia sussistere intatta l'idea dello scambio come essenza del sociale? È evidentemente impossibile: commettere un errore sulla guerra significa sbagliarsi sulla società. Ma da

dove nasce l'errore di Lévi-Strauss? Da una confusione dei piani sociologici entro i quali funzionano, rispettivamente, la guerra e lo scambio: voler situare questi due fenomeni su uno stesso piano significa essere indotti fatalmente a eliminare l'uno o l'altro, deformando così e mutilando la realtà sociale primitiva. Lo scambio e la guerra debbono evidentemente essere pensati non sulla base di una continuità che consenta di passare gradualmente dall'uno all'altro, ma in base a una discontinuità radicale che sola porta alla luce la verità della società primitiva.

L'estrema frammentazione che appare ovunque caratteristica della società primitiva sarebbe la causa, si è spesso scritto, della frequenza della guerra in questo tipo di società: il processo generativo meccanico descritto dalla sequenza *scarsità di risorse - concorrenza per la sopravvivenza - isolamento dei gruppi* produrrebbe la guerra come effetto generale. Se tuttavia è certo che esista una relazione profonda tra la molteplicità delle unità socio-politiche e la violenza, non è possibile comprendere il rapporto tra i due fenomeni se non invertendo l'ordine abituale della loro presentazione: non è la guerra ad essere effetto della frammentazione, ma è la frammentazione effetto della guerra. Anzi non è soltanto l'effetto ma *lo scopo*: la guerra è al tempo stesso la causa ed il mezzo in vista di un effetto e di un fine voluti — appunto la frammentazione della società primitiva. Nel suo essere, la società primitiva *vuole* la dispersione, questa volontà di frammentazione è parte dell'essere sociale primitivo che si istituisce come tale nella e attraverso la realizzazione di questa volontà sociologica. In altri termini, la guerra primitiva è il mezzo d'un fine politico. Di conseguenza chiedersi perché i Selvaggi fanno la guerra equivale a interrogarsi sull'essere stesso della loro società.

Ogni società primitiva particolare esprime in modo eguale ed integrale le proprietà essenziali di questo tipo di formazione sociale, che ha una concreta realizzazione al livello della comunità primitiva. Quest'ultima è costituita da un insieme di

individui ciascuno dei quali riconosce ed anzi rivendica la propria appartenenza all'insieme; la comunità come insieme raggruppa e al tempo stesso supera, integrandole in un tutto, le differenti unità che la costituiscono e che per lo più si situano sull'asse della parentela - come le famiglie nucleari o estese, i lignaggi, i clan ecc. - ma che possono essere anche, ad esempio, società militari, confraternite cerimoniali, classi d'età ecc. La comunità è dunque *più* della somma dei gruppi che raggruppa, e questo più la determina come unità propriamente politica: l'unità politica della comunità trova la propria localizzazione spaziale immediata nell'unità dell'insediamento - posto che la gente che appartiene alla stessa comunità vive insieme in un medesimo luogo. In base alle regole della residenza post-matrimoniale, un individuo può essere naturalmente indotto a lasciare la propria comunità d'origine per raggiungere quella del proprio congiunto; ma la nuova residenza non cancella l'antica appartenenza e le società primitive inventano d'altro canto numerosi mezzi per aggirare le regole residenziali ove queste siano reputate troppo vincolanti. La comunità primitiva è dunque il *gruppo locale*, e questa determinazione trascende la varietà economica dei modi di produzione poiché è indifferente al carattere fisso o mobile dell'insediamento: un gruppo locale può essere costituito tanto da cacciatori nomadi quanto da agricoltori sedentari, e la banda nomade dei cacciatori-raccoglitori possiede le proprietà sociologiche della comunità primitiva allo stesso titolo del villaggio stanziale dei coltivatori. In quanto unità politica, la comunità primitiva si iscrive non soltanto entro lo spazio omogeneo del proprio insediamento ma estende anche il suo potere di controllo, la capacità normativa e il proprio diritto su un *territorio*. Questo è evidente presso i cacciatori, ma è vero anche degli agricoltori che hanno sempre il controllo - al di là delle loro piantagioni - su uno spazio selvaggio in cui possono cacciare e raccogliere piante utili: la differenza sta solo nel fatto che il territorio di una banda di cacciatori è con ogni probabilità più esteso di

quello d'un villaggio d'agricoltori. La collocazione del gruppo locale è dunque data dal suo territorio, inteso senza dubbio come riserva naturale di risorse materiali ma soprattutto come spazio *esclusivamente* dedicato all'esercizio dei diritti comunitari. L'esclusività nell'uso del territorio implica, appunto, un processo di esclusione che evidenzia con chiarezza la dimensione propriamente politica della società primitiva come comunità che ha in sé un proprio essenziale rapporto con il territorio: l'esistenza dell'Altro è immediatamente posta nel l'atto stesso che lo esclude, poiché ogni società che afferma il proprio diritto esclusivo su un territorio determinato lo fa contro altre società istituendo così senza mediazioni la relazione politica con i gruppi vicini. Questa relazione, ricordiamolo, si costituisce nell'ordine politico e non in quello economico: quali che siano le caratteristiche del modo di produzione domestica, non vi sarà alcun gruppo locale che abbia in linea di principio bisogno di sconfinare sul territorio dei vicini per approvvigionarsi.

Il controllo del territorio consente alla comunità di realizzare il proprio ideale autarchico, e, insieme, garantisce ad essa l'autosufficienza delle risorse; è questo il motivo per cui non dipende da nessuno, e dalla sua indipendenza dovrebbe risultare - ammesso che tutti gli elementi siano identici per tutti i gruppi locali - una generale assenza della violenza. Quest'ultima infatti potrebbe emergere soltanto nei rari casi di violazione del territorio; si tratterebbe allora di una violenza unicamente difensiva che non potrebbe mai essere fenomeno attivo, posto che ogni gruppo fa affidamento sul proprio territorio da cui non ha alcuna ragione di uscire. Sappiamo bene tuttavia che la guerra è fenomeno generalizzato, ed è spessissimo offensiva: la difesa territoriale non è dunque la causa della guerra. E così non è stato ancora chiarito il rapporto fra guerra e società.

Cosa possiamo dire allora di ciò che intimamente identifica la società primitiva così come si realizza, identico, nell'infinita

serie di bande, villaggi o gruppi locali? La risposta la si ritrova in tutta la letteratura etnografica, almeno da quando l'Occidente si interessa al mondo dei Selvaggi. L'essere della società primitiva è sempre stato considerato come luogo della differenza assoluta in rapporto al l'essere della società occidentale, come spazio estraneo e impensabile dell'assenza - assenza di tutto ciò che costituisce l'universo socio-culturale degli osservatori: un mondo senza gerarchia, persone che non ubbidiscono a nessuno, una società indifferente al possesso di ricchezze, capi che non comandano, culture senza morale dal momento che ignorano il peccato, società senza classi, società senza Stato ecc. In breve, ciò che gli scritti degli antichi viaggiatori o dei moderni eruditi non cessano di proclamare - pur senza giungere ad affermarlo apertamente - è il fatto che la società primitiva è, nel suo stesso essere, *indivisa*.

Questa società infatti ignora - impedendo la loro comparsa - la differenza tra ricchi e poveri, l'opposizione tra sfruttatori e sfruttati, il dominio del capo sulla società. Il modo di produzione domestico, che assicura l'autarchia economica della comunità in quanto tale, favorisce l'autonomia dei gruppi di parentela che compongono l'aggregato sociale e persino l'indipendenza degli individui. Al di là di quella che dipende dalla differenza di sesso, nella società primitiva non vi è infatti alcuna divisione del lavoro: ogni individuo è in una qualche misura polivalente, tutti gli uomini sanno fare tutto quello che gli uomini devono saper fare e tutte le donne sanno adempiere ai compiti cui ogni donna deve adempiere. Nessun individuo mostra, nell'ambito del sapere e del saper-fare, un'inferiorità tale da lasciar spazio alle imprese d'un altro più dotato o ricco: la parentela con la "vittima" avrebbe infatti ben presto scoraggiato la vocazione dell'aspirante sfruttatore. Gli etnologi hanno fatto a gara nel sottolineare l'indifferenza dei Selvaggi per i beni e gli oggetti che possiedono, dal momento che essi possono fabbricarli quando sono consumati o danneggiati. E, insieme, continuano a mettere in evidenza quanto sia estraneo

ai Selvaggi ogni desiderio di accumulazione. Del resto, per quale ragione dovrebbe nascere un desiderio di questo tipo? L'attività produttiva è misurata proprio dalla soddisfazione dei bisogni, e non va oltre; la produzione di un surplus è senza dubbio possibile nell'economia primitiva, ma è anche totalmente inutile: cosa se ne farebbero? D'altra parte l'attività d'accumulazione (produrre un surplus inutile) non sarebbe altro in questa forma di società che un'impresa strettamente individuale: poiché l'"imprenditore" non può contare che sulle sue sole forze, lo sfruttamento degli altri è socialmente impossibile. Immaginiamo tuttavia che malgrado la solitudine dei suoi sforzi l'imprenditore selvaggio giunga a costituire, col sudore della fronte, una scorta di risorse delle quali, ricordiamolo, egli non sa che fare poiché si tratta appunto di un surplus - vale a dire di una quantità di beni non necessari e che non dipendono più dalla soddisfazione dei bisogni. Al massimo, la comunità lo avrebbe potuto aiutare a consumare queste risorse gratuite: l'uomo diventato "ricco" con la forza delle sue sole braccia vedrà sparire in un batter d'occhio la propria ricchezza, che finirà tra le mani o negli stomaci dei suoi vicini. La realizzazione del desiderio di accumulazione sarebbe così ridotta ad un puro fenomeno di auto-sfruttamento dell'individuo da parte di sé stesso, e al tempo stesso di sfruttamento del ricco da parte della comunità. I Selvaggi sono abbastanza saggi da non abbandonarsi a questa follia, e la società primitiva funziona in modo tale da rendere impossibile l'ineguaglianza, lo sfruttamento e la divisione.

Ricondotta al suo piano effettivo di esistenza - il gruppo locale - la società primitiva presenta due caratteristiche essenziali in quanto ineriscono al suo stesso essere, quell'essere sociale che determina la ragione d'essere e il principio d'intelligibilità della guerra: *la comunità primitiva è al tempo stesso totalità e unità. È totalità* in quanto insieme compiuto, autonomo, completo, sempre attento a preservare la propria autonomia di società nel senso più pieno del termine; ma è

unità in quanto il suo essere omogeneo resiste opponendosi alla divisione sociale, escludendo l'ineguaglianza e impedendo l'alienazione. La società primitiva è allora *totalità una*, in quanto il principio della sua stessa unità non le è esterno: non esiste alcuna immagine dell'Uno che possa esser separata dal corpo sociale per rappresentarlo, incarnandone il carattere unitario. Questo è il motivo per cui il criterio dell'indivisibilità è fondamentalmente di carattere politico: se presso i Selvaggi il capo è senza potere, ciò accade perché la società non accetta che il potere si separi dal suo stesso essere, né che si stabilisca una divisione tra chi lo esercita e quanti obbediscono. Ma questo è anche il motivo per cui, nella società primitiva, è il capo che è autorizzato a *parlare a nome della società*: nel suo discorso il capo non esprime mai il proprio desiderio individuale o il discorso della propria legge privata, ma soltanto il desiderio sociologico che la società ha di restare indivisa, e il testo di una Legge che nessuno ha stabilito, dal momento che non dipende dalla volontà umana. Il legislatore è infatti al tempo stesso fondatore della società e tramite degli antenati mitici, degli eroi culturali, degli dei; è loro la Legge di cui il capo si fa portavoce. La sostanza del suo discorso fa sempre riferimento alla Legge ancestrale che nessuno può trasgredire, poiché si identifica con l'essere stesso della società: violare la Legge significherebbe alterare, cambiare il corpo sociale, introdurre al suo interno quell'innovazione e quel cambiamento che esso rifiuta in modo assoluto.

Una comunità che consegue il controllo su un territorio sotto il segno della Legge garante della sua stessa indivisibilità: questa è la società primitiva. La dimensione territoriale include già il legame politico in quanto essa si manifesta come esclusione dell'Altro: è proprio l'Altro - vale a dire i gruppi vicini - che come uno specchio rinvia alla comunità indigena l'immagine della sua unità e della sua totalità, ed è dinanzi alle comunità o bande vicine che tale comunità o banda determinata pone sè stessa, pensandosi come differenza

assoluta, libertà irriducibile e volontà di mantenere il proprio essere totalità singola. Ecco dunque il modo in cui la società primitiva si presenta concretamente: una molteplicità di comunità separate ciascuna della quali veglia sull'integrità del proprio territorio, o una serie di comunità neo-nomadi ciascuna delle quali afferma dinanzi alle altre la propria differenza. Ogni comunità in quanto è indivisa può pensarsi come un Noi, che a sua volta si pensa come totalità nel rapporto tra eguali che intrattiene coi Noi equivalenti che costituiscono gli altri villaggi, tribù, bande, ecc. La comunità primitiva può porsi come totalità perché si istituisce come unità: è un tutto completo perché è un Noi indiviso.

Dobbiamo ammettere che a questo livello di analisi la struttura generale dell'organizzazione primitiva è pensabile in una pura staticità, nella totale inerzia e assenza di movimento: il sistema globale sembra in effetti in grado di funzionare soltanto per garantire la propria ripetizione, rendendo impossibile l'emergere di qualsiasi opposizione o conflitto. Ma la realtà etnografica ci mostra esattamente il contrario: lungi dall'essere inerte, il sistema è invece in continuo movimento, non è affatto statico ma dinamico; allo stesso modo la monade primitiva, lungi dal restare chiusa in sé stessa, si apre verso gli altri con la violenza estrema della guerra. Com'è possibile allora concepire al tempo stesso il sistema e la guerra? La guerra è forse un semplice slittamento del meccanismo, destinata a manifestare lo scacco occasionale del sistema, o invece il sistema stesso non potrebbe funzionare senza di essa? E se è così la guerra non diverrebbe una condizione necessaria all'esistenza della società primitiva? Lungi dall'essere minaccia di morte, non si trasformerebbe nella condizione di vita della società primitiva?

Un primo punto è chiaro: la possibilità della guerra appare iscritta nell'esistenza stessa della società primitiva. Infatti la volontà con cui ciascuna comunità riafferma la propria differenza è abbastanza ferma perché il minimo incidente

trasformi immediatamente la differenza [différence] voluta in conflitto [différend] reale. Una violazione del territorio, un'ipotetica aggressione dello sciamano della comunità confinante: basta poco per far scoppiare la guerra. Di conseguenza si tratta di una situazione di fragile equilibrio, in cui la possibilità della violenza e del conflitto armato costituiscono un dato immediato. È possibile tuttavia immaginare che questa possibilità non divenga mai realtà, e che invece della guerra di tutti contro tutti si realizzi al contrario quello scambio di tutti con tutti che è implicito nel punto di vista di Lévi-Strauss?

Si accetti pure l'ipotesi di un'amicizia generalizzata: subito ci si renderà conto che si tratta, per molte ragioni, di un'eventualità impossibile, e anzitutto a causa della dispersione spaziale. Le comunità primitive mantengono tra loro una certa distanza, in senso proprio ed in senso figurato: ogni banda o villaggio possiede un territorio che la separa da quello degli altri, e ciò consente ad ogni gruppo di "stare sulle sue". Ma l'amicizia non è compatibile con la lontananza: essa può facilmente nascere con i vicini più prossimi, che possono essere invitati alle feste e di cui è possibile accettare l'invito rendendo loro visita; con i gruppi lontani, invece, questo tipo di relazione non può stabilirsi. Una comunità primitiva tollera infatti di allontanarsi molto e per lungo tempo dal territorio che essa conosce bene perché è il suo: dal momento in cui non si sentono più "a casa propria", i Selvaggi provano - a torto o a ragione, ma la maggior parte delle volte a ragione - un vivo senso di diffidenza se non di terrore. Le relazioni amichevoli di scambio non si sviluppano dunque che tra gruppi vicini gli uni agli altri, mentre i gruppi più lontani ne sono esclusi: nella migliore delle ipotesi, sono considerati "stranieri".

Ma d'altro canto l'ipotesi dell'amicizia di tutti con tutti entra in contraddizione con il desiderio profondo, essenziale di ogni comunità di tener vivo ed ostentare il suo essere di totalità una, vale a dire la sua differenza irriducibile in relazione a tutti gli

altri gruppi ivi compresi i vicini amici ed alleati. La logica della società primitiva, che è una logica della differenza, entrerebbe in quel caso in contraddizione con la logica dello scambio generalizzato, che, è invece una logica dell'identità in quanto logica dell'identificazione. Ed è proprio questa identificazione che la società primitiva rifiuta sopra ogni cosa: rifiuto di identificarsi con gli altri, di perdere ciò che la costituisce come tale, il suo stesso essere e la sua differenza, la capacità di pensarsi come Noi autonomo. Nell'identificazione di tutti con tutti cui condurrebbe lo scambio generalizzato e l'amicizia di tutti con tutti, ogni comunità perderebbe la propria individualità. Lo scambio di tutti con tutti, significherebbe dunque la distruzione della società primitiva: poiché l'essere sociale primitivo appare un'affermazione di vita, l'identificazione è per esso un moto in direzione della morte. La logica dell'identità darebbe luogo a una sorta di discorso egualitario sull'amicizia di tutti con tutti, la cui parola d'ordine è sempre la stessa: "siamo tutti uguali!". Unificatasi la molteplicità dei Noi in un meta-Noi e soppressa la differenza specifica di ciascuna comunità autonoma - in altre parole: abolita la distinzione tra Noi e l'Altro - sarebbe la società primitiva stessa a sparire. E non si tratterebbe di un fatto di psicologia primitiva ma di logica sociologica: esiste infatti, immanente alla società primitiva, una forza centrifuga che spinge allo spezzettamento, alla dispersione, alla scissione e ciascuna comunità ha bisogno, per pensarsi come tale (vale a dire come totalità una), dell'immagine opposta del forestiero o del nemico. In questo modo la possibilità della violenza è inscritta *sin dall'inizio* nella società primitiva: *la guerra è una struttura della società primitiva* e non l'esito accidentale di uno scambio mancato - ed è simile statuto strutturale della violenza che ritroviamo nel carattere universale della guerra nel mondo dei Selvaggi., Perché la struttura funzioni, l'amicizia generalizzata e lo scambio di tutti con tutti sono impossibili. Si deve allora dar ragione ad Hobbes e riaffermare, muovendo

dall'impossibilità dell'amicizia di tutti con tutti, la realtà della guerra di ogni uomo contro ogni altro? Accettiamo ora l'ipotesi hobbesiana dell'ostilità generalizzata: ogni comunità si troverà in una situazione di scontro con tutte le altre, la macchina bellica funzionerà a pieno regime, la società globale sarà composta soltanto da nemici che aspirano alla distruzione reciproca. Sappiamo bene però che l'esito di ogni guerra è di porci dinanzi ad un vincitore e a un vinto; quale sarebbe in tal caso l'effetto principale della guerra di tutti contro tutti? Una simile situazione realizzerebbe proprio quel tipo di relazione politica che la società primitiva vorrebbe impedire: la guerra di tutti contro tutti infatti condurrebbe allo stabilirsi della relazione di dominio, di quella relazione di potere che il vincitore imporrebbe al vinto mediante l'uso della forza. Ne nascerebbe una nuova immagine del sociale, che ha in sé la relazione ordine-ubbidienza e la divisione della società in padroni e sudditi. In altri termini, si tratterebbe della morte della società primitiva in quanto è e vuole essere corpo indiviso. Da ciò segue che la guerra generalizzata produrrebbe esattamente lo stesso effetto dell'amicizia generalizzata: la negazione dell'essere sociale primitivo. Nel caso dell'amicizia di tutti con tutti, la comunità perderebbe, in seguito alla dissoluzione della propria differenza, la sua caratteristica di *totalità autonoma*; nel caso della guerra di tutti contro tutti invece essa perderebbe, in seguito all'irruzione della divisione sociale, il suo carattere di *unità omogenea*. Il modo d'essere della società primitiva infatti è quello di totalità una: essa non può non entrare in contraddizione con la pace universale che aliena la sua libertà, ma non può neppure abbandonarsi alla guerra generalizzata che abolisce la sua eguaglianza. Presso i Selvaggi non è possibile essere amico di tutti, ma neppure nemico di tutti.

E tuttavia la guerra appartiene all'essenza della società primitiva, e, proprio come lo scambio, ne costituisce una struttura. Ci si potrebbe chiedere allora se è lecito considerare

l'essere sociale primitivo composto da due elementi eterogenei - un po' di scambio, un po' di guerra - e se l'ideale primitivo non consista proprio nel mantenere l'equilibrio tra queste due componenti, nella ricerca cioè di una sorta di giusto "mezzo tra elementi contrari se non ad dirittura contraddittori. Ma ciò facendo continueremmo ad accettare l'idea lévistraussiana secondo cui la guerra e lo scambio si sviluppano sul medesimo piano, e l'una costituisce sempre il limite e lo scacco dell'altro. Abbiamo visto che di fatto in questa prospettiva lo scambio generalizzato elimina sì la guerra, ma al tempo stesso elimina la società primitiva, mentre la guerra generalizzata sopprime lo scambio ma conduce all'identico risultato. L'essere sociale primitivo ha dunque bisogno simultaneamente dello scambio e della guerra, per poter mettere assieme il punto d'onore autonomista e il rifiuto della divisione. È a questa duplice esigenza che possono essere ricondotti lo statuto e la funzione dello scambio e della guerra, *che si sviluppano su due piani distinti.*

L'impossibilità della guerra di tutti contro tutti produce, per una comunità data, un'immediata classificazione delle popolazioni che l'attorniano: gli Altri sono subito classificati come amici o nemici, e con i primi si tenterà di concludere delle alleanze, mentre con gli altri si accetterà o addirittura si ricercherà - il rischio della guerra. Sarebbe sbagliato vedere in questa descrizione una situazione banale e generalizzata nell'ambito della società primitiva, dato che essa pone immediatamente la questione dell'alleanza: perché una comunità primitiva ha bisogno di alleati? La risposta è evidente: perché ha dei nemici. Essa dovrebbe essere troppo sicura della propria forza e troppo certa di conseguire una ripetuta vittoria sugli avversari per pensare di fare a meno dell'appoggio militare degli alleati - o talora solo della loro neutralità. In pratica, questo non accade mai: una comunità non si lancia mai nel l'avventura bellica senza prima essersi coperta le spalle mediante iniziative a carattere diplomatico - feste, inviti - al termine delle quali si stringono alleanze che si

suppone siano durevoli ma che è necessario riattivare costantemente, poiché il tradimento è sempre possibile e spesso anzi è una realtà. È a questo proposito che compare una caratteristica descritta dai viaggiatori o dagli etnografi come incostanza e gusto del tradimento dei Selvaggi. Ma ancora una volta non si tratta di un fatto di psicologia primitiva, poiché incostanza significa semplicemente che l'alleanza con costituisce un contratto e la sua rottura non è mai percepita dai Selvaggi come uno scandalo; è chiaro perciò che una comunità data non avrà sempre gli stessi alleati né gli stessi nemici. I soggetti legati da un rapporto di alleanza e quelli in guerra tra loro possono scambiarsi i ruoli: così il gruppo B, alleato del gruppo A contro il gruppo C potrà senza alcun impedimento, in seguito ad avvenimenti fortuiti, volgersi contro A alleandosi con C.

L'esperienza del lavoro sul campo ci pone continuamente dinanzi allo spettacolo di questi rivolgimenti, di cui i responsabili posso sempre fornire valide ragioni. Quel che resta intatto è il dispositivo d'assieme, che prevede una separazione degli Altri in alleati e nemici, e non il ruolo congiunturale e variabile che occupano al suo interno le comunità implicate.

Tuttavia la sfiducia reciproca e giustificata nutrita tra gruppi alleati è un sicuro indizio del fatto che questi ultimi consentono all'alleanza spesso contro voglia: l'alleanza non è desiderata come un fine ma solo come un mezzo per conseguire - col minimo di rischi e energie - uno scopo che è quello del successo nell'impresa guerriera. In altre parole ci si rassegna all'alleanza perché sarebbe troppo rischioso affrontare azioni militari in solitudine; se fosse possibile, infatti, si farebbe volentieri a meno di alleati di cui non si può mai essere assolutamente certi. Da ciò emerge una proprietà essenziale della società primitiva: *in essa la guerra ha il sopravvento sull'alleanza*, poiché è la guerra come istituzione a determinare l'alleanza come tattica. La strategia in effetti è la stessa per tutte

le comunità, che tentano di mantenere inalterato il proprio modo d'essere autonomo e conservarsi quali sono - cioè, Noi indivisi.

Si è già constatato che grazie alla volontà di indipendenza politica e al controllo esclusivo del proprio territorio messi in luce da ciascuna comunità la possibilità della guerra era immediatamente inscritta nelle modalità di funzionamento di queste società: la società primitiva è il luogo dello stato di guerra permanente. Vediamo ora che la ricerca dell'alleanza dipende da questo stato di cose, vale a dire dalla effettiva presenza della guerra: vi è perciò una priorità sociologica della guerra sull'alleanza, ed è in ciò che ritroviamo il nocciolo del rapporto fra lo scambio e la guerra. Su quale base infatti si stabiliscono le relazioni di scambio, e quali unità socio-politiche sono tenute assieme dal principio di reciprocità? Si tratta proprio dei gruppi implicati nelle reti di alleanza: i partner dello scambio sono gli alleati, *e la sfera dello scambio coincide esattamente con quella dell'alleanza*. Naturalmente ciò non significa che se non vi fosse alcuna alleanza non vi sarebbe più alcuno scambio: solo, quest'ultimo esisterebbe come fenomeno circoscritto dentro lo spazio della comunità autonoma in seno alla quale non cessa mai di operare - si tratterebbe cioè di un scambio intracomunitario.

Si fanno scambi con gli alleati, allora, e vi è scambio proprio perché vi è alleanza. Né si tratta soltanto di scambio di cortesie - come i cicli di feste ai quali, a turno, si invitano gli altri o si è invitati - ma anche di scambi di regali (privi, è bene ripeterlo di un vero e proprio significato economico) e soprattutto di scambi di donne: come scrive Lévi-Strauss nelle *Strutture elementari*, infatti, "lo scambio delle fidanzate non è che il termine di un processo ininterrotto di doni reciproci" (p. 79 [tr. it. p. 119]). In breve, l'effettiva presenza dell'alleanza fonda la possibilità di uno scambio completo che investe non soltanto i beni ed i servizi, ma anche le relazioni matrimoniali. Lo scambio delle donne è un meccanismo grazie al quale la società

umana vede riaffermato il proprio carattere di umanità, vale a dire la sua non-animalità: lo scambio ci offre ha prova che questa società non appartiene all'ordine della natura ma a quello della cultura, poiché si sviluppa nel l'universo della regola e non in quello del bisogno, nell'universo delle istituzioni e non in quello degli istinti. Lo scambio esogamico delle donne fonda la società umana in quanto tale mediante la proibizione dell'incesto: ma è appunto questo elemento costitutivo della società umana come società non-animale ciò di cui ci parla Lévi-Strauss, e non invece lo scambio così come si realizza nel quadro di una rete di alleanze fra comunità differenti. Lo scambio infatti si sviluppa a un altro livello: nel quadro dell'alleanza, lo scambio di donne riveste un'evidente valore politico in quanto lo stabilirsi di relazioni matrimoniali fra gruppi differenti è un mezzo per concludere e rafforzare l'alleanza politica ed affrontare nelle migliori condizioni possibile gli immancabili nemici. Da alleati che siano anche parenti ci si potrà attendere un po' più di costanza nella solidarietà bellica, sebbene neppure i legami di parentela rappresentino una garanzia definitiva di fedeltà all'alleanza. Secondo Lévi-Strauss, lo scambio di donne costituisce il termine ultimo del "processo ininterrotto di doni reciproci"; ma in realtà quando due gruppi entrano in rapporto essi non cercano affatto di scambiarsi delle donne: ciò che vogliono è invece l'alleanza politico-militare, ed il miglior modo di raggiungerla è appunto mediante lo scambio delle donne. Questa è la ragione per cui il raggio d'azione dello scambio matrimoniale può certamente essere più ristretto di quello dell'alleanza politica, ma non può in alcun caso accadere il contrario: l'alleanza è in grado al tempo stesso di favorire lo scambio ed interromperlo *poiché ne costituisce il limite*, e lo scambio non va mai al di là dell'alleanza.

Lévi-Strauss confonde il fine con il mezzo, pur in una confusione gli è imposta dalla sua stessa concezione dello scambio: pone sullo stesso piano lo scambio come atto

fondatore della società umana (proibizione dell'incesto, esogamia) e lo scambio come conseguenza e mezzo dell'alleanza politica (i migliori alleati - o se si vuole i meno cattivi - sono i parenti). In fin dei conti il punto di vista sostenuto dalla teoria lévistraussiana dello scambio è che la società primitiva vuole lo scambio, che è una società-per-lo-scambio e più vi è in essa lo scambio, meglio funziona; ma abbiamo visto che sia sul piano economico (l'ideale autarchico) che su quello politico (la volontà di indipendenza) la società primitiva sviluppa costantemente una strategia destinata a ridurre il più possibile la necessità dello scambio: in quei settori essa non appare affatto una società per lo scambio, ma al contrario una società contro lo scambio. Ciò appare in modo nettissimo proprio quando si guardi al punto di giunzione tra lo scambio delle donne e la violenza; è noto infatti che tra i diversi scopi della guerra quello riaffermato con maggiore insistenza da tutte le società primitive è proprio la cattura delle donne: si attaccano i nemici per impadronirsi delle loro donne. Poco importa qui che la ragione invocata sia una causa reale o un semplice pretesto per scatenare le ostilità, poiché la guerra mette chiaramente in luce la profonda ripugnanza della società primitiva a partecipare al gioco dello scambio: nello scambio di donne infatti un gruppo guadagna tante donne quante ne perde, mentre nella guerra per le donne il gruppo vittorioso guadagna delle donne senza perderne alcuna. Il rischio insito nella guerra è considerevole (si può essere feriti, o addirittura morire) ma lo è anche il beneficio: si tratta di un'acquisizione assoluta, perché le donne sono gratuite. In base all'interesse, dunque, si dovrebbe preferire sempre la guerra allo scambio: ma si tornerebbe alla situazione di guerra di tutti contro tutti di cui abbiamo mostrato l'impossibilità. La guerra, allora, è subordinata all'alleanza, la quale a sua volta fonda lo scambio. Vi è scambio di donne perché non si può fare altrimenti: nel momento stesso in cui si hanno dei nemici, è necessario procurarsi degli alleati e tentare di trasformarli in cognati; e

inversamente quando per una qualunque ragione (squilibrio del rapporto tra i sessi a favore degli uomini, estensione della poliginia, ecc.) il gruppo desidera procurarsi spose supplementari, tenterà di ottenerle con la violenza e la guerra e non attraverso uno scambio dal quale non trarrebbe alcun guadagno.

Riassumiamo la nostra argomentazione. Il discorso che vede la società primitiva come fenomeno di scambio, proprio perché riconduce integralmente allo scambio l'immagine di questa società, è errato in due punti distinti, ma logicamente connessi: anzitutto ignora - o rifiuta di riconoscere - il fatto che le società primitive, lungi dal cercare sempre di estendere l'ambito dello scambio, tendono al contrario a ridurne costantemente la portata; di conseguenza, questo discorso non riconosce l'importanza reale della violenza, poiché la priorità e l'esclusività che accorda allo scambio lo portano nei fatti ad abolire la guerra. Abbiamo detto anche che sbagliarsi sulla guerra significa sbagliarsi sulla società nel suo complesso. Poiché crede che la caratteristica fondante della società primitiva consista nel suo essere-per-lo-scambio, Lévi-Strauss è indotto a concludere che la società primitiva è società-contro-la-guerra, una società in cui la guerra non è altro che scambio mancato; il suo discorso è assai coerente ma falso, e non perché sia viziato da una contraddizione interna, ma perché è contrario alla realtà sociologica della società primitiva così come può essere letta fondandosi sui dati dell'etnografia: non viene prima lo scambio ma la guerra, e proprio la guerra è inscritta nel modo di funzionamento della società primitiva. La guerra implica l'alleanza, quest'ultima conduce allo scambio (inteso stavolta non come differenza tra l'uomo e l'animale o passaggio dalla natura alla cultura, ma come manifestazione della socialità della società primitiva e libero gioco del suo essere politico). È attraverso la guerra che è possibile comprendere lo scambio, e non viceversa: la guerra non è affatto un fallimento accidentale dello scambio ma è lo

scambio ad essere un effetto tattico della guerra; in altre parole non è lo scambio a determinare il non-essere della guerra - come crede Lévi-Strauss - ma il fatto della guerra a determinare l'essere dello scambio. Il problema costante della comunità primitiva non è riassumibile nell'interrogativo: "con chi intraprendere una relazione di scambio?", ma nell'altro: "come potremo riuscire a mantenere la nostra indipendenza?". Il punto di vista dei Selvaggi sullo scambio è semplice: si tratta di un male necessario, e poiché ci servono degli alleati tanto vale che siano dei cognati.

Hobbes credeva, a torto, che il mondo primitivo non fosse un universo sociale perché la guerra vi impedirebbe lo scambio, inteso non soltanto come scambio di beni e servizi ma soprattutto come scambio di donne e rispetto della regola esogamica mediante la proibizione dell'incesto. Non ci dice forse che i selvaggi americani vivono in "maniera quasi bestiale" e che l'assenza di organizzazione sociale traspariva dalla loro sottomissione alla "concupiscenza naturale" (vale a dire dall'inesistenza presso di loro dell'universo della regola)? Ma il fatto che Hobbes sbaglia non vuol dire affatto che Lévi-Strauss abbia ragione; per quest'ultimo, infatti, la società primitiva è sì il mondo dello scambio, ma lo diviene a prezzo di una confusione tra lo scambio fondatore della società umana in generale e lo scambio come modalità di relazione fra gruppi differenti. In tal modo egli non può evitare di eliminare la guerra, che rappresenta la negazione dello scambio: se vi è guerra non vi è scambio, e dove non c'è più scambio non c'è più nemmeno società. Non vi è dubbio che lo scambio sia immanente a qualsiasi società umana: la società umana esiste perché c'è scambio di donne e proibizione dell'incesto; ma questo tipo di scambio non ha nulla a che vedere con quell'attività propriamente socio-politica che è la guerra, la quale a sua volta non mette affatto in dubbio lo scambio inteso come rispetto della regola di proibizione dell'incesto. La guerra mette in dubbio *lo scambio come insieme di relazioni socio-politiche*

tra comunità differenti, ma lo mette in questione proprio per fondarlo e istituirlo grazie alla mediazione dell'alleanza. Confondendo questi due piani dello scambio, Lévi-Strauss colloca la guerra in un livello entro il quale essa non gioca alcun ruolo, e dal quale per tanto deve sparire: per questo autore, infatti, l'azione del principio di reciprocità si traduce nella ricerca dell'alleanza, che a sua volta consente lo scambio delle donne che sfocia nella negazione della guerra. Questa descrizione della società primitiva non porrebbe alcun problema, a condizione che la guerra non esistesse: sappiamo bene in vece che essa non soltanto esiste, ma che è un fenomeno universale. La realtà etnografica ci mette così dinanzi al di scorso opposto: lo stato di guerra fra i gruppi rende necessaria la ricerca dell'alleanza, la quale provoca lo scambio delle donne. Un'analisi feconda dei sistemi di parentela o dei sistemi mitologici come quella lévi-straussiana, perciò, può coesistere con un discorso sulla società che fallisce il proprio obiettivo.

L'esame degli elementi etnografici dimostra la dimensione propriamente politica dell'attività guerriera, che non è riconducibile né agli specifici caratteri zoologici dell'umanità né alla concorrenza vitale tra le comunità, né infine a un moto costante dello scambio verso la soppressione della violenza. La guerra fa corpo con la società primitiva in quanto tale - al punto che appare in essa come fenomeno universale - perché è una sua modalità di funzionamento: è la natura stessa di questa società che determina l'esistenza ed il senso della guerra. Abbiamo visto come a causa dell'estremo particolarismo da cui è affetto ciascun gruppo la guerra sia in un certo senso presente sin dall'inizio, come possibilità, nell'essere sociale primitivo. Per ogni gruppo locale, tutti gli Altri non sono che degli stranieri: l'immagine dello straniero rafforza, per ogni specifico gruppo, la fiducia nella sua identità come Noi autonomo. Ciò significa che lo stato di guerra è permanente, dal momento che con gli stranieri si intrattiene soltanto un rapporto di ostilità -

indipendentemente dal fatto che sfoci in una guerra reale. Non è affatto la realtà effettiva dal conflitto armato ad essere essenziale ma la sua possibilità di poter accadere, sempre, cioè l'esistenza di uno stato permanente e, in quanto tale, garanzia per ogni comunità di poter preservare la propria differenza. Ciò che è permanente e per così dire strutturale è "lo stato di guerra contro gli stranieri, che culmina talora - a intervalli più o meno regolari e con maggiore o minore frequenza a seconda delle società - nella battaglia effettiva e nello scontro diretto: lo straniero diventa allora il Nemico, e genera a sua volta l'immagine dell'Alleato. Lo stato di guerra è dunque un fenomeno permanente, ma non per questo i Selvaggi passano tutto il loro tempo a fare la guerra.

La guerra come strumento di politica estera della società primitiva è in rapporto con la sua politica interna - vale a dire con quello che potrebbe esser chiamato il conservatorismo intransigente di questa società, espresso nel riferimento incessante al sistema tradizionale di norme, alla Legge ancestrale che dev'essere sempre rispettata e non può essere alterata da alcun cambiamento. Cosa tenta di preservare la società primitiva mediante il suo conservatorismo? Tenta di mantenere inalterato il suo stesso essere, di continuare a vivere in quell'essere. Se ci si chiede quale sia questo essere si può rispondere che si tratta di un essere indiviso, in cui il corpo sociale è omogeneo e la comunità è un Noi. Il conservatorismo primitivo cerca dunque di bloccare l'innovazione nella società, desidera che il rispetto della legge assicuri il mantenimento dell'indivisione e cerca di impedire che in seno alla società compaia la divisione. La politica interna della società primitiva sia sul piano economico (con l'impossibilità di accumulare ricchezze) che sul piano dei rapporti di potere (il capo non non vi esercita il comando effettivo) può riassumersi in un unico imperativo: conservarsi come un Noi indiviso, come totalità una.

Ma sappiamo bene, d'altra parte, che la volontà di persistere

nel proprio essere indiviso anima allo stesso modo tutti i Noi, tutte le comunità: ciascuna di esse, allora, nel porsi come Sé si oppone ed è ostile a tutte le altre. Lo stato di guerra dura fino a quando le comunità primitive sono capaci di riaffermare la propria autonomia le une in rapporto alle altre; non appena una di tali comunità si mostrerà incapace di farlo, sarà distrutta dalle altre. La capacità di porre in atto la relazione strutturale di ostilità (dissuasione) e la capacità di resistenza effettiva alle azioni dei nemici respingendo un attacco - in poche parole la capacità guerriera di ogni comunità - rappresenta la condizione della sua autonomia. In altre parole: lo stato di guerra permanente e il periodico scatenarsi della guerra appaiono come il principale mezzo utilizzato dalla società primitiva per impedire il mutamento sociale. La staticità di questa società è frutto del permanere dello stato di guerra e la realizzazione della sua politica interna (mantenere intatto il Noi indiviso e autonomo) è subordinata alla messa in atto della sua politica estera (concludere alleanze per fare la guerra): la guerra è un elemento essenziale della società primitiva, è ciò che costituisce il vero motore della sua vita sociale. Per potersi pensare come Noi, è necessario che la comunità sia al tempo stesso indivisa (una) e indipendente (totalità): l'indivisione interna e l'opposizione con l'esterno sono interconnesse, poiché ciascuna è condizione dell'altra. Se cessa la guerra, cesserà subito di battere il cuore stesso della società primitiva; la guerra infatti è il suo fondamento, la vita stessa del suo essere, il suo scopo: la società primitiva è *società per la guerra*, è in essenza guerriera³¹...

La dispersione dei gruppi locali - che è il tratto più immediatamente percepibile della società primitiva - non è dunque la causa della guerra ma il suo effetto, il suo fine specifico. Qual è infatti la funzione della guerra primitiva?

Fare in modo che permanga la dispersione e l'atomizzazione dei gruppi; la guerra primitiva è *manifestazione di una logica centrifuga*, una logica della separazione che si esprime periodicamente attraverso il conflitto armato³². La

guerra serve a mantenere ogni comunità nel proprio stato di indipendenza politica: finché c'è guerra, c'è autonomia. Questa è la ragione per la quale essa non può, non deve smettere, la ragione per la quale la guerra è permanente. La guerra è la più significativa forma di esistenza della società primitiva nella misura in cui quest'ultima si distribuisce sul territorio in unità socio-politiche eguali, libere e indipendenti: se i nemici non esistessero, bisognerebbe inventarli.

La logica della società primitiva è dunque una logica caratterizzata da una struttura centrifuga e molteplice: i Selvaggi aspirano anzi alla moltiplicazione del molteplice. Quale sarà allora l'effetto principale risultante dallo sviluppo della forza centrifuga? Che questa opporrà una barriera insuperabile, il più potente ostacolo sociale alla forza contraria - cioè la forza centripeta, cui è sottesa una logica dell'unificazione, una logica dell'Uno. Proprio perché società del molteplice, quella primitiva non può essere società dell'Uno: maggiore è la sua dispersione, minore sarà la forza tendente all'unificazione. Da ciò si vede come la stessa logica rigorosa determini sia la politica interna sia la politica estera della società primitiva: da un lato, la comunità vuole conservare il proprio essere indiviso, e per questa ragione impedisce che un'istanza unificatrice - la figura del capo - si separi dal corpo sociale introducendo al suo interno la divisione tra padrone e sudditi; d'altra parte, la stessa comunità vuole conservare il proprio essere autonomo - cioè vuole *esser soggetta alla sua propria Legge*. Rifiutando qualunque logica che la condurrebbe a sottostare a una legge estranea, si oppone all'esteriorità della Legge unificatrice. Ma qual è il potere giuridico che ingloba tutte le differenze al fine di sopprimerle, la cui sola ragion d'essere è proprio di abolire la logica del molteplice per sostituirla l'altra, ad essa contraria, dell'unificazione? Quale altro nome è possibile assegnare a quest'Uno che la società primitiva intimamente rifiuta? Questa entità è lo Stato.

Riprendiamo le fila del nostro discorso. Cos'è lo Stato? È il segno di una divisione definitiva in seno alla società, poiché è l'organo separato del potere politico: la società è ormai divisa tra quanti esercitano il potere e quanti lo subiscono, essa non è più un Noi indiviso, una totalità una, ma un corpo frammentato, un essere sociale eterogeneo. La divisione sociale e l'apparizione dello Stato segnano la morte della società primitiva: perché infatti la comunità possa riaffermare la propria differenza bisogna che essa sia indivisa, e la sua volontà di essere totalità che esclude tutte le altre si fonda proprio sul rifiuto della divisione sociale: per pensarsi come un Noi che esclude gli Altri, è necessario che il Noi sia un corpo sociale omogeneo. Il frazionamento all'esterno e l'indivisione interna sono allora due facce di un'unica realtà, due aspetti di un medesimo meccanismo sociologico e della stessa logica sociale: affinché la comunità possa affrontare efficacemente l'universo dei nemici, bisogna che sia unita, omogenea, priva di divisioni; e al l'opposto, essa avrà bisogno, per continuare a esistere nell'indivisione, della figura del Nemico in cui potrà riconoscere l'immagine unitaria del proprio essere sociale. L'autonomia socio-politica e l'indivisione sociologica sono l'una condizione dell'altra, e la logica centrifuga dello spezzettamento è un rifiuto della logica centripeta dell'Uno. Ciò significa che le comunità primitive non possono mai raggiungere grandi dimensioni socio-demografiche, poiché la società primitiva tende intimamente e fundamentalmente alla dispersione e non alla concentrazione, all'atomizzazione e non all'unione. Là dove appare l'azione della forza centripeta in una società primitiva - vale a dire la tendenza alla creazione di un raggruppamento visibile mediante la creazione di macrounità sociali - si deve ritenere che la società in questione stia per perdere la logica primitiva del centrifugo: perdendo delle caratteristiche di totalità e unità, tale società si avvia a non esser più primitiva³³.

Rifiuto dell'unificazione, rifiuto dell'Uno separato, società

contro lo Stato: ogni comunità primitiva vuole continuare ad ubbidire alla propria Legge (che le conferisce autonomia e indipendenza politica), rifiutando qualsiasi cambiamento sociale (la società resterà sempre quel che è: un essere indiviso). Il rifiuto dello Stato equivale al rifiuto dell'eteronomia, della Legge esteriore: detto in modo più semplice, è il rifiuto della sottomissione, che si iscrive come tale nella struttura stessa della società primitiva. Solo gli sciocchi possono credere che per rifiutare l'alienazione si debba prima averla subito: il rifiuto dell'alienazione (economica o politica) appartiene all'essere stesso di questa società, è espressione del suo conservatorismo, della sua volontà *deliberata* di restare un Noi indiviso. Una volontà realmente deliberata, che non è solo effetto del funzionamento di un meccanismo sociale: i Selvaggi sapevano bene che qualunque alterazione della loro vita sociale (va le a dire ogni innovazione sociale) per loro si sarebbe inevitabilmente tradotta nella perdita della libertà.

Cos'è allora la società primitiva? È una molteplicità di comunità indivise che ubbidiscono tutte a una stessa logica del centrifugo. Qual è l'istituzione che esprime e al tempo stesso garantisce la permanenza di questa logica? È la guerra, cui risponde la vera natura delle relazioni fra le comunità, e che è il principale mezzo sociologico per sostenere la forza centrifuga di dispersione contro quella centripeta d'unificazione. La macchina della guerra è motore della macchina sociale, e la società primitiva si fonda interamente sulla guerra: la società primitiva non può esistere né durare senza la guerra. Più intensa è la guerra, minore è la spinta all'unificazione; la guerra diviene così il più forte nemico dello Stato, e la società primitiva è società contro lo Stato in quanto è società-per-la-guerra.

Eccoci di nuovo ricondotti al pensiero di Hobbes. Con una lucidità che nessun altro ha mostrato di avere in seguito, il pensatore inglese ha saputo svelare il legame profondo, la relazione di stretta contiguità che intrattengono fra loro la

guerra e lo Stato. Hobbes si è reso conto di come guerra e Stato siano termini contraddittori, che non possono coesistere, poiché ciascuno dei due implica la negazione dell'altro: la guerra impedisce la comparsa dello Stato, e quest'ultimo impedisce che vi sia la guerra. Il grave errore hobbesiano - che era tuttavia quasi fatale per un uomo di quell'epoca - fu di aver creduto che la società che si fonda sulla guerra di tutti contro tutti non fosse affatto una società, che l'universo dei Selvaggi non fosse affatto un universo sociale e che di conseguenza l'istituzione della società debba passare per la fine della guerra e per la comparsa dello Stato, macchina antibellica per eccellenza. Incapace di pensare il mondo primitivo come mondo non naturale, Hobbes ha tuttavia notato per primo che è impossibile pensare la guerra senza lo Stato, e che devono essere pensati in una relazione d'esclusione. Per Hobbes il legame sociale si instaura tra gli uomini grazie a questo "potere comune che li costringe tutti all'ubbidienza": *lo Stato contro la guerra*. Cosa ci mostra all'opposto la società primitiva come spazio sociologico della guerra permanente? Essa ripete, rovesciandolo, il discorso di Hobbes, perché proclama che il meccanismo di dispersione agisce contro quello di unificazione: la società primitiva ci dice che *la guerra è contro lo Stato*³⁴.

Tristezza del guerriero selvaggio

* Il titolo di questo saggio [*Malheur du guerrier sauvage*] evocherà senza dubbio quello del libro di G. Dumézil *Heur et malheur du guerrier*. La parziale sovrapposizione fra i titoli indica tuttavia la differenza tra gli ambiti affrontati: G. Dumézil analizza la funzione guerriera nel campo della *rappresentazione* (miti, epopee, teologie) che di esso crea una società *divisa*, che vuole restare tale; per parte mia, io rifletto sulla funzione del guerriero nel campo della *realtà effettiva* (dei rapporti sociali concreti fra la comunità ed i suoi guerrieri) in seno ad una società *indivisa*, che anch'essa vuol restare tale.

Ho scritto di recente³⁵ che non è possibile pensare la società primitiva senza pensare al tempo stesso la guerra. Immanente alla società primitiva, dato immediato e universale del suo modo di funzionamento, la violenza guerriera appare nell'universo dei Selvaggi il mezzo principale per conservare nell'indivisione questa società, facendo sì che ogni comunità mantenga il proprio carattere di *totalità una*, libera e indipendente dalle altre: potente ostacolo eretto dalle società senza Stato contro il meccanismo di unificazione costituito dallo Stato, la guerra appartiene all'essenza della società primitiva. Di conseguenza ciò equivale a dire che qualunque società primitiva è guerriera, dando ragione dell'universalità della guerra presso l'infinita varietà di società primitive note registrata dall'etnografia. Se la guerra è un attributo della società, l'attività guerriera si pone dunque come funzione e obiettivo immediatamente iscritto nell'orizzonte che determina l'essere-al-mondo maschile: nella società primitiva l'uomo è per definizione un guerriero. Vedremo che questa equazione illumina di nuova luce il problema, dibattuto a

lungo e a più riprese, dei rapporti sociali fra uomini e donne in seno alla società primitiva.

L'uomo primitivo è dunque in quanto tale guerriero; per ogni maschio adulto è stabilita con la funzione guerriera una funzione di eguaglianza che se accetta - anzi, impone - di riconoscere la differenza tra talenti individuali tra la bravura e l'abilità personali - in poche parole la gerarchia del prestigio - in cambio impedisce completamente lo strutturarsi di relazioni ineguali tra guerrieri sull'asse del potere politico. Proprio come per l'attività economica o la vita sociale in tempo di pace, l'attività guerriera non tollera che la comunità dei guerrieri si suddivida - al pari di qualsiasi organizzazione militare - fra soldati-esecutori e capi-comandanti: la disciplina non è affatto la forza principale degli "eserciti" primitivi, e l'obbedienza non costituisce il dovere primo del semplice combattente poiché il capo non esercita alcun potere di comando. Al contrario di un'opinione tanto diffusa quanto falsa, infatti - secondo la quale il capo non disporrebbe di alcun potere, *salvo che in tempo di guerra* - in nessun momento della spedizione (non durante la preparazione, né durante la battaglia o la ritirata) il leader guerriero è in grado - ove ne abbia l'intenzione - di imporre la propria volontà o di intimare un ordine cui sa bene sin dall'inizio che nessuno obbedirà. In altri termini, lo stato di guerra - proprio come la pace - non consente al capo di fare il capo. Descrivere la vera figura del capo selvaggio nella sua dimensione guerriera - rispondendo alla domanda: a cosa serve un capo militare? - imporrebbe di sviluppare nei particolari la nostra argomentazione; limitiamoci per ora ad affermare che la guerra non apre nuovi spazi alle relazioni politiche fra gli uomini: capo militare e guerrieri restano degli Eguali, e la guerra non produce in nessun caso - foss'anche in maniera effimera - una divisione nella società primitiva fra quanti comandano e quanti obbediscono. La volontà di libertà non è mai annullata dalla volontà di vittoria - neppure al prezzo dell'efficacia operativa. La macchina bellica è, da sola, incapace

di generare l'ineguaglianza in seno alla società primitiva. Le antiche cronache dei viaggiatori e dei missionari e i recenti lavori degli etnologi concordano su questa constatazione: ogni volta che un capo tenta di imporre il proprio desiderio di guerra alla comunità quest'ultima l'abbandona, poiché vuole esercitare la propria libera volontà collettiva e non sottomettersi alla legge dettata da un desiderio di potere. Al capo che vuole "fare il capo", nella migliore delle ipotesi si voltano le spalle; nella peggiore, lo si uccide.

Questa è dunque la relazione strutturale che in generale la società primitiva intrattiene con la guerra. Ma esiste (o esisteva) sparso per il mondo un tipo particolarissimo di società primitive nelle quali il rapporto con la guerra eccede di gran lunga quanto ne abbiamo detto in precedenza: è questo il caso di società in cui l'attività guerriera è in un certo senso raddoppiata, o sovradeterminata. Da una parte, la guerra vi assume, come in ogni società primitiva, la funzione propriamente socio-politica di conservare la molteplicità delle comunità ribadendo senza sosta la differenza tra loro; dall'altra, la guerra non è più mezzo politico d'una strategia sociologica - lasciare agire a pieno regime la forza centrifuga per scongiurare sin dall'inizio qualunque forza di unificazione - ma piuttosto scopo privato *fine personale del guerriero*. A questo livello la guerra non è più un effetto strutturale del modo di funzionamento della società primitiva, ma un'impresa individuale assolutamente libera in quanto deriva esclusivamente dalla decisione del guerriero: costui non obbedisce in questo caso che alla legge del proprio desiderio o della propria volontà.

Dunque la guerra sarebbe soltanto un affare del guerriero? Malgrado l'aspetto estremamente "personalizzato" dell'attività guerriera in questo tipo di società, è chiaro che quest'ultima non può non avere influssi sul piano sociologico. Qual è infatti la nuova immagine attribuita al corpo sociale dalla duplice dimensione che la guerra vi assume? Su di esso si disegna uno

spazio strano - uno spazio straniero - ad esso si aggiunge un organismo del tutto impreveduto: *il gruppo sociale particolare costituito dall'insieme dei guerrieri.*

Si badi, non il gruppo costituito dall'insieme degli uomini: in queste società infatti non tutti gli uomini sono di necessità guerrieri, né tutti sentono con pari intensità il richiamo delle armi; soltanto alcuni realizzano la propria vocazione guerriera. In altri termini, in questo tipo di società il gruppo dei guerrieri comprende soltanto una minoranza d'uomini: coloro che hanno deliberatamente scelto di consacrarsi - si potrebbe dire a tempo pieno - all'attività guerriera, per i quali la guerra costituisce il fondamento stesso del loro essere, il punto d'onore ultimo, il senso esclusivo della propria vita. La differenza tra il modello generale fornitoci dalle società primitive e quello, particolare, delle società di cui ci stiamo occupando è subito evidente. La società primitiva è intrinsecamente guerriera e in essa tutti gli uomini sono guerrieri - guerrieri potenziali, finché dura uno stato di guerra che in queste società è permanente; guerrieri effettivi, quando periodicamente esso degenera in conflitto armato. Proprio perché la totalità degli uomini è sempre pronta alla guerra è impossibile isolare e distinguere, in seno alla comunità maschile, un gruppo speciale più guerriero degli altri: il rapporto con la guerra è eguale per tutti. Al contrario, nel caso delle società "di guerrieri" ["à guerriers"] la guerra assume piuttosto il carattere di una vocazione personale che qualunque individuo di sesso maschile può possedere, dal momento che ognuno è libero di fare ciò che vuole, ma che soltanto alcuni realizzano effettivamente. Ciò significa che nel modello generale la totalità degli uomini fa la guerra di tanto in tanto, mentre nel caso particolare *una minoranza di uomini fa costantemente la guerra.* O meglio, per dirla in modo più chiaro: nelle società "di guerrieri", tutti gli uomini fanno la guerra di tanto in tanto, quando l'evento concerne la comunità nel suo insieme (siamo in tal modo ricondotti al caso generale); oltre a

ciò, tuttavia, in queste società un certo numero di individui è costantemente impegnato in spedizioni guerriere, anche se la tribù si trova in un temporaneo stato di relativa pace con i gruppi vicini: costoro fanno la guerra per proprio conto, e non per rispondere ad un imperativo collettivo.

Tutto ciò naturalmente non vuol dire affatto che la società resti indifferente, inerte dinanzi all'attivismo dei propri guerrieri: la guerra al contrario vi viene esaltata, il guerriero vincitore è celebrato e nel corso di grandi feste si canta tutti assieme le sue gesta. Tra la società e il guerriero esiste dunque un rapporto positivo: è certo questa la ragione per cui quelle società meritano più di tutte di essere chiamate guerriere. Bisognerà però chiarire, esaminandolo nella sua profondità forse inaspettata, il rapporto reale che lega la comunità come tale al gruppo un po' enigmatico dei suoi guerrieri. Ma anzitutto, è necessario sapere dove sia possibile trovare società simili.

Per prima cosa, è opportuno osservare che le società guerriere non rappresentano un'essenza specifica, irriducibile, immutabile della società primitiva: esse non sono che un caso particolare di quest'ultima, e la loro particolarità risiede proprio nel ruolo speciale che vi occupa l'attività guerriera ed i suoi attori. In altre parole, qualunque società primitiva potrebbe trasformarsi in società guerriera, a seguito di circostanze locali esterne (ad esempio a causa dell'aggressività dei gruppi confinanti, o al contrario del loro indebolimento, fattori che incitano entrambi ad incrementare gli attacchi contro questi ultimi); o interne (come l'esaltazione, entro il sistema di norme che regolano l'esistenza collettiva, dell'*ethos* guerriero). Ciò significa anche che la trasformazione potrà avvenire seguendo il percorso inverso: una società guerriera potrà cessare di esserlo, per poco che un mutamento nell'etica tribale o nel suo ambiente socio-politico circostante moderino il gusto della guerra o ne limitino il campo di applicazione. Il "divenire-guerriera" di una società primitiva o il suo eventuale

ritorno alla situazione "classica" antecedente dipendono dalle particolari situazioni storiche ed etnografiche, fattori eminentemente locali che peraltro al le volte è possibile ricostruire.

La possibilità di diventare guerriera è perciò una strada aperta per ogni società primitiva; niente di strano allora che nel corso dei millenni in cui si è sviluppata questa forma primordiale di organizzazione dell'umanità vi siano state qua e là delle società di guerrieri, che nascevano per poi scomparire. È naturale però che un semplice riferimento alla possibilità sociologica per ogni società primitiva di diventare una società guerriera e al grado di probabilità di tale evoluzione non può bastare: fortunatamente l'etnologo dispone di documenti più o meno antichi in cui sono descritte - e in dettaglio - delle società guerriere. Egli anzi - caso raro e perciò prezioso — può persino avere la possibilità di compiere presso una di queste società quello che viene chiamato un lavoro sul campo; il continente americano, al nord e nel sud, offre comunque un campionario abbastanza vasto di società che - al di là delle loro differenze - hanno in comune una caratteristica distintiva: quella di aver spinto assai lontano, anche se in gradi diversi, la loro vocazione guerriera, consentendo che quest'ultima occupasse un ruolo centrale nella vita politica e rituale del corpo sociale. In poche parole, queste società hanno concesso il riconoscimento sociale a questa forma originale e quasi asociale della guerra, come pare agli uomini che la conducono. I rapporti degli esploratori, le cronache degli avventurieri, le relazioni dei missionari ci insegnano che questo fu il caso degli Uroni, de gli Algonchini o degli Irochesi; a conferma di queste fonti più antiche si aggiungono poi i racconti più recenti di uomini fatti prigionieri dagli Indiani, dei documenti ufficiali americani (civili e militari) e delle autobiografie di guerrieri vinti, che ci parlano dei Cheyenne e dei Sioux, dei Piedi Neri o degli Apaches.

Altrettanto bellicosa ma non altrettanto nota, l'America del Sud offre tuttavia alla ricerca ed alla riflessione antropologiche

l'incomparabile ambito di ricerca costituito dal Gran Chaco. Situata nel cuore del continente sudamericano, questa austera e vasta regione tropicale ricopre buona parte del Paraguay, dell'Argentina e della Bolivia; il clima - con stagioni nettamente distinte -, l'idrografia - con un'estrema scarsità di corsi d'acqua - e la flora - con abbondante vegetazione spinosa adatta alla scarsità d'acqua - concorrono a rendere il Chaco assai omogeneo dal punto di vista naturalistico. Ma la regione lo è ancora di più dal punto di vista culturale, e nell'orizzonte culturale sudamericano si caratterizza per un'impronta nettamente determinata: delle numerose tribù che occupano questo territorio, in effetti, la maggior parte illustra alla perfezione (o comunque meglio di ogni altra società) ciò che abitualmente si designa come cultura guerriera: la guerra vi appare come l'attività che la società valorizza di più, ed è occupazione quasi esclusiva di una parte degli uomini. I primi Conquistadores spagnoli lo appresero ben presto a proprie spese quando, giunti sul limitare del Chaco, dovettero affrontare i ripetuti assalti degli Indiani *chaquefios*.

Il caso e la tenacia dei Gesuiti, tuttavia hanno fatto sì che possiamo disporre di una documentazione veramente considerevole sulle più importanti di queste tribù. Durante il XVIII secolo e sino alla loro espulsione nel 1768 i Gesuiti, incoraggiati dai successi ottenuti presso gli Indiani guarani, tentarono di estendere la loro impresa missionaria anche al Chaco; lo scacco ottenuto prima ancora dell'espulsione fu quasi totale e inevitabile - come sottolinearono gli stessi membri dell'ordine: contro la missione evangelizzatrice si ergeva infatti, insormontabile, l'ostacolo rappresentato dalla diabolica passione guerriera degli Indiani. Non potendo vantare un bilancio positivo di una conquista spirituale riuscita i missionari, ormai rassegnati, cominciarono a riflettere sul loro fallimento e ne individuarono la causa nella natura particolare delle società che la cattiva sorte gli aveva assegnato: da queste riflessioni originarono, per nostra fortuna, le superbe

descrizioni che ci hanno lasciato, la cui ricchezza è esito di anni di rapporti quotidiani con gli Indiani, della conoscenza delle loro lingue e di una reale simpatia che i Gesuiti provarono per questi feroci guerrieri. Per questo ormai alla tribù degli Abiponi è associato il nome di Martin Dobrizhoffer, ai Mocovi il nome di Florian Paucke e ai famosi Guaicuru-Mbaya quello di José Sanchez Labrador - senza dimenticare l'opera che Pedro Lozano, storico della Compagnia di Gesù, dedicò in particolare alle società del Chaco³⁶.

Queste tribù sono in gran parte scomparse: la testimonianza dei magistrali libri che ce ne tramandano il ricordo è perciò doppiamente preziosa. Essa però non può sostituirsi del tutto - per quanto precisa e dettagliata - all'osservazione diretta di una società vivente. Questa possibilità mi fu offerta nel 1966, nella parte paraguaiana del Chaco presso il fiume Pilcomayo che separa l'Argentina dal Paraguay. Il medio corso di questo fiume costeggia a sud il territorio degli indiani Chulupi, più noti nella letteratura etnografica col nome (inesatto) di Ashluslay ma che chiamano se stessi Nivaklé - termine che, come è le cito attendersi, significa semplicemente "gli Uomini". Stimati in 20.000 all'inizio del secolo, i Chulupi sembrano aver di recente arrestato il crollo demografico che li minacciava: al giorno d'oggi ammontano a circa 10.000 unità. Ho vissuto per sei mesi presso di loro (dal maggio all'ottobre del 1966), accompagnato nei miei spostamenti da due interpreti indiani che, oltre alla loro lingua madre, parlavano correntemente lo spagnolo ed il guarani³⁷.

Sino all'inizio degli anni '30, il Chaco paraguaiano era un territorio quasi esclusivamente indiano, *terra incognita* nella quale i paraguaiani non avevano praticamente tentato di penetrare. Di conseguenza le tribù continuavano a condurvi la propria esistenza tradizionale, libera, autonoma in cui la guerra occupava, soprattutto presso i Chulupi-Nivaklé, un posto preponderante. In seguito ai tentati vi di annettersi questa regione compiuti dallo Stato boliviano, nel 1932 scoppiò una

terribile guerra: la guerra del Chaco, che vide fronteggiarsi boliviani e paraguaiani sino al 1935 e che si concluse con la disfatta dell'esercito boliviano. Gli Indiani, all'inizio estranei a questo conflitto internazionale che non li riguardava, ne furono tuttavia le prime vittime: questa guerra accanita (che fece 50.000 morti da ciascuna delle due parti) si svolse infatti sul loro territorio e in particolare su quello dei Nivaklé, costringendo gli Indiani a fuggire dalle zone dei combattimenti e sovvertendo irrimediabilmente la vita sociale tradizionale. Ansiosi di consolidare la loro vittoria, i paraguaiani costruirono immediatamente una catena di fortini lungo le frontiere, le cui guarnigioni servivano anche a proteggere i coloni e le missioni religiose che si stabilirono su questo territorio vergine da eventuali attacchi indiani. Fu la fine dell'antica libertà delle tribù: i contatti più o meno regolari con i Bianchi e i loro abituali effetti (epidemie, sfruttamento, alcolismo ecc.) non tardarono a diffondere distruzione e morte.

Le comunità con più forte spirito guerriero reagirono nondimeno meglio delle altre: è questo il caso dei Chulupi i quali, facendo leva su un potente *ethos* guerriero e su una efficace solidarietà tribale, sono stati in grado di cavarsela sino ai nostri giorni godendo di una relativa autonomia. Va detto che all'epoca del mio soggiorno presso questa popolazione indiana, la guerra era per loro finita già da tempo; ma bisogna aggiungere anche che molti uomini, tra i 50 e i 60 anni, erano antichi guerrieri (che in passato avevano combattuto): costoro 20 o 25 anni prima (vale a dire agli inizi degli anni '40) tendevano ancora terribili imboscate ai loro nemici di sempre, gli indiani Toba che occupavano il versante argentino del fiume Pilcomayo. Mi intrattenni di frequente con molti di loro. Un vivido ricordo di combattimenti abbastanza recenti, il desiderio d'ogni guerriero di esaltare i propri eroici fatti d'arme, l'attenzione rapita con cui i giovani ascoltavano questi racconti dei loro padri: tutto concorrevva a render più agevole la mia volontà di saperne di più su una società "di guerrieri", sui

riti e le tecniche della guerra Indiana, sul rapporto fra la società ed i suoi guerrieri. Sono in debito con questi uomini - la cui lucidità nel descrivere lo statuto del guerriero in seno alla propria comunità era sorprendente - quanto lo sono verso le cronache dei vari Sanchez Labrador e Dobrizhoffer: grazie ai Chulupi ho potuto intravedere i tratti che compongono la figura così piena d'orgoglio del Guerriero, ho individuato le linee guida della vita guerriera, e ho compreso (e sono loro che me lo hanno rivelato, perché lo conoscevano) qual è il destino del guerriero selvaggio³⁸.

Prendiamo in esame il caso di tre tribù del Chaco, esemplari perché illustrano perfettamente il singolare mondo delle società di guerrieri e perché la documentazione che le concerne è ricchissima: gli Abiponi, i Guaicuru ed i Chulupi. Istituzionalmente accettato e riconosciuto dalla società come elemento determinato del campo sociologico, o come organismo particolare entro il corpo sociale, il gruppo dei guerrieri nelle tre etnie è chiamato, rispettivamente, Hòchero, Niadagaguadi, Kaanoklé. Questi termini denotano non soltanto l'attività principale (la guerra) svolta dagli uomini che designano, ma anche la loro appartenenza a un ordine la cui superiorità è socialmente ammessa (una "nobiltà", ci dicono i cronisti), ad una sorta di cavalleria il cui prestigio si riflette sulla società intera: la tribù è fiera dei suoi guerrieri, e guadagnarsi l'appellativo di guerriero significa conquistare un titolo di nobiltà.

Questa superiorità del gruppo di guerrieri si fonda in effetti esclusivamente sul prestigio che procurano loro i fatti d'arme: la società funziona in questo caso come uno specchio in cui il guerriero vincitore vede riflettersi la propria immagine in modo così positivo da fargli non solo reputare legittimi gli sforzi impiegati ed i rischi corsi, ma da incoraggiarlo anche a perseguire la realizzazione della sua vocazione bellica - in poche parole, a insistere nel mantenere il proprio modo d'essere di guerriero. Al ritmo di feste, cerimonie, danze, canti

e bevute con cui si celebrano o commemorano collettivamente le loro imprese, l'Höchero abipone o il Kaanoklé chulupi sperimentano, sin nelle profondità del proprio essere, il valore della riconoscenza che la società non lesina loro, al punto che è possibile individuarvi una perfetta sintesi tra il mondo etico dei valori tribali e il punto d'onore individuale del singolo guerriero.

Ciò significa che questa disposizione gerarchica, che la società non si limita ad accettare ma anzi richiede, e grazie alla quale si riconosce al guerriero la superiorità del suo status sociale, non oltrepassa la sfera del prestigio: non si tratta di una gerarchia che assegna la titolarità dell'esercizio del potere al gruppo dei guerrieri. Non esiste alcuna situazione di dipendenza che obblighi la società ad obbedire alla propria minoranza guerriera; esattamente come ogni altra società primitiva, anche la società guerriera non consente che la divisione mini l'omogeneità del proprio corpo sociale, non consentendo perciò ai guerrieri di istituirsi come organo di un potere politico separato dalla società: al Guerriero non è concesso di incarnarsi in una nuova immagine del Padrone. Sarà perciò necessario analizzare quali procedure la società utilizza per mantenere i guerrieri distanti dal potere; ma è senza dubbio questa essenziale forma di separazione quella riconosciuta da Sanchez Labrador, dopo aver notato l'incorreggibile propensione dei nobili-guerrieri guaicuru alla spacconaggine e ad assumere un comportamento da furfanti: "...a dire il vero, vi è pochissima differenza tra tutti loro" (t. I, p. 151).

Ma chi sono i guerrieri? Come è facile immaginare, poiché l'aggressività e la bellicosità diminuiscono in generale con l'età, i guerrieri sono rintracciabili prevalentemente in seno ad una classe d'età determinata: quella dei giovani con più di 18 anni. I Guaicaru - che più ancora delle etnie loro vicine avevano sviluppato attorno alla guerra un insieme complesso di attività cerimoniali - ufficializzavano con un vero e proprio rito di

passaggio l'ingresso dei ragazzi nell'età in cui era lecito portare le armi (dopo i 16 anni). Nel corso di questo rituale, gli adolescenti subivano dolorose prove fisiche e dovevano distribuire tutti i loro beni (armi, vestiti, ornamenti) agli altri membri della tribù; siamo in presenza di un rituale specificamente militare, e non di un rito di iniziazione: quest'ultimo era celebrato prima, quando i ragazzi avevano un'età compresa tra i 12 ed i 16 anni. Ma i giovani che avevano sopportato con successo il rituale guerriero non facevano ancora parte del gruppo dei *Niadagaguadi*, la confraternita dei guerrieri; ad essa si aveva accesso soltanto dopo aver compiuto una impresa degna di nota. Al di là delle differenze rituali presenti fra queste società, in tutte le tribù del Chaco la carriera militare era aperta a tutti i giovani, senza distinzione; quanto alla nobiltà che si acquisiva con l'ingresso nel gruppo dei guerrieri, essa dipendeva esclusivamente dal valore personale dei nuovi elementi. Si trattava pertanto di un gruppo totalmente *aperto*, in cui a torto si potrebbe riconoscere una casta chiusa in gestazione; ma allo stesso tempo era un gruppo *minoritario*, poiché non tutti i giovani riuscivano a portare a compimento l'impresa necessaria ad entrarvi, e tra quanti vi riuscivano *non tutti desideravano* esser socialmente riconosciuti e chiamati guerrieri (come vedremo meglio in seguito): il fatto che un combattente chulupi o abipone rifiuti l'agognato titolo di Kaanoklé o di Höchero è sufficiente a mostrare, per il peso di una simile rinuncia, quanto grande sia il potere che accettando il titolo egli spera di ottenere e conservare. È in questa circostanza che possiamo comprendere cosa significhi essere guerriero.

Il guerriero si identifica anzitutto con la sua stessa passione per la guerra. Si tratta di una passione particolarmente intensa presso le tribù del Chaco, come del resto spiegano i cronisti di quella regione. Dei Guaicaru ad esempio Sanchez Labrador scrive:

considerano le cose con una indifferenza totale, fatta eccezione per lo zelo col quale s'occupano dei loro cavalli, del loro monile per labbra e delle loro armi (I, p. 288)

Dobrizhoffer ci dà conferma di questa affermazione disincantata a proposito degli stessi Guaicuru:

La loro principale ed unica preoccupazione e attività ha per oggetto i cavalli e le armi (I, p. 90).

Ma tutto questo vale anche per gli Abiponi i quali, da questo punto di vista, non sono da meno dei Guaicuru. Dobrizhoffer, sgomento dinanzi alle ferite inflitte ai bambini, nota che sono in realtà preludio alla guerra cui tutti i giovani vengono addestrati (II, p. 48).

La nefasta conseguenza di questa pedagogia della violenza era di estrema importanza per un Padre missionario: gli Abiponi, assai poco pronti a praticare la virtù cristiane, fanno anzi di tutto per sfuggire all'etica dell'*amatevi tutti gli uni con gli altri*. La cristianizzazione, scrive il Gesuita, era perciò votata al fallimento:

...i giovani Abiponi si oppongono al progresso della religione. Nel loro ardente desiderio di gloria militare e di bottino, appaiono bramosi di tagliare le teste degli Spagnoli e distruggere i loro carri e i loro campi... (II, p. 148).

La passione dei giovani per la guerra non è meno viva in società che per altri aspetti presentano notevoli differenze. È così che all'altro capo del continente americano, in Canada, Champlain vede spesso fallire il proprio tentativo di mantenere la pace fra le tribù di cui vorrebbe assicurarsi l'alleanza: a far fallire i suoi sforzi sono sempre gli stessi fautori della guerra, i giovani. La sua strategia di lungo termine, basata sulla creazione di relazioni pacifiche tra Algonchini ed Irochesi,

avrebbe potuto avere successo; senonché

...nove o dieci scellerati giovani hanno cominciato a far la guerra, senza che si sia potuto impedirglielo, a causa della scarsa obbedienza che mostrano nei riguardi dei loro capi... (p. 285).

Quanto ai Gesuiti francesi, costoro subirono in queste regioni gli stessi insuccessi che i loro compagni di ordine avrebbero patito nel Chaco un secolo più tardi. Preoccupati di porre freno alla guerra che i loro alleati Uroni conducevano contro gli Irochesi, o almeno di risparmiare ai prigionieri di guerra le terribili torture inflittegli dai vincitori, essi tentarono sistematicamente di riscattare agli Uroni i prigionieri Irochesi. Ma ecco cosa rispose indignato un capo urone dinanzi a simile proposta di riscatto:

Io sono un uomo di guerra, non sono un mercante. Sono qui per combattere, non per fare commercio. La mia gloria non sta nel riportare a casa regali, ma prigionieri; perciò non posso accettare le vostre asce né le vostre caldaie. Se avete tanta voglia di prendere i nostri prigionieri, teneteveli; ho ancora abbastanza coraggio da andarne a cercare de gli altri! E se il nemico mi toglierà la vita, sarà noto a tutto il paese che poiché Onontio³⁹ ha trattenuto i nostri prigionieri, ci siamo votati alla morte per ottenerne degli altri (III, Anno 1644, p. 48).

Quanto agli indiani Chulupi, i loro veterani mi raccontarono come - quando tra il 1928 ed il 1935 preparavano un raid di importanza decisiva ed estremamente pericoloso contro i militari boliviani o argentini, che all'epoca era no decisi a sterminarli - dovettero scartare le candidature di decine di giovani il cui impeto e indisciplina rischiava no di compromettere il successo della spedizione, se non addirittura di trasformarla in un disastro. "Non abbiamo bisogno di voi", dicevano i Kaanoklé, "siamo in numero sufficiente"; in realtà

non erano più di una dozzina.

I guerrieri sono dunque dei giovani. Ma perché mai i giovani amano la guerra a tal punto? Detto in altri termini, cos'è che affascina il guerriero? Lo abbiamo detto: il desiderio di prestigio, che soltanto la società può riconoscere o rifiutare. Questo è in definitiva il legame che unisce il guerriero alla sua società, il terzo termine che pone in relazione il corpo sociale e il gruppo dei guerrieri de terminando immediatamente una relazione di indipendenza: l'auto-realizzazione del guerriero è il risultato del riconoscimento sociale, e il guerriero non può pensarsi tale se prima la società non gli riconosce questo status. In altri termini la società può senza dubbio, a seconda delle circostanze, rifiutare di riconoscere il valore di un'azione guerriera giudicata inopportuna, provocatoria o prematura: tra la società e il guerriero si gioca allora un gioco le cui regole sono appannaggio della sola tribù. I cronisti commisurano il desiderio di prestigio all'intensità della passione bellica, e quanto scrive Dobrizhoffer sugli Abiponi può considerarsi valido per tutte le società guerriere:

Ritengono che la nobiltà più degna d'onore non sia quella di sangue, che è come un patrimonio già acquisito, ma piuttosto quella che si consegue in virtù dei propri meriti [...]. Per loro la nobiltà non risiede nel valore e nell'onore del lignaggio, ma nel coraggio e nella rettitudine (II, p. 454).

Niente è acquisito in partenza per il guerriero: non gli è concesso godere di alcuna situazione di rendita, poiché la gloria non è trasmissibile e su di essa non è possibile fondare alcun privilegio.

L'amore per la guerra deriva da una passione primaria: il fondamentale desiderio di prestigio. La guerra è in questo caso il mezzo per realizzare un fine individuale: il desiderio di gloria del guerriero, che è fine a sè stesso. È dunque una volontà di gloria, non di potenza animare il guerriero, un uomo per il

quale la guerra rappresenta di gran lunga il mezzo più rapido ed efficace di realizzare il proprio volere. Ma quali sono i segni attraverso i quali il guerriero si rende riconoscibile agli occhi della società, e come può costringere quest'ultima a conferirgli il prestigio che da essa si attende? In altre parole, quali prove avanza perché venga riconosciuta la sua vittoria? Innanzitutto il bottino, tanto più importante - sia simbolicamente che realmente - presso le tribù del Chaco in quanto la guerra non implica alcuna finalità economica. Dopo aver notato che i Guaicuru non fanno la guerra al fine di ampliare il loro territorio, Sanchez Labrador ne individua le cause principali:

La ragione principale che li induce a muovere guerra in territorio straniero è l'interesse esclusivo per il bottino, oltre alla vendetta di quelle che giudicano offese (I; p. 310).

A Dobrizhoffer gli Abiponi spiegavano che

la guerra contro i Cristiani procurava loro maggiori benefici della pace (II, p. 133).

Da cosa è formato il bottino di guerra? Essenzialmente di strumenti metallici, di cavalli e di prigionieri (uomini, donne o bambini). È chiaro quale sia il ruolo svolto dal metallo: quello di accrescere la resa tecnica delle armi (punte di freccia e di lance, coltelli, ecc.). La funzione svolta dai cavalli è di gran lunga meno utilitaristica: gli Abiponi, i Mocovi, i Toba, i Guaicuru infatti non erano affatto privi di cavalli, ed anzi ne avevano a migliaia. Vi erano Indiani che possedevano sino a 400 capi e ne utilizzavano soltanto alcuni, destinati a svolgere il ruolo di cavalli da guerra, da viaggio o da carico; ma la maggior parte delle famiglie abiponi disponeva almeno d'una cinquantina di animali. Non avevano perciò alcun bisogno dei cavalli degli altri, e tuttavia ritenevano di non possederne mai abbastanza: catturare le mandrie di cavalli dei nemici - fossero

questi Spagnoli o Indiani — era dunque per loro quasi una sorta di passatempo e di competizione [*sport*]. Una competizione assai rischiosa, poiché ciascuna tribù sorvegliava gelosamente il proprio bene più prezioso: le immense mandrie di cavalli. Un bene certo preziosissimo ma di puro prestigio, il cui valore era esclusivamente spettacolare dal momento che valore d'uso e di scambio erano minimi. Possedere migliaia di cavalli inoltre rappresentava un ingombrante fardello per ciascuna comunità, perché dava origine ad onerosi doveri: una costante vigilanza per proteggerli dalle genti confinanti, una permanente ricerca ai pascoli e fonti d'acqua abbondanti. Cionondimeno, gli Indiani del Chaco rischiavano la vita per rubare i cavalli altrui, perché sapevano che accrescendo il proprio ammontare di capi a spese del nemico significava coprirsi doppiamente di gloria. Do brizhoffer ci segnala la enorme consistenza di questi furti:

Talora in un solo assalto i giovani abiponi, più feroci degli adulti, sono riusciti a rubare 4.000 cavalli (III, p. 16).

Infine, vi era la parte di maggior prestigio del bottino di guerra: i prigionieri, come spiega Sanchez Labrador:

Mostrano un indicibile e sfrenato desiderio di avere prigionieri e bambini di qualsiasi nazione, anche Spagnoli (I, p. 310).

Meno evidente che presso i Guaicuru, il desiderio di catturare i nemici è tuttavia forte anche presso gli Abiponi o i Chulupi. Durante il mio soggiorno presso questi ultimi, in uno dei loro villaggi mi furono mostrati due vegliardi; costoro avevano trascorso lunghi anni di prigionia presso i Toba, poi i Toba li avevano resi alla tribù in cambio di alcuni dei loro, prigionieri presso i Chulupi. Nel confrontare ciò che scrivono Sanchez Labrador e Dobrizhoffer circa lo status assegnato ai

prigionieri da Guaicuru e Abiponi emerge una differenza notevole in relazione al trattamento loro riservato. Secondo il primo cronista, i prigionieri dei Guaicuru erano dei "servi" o degli "schiavi"; evocando la libertà estrema di cui godono gli adolescenti, Sanchez Labrador scrive:

Fanno quel che vogliono, senza neppure aiutare i loro genitori: questo infatti è compito dei domestici (I, p. 315).

Dobrizhoffer nota, al contrario, sugli Abiponi:

Non consideravano mai i loro prigionieri di guerra, fossero questi spagnoli, indiani o negri, come schiavi (II, p. 139).

È facile rendersi conto che in realtà i compiti servili che i padroni guaicuru esigevano dai prigionieri non andavano mai oltre le piccole *corvées* quotidiane, senza dubbio fastidiose: andare a cercar legna da ardere o acqua, e cucinare. Per il resto, gli "schiavi" vivevano come i padroni, partecipando con loro alle imprese militari. Il semplice buon senso basta a chiarirci perché i vincitori non potevano trasformare i vinti in schiavi di cui sfruttare la forza lavoro: per quali compiti avrebbero infatti potuto utilizzarli? Vi era senza dubbio condizione peggiore di quella dello schiavo presso i Guaicuru, come ci spiega lo stesso Sanchez Labrador:

Mentre i padroni dormono questi si ubriacano, o fanno dell'altro (I, p. 251).

I Guaicuru del resto non si sentivano affatto a disagio nel tracciare distinzioni sociali tutt'altro che sottili:

La loro auto-glorificazione li induce a considerare tutte le altre nazioni di cui hanno notizia, senza escludere neppure gli Spagnoli, come schiavi (II; p. 52).

Senza pretendere di risolverlo in queste pagine, è necessario tuttavia sollevare un problema: quello della particolare

demografia di queste società guerriere. Alla metà del XVIII secolo, i Guaicuru erano 7000, e gli Abiponi 5000. Ma pochissimo tempo dopo l'arrivo degli Spagnoli, quando nel 1542 ebbe luogo la prima guerra fra i conquistadores guidati da A. N. Cabeza de Vaca ed i Guaicuru, questi ultimi erano circa 25000; ciò significa che in poco più di due secoli la loro popolazione era diminuita di più dei due terzi, e gli Abiponi debbono aver subito un identico crollo demografico. Quali ne sono le cause? Senza dubbio bisogna tenere conto delle epidemie introdotte dagli Europei; ma come già notavano i Gesuiti, le tribù del Chaco, a differenza di altre come i Guarani, proprio per il fatto di essere ostili a qualunque contatto - se non di tipo bellico - con gli Spagnoli si trovarono relativamente al riparo dal mortale impatto con i microbi. Se dunque le epidemie sono almeno in parte prive di rilievo, a cosa va ricondotto lo spopolamento di queste tribù? Le indicazioni dei missionari su questo aspetto sono assai precise. Stupendosi del piccolo numero di bambini presente presso i Guaicuru, Sanchez Labrador afferma di aver conosciuto presso, quel popolo soltanto quattro coppie con due bambini, mentre tutte le altre non avevano che uno ciascuna (II, p. 31); Dobrizhoffer fa l'identica constatazione: anche gli Abiponi hanno pochi bambini e inoltre il numero delle donne è di gran lunga superiore a quello degli uomini. Il gesuita cita la proporzione, senza dubbio esagerata, di 100 uomini ogni 600 donne; da ciò avrebbe origine la grande frequenza della poliginia (II, pp. 102-103).

Non vi è dubbio allora che la mortalità dei giovani maschi fosse elevatissima, e che le tribù del Chaco pagassero a duro prezzo la loro passione per la guerra. Non è soltanto questo, tuttavia che può dar conto del crollo demografico: i matrimoni poliginia avrebbero dovuto compensare le perdite di uomini. È chiaro che la caduta della popolazione era provocata non dall'eccesso di mortalità degli uomini, ma dalla scarsa natalità: non vi erano abbastanza bambini. Anzi, per meglio dire: vi

erano poche nascite *perché le donne non volevano avere bambini*. Ciò accadeva perché uno degli scopi della guerra era di *catturare i bambini dei nemici*, impresa che del resto il più delle volte riusciva: i bambini e gli adolescenti, in particolare spagnoli, diventati prigionieri delle tribù rifiutavano generalmente di lasciarle quando ne avevano la possibilità. Ciononostante queste società (soprattutto gli Abiponi, i Mocovi e i Guaicuru) dovettero risolvere, proprio a causa della dinamica della guerra, il problema della loro stessa sopravvivenza; non è infatti logico collegare l'uno all'altro quei due desideri distinti e convergenti: il desiderio collettivo della società di portare altrove la guerra e la morte, e il desiderio individuale delle donne di non aver bambini? Da una parte, c'è la volontà di dare la morte; dall'altra, il rifiuto di dare la vita. Nell'appagamento della propria passione bellica, l'altera cavalleria del Chaco adombrava, in modo tragico, la possibilità della sua stessa morte: condividendo questa passione, le giovani donne accettavano di essere spose dei guerrieri, ma non madri dei loro bambini.

Restano da notare gli effetti socio-economici a medio termine della guerra in queste società. Alcune di esse (Abiponi, Moconi, Guaicuru) avevano da tempo abbandonato l'agricoltura, poiché la guerra permanente e le necessità pastorali-(vale a dire la ricerca di sempre nuovi pascoli per i cavalli) mal si adattavano alla vita sedentaria. Diventate nomadi, queste etnie si spostavano in gruppi che andavano dalle 100 alle 400 persone sul proprio territorio vivendo di caccia, di pesca e raccolta (piante selvatiche e miele). Se i ripetuti raid contro i nemici avevano inizialmente lo scopo di conquistare beni di prestigio (cavalli, prigionieri), in seguito tesero anche ad assumere una dimensione propriamente economica: ci si procurava non soltanto attrezzi e beni strumentali (armi) ma anche beni di consumo (piante coltivate commestibili, cotone, tabacco, carne bovina, ecc.). In altri termini, e senza voler esagerare la portata di questo slittamento

funzionale della guerra, i raid diventava no *anche* imprese di saccheggio: gli Indiani giudicavano più facile procurarsi con le armi i beni di cui avevano bisogno. Questa prassi poteva alle lunghe causare una duplice relazione di dipendenza di carattere economico: dipendenza esterna della società nel suo complesso in relazione ai luoghi di produzione dei beni desiderati (essenzialmente le colonie spagnole); dipendenza interna della tribù in relazione al gruppo il quale, almeno in parte, assicurava la sua sussistenza - vale a dire il gruppo dei guerrieri. Non è per ciò così sorprendente sapere cosa significava esattamente, presso i Guaicuru, il termine che designava i guerrieri come tali distinguendoli dai semplici cacciatori: niadagaguadi, *coloro grazie a i quali mangiamo*.

Questa "perversione" economica della guerra nelle società che vi si dedicano completamente potrebbe non essere il risultato di un fenomeno locale; perché non supporre si tratti dell'effetto di una logica immanente alla guerra stessa, secondo cui il guerriero si trasformerebbe fatalmente in predone? Il caso delle società primitive che seguirono un percorso analogo potrebbe senza dubbio indurci a trarre simili conclusioni. Gli Apache, ad esempio, (sui quali cfr. la Bibliografia) dopo aver abbandonato l'agricoltura lasciarono che a poco a poco la guerra assumesse una funzione economica: saccheggiavano sistematicamente gli insediamenti messicani ed americani, guidati tra gli altri dal famoso Geronimo, la cui tribù non accettava imprese militari se non a condizione che fruttassero sufficiente bottino. Logica della guerra, forse: ma aiutata in modo decisivo dal possesso del cavallo.

L'analisi dettagliata degli elementi di cui è composto il bottino di guerra potrebbe suggerire che questo sia il solo l'emblema che consente di riconoscere il guerriero come tale, fonte essenziale del prestigio tanto agognato. Ma non è così, e l'appartenenza al gruppo degli Höchero o dei Kannoklé non era affatto determinata dal numero dei cavalli o dei prigionieri catturati: *bisognava riportare indietro lo scalpo di un nemico ucciso*

in combattimento. In genere si ignora che questa tradizione è altrettanto antica in Sud America di quanto lo sia in America del Nord: quasi tutte le tribù del Chaco, infatti, la seguivano. Levare lo scalpo al nemico abbattuto era il segno esplicito del desiderio del giovane vincitore di essere accettato nel club dei guerrieri: Imponenti cerimonie celebravano l'ingresso del nuovo membro, riconoscendo il suo diritto definitivo al titolo - perché è di una nobilitazione che si tratta - di *guerriero*. È necessario dunque porre questa duplice equazione: i guerrieri occupano la sommità della gerarchia sociale del prestigio; un guerriero è un uomo che leva lo scalpo ai suoi nemici, e non si accontenta di ucciderli. Ne consegue immediatamente che un uomo, il quale uccida il nemico senza privarlo dello scalpo, *non è un guerriero*. Conclusione in apparenza bizzarra e sciocca, ma che si rivelerà di estrema importanza.

Vi è peraltro una gerarchia degli scalpi: i capelli spagnoli, pur senza esser disprezzati, erano di gran lunga meno apprezzati di quelli degli Indiani. È così che per i Chulupi nulla valeva di più di uno scalpo toba, i loro nemici di sempre. Prima e durante la guerra del Chaco, i guerrieri Chulupi hanno opposto una resistenza accanita all'esercito boliviano che voleva invadere il loro territorio e sterminarne gli occupanti. Mirabili conoscitori del territorio, essi facevano la posta ed attaccavano gli invasori in prossimità dei rari punti in cui era possibile trovare acqua. Gli Indiani mi raccontavano di questi combattimenti: le frecce silenziose decimavano le pattuglie sconvolte dalla sete e dal terrore di un nemico invisibile. I soldati boliviani morirono così a centinaia, un numero così elevato - secondo le parole degli anziani guerrieri - che gli Indiani rinunciarono a levare gli scalpi dei soldati semplici, limitandosi a prendere la capigliatura degli ufficiali. Tutti questi scalpi sono ancora conservati dai proprietari, accuratamente allineati in astucci di cuoio o in canestri di vimini: quando moriranno, i loro parenti li bruceranno sulla loro tomba affinché il fumo aiuti l'anima del defunto ad

accedere con più facilità al paradiso dei Kaanoklé. Mai vi fu fumo più nobile di quello esalato dallo scalpo di un guerriero toba⁴⁰; sino a poco tempo fa perciò gli scalpi nemici pendevano ancora dal soffitto delle capanne, o erano annodati alle lance da guerra. Un'intensa attività rituale, fatta di feste celebrative o commemorative, si svolgeva attorno ad essi: ciò evidenzia quanto profondo fosse il legame personale che univa il guerriero al suo trofeo.

Abbiamo così visto le caratteristiche essenziali del con testo etnografico nel quale si svolge la vita delle società di guerrieri, e l'orizzonte su cui si disegna la trama più segreta delle relazioni tra il guerriero e la tribù. Va subito notato che se queste relazioni avessero un carattere statico, se cioè il rapporto tra il gruppo particolare dei guerrieri e l'insieme della società fosse stabile, inerte o sterile, la nostra riflessione dovrebbe considerarsi conclusa. In questo caso infatti ci troveremmo dinanzi a una minoranza di giovani maschi - i guerrieri - che conducono per proprio conto - in cerca del solo prestigio - una guerra permanente; di questi uomini la società non potrebbe che andar fiera, dati i benefici primari e secondari che le apportano: rafforzamento della sicurezza collettiva grazie all'indebolimento costante dei nemici, prede di guerra e bottino risultanti dal saccheggio degli insediamenti avversari. Una situazione simile potrebbe in effetti riprodursi e ripetersi all'infinito, senza che alcuna innovazione giunga ad alterare il modo d'essere del corpo sociale e il funzionamento tradizionale della società. Se così fosse, non resterebbe che ammettere - per dirla con Marcel Duchamp - che non c'è soluzione perché non c'è alcun problema. Ma la domanda è proprio questa: esiste un problema? e come lo si potrebbe formulare?

Si tratta di sapere se davvero la società primitiva non corra alcun rischio lasciando crescere al suo interno un gruppo sociale particolare, quello dei guerrieri. Non è del tutto infondato porsi questa domanda riguardo ai guerrieri: se infatti

l'esistenza di un gruppo di cantanti o danzatori in seno a una società primitiva non modifica affatto l'ordine sociale stabilito, quando si parla dei guerrieri si allude a uomini che detengono un quasi-monopolio della capacità militare della società, dell'uso organizzato della violenza. Questa violenza i guerrieri la esercitano sui nemici; ma è possibile ipotizzare che finiscano per esercitarla *anche* sulla loro stessa società? Certo, non alludiamo qui alla violenza intesa come realtà fisica (quasi si trattasse di una "guerra civile" mossa dai guerrieri contro la società di cui fanno parte); ma cosa dire della violenza come fenomeno da cui *può* avere origine una *presa del potere* da parte del gruppo dei guerrieri, che la indirizzerebbero verso la loro stessa società - e se necessario addirittura contro di essa? È mai possibile che il gruppo dei guerrieri, come organo specializzato del corpo sociale, divenga un *organo separato del potere politico*? In altre parole è possibile che la guerra nasconda in sé l'evento probabile che qualunque società primitiva tenta di scongiurare con ogni mezzo - vale a dire la divisione del corpo sociale in Signori (la minoranza dei guerrieri) e Sudditi (il resto della società)?

Abbiamo appena visto come, nelle tribù del Chaco o tra gli Apache, la dinamica della guerra poteva trasformare la ricerca del bottino di prestigio in saccheggio di risorse. Se nell'ambito delle proprie risorse per approvvigionarsi di beni materiali la società favoriva una crescita della parte proveniente dai bottini di guerra, essa consentiva che nel lungo periodo si instaurasse una relazione di crescente dipendenza verso chi la riforniva - vale a dire i guerrieri, i quali avrebbero in tal modo acquisito il potere di orientare a loro piacimento la vita socio-politica della tribù. Per provvisori e di scarsa importanza che siano negli specifici casi evocati, gli effetti economici della guerra evidenziano nondimeno come la società non possa affatto considerarsi immune da un'evoluzione del genere; più che a situazioni locali e congiunturali, tuttavia, è necessario volgersi alla logica immanente all'esistenza di un corpo di guerrieri e

all'etica specifica di tale corpo. Ciò significa di fatto porsi un'unica domanda: cos'è un guerriero?

Il guerriero è un uomo che mette la propria passione bellica al servizio del proprio desiderio di prestigio. Questo desiderio è realizzato quando il giovane combattente ha i titoli per reclamare il proprio ingresso in seno alla confraternita dei guerrieri (intesi in senso stretto), e per fregiarsi del "titolo" di guerriero (kaanoklé, höhero, ecc.): vale a dire quando porta con sé lo scalpo di un nemico. Si potrebbe allora supporre che l'impresa compiuta garantisca al nuovo guerriero uno status sociale irrevocabile, un prestigio definitivo che non dovrebbe se non assaporare tranquillamente. Ma non è affatto così. Lungi dall'esser conclusa, la sua carriera è in effetti appena iniziata: il primo scalpo non ne è il coronamento ma il punto di partenza. Proprio come in queste società il figlio non eredita la gloria acquistata dal padre, così il giovane guerriero non è considerato libero da oneri in virtù della sua prima prodezza: è necessario che ogni volta ricominci, perché ciascuna impresa compiuta è al tempo stesso fonte di prestigio e messa in dubbio di questo prestigio. Il guerriero è per sua essenza *condannato alla fuga in avanti*, la gloria conquistata non basta mai a se stessa ma dev'essere provata senza sosta, e ogni impresa realizzata ne porta immediatamente un'altra con sé.

Il guerriero è così l'uomo dell'insoddisfazione permanente. La personalità di questa figura inquieta è il risultato di una convergenza tra il desiderio individuale di prestigio e il riconoscimento sociale che solo è in grado di conferir lo. Per ciascun fatto d'armi compiuto, il guerriero e la società emettono lo stesso giudizio: "bene, ma posso fare di più, posso aspirare a una gloria maggiore", dice infatti il guerriero; "bene, ma devi fare di più, se vuoi che noi ti riconosciamo un prestigio ancora Superiore", dice la società. In altre parole, per la sua stessa personalità (che pone la gloria innanzi a tutto) e per la sua totale dipendenza dalla tribù (chi altri mai potrebbe infatti attribuirgli la gloria?) il guerriero si trova ad essere,

volente o nolente, prigioniero di una logica che lo spinge implacabilmente a voler fare sempre qualcosa di più. Se così non fosse, la società dimenticherebbe subito le sue imprese passate, e la gloria che gli procurarono. Il guerriero esiste soltanto nella guerra, ed è perciò votato all'attivismo: il racconto delle sue prodezze declamato in occasione delle feste non è che un invito a compiere altre prodezze. Più il guerriero farà la guerra, più la società gli attribuirà prestigio.

Da tutto ciò segue che se la società sola conferisce o rifiuta la gloria allora il guerriero è dominato da essa, ed anzi è vittima di una sorta di alienazione. Ma è possibile che questo rapporto di subordinazione sia sovvertito a beneficio del guerriero e a detrimento della tribù? Questa eventualità è in effetti inscritta nella logica stessa della guerra, che aliena il guerriero in una spirale ascendente alla ricerca di imprese sempre più gloriose. Questa dinamica della guerra, che in origine è pura impresa individuale del guerriero, potrebbe senza dubbio trasformarla poco a poco in un'impresa collettiva della società: il guerriero ha infatti il potere di alienare la propria tribù nella guerra, e l'organo (l'insieme dei guerrieri) può sviluppare la funzione (l'attività bellica). In che modo? Bisogna anzitutto tener conto del fatto che i guerrieri, benché dediti per natura al compimento individuale della loro vocazione, formano tutti assieme un gruppo caratterizzato dall'identità di interessi dei membri: organizzare senza sosta nuovi assalti per accrescere il proprio prestigio. D'altra parte, i guerrieri non combattono contro nemici personali ma contro i nemici della tribù: in altri termini, è loro interesse non lasciar mai in pace questi nemici, di fiaccarli attaccandoli continuamente e senza dar loro tregua. Perciò il fatto che in una o altra società esista un gruppo organizzato di guerrieri "professionali" tende a trasformare lo *stato di guerra permanente* - che è una condizione generale della società primitiva — in *guerra permanente in atto* - che è invece la condizione specifica delle società di guerrieri.

Ma una trasformazione di questo genere, condotta sino alle

estreme conseguenze, sarebbe gravida di effetti sociologici notevoli: infatti investendo la struttura stessa della società, ne altererebbe il suo carattere indiviso. Il potere di decidere della guerra e della pace (potere assolutamente essenziale) non apparterebbe più alla società come tale ma alla confraternita dei guerrieri, che anteporrebbe il proprio interesse privato all'interesse collettivo della società e trasformerebbe il suo particolare punto di vista nel punto di vista generale della tribù. Il guerriero indurrebbe la società ad aprire un ciclo di guerre che essa non desidera, e la politica estera della tribù sarebbe determinata non più dalla tribù stessa ma da una minoranza che la indurrebbe ad accettare una situazione insostenibile: la guerra permanente contro tutte le nazioni confinanti. In principio gruppo dedito all'acquisizione del *prestigio*, la comunità guerriera si trasformerebbe dapprima in gruppo di *pressione* per indurre la società ad accettare l'intensificazione della guerra, e infine in gruppo di *potere*, in grado di decidere da solo per tutti della pace e della guerra. Percorsa questa traiettoria, inscritta sin dall'inizio nella logica della guerra, il gruppo dei guerrieri comincerebbe a detenere il potere e ad esercitarlo sulla società per costringerla a perseguire il proprio scopo: esso si ergerebbe pertanto come organo separato del potere politico, e nella società globale apparirebbe un'immagine del tutto nuova: quella della divisione tra dominanti e dominati.

La guerra ha dunque in sé il pericolo della divisione del corpo sociale omogeneo della società primitiva. Il paradosso è sorprendente: da una parte, la guerra consente alla comunità primitiva di preservare il proprio essere indiviso; dall'altra, essa si rivela come possibile causa della divisione fra Padroni e Sudditi. La società primitiva in quanto tale ubbidisce ad una logica dell'indivisione, mentre la guerra tende a sostituirvi una logica della divisione; è chiaro per ciò che la società primitiva non è affatto immune dal conflitto dinamico, dall'innovazione sociale o, in una parola, dalla contraddizione interna: essa è il

luogo del conflitto tra il desiderio sociale di gruppo (mantenere il corpo sociale come totalità una) e il desiderio individuale del guerriero (tutti i mezzi sono buoni per accrescere la propria gloria), della contraddizione tra due logiche opposte a tal punto che il trionfo dell'una non può che comportare l'esclusione dell'altra. Infatti o la logica sociale ha la meglio, ed allora la società abolirà la guerra; oppure la logica guerriera si imporrà distruggendo la società come corpo indiviso: non esiste alcuna possibilità di mediazione. Come si può porre allora il problema del rapporto tra la società e i guerrieri? Si tratta di sapere se la società è in grado o meno di mettere in moto dei meccanismi di difesa atti a proteggerla dalla mortale divisione cui, fatalmente, il guerriero la conduce. Per la società questo è un problema di sopravvivenza: o la tribù, o il guerriero. Chi tra i due sarà più forte? Quale soluzione otterrà il problema nella realtà sociale concreta? Per saperlo, è necessario rivolgersi di nuovo all'etnografia di queste tribù.

Anzitutto cerchiamo di individuare i limiti assegnati al gruppo dei guerrieri come organizzazione autonoma. In effetti questo gruppo è istituito e socialmente riconosciuto soltanto sul piano del prestigio acquisito: i guerrieri sono gli uomini che hanno conquistato il diritto a certi privilegi (un titolo, un nome, una pettinatura e pitture speciali, ecc.), senza contare gli inevitabili effetti erotici che il loro prestigio esercita sulle donne. È proprio la natura del loro scopo essenziale - l'ottenimento del prestigio - ad impedire loro di costituirsi come insieme capace di elaborare una politica ed una strategia unitarie, parte di un corpo sociale in grado di promuovere e conseguire obiettivi collettivi che le siano propri: il necessario individualismo di ciascun guerriero infatti impedisce all'insieme dei guerrieri di presentarsi come collettività omogenea. Il guerriero desideroso di acquisire del prestigio non può e non vuol contare che sulle sue proprie forze: non sa che farsene di un'eventuale solidarietà dei suoi compagni d'armi con i quali dovrebbe, una volta ottenutala, dividere i

benefici della spedizione. Una banda di guerrieri non fa necessariamente gioco di squadra: al contrario, la sola massima possibile per il guerriero selvaggio è al limite "ognuno per sé". Assaporare il prestigio è per lui un puro affare personale, come pure acquisirlo.

Tuttavia vediamo anche che in virtù della stessa logica il prestigio acquisito (cioè l'impresa portata a termine) dà al guerriero soltanto una soddisfazione provvisoria, una gioia effimera. Ogni fatto d'armi salutato e celebrato dalla tribù l'obbliga infatti a mirare più in alto, a guardare oltre; in altre parole, di ripartire da zero rinnovando la fonte del proprio prestigio, nel tentativo di allungare senza posa la serie delle imprese. Il compito del guerriero è in altri termini un *compito infinito*, sempre incompiuto: egli non arriverà mai ad un traguardo che sarà sempre al di fuori della sua portata, e non vi sarà alcun riposo per lui perché la sua ansia di prestigio è infinita.

La sua è dunque un'iniziativa individuale, che per di più non produce alcuna rendita: la vita guerriera è un combattimento perpetuo. Ma c'è dell'altro. Per rispondere a questa esigenza personale e sociale insieme di riconquistare il prestigio ripetendo l'impresa, in effetti, al guerriero non basta rinnovare il medesimo fatto d'armi: non gli è consentito limitarsi a ripetere le stesse gesta riportando all'accampamento lo scalpo di un nemico, perché né lui, né la tribù si accontenterebbero di questa soluzione di comodo (se la si può definire così). Bisogna allora che ogni volta l'impresa sia più difficile, il pericolo affrontato più terribile, il rischio corso più alto. Se ci si chiede perché è necessario che le cose stiano così, la risposta è che questo è il solo modo per il guerriero di mantenere la propria differenza individuale verso i compagni, dal momento che tra i guerrieri vi è competizione per il prestigio. Ogni prodezza di uno di loro, proprio in quanto sia riconosciuta come tale, costituisce una sfida per gli altri: debbono fare di meglio. Il principiante cerca di eguagliare il veterano, costringendo così

quest'ultimo a conservare la distanza di prestigio mostrando di valere ancora di più. Il punto d'onore individuale, la passione sociale della tribù e la competizione all'interno del gruppo si sommano tra loro per indurre il guerriero a scalare le vette della temerarietà.

Come si manifesta in concreto, sul campo, questa scalata? Per i guerrieri, si tratta di cercare la massima difficoltà possibile, che attribuirà alla loro vittoria un valore tanto più grande: è così che ad esempio essi intraprendono spedizioni sempre più lunghe, addentrandosi via via in territorio nemico e rinunciando alla sicurezza offerta dall'agire nelle vicinanze del proprio territorio; oppure, se ne andranno ad affrontare l'uno o l'altro gruppo avverso particolarmente rinomato per il suo coraggio o la sua ferocia, e i cui scalpi sono per questa ragione più stimati di altri. Essi si arrischieranno anche - sebbene la presenza di anime, spiriti e fantasmi moltiplichi il pericolo - a condurre i loro raid di notte, cosa che gli Indiani non fanno mai; allo stesso modo, quando viene organizzato un attacco in forze, i guerrieri si spingono molto più innanzi rispetto alla linea delle truppe per lanciare in pochi il primo assalto: si ottiene moltissima gloria abbattendo un nemico sul proprio terreno, nel suo accampamento o villaggio, galoppando in mezzo a frecce o spari di archibugi. Le testimonianze degli esploratori, le cronache dei missionari, i rapporti dei militari contengono tutti in gran numero racconti illustranti il coraggio dei guerrieri selvaggi, talora giudicata degna di ammirazione ma più spesso ritenuta insensata. Senza dubbio il loro coraggio è in negabile: ma esso dipende meno dalla personalità individuale del guerriero che dalla logica specifica della guerra, intesa come; guerra di prestigio! Dal punto di vista degli Europei (tanto in America del Nord che in Sud America), ciechi dinanzi a questa logica della gloria, la temerarietà degli indiani non poteva che essere priva di senso e anormale; ma dal punto di vista indigeno, essa corrispondeva semplicemente alla regola comune dei guerrieri.

Guerra per il prestigio, logica della gloria: sino a che vette ultime di coraggio questi fattori potevano condurre il guerriero? E di che natura è l'impresa che procura più gloria di tutte, perché è insuperabile? Si tratta naturalmente dell'impresa individuale, dell'atto del guerriero che, *solo*, se ne va in giro ad attaccare il campo degli avversari, e che accettando questa sfida suprema in cui è in scritta l'ineguaglianza più assoluta rivendica per se stesso una potenza eguale a quella di tutti i suoi compagni, rivendicando e riaffermando la propria superiorità sull'insieme dei nemici. *Solo contro tutti*: questo è il punto culminante della scalata verso l'impresa più gloriosa. In questo caso la destrezza del guerriero esperto non vale nulla e a poco gli serve la sua astuzia, perché egli è soltanto all'inizio, solo in questo faccia a faccia in cui a suo favore giocherà unicamente l'opprimente sorpresa della sua solitaria presenza.

Champlain racconta ad esempio come, tentando di convincere un valente guerriero algonchino a non partire quasi solo per attaccare gli Irochesi, gli fu risposto:

... che gli era impossibile vivere se non avesse dato la morte ai suoi nemici vendicandosi di loro, e che il suo cuore gli diceva che bisognava partire al più presto possibile: ciò che fece decisissimo a farsi valere (p. 165).

La stessa cosa fanno anche gli Irochesi, come attestano stupiti i Gesuiti francesi stanziatisi presso gli Uroni:

... e talora persino un tale nemico avrà il grande coraggio, pur essendo tutto nudo e con solo un'ascia nelle mani, di entrare nottetempo da solo nelle capanne di un villaggio. Dopo aver assassinato alcuni uomini nel sonno, non gli resterà che la fuga per difendersi dalle cento, a volte duecento persone che lo inseguiranno per uno o due giorni interi (III, Anno 1642, p. 55).

È noto che Geronimo, non riuscendo a indurre gli Apaches a

combattere quella guerra ininterrotta ch'egli desiderava, non esitava ad attaccare i villaggi messicani accompagnato soltanto da due o tre altri guerrieri. Nel bellissimo libro delle sue memorie (cfr. la Bibliografia), il sioux Alce Nero ci ricorda come un guerriero Crow viene ucciso, dopo esser stato catturato mentre di notte e da solo tentava di rubare i cavalli dei Sioux. Alce Nero ci narra anche che in un famoso scontro contro l'esercito americano un cavaliere cheyenne andò alla carica da solo, innanzi ai suoi fratelli, in mezzo al crepitare dei fucili: naturalmente venne ucciso. Presso gli Yanomami dell'Amazzonia più di un guerriero (tra cui il famoso Fousiwe) morì in un combattimento condotto da solo contro un gruppo di nemici. Allo stesso modo, i Chulupi celebrano ancora la fine di uno dei loro, un Kaanoklé di gran fama: giunto al culmine della gloria, a quest'ultimo non rimase che montare sul suo migliore cavallo di guerra, da solo, e addentrarsi per molti giorni nel territorio dei Toba attaccando uno dei loro accampamenti e morendo in combattimento. Nel ricordo dei Chulupi rimane vivida anche la figura di Kalali'in, celebre capo guerriero toba; mi hanno raccontato di come, all'inizio del secolo, questi giungesse di notte da solo, mentre negli accampamenti chulupi tutti dormivano, sgozzando e facendo lo scalpo ad uno o due uomini a ciascuna venuta e sempre inafferrabile. Alcuni guerrieri chulupi decisero di catturarlo e infine vi riuscirono, tendendogli una trappola. Le imprese di Kalali'in sono ricordate con odio, mentre la sua morte lo è con ammirazione: morì sotto tortura, ma non si udì il suono della sua voce.

Addurre ulteriori esempi non cambierebbe molto quanto detto: in effetti basta leggere i testi, pieni di aneddoti che concorrono a mostrare come, per il guerriero, il disprezzo del pericolo si accompagna sempre al desiderio di gloria. Questa combinazione spiega d'altra parte un comportamento dei guerrieri che lasciava perplessi gli europei - vale a dire perché mai un combattente catturato, dai propri nemici *non cercasse*

mai di scappare, tanto più che il futuro del prigioniero di guerra era del tutto noto: nel migliore dei casi sarebbe sopravvissuto alle terribili torture inflittele dai propri padroni, nel peggiore (ed era il destino più frequente) sarebbe stato ucciso. Ma leggiamo cosa narra Champlain in merito agli esiti di un combattimento che nel 1609, come alleato degli Algonchini, lo vide vincitore sugli Irochesi, una dozzina dei quali erano stati catturati:

Tuttavia i nostri accesero un fuoco, e quando vi fu abbastanza brace ciascuno di essi prese un tizzone ardente e bruciò quel povero miserabile a poco a poco, per farlo soffrire in un tormento maggiore. Talora lo lasciavano per un poco gettandogli dell'acqua sulla schiena; poi gli strappavano le unghie, bruciandogli le estremità delle dita e del membro. In seguito gli scorticarono la cima del capo facendovi gocciolare sopra della gomma bollente; e ancora gli perforarono le braccia vicino ai polsi, con dei bastoni tiravano via i nervi strappandoli a viva forza: e poiché vedevano che non li potevano estrarre, li tagliavano (p. 145).

Più di trent'anni dopo nulla era cambiato, come constatarono i Gesuiti nel 1642:

poiché uno dei prigionieri non lasciava trasparire alcun segno di dolore pur nell'intensità dei suoi tormenti e sofferenze, gli Irochesi gonfi di rabbia nel vedere la sua forza d'animo e giudicandola di cattivo augurio - credevano infatti che le anime dei guerrieri che disprezzavano la loro ferocia avrebbero certo fatto pagare loro la morte dei propri corpi; vedendo, come ho detto, questa forza d'animo gli chiedono perché non gridasse. Ed egli così risponde: "Faccio ciò che non fareste voi, se foste trattati con la stessa ferocia con cui trattate me: il ferro e il fuoco che applicate sul mio corpo vi farebbero certo gridare e piangere come bambini, mentre io non vacillo".

A queste parole quelle tigri si gettano sulla vittima mezzo bruciata, levandogli la pelle della testa e gettando sul suo cranio sanguinante della sabbia rossa infocata; poi lo scaraventano giù dal patibolo, trainandolo tutt'intorno tra le capanne (III; Anno 1642, p. 48).

È noto che presso i Tupi-Guarani un prigioniero di guerra poteva restare per anni sano e salvo, talora persino lasciato libero, nel villaggio dei vincitori: ma presto o tardi egli era inevitabilmente ucciso e mangiato. Tutto questo egli lo sapeva, e ciononostante non tentava di fuggire; del resto, dove avrebbe potuto trovare rifugio? Di certo non presso i suoi: per costoro infatti il guerriero catturato non appartiene più alla tribù, è *definitivamente escluso dalla comunità* che aspetta soltanto di sapere la notizia della sua morte per poterlo immediatamente vendicare. Il prigioniero non tenterebbe mai di scappare, dato che la popolazione del suo villaggio rifiuterebbe di accoglierlo: in quanto prigioniero il suo destino è segnato e deve soltanto compiersi, tanto è vero che come scrivono i Gesuiti a proposito degli Indiani canadesi la fuga di un prigioniero di guerra "è presso di loro un crimine che non perdonano" (III, Anno 1644, p. 42).

Ecco dunque che viene precisandosi questa irriducibile affinità e questo tragico connubio tra il guerriero e la morte. Vincitore, egli deve immediatamente riandare in guerra per confermare la sua gloria con un'impresa ancora più grande; ma spingendo sempre più in là il limite del rischio finisce quasi sempre per incontrare il termine inevitabile della sua fuga in avanti alla ricerca del prestigio: la morte solitaria dinanzi ai nemici. Vinto, vale a dire catturato, il guerriero cessa immediatamente d'esistere socialmente agli occhi dei suoi: nomade ambiguo, egli erra ormai tra la vita e la morte anche se quest'ultima non gli viene inflitta - come accade nel caso delle tribù del Chaco, presso le quali i prigionieri erano raramente messi a morte. Non vi è alternativa per il guerriero: per lui c'è

una sola via d'uscita, la morte. Come ho detto, il suo appare un compito infinito: quel che si verifica nel suo caso è che *il guerriero non è mai un guerriero* se non perseguendo il proprio scopo all'infinito, quando realizzando l'impresa suprema egli guadagna allo stesso tempo la gloria assoluta e la morte. Il guerriero è allora, nella sua essenza, un *essere-per-la-morte*.

Ecco perché almeno su questo punto Dobrizhoffer cade in un parziale errore, quando scrive:

Gli Abiponi vanno in cerca della gloria, mai della morte
(II; p. 360).

I guerrieri, siano essi Abiponi o altri, non cercano forse la morte per se stessa; ma essa giunge inevitabilmente alla fine del cammino che hanno deciso di percorrere: cercando la gloria, incontrano la morte. Non ci si può dunque sorprendere del tasso elevatissimo di mortalità riscontrabile presso i guerrieri. Le antiche cronache hanno tramandato soprattutto la figura ed il nome dei migliori tra i guerrieri, vale a dire dei capi militari: quasi tutti costoro presto o tardi muoiono in combattimento. Bisogna inoltre ricordare che queste perdite decimavano una classe d'età determinata: quella degli uomini da circa 20 a 45 anni, vale a dire in certo senso il fior fiore dei cavalieri selvaggi. Simile perseveranza in questo essere-per-la-morte suggerisce forse che la passione per la gloria agiva al servizio di una passione più profonda, quella che chiamiamo *l'istinto di morte* e che non contagiava soltanto il gruppo dei guerrieri ma si estendeva in modo ancor più grave all'insieme della società: le donne infatti rifiutavano di avere bambini, votando in tal modo le tribù ad una rapida sparizione. È il voler-morire collettivo di una società che aspira a non riprodursi più...

A questo punto un ultimo aspetto diviene più chiaro. Ho notato più sopra che presso le tribù del Chaco solo una parte degli uomini aspiravano ad essere guerrieri, vale a dire ad esser

riconosciuti tali dopo aver riportato uno scalpo nemico. In altri termini, tutti gli altri uomini erano anch'essi dediti alla guerra ma uccidevano i nemici senza levar loro gli scalpi: ciò significa che essi non aspiravano al titolo di guerriero, rinunciando deliberatamente alla gloria. Quanto detto in precedenza permetterebbe di individuare la ragione di questa scelta un po' inattesa. Lasciamo tuttavia che gli Indiani la spieghino da sé: potremo riconoscere nel loro discorso l'assoluta libertà di pensiero ed azione della quale godono, come pure la fredda lucidità della loro analisi politica. Ciascuno degli uomini di queste società infatti fa ciò che vuole, e sa perfettamente perché.

Durante il mio soggiorno nel Chaco, ho avuto a più riprese l'occasione di intrattenermi con degli anziani combattenti chulupi. Alcuni di loro erano dei guerrieri "istituzionali", dei Kaanoklé: costoro possedevano le capigliature dei nemici che avevano ucciso; quanto agli altri, essi non erano dei veri guerrieri poiché non avevano mai levato lo scalpo ai nemici. Nel gruppo degli anziani combattenti i Kaanoklé erano rari: la maggior parte dei loro compagni erano periti da tempo nelle battaglie, cosa che è normale nel mondo guerriero. Tuttavia sono proprio i non-guerrieri che mi hanno spiegato la verità dei guerrieri: perché se essi non erano dei Kaanoklé, era perché non avevano voluto esserlo. Perché mai dei combattenti valorosi non desideravano essere Kaanoklé? Era questo il caso, tra gli altri, di Aklamatsé, un famoso sciamano, o di Tanu'uh, uomo dotato di un immenso sapere mitologico. Entrambi avevano circa 65 anni e ciascuno di loro, in particolare il secondo, aveva combattuto a lungo contro i Boliviani, gli Argentini ed i Toba: ma nessuno dei due era Kaanoklé. Il corpo di Tanu'uh, costellato di cicatrici (ferite da arma bianca, frecce e pallottole), indicava a sufficienza che più di una volta egli aveva sfiorato la morte. Tanu'uh ha senza dubbio ucciso una o due dozzine d'uomini. Alla domanda "perché non sei un Kaanoklé? E perché non hai mai levato lo scalpo ai tuoi

nemici?" la risposta, nella sua ambiguità, mi apparve quasi comica: "per ch  era troppo pericoloso. E non volevo morire". In breve, quest'uomo che per dieci volte era sopravvissuto alla morte non aveva voluto diventare un guerriero perch  aveva paura della morte.

Per Tanu'uh dunque tutto era evidente: il Kaanokl  era in quanto tale condannato ad essere ucciso. Rivendicare la gloria che   connessa al titolo di guerriero significa accettarne prima o poi il prezzo: la morte. Tanu'uh ed i suoi amici descrivevano alla perfezione le motivazioni intime del guerriero. Per essere Kaanokl , essi dicevano,   necessario riportare indietro uno scalpo; ma una volta compiuto questo primo passo, l'uomo deve riandare in guerra e procurarsi altri scalpi: altrimenti non li si prende pi  sul serio, li si dimentica. Per questo, i Kaanokl  muoiono presto.

Non si pu  immaginare analisi pi  chiara del rapporto che lega la societ  ai propri guerrieri. La trib  accetta che si costituisca nel suo seno un gruppo autonomo di uomini dediti alla guerra, di cui incoraggia la vocazione riconoscendo loro, generosamente, il prestigio. Ma questo gruppo di prestigio non rischia forse di diventare gruppo di pressione prima, e infine gruppo di potere? In realt  per il guerriero   troppo tardi: se non rinuncia ad esser tale perdendo vergognosamente la faccia, egli   intrappolato senza rimedio nella sua stessa vocazione, prigioniero del suo desiderio di gloria che lo conduce direttamente alla morte. C'  dunque scambio tra la societ  e il guerriero: la prima gli conferisce prestigio in cambio delle sue imprese. Ma in questo faccia a faccia   la societ , padrona delle regole del gioco, ad avere l'ultima parola: l'ultimo scambio, infatti,   quello tra la gloria eterna e l'eternit  della morte. Sin dal l'inizio, il guerriero   condannato a morte dalla societ : ci  che costituisce la sua fortuna   soltanto la certezza di una sorte sfortunata. Ci  accade perch  il guerriero potrebbe rappresentare la sciagura per la societ  introducendovi il germe della divisione, e diventando organismo di potere separato.

Questo è il meccanismo di difesa che la società primitiva mette in atto per scongiurare il rischio di cui il guerriero, in quanto tale, è portatore: la vita del corpo sociale indiviso in cambio della morte del guerriero. Ciò che ne risulta è una versione più netta del testo della legge tribale: la società primitiva è nel suo stesso essere *società-per-la-guerra*; ma allo stesso tempo - e per le stesse ragioni - essa è *società contro il guerriero*⁴¹.

Per concludere, lasciamo da parte il caso delle società di guerrieri per tornare alla situazione generale delle società primitive. Le riflessioni che precedono offrono in effetti alcuni elementi in grado di dare una risposta al problema delle relazioni tra uomini e donne in questo tipo di società: anzi, per meglio dire, esse consentono di stabilire in che senso quest'ultimo sia un falso problema. I sostenitori dell'antropologia marxista infatti - questi poveri ideatori di un catechismo elementare che non ha nulla a che vedere né con il pensiero di Marx né con la realtà sociale primitiva - non riuscendo a trovare la lotta di classe nelle società primitive scoprono che in fin dei conti il conflitto sociale è quello della lotta tra i sessi, una lotta in cui i perdenti sono le donne: in questa società la donna sarebbe alienata, sfruttata, oppressa dall'uomo. È curioso che a questo credo fideistico faccia eco anche un particolare discorso femminista: i sostenitori di questo discorso desiderano tenacemente che la società primitiva sia sessista, e che in essa la donna sia vittima del dominio maschile. Per costoro non si tratterebbe affatto di una società dell'eguaglianza.

Le relazioni, reali e simboliche, consce ed inconsce tra uomini e donne nelle società primitive costituiscono per l'etnologia un ambito di riflessione davvero appassionante. Senza dubbio ciò accade perché la vita sociale che si svolge all'interno della comunità si fonda essenzialmente non tanto sui rapporti tra uomini e donne - che rappresentano un argomento banale e privo di interesse - quanto piuttosto sul modo particolarissimo in base al quale queste culture temono e

pensano la differenza tra i sessi nei loro miti e, meglio ancora, nei loro riti. Per dirlo in modo più chiaro: nelle società primitive, cui spesso per alcuni aspetti si attribuisce un carattere di mascolinità e talora addirittura un culto della virilità, gli uomini sono nondimeno *in posizione difensiva dinanzi alle donne*; e ciò perché essi riconoscono - come i miti, i riti e la vita quotidiana attestano a sufficienza - la superiorità delle donne. Sarebbe perciò necessario uno studio lungo e approfondito, inteso a determinare la natura di questa superiorità: esso ne misurerà la portata e porterà alla luce i mezzi utilizzati dagli uomini per proteggersi dalle donne, valutandone infine l'efficacia.

Per il momento, mi limiterò a indicare come il rapporto strutturale che unisce la società primitiva determina, almeno in parte, la relazione tra i sessi. Questa società è nel suo stesso essere, guerriera: ciò significa che ogni uomo che ne fa parte è per essenza un guerriero, e la divisione sessuale dei compiti fa sì che l'attività guerriera sia una prerogativa maschile. L'uomo deve dunque essere sempre pronto alla guerra, e di tanto in tanto la fa davvero; è noto che in genere la guerra primitiva provoca poche morti, ovviamente salvo che nel caso specialissimo delle società di guerrieri. Ma - dal momento che la possibilità della guerra è sempre presente - il possibile rischio del ferimento o della morte è anch'esso inscritto sin dall'inizio nel destino maschile. L'uomo della società primitiva è dunque, per definizione, caratterizzato dalla propria condizione: con intensità maggiore o minore, egli è essere per la morte. Alla fine del combattimento, quest'ultima non spetterà che ad un numero ridotto di individui; ma prima della battaglia, la morte minaccia tutti allo stesso modo. Esiste dunque, mediata dalla guerra, un'intima relazione e un'essenziale affinità tra *mascolinità e morte*.

Cosa possiamo dire delle donne? Rammentiamo soltanto per un attimo l'idea - tanto sommaria quanto ormai scaduta a preconconcetto - della donna come "bene" preziosissimo che gli

uomini passerebbero il tempo a scambiare; come pure l'altra idea, risultato di una logica semplicistica, della donna come riposo del guerriero, che del resto ben si accorda con la concezione precedente: la donna, insomma, è considerata sia come bene di scambio che come bene di consumo. Viene poi il momento di riconsiderare e approfondire questa impostazione, discutendo i difetti e gli effetti del discorso strutturalista sulle donne. La caratteristica essenziale delle donne, che definisce integralmente il loro essere, è quella di assicurare la riproduzione prima biologica, poi sociale della comunità: le donne mettono al mondo i bambini. Ben lungi dall'essere un oggetto di consumo o un soggetto sfruttato, le donne producono ciò di cui la società non può fare a meno se non vuole scomparire: i bambini, futuro immediato della tribù e suo lontano avvenire. Tutto questo è senza dubbio evidente, ma bisogna cionondimeno ricordarlo, tanto più che le spose dei guerrieri su questo argomento la sapevano lunga: si è visto infatti che nel caso del Chaco le donne *decisero* la morte delle tribù *rifiutando* di avere bambini. La femminilità è dunque la maternità, dapprima come funzione biologica ma soprattutto come dominio sociale esercitato sulla produzione dei bambini: che vi siano o meno bambini, in fatti, dipende esclusivamente dalle donne, ed è questo che rafforza il potere delle donne sulla società.

In altri termini, emerge da tutto questo un'immediata prossimità tra *vita* e *femminilità*, tale che la donna è, nella sua essenza, essere-per-la-vita. Viene così alla luce, nella società primitiva, la differenza tra uomo e donna: come guerriero, l'uomo è in essa essere-per-la-morte; come madre, la donna è in essa essere-per-la-vita. Il rapporto particolare che ciascuno intrattiene con la vita e con la morte sociali e biologiche è proprio ciò che determina la relazione tra uomini e donne: nell'inconscio collettivo della tribù (la cultura), l'inconscio maschile teme e riconosce la differenza tra i sessi come superiorità irreversibile delle donne sugli uomini. Schiavi della

morte, gli uomini invidiano e al tempo stesso temono le donne, padrone della vita: questa è la primitiva e primordiale verità che emergerebbe da una seria analisi di alcuni miti e riti. I miti tentano di pensare, invertendo l'ordine reale, il destino della società come destino maschile; i rituali, rappresentazioni in cui gli uomini recitano la propria vittoria, hanno lo scopo di allontanare la consapevolezza della verità sin troppo evidente che tale destino sia femminile, cercando per essa una compensazione. Debolezza, abbandono, inferiorità degli uomini dinanzi alle donne? Proprio questo è ciò che riconoscono, quasi ovunque nel mondo, i miti che fantasticano dell'età dell'oro perduta o del paradiso da conquistare come mondo asessuato, un *mondo senza donne*.

Appendice

Rappresentazioni mitologiche del guerriero

Nel testo che precede, ho affrontato la guerra e il guerriero come realtà sociologiche e politiche ma non come rappresentazioni. Ciò non significa affatto che presso i Selvaggi non esista alcuna rappresentazione della guerra e del guerriero: esiste, e si esprime essenzialmente nei miti. Ne presento qui di seguito due, tratti dal corpus mitologico chulu-pi da me raccolto nel 1966. Il primo mito concerne l'origine della guerra, il secondo sviluppa una particolare rappresentazione del guerriero. "Entrambi i miti sono inediti.

I. L'origine della guerra

Molto tempo fa, i Chulupi e i Toba costituivano un'unica tribù. Ma le giovani generazioni non vogliono mai essere eguali tra loro, e vi è sempre qualcuno che desidera essere più forte dell'altro. Tutto cominciò quando nacque l'ostilità fra due giovani; costoro vivevano assieme, mangiavano assieme il loro pesce, e insieme andavano a fare la raccolta. Una volta, andarono a bagnarsi nel Pilcomayo e si divertirono a fare la lotta⁴²: uno dei due colpì l'altro con troppa forza, e questi si vendicò colpendo il suo avversario sulla testa con un bastone di legno e ferendolo in fronte. L'altro allora fece lo stesso. Era quella l'epoca in cui i Chulupi e i Toba erano una sola tribù: parlavano la stessa lingua, e non vi erano tra di loro che piccole differenze.

I fratelli e i compagni di ciascuno dei due giovani si riunirono presso questi ultimi, e ognuno dei due andò a cercare

il proprio padre. Il Toba dichiarò che era stato l'altro a cominciare: ma in verità era proprio lui quello che aveva cominciato! Sino a quel momento non vi era stato il minimo disaccordo tra gli Indiani; almeno: a quei tempi, i soli nemici degli Chulupi erano i Mataco. Quanto ai Toba, i loro unici nemici erano i Choroti, "quelli del pappagallo"⁴³.

In seguito a questi avvenimenti, si decise di organizzare una festa: era un'occasione per una grande bevuta di miele fermentato. Nel corso della festa, il padre del Toba si alzò e disse: "Sto ripensando a mio figlio, che è stato ferito!"⁴⁴. E non appena ebbe pronunciato queste parole, cominciò a tirare frecce contro i parenti e gli amici dell'avversario di suo figlio. Allora anche un guerriero Chulupi si alzò e trafisse con le sue frecce alcuni Toba che stavano cominciando a cantare, in piedi, portando con sé le proprie maracas. Fu allora che iniziò il combattimento fra gli uomini, che erano tutti ubriachi. E la causa di tutto erano i due giovani. La lotta coinvolse anche le donne, che si misero a combattere al fianco dei mariti. I combattenti riuscirono a dividersi con difficoltà, poiché da un lato e dall'altro la lotta era davvero accanita; alla fine comunque si fermarono, parlamentarono, e decisero di rincontrarsi di nuovo l'indomani per ricominciare la lotta.

L'indomani all'alba tutto era pronto. I cavalieri si provocavano l'un l'altro; vestiti soltanto con un piccolo perizoma di fibre di *caraguata*, essi erano armati d'arco e frecce da guerra con punte senza denti. I due gruppi erano molto numerosi, e i Chulupi cominciarono ad avere la meglio. Vi erano molti morti, ma meno dal lato dei Chulupi, che erano più agili a schivare le frecce. Alla fine i Toba fuggirono abbandonando molti dei loro, persino i bambini piccoli e i neonati. Le donne chulupi allora li allattarono, poiché le madri di questi piccoli bambini erano state uccise nel corso della lotta. Fra i prigionieri, vi erano anche delle donne. Gli uomini dedicarono la giornata intera a far lo scalpo ai guerrieri toba morti.

Questi fatti si verificarono subito dopo la comparsa della notte; al tempo in cui era sempre giorno, infatti, Chulupi e Toba vivevano assieme⁴⁵.

È necessario commentare brevemente questo mito, poiché in esso sono pensate al tempo stesso l'origine della guerra e la nascita della società. Prima della guerra in effetti l'ordine delle cose - cosmiche ed umane - non è ancora fondato: è quello il tempo pre-umano della eterna luce del giorno, che non è ancora ritmato dal succedersi del giorno e della notte. L'ordine sociale, inteso come molteplicità di differenze e come pluralità di tribù deve ancora nascere: a questo stadio Chulupi e Toba non si differenziano gli uni dagli altri. In altri termini il pensiero selvaggio, nella sua espressione mitologica, vede congiunte apparizione della società e apparizione della guerra: esso pensa la guerra come elemento consustanziale alla società, come parte integrante dell'ordine sociale primitivo. Il discorso indigeno convalida in questo caso la riflessione antropologica.

D'altra parte è possibile constatare come il mito attribuisca immediatamente ai giovani la responsabilità dello scatenarsi della guerra, i giovani non amano l'eguaglianza, vogliono vi sia una gerarchia tra di loro, vogliono conseguire la gloria; ecco perché sono violenti, fanno uso della forza e si abbandonano alla loro sete di prestigio. Il mito dice con chiarezza che i giovani sono fatti per essere dei guerrieri, e che la guerra è fatta per i giovani. L'affinità esistente fra attività bellica e classe d'età non potrebbe essere sottolineata con maggior efficacia.

II. I guerrieri ciechi

Una tempo un numeroso gruppo di Kaanoklé si allontanò per una spedizione. Dopo molti giorni di marcia, i guerrieri si fermarono per dormire; disse allora il capo: "Figli miei, stanotte dormiremo qui; domani proseguiremo il nostro cammino".

Durante la notte l'uccello Vuot-vuot⁴⁶ si mise a cantare. Tutti i guerrieri scoppiarono a ridere, perché cantava malissimo. L'uccello si arrabbiò vedendo che ci si prendeva gioco di lui; ma quando si rimise a cantare, gli uomini ricominciarono a ridere dicendo: "Come canta ma le questo tipo!". Unico fra loro, un uomo rideva meno degli altri. L'indomani, quando si destarono, si resero conto di esser diventati tutti ciechi: era stata la vendetta dell'uccello. "Sono diventato cieco! - Anch'io! - Ed io pure!", gridavano. Quanto all'uomo che aveva riso meno degli altri, costui vedeva un poco; annunciò dunque ai compagni: "Io non sono del tutto cieco! Sono il solo che continua a vedere qualcosa". Gli risposero: "Allora bisogna che tu divenga la nostra guida!". Fu così che di venne il loro capo.

Presisi tutti per mano, formarono una lunghissima fila, finché giunsero in un bosco; l'uomo che vedeva un poco iniziò a chiamare uno sciame d'api: "Api, dove siete?". Un'ape che era vicinissima a lui rispose: "Sono qui! Ma ho pochissimo miele, basterà appena per i miei piccoli!".

"Per noi allora non va bene! Proseguiamo il cammino". - "Sì, sù andiamo più lontano! Andiamo più lontano!" gridarono in coro tutti gli altri.

Continuarono a camminare fino a quando giunsero in un altro luogo e la guida ricominciò a chiamare: "Ape, dove sei?" - "Sono qui", rispose l'ape, "ed ho molto miele! "

"Bene! Sarà proprio il tuo miele che mangeremo!", disse la guida.

"Sì, sì! È proprio questo! Mangiamo questo, mangiamolo! " gridò il coro dei ciechi.

L'uomo che vedeva un poco si mise ad ingrandire il foro con cui si poteva raggiungere l'alveare nell'albero, e cominciò ad estrarne il miele; tutti si misero a mangiare. Ma restava ancora tantissimo miele.

Allora se lo spalmarono sul corpo tra loro, iniziando a darsi spintoni e a colpirsi l'un l'altro:

"Perché mi hai ricoperto di miele?" - "E tu allora?". Dicendo ciò continuavano a battersi. Quello che ci vede va un poco li esortava a non battersi, ma piuttosto a mangiare. C'era ancora molto miele, ma gli uomini erano molto assetati: si misero perciò a cercare dell'acqua.

La loro guida chiamò allora una laguna: "Laguna, dove sei?" - "Sono qui! Ma ho pochissima acqua, e con pochissime anguille dentro!"

"In questo caso, sarà bene andar più lontano" - "Sì, sì! Andiamo più lontano!" ripetevano assieme i ciechi. Si rimisero in cammino e di lì a poco il loro capo lanciò un nuovo richiamo: "Laguna, dove sei?" - " Sono qui!", rispose una grandissima laguna. "Ho molta acqua e molte anguille!".

"Sarà dunque la tua acqua che berremo!", disse la guida. - "Sì, sì! È questa, è questa l'acqua che berremo!" gridarono gli altri. Si immersero nell'acqua e si dissetarono.

In seguito, si misero a pescare le anguille con le mani dopo aver lasciato le loro borse sul bordo della laguna. E non appena un uomo catturava un'anguilla, ordinava alla propria borsa di aprirsi: la borsa si apriva ed egli vi gettava l'anguilla. Quando la borsa era piena, il suo proprietario le ordinava di vuotarsi: la borsa si vuotava e l'uomo allora lo riempiva di nuovo. Dopo che ebbero vuotato due volte le borse, uscirono dall'acqua; quello che vedeva un poco accese un gran fuoco su cui cominciarono ad arrostitire le anguille. Nel frattempo giunse l'uccello Foh-foh, che si divertiva molto nel vedere tutti quei ciechi mentre mangiavano anguille. Egli discese, ne afferrò una e la scrollò al di sopra degli uomini, su cui piovvero goccioline di grasso bollente. I guerrieri si arrabbiarono, dicendosi, l'un l'altro: "Perché mi hai bruciato?" - "E tu allora, perché l'hai fatto?".

Ricominciarono allora a darsi spintoni e a picchiarsi. Foh-foh s'involò su un alto albero, e pur essendo sul punto di scoppiare a ridere si trattenne, perché quelli non si accorgessero che era opera sua.

Poi volò via, ed incontrò l'uccello Iunutah⁴⁷, al quale raccontò tutto:

"Laggiù ci sono degli uomini! Io li ho bruciati, e loro hanno cominciato a picchiarsi! Era proprio divertente! Avevo molta voglia di ridere, ma mi sono trattenuto".

- "Se è così, voglio andare anch'io a vedere! "

"No, no, non andarci! Laggiù non bisogna ridere, e a te, la minima cosa ti fa ridere".

Ma Iunutah insisteva: "No, no! Voglio andarci! Se mi prende il desiderio irresistibile di ridere, me ne andrò via subito e andrò a riderne lontano".

Alla fine Foh-foh accettò, e lo condusse al luogo in cui si trovavano i guerrieri. Giunto là, rimise in atto il proprio tranello, bruciò di nuovo gli uomini che ricominciarono a picchiarsi. Iunutah non poté resistere e fuggì abbastanza lontano per poter ridere tranquillamente; ma i ciechi si accorsero ugualmente che vi era qualcuno che stava ridendo: "Da dove viene questa risata?", domandavano. Uno di loro prese il proprio *itoicha*⁴⁸ e lo lanciò nella direzione da cui proveniva il riso. L'erba della prateria dove si trovava Iunutah prese fuoco. L'uccello si era nascosto in un foro con le gambe che sporgevano; fu così che esse finirono bruciate.

D'allora in poi, le zampe dell'uccello Iunutah sono rosse.

L'analisi classica di questo mito tenderebbe senza dubbio a sottolinearne la parte conclusiva: si tratta del mito d'origine di una particolare caratteristica fisica di un uccello. Tuttavia mi sembra che l'essenziale del mito non consista in questo, e che esso abbia valore soprattutto per il suo humor e la sua evidente intenzione di deridere. Chi è che il mito prende in giro? Sono i guerrieri, la cui grottesca infermità ne fa dei personaggi più vulnerabili e fragili di un neonato; proprio l'opposto del ritratto del guerriero reale: sicuro di sé, temerario, potente e rispettato dalla tribù. Ciò significa che il mito sovverte la realtà, e il pensiero indigeno compie mitologicamente ciò che nessuno si azzarderebbe a fare nella realtà: farsi beffe dei

guerrieri, farli apparire ridicoli. L'umorismo di 'questo mito derisorio esprima la distanza che una società guerriera mantiene verso i suoi stessi guerrieri: ciò che riesce a colmare lo scarto non può esser altro che il riso, quello stesso riso che causa le disavventure dei guerrieri nel mito. Ma la società non ride realmente del guerriero, che nella vita reale al contrario essa manda a morte; ne ride soltanto nel mito, perché teme che il riso reale potrebbe ritorcersi contro di essa.

Vi è un altro aspetto del mito: mette con discrezione in guardia dai pericoli dell'ineguaglianza. Non afferma in effetti che nel regno dei ciechi, chi ha un occhio comanda? Al punto che la sua morale potrebbe riassumersi così: non esiste buona società se non sotto il segno dell'eguaglianza e della non divisione. Basta solo aprire gli occhi! La morale del mito è dunque una morale politica, e l'analisi classica o strutturali sta dei miti nasconde la dimensione politica del pensiero dei Selvaggi. I miti si pensano senza dubbio tra loro, come scrive Lévi-Strauss, ma pensano prima di tutto la società: essi sono il discorso della società primitiva su se stessa.

America del Nord

Champlain, S., 1951, *Les voyages de Samuel Champlain...*, Parigi, PUF.

Alce Nero, 1977, *Mémoires d'un Sioux*, Stock.

Geronimo, 1972, *Mémoires de Geronimo*, Paris, Maspéro.

Grinnell, G.B., 1972, *The Cheyenne Indians*, University of Nebraska Press.

Lowie, R.H., 1966, *The Crow Indians*, New York, Holt, Rinehart & Winston.

Relations des Jésuites, Montreal, Éditions du Jour, 1972. Tomo III, 1642-1646; tomo IV, 1647-1655.

America del Sud

Biocca, E., 1968, *Yanoama*, Parigi, Plon.

Dobrizhoffer, M., 1967-1970, *Historia de los Abipones*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Nordeste (Argentina), 3 voll, (traduz. spagnola dell'originale latino).

Lozano, P., 1941, *Descripción coreografica del Gran Chaco Gualamba*, Tucuman (Argentina).

Paucke, F., 1942-1944, *Hacia allá y para acá (una estrada entre los Indios Mocabies), 1749-1767*, Tucuman-Buenos Aires, 4 voll, (tra duz. spagnola).

Sanchez-Labrador, J., 1910, *El Paraguay Católico*, Buenos Aires, 2 voll.

Bibliografia di Pierre Clastres

a cura di Cristina Rossi

Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne, in «L'Homme», II, (1), 1962.

Indépendance et exogamie: structure et dynamique des sociétés indiennes de la Forêt Tropicale, in «L'Homme», III (3), 1963.

Compte rendue de la mission chez les Indiens Guayaki, «L'Homme», IV (2), 1964.

L'arc et le panier, in «L'Homme», VI (2), 1966.

La civilisation Guayaky, archaïsme ou régression, in «Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo», Asuncion, 1966, voi. II, n. 1: Homenaje a Leon Cadogan.

De quoi rient les Indiens, in «Les Temps modernes», n. 253, juin 1967.

Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribù, in «L'Homme», VII (4), 1967.

Mission au Paraguay et au Brésil, in «L'Homme», VII (4), 1967.

Prefazione a Leon Cadogan, *Diccionario guayaki-español*, Paris, Société des Americanistes, Musée de l'Homme, 1968.

Une ethnographie sauvage (à propos des Yanoama), in «L'Homme», IX (1), 1969.

Prophètes dans la jungle, in «Echanges et communication» (Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire), J. Pouillon et P. Maranda (éd.), Paris-La Haye, Mouton, 1970.

Le dernier cercle, in «Les Temps modernes», n. 298, mai 1971.

Le clou de croisière, in «Les Temps modernes», n. 299- 300, juin-juillet 1971.

Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay, Paris, Plon, 1972; trad. it. *Cronache di una*

tribù, Milano, Feltrinelli, 1980.

De rUn sans le Multiple, in «L'Ephémère», 19-20, 1972-1973.

Eléments de démographie amérindienne, in «L'Homme», XIII (1-2), 1973.

De la Torture dans les sociétés primitives, in «L'Homme», XIII (3), 1973.

Le devoir et la parole, in «Nouvelle Revue de Psycanalyse», n. 8, 1973.

Leon Cadogan, in «L'Homme», XIV (2), 1974.

De l'ethonicide, in «L'Homme», XIV (3-4), 1974, (già pubblicato in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Ed. Universalis, 1974).

Le Grand Parler, Mythes et Chants Sacrés des Indiens Guarani, Paris, Seuil, 1974.

La société contre l'Etat, Paris, Editions de Minuit, 1978, trad. it. *Le società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977. Oltre all'omonimo saggio, il testo contiene i seguenti: *Copernie et les sautages*, cit.; *Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, cit.; *Independance et exogamie*, cit.; *Eléments de démographie amérindienne*, cit.; *L'are et le panier*, cit.; *De quoi rient les Indiens*, cit.; *De la Torture dans les société e primitives*, cit.

La question du pouvoir dans les sociétés primitives, in «Interrogations», n. 7, juin 1976.

Liberté, Melancontre, Innomable, In Etienne de La Boétic, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.

Prefazione a: Marshall Sahlins, *Age de piene, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, in «Libre», n. 1, Paris, Payot, 1977; (ristampato con il titolo: *Archeologie de la violence* da Editions de L'aube, Paris, 1997).

Malheur du guerrier sauvage, in «Libre», n. 2, Paris, Payot, 1977.

Le marxistes et leur anhrpologie, in «Libre», n. 3, Pa ris, Payot, 1978 (pubblicazione postuma).

Recherches d'anthropologie politique, Paris, Seuil, 1980 (pubblicazione postuma). Il testo contiene i seguenti saggi: *Le cernier cercle*, cit.; *Une ethnographie saugage (à propos des Yonoama)*,

cit.; *Le clou de la coisière*, cit.; *De l'ethnocide*, cit.; *Mythes et rites des Indiens d'Amérique du sud*, cit. (vedi oltre); *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, cit.; *Liberté, Malencontre, Innomable*, cit.; *Malheur du guerrier sauvage*, cit.; *L'économie primitive* (titolo adottato in questa pubblicazione, per la prefazione a M. Sahlins, *Age de piene, âge d'abonance*, cit.); *Le retour des Lumières*, cit.; *Les marxistes et leur anthropologie*, cit.; *Archéologie de la violence*, cit.; *Malheur du guerrier sauvage*, cit.

Mythes et rites des Indiens d'Amérique du sud, in Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris, Flammarion, 1981 (pubblicazione postuma).

Michel, Cartry, Hélène Clastres (a cura di), *Mythologie des indiens Chulupi*, Paris, Peeters, 1992.

Il testo dattiloscritto della tesi di dottorato di Pierre Clastres, dal titolo *La vie sociale d'une tribù nomade: les indiens Guayaki du Paraguay*, (Paris, s.d.), è consultabile presso il Musée de l'Homme di Parigi.

Collana Contaminazioni

Matilde Callari Galli *In Cambogia*

Edgar Morin *I fratricidi*

Duccio Demetrio *Agenda interculturale*

Monica Mezzini, Cristina Rossi *Gli specchi rubati*

A. Durino, E. Fabi, M. Traversi *Dall'accoglienza alla convivenza*

Homi K. Bhabha (a cura) *Nazione e narrazione*

Françoise Héritier (a cura) *Sulla violenza*

Predrag Matvejevic *Tra asilio ed esilio*

Collana Gli Argonauti

Luigi M. Lombardi Satriani *La stanza degli specchi*

Marino Niola *Sui palchi delle stelle*

Luigi M. Lombardi Satriani, Marida Boggio, Francisco Mele

Il volto dell'altro

Macrina M. Maffei *Capelli di serpe*

Vincent Crapanzano *Tubami*

Matilde Callari Galli *Lo spazio dell'incontro*

Laura Faranda *Dimore del corpo*

Paola de Sanctis *Nemici immaginari*
Mariella Pandolfi (a cura) *Perché il corpo*
Gianfranca Ranisio *Venire al mondo*
Luigi M. Lombardi Satriani *Nel labirinto*
Franca Romano *Laura Malipiero, strega*
Fiorella Giacalone *Il corpo e la roccia*
Armando Catemario *Amore, norme, vita*
Marida Boggio, Giuseppe Bucaro,
Luigi M. Lombardi Satriani *Come una ladra a lampo*
Domenico Scafoglio *Racconti erotici italiani*
Manuela Tartari (a cura) *La terra e il fuoco*
Elisa Manna, Rosario Sapienza (a cura) *Secondo me la mafia...*
Goffredo Plastino *Mappa delle voci*
James Clifford, George E. Marcus (a cura) *Scrivere le culture*
Antonio Arino, Luigi M. Lombardi Satriani (a cura) *L'utopia
di Dioniso*
Ugo Fabietti *Etnografia della frontiera*
Paola de Sanctis Ricciardone (a cura) *Il potere del debole*
Franca Romano *Madonne che piangono*
Gualtiero Harrison, Matilde Callari Galli *Né leggere né scrivere*
Alberto M. Cirese *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*
Thomas Belmonte *La fontana rotta*
Marino Niola *Il corpo mirabile*
Amir Zuccaia (a cura) *Cultura del gesto e cultura della parola*
Franco Castelli, Piercarlo Grimaldi (a cura) *Maschere e corpi*
Luca Giuliano *I padroni della menzogna*
Gino Bottiglioni *Leggende e tradizioni di Sardegna*
Armando Gnisci, Franca Sinopoli *Manuale storico di
letteratura comparata*
Nicole Loraux *Nati dalla terra*
Mariella Combi *II grido e la carezza*
Armando Gnisci *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*
Laura Bonato *Trapianti sesso angosce*
Nadia Crotti *Cancro: percorsi di cura*
Collana Semiosfera

Gian Paolo Caprettini *Ordine e disordine*
Gianfranco Marrone *Estetica del telegiornale*
Guido Ferraro (a cura) *L'emporio dei segni*
Ave Appiano *Manuale di immagini*

Stampato per conto della casa editrice Meltemi nel febbraio
1998 presso Arti Grafiche La Moderna, Roma

)

«L'Homme», 1962, 2 (I); tradotto in lingua italiana come *"Scambio e potere: filosofia della chieftainship amerindio"*, cap. 2 de *La Società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977. ۞

)

La Società contro lo Stato, cit. pp. 26/27. ๔

)

«Libre», n.l, Paris, Payot, 1977 e come volume per le edizioni Aube, Paris, 1997. ۞

)

Archeologia della violenza, Roma, Meltemi, 1998, p. 8. ㄷ

)

M. Cartry, Pierre Clastres, in «Libre», n. 4, Paris, Payot, 1978, p. 39. ๔

i)

M. Cartry, H. Clastres, *Mythologie des indiens Chulupi*,
Paris, Peeters, 1992. ۛ

)

Per una bibliografia completa di Pierre Clastres, cfr. la nota bibliografica a cura di C. Rossi, in appendice a questo volume. ㄸ

)

H. Moniot, *"En France: une anthropologie d'inspiration marxiste"*, in F. Pouillon (ed.), *L'anthropologie économique*, Paris, Maspero, 1976; ed inoltre M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977; M. Bloch (ed.) *Marxist Analyses and Social Anthropology*, London, Malaby Press, 1975. ۶

)

M. Niola, *"Natura, società, potere. A proposito di 'La società contro lo Stato' di P Clastres"*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1978, gen.-mar. 2

0)

G. Balandier, *Antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1969; ed inoltre fra i molti, J. Copans, S. Tornay, M. Godelier, C. Backés-Clément, *Antropologia culturale*, Firenze, Guaraldi, 1973; F. G. Bailey, *Per forza o per frode*, Roma, Officina Edizioni, 1975. ²

1)

E. Terray, *Il marxismo e le società primitive*, Roma, Samona e Savelli, 1969; M. Meillassoux, *L'economia della savana*, Milano, Feltrinelli, 1975 e dello stesso A., *Donne, granai e capitali*, Bologna, Zanichelli, 1979. ²

2)

P. Clastres, *La Società contro lo Stato*, p. 116. ۰

3)

Idem, ibidem, p. 129. ۰

4)

Idem, ibidem, p. 11. ๔

5)

F. Héritier (a cura), *Sulla violenza*, Roma, Meltemi, 1997; M. CallariGalli, *In Cambogia. Pedagogia del totalitarismo*, Roma, Meltemi, 1997; della stessa A., *Nel labirinto della memoria. Conflitto collettivo e trasmissione culturale*, in «Pluriverso», 1997, n. 4. 2

6)

P. Clastres, *Cronaca di una tribù*, Milano, Feltrinelli 1980; e il cap. X "Della tortura nelle società primitive" in *La Società contro lo Stato*, cit. 2

7)

La Società contro lo Stato, cit. p. 16. ๔

8)

Idem, ibidem, p. 19. ۞

9)

Idem, Ibidem, pp. 98/99. ۛ

10)

Hobbes, *Leviatano*, Bari-Roma, Laterza 1997 4, pp.
102-103. 4

1)

M.R. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives*, Parigi,
Payot, 1931. 4

2)

Cfr. N.A. Chagnon, *Yanomamò. The fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968. ۞

3)

A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Parigi, Albin Michel, 1964 [tr. it. *Il gesto e la parola. Volume primo: tecnica e linguaggio*, Torino, Einaudi, 1977]. ²

4)

[Cfr. pp. 172-220 della trad. italiana]. ₂

5)

D.R. Gross, "Proteine Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", *American Anthropologist*, 77, 1975, pp. 526-549; M. Harris, "The Yanomanö and the Causes of War in Band and Village Societies", multigrafato, s.d. ۞

6)

J. Lizot, su cui peraltro è opportuno non fare troppo affidamento quando parla degli Yanomami, mostra come i lavori di Gross e Harris siano viziati da grande ignoranza circa il loro oggetto: cfr. il suo *Population, ressources et guerres chez les Yanomami*. ㄿ

7)

Cfr. M. Sahlins, *Stone Age Economics*, 1972 [trad. ital. *L'economia dell'età della pietra*, Milano, Bompiani, 1980]. ²

8)

Le catastrofi naturali (carestie, inondazioni, terremoti, sparizione di una specie animale ecc.) possono senza dubbio provocare una rarefazione locale delle risorse; ma è necessario che quest'ultima abbia sufficiente durata per condurre allo scoppio del conflitto. Un altro tipo di situazione potrebbe, in apparenza, condurre una società alla scarsità di risorse, senza che la natura ne sia responsabile: la compresenza di uno spazio completamente chiuso e di un andamento demografico assolutamente aperto (vale a dire crescente) non cela forse il rischio di una patologia sociale che potrebbe sfociare nella guerra? Non abbiamo risposte univoche in proposito, ma fornircele è compito degli specialisti della Polinesia e Melanesia - cioè di isole, intese come spazi chiusi. ۞

9)

C. Lévi-Strauss, "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance*, voi. 1, New York, 1943. ۛ

10)

C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, PUF, 19672, p. 78 [trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969, p. 119]. ๔

1)

In questa sede è opportuno ricordare non tanto il discorso degli Occidentali sull'uomo primitivo come guerriero ma piuttosto quello, forse alquanto inatteso, degli Inca, che è tributario della medesima logica. Delle tribù che si agitavano ai margini dell'Impero, gli Inca dicevano che erano dei selvaggi *in continuo stato di guerra*: questo fatto legittimava tutti i loro tentativi di integrarli attraverso la conquista entro il regime della *pax incaica*. ²

2)

Questa logica concerne non solo le relazioni intercomunitarie, ma anche il funzionamento della comunità in se stessa. In America del Sud, quando un gruppo supera da un punto di vista demografico la misura giudicata ottimale dalla società, una parte delle persone che lo compongono si allontana per fondare un altro villaggio un po' più lontano. ۞

3)

È questo il caso, assolutamente esemplare, dei Tupi-Guarani dell'America del Sud, la cui società all'epoca della scoperta del Nuovo Mondo era caratterizzata dalla presenza di forze centripete che rispondevano a una logica dell'unificazione. ۞

4)

Al termine di questo tentativo di archeologia della violenza si pongono diversi problemi etnologici, tra cui uno in particolare: quale sarà il destino delle società primitive che si lasciano sfuggire di mano la macchina bellica? Una volta concessa l'autonomia del gruppo dei guerrieri rispetto al resto della comunità, infatti, la dinamica della guerra non recherebbe già in sé il rischio della divisione sociale? E come reagiscono le società primitive quando ciò accade? Si tratta di interrogativi essenziali, poiché dietro di essi si profila una questione più ampia e che li trascende: a quali condizioni la divisione sociale può fare la sua comparsa in seno ad una società indivisa?

A questi e altri interrogativi si tenterà di rispondere con una serie di studi, inaugurata dal presente saggio. ۞

5)

Si veda il saggio "Archeologia della violenza", in questo stesso volume. ۞

6)

Cfr. la bibliografia. ۲

7)

Tutte queste società (Abiponi, Mocovi, Toba, Guaicuru, Chulupi ecc.) erano tribù "equestri" che avevano acquisito il cavallo molto tempo prima degli Indiani del Nord America. L'uso del cavallo è attestato presso gli Abiponi sin dall'inizio del XVII secolo; quanto ai Chulupi, essi sono diventati cavalieri agli inizi del XIX secolo. L'acquisizione del cavallo ha senza dubbio prodotto effetti profondi sulla vita di queste società, ma non ha alterato il loro rapporto con la guerra: quest'ultima si è semplicemente intensificata grazie alla mobilità che il cavallo assicurava ai combattenti, e le sue tecniche si sono adattate al nuovo meccanismo bellico imposto dall'uso del cavallo (dato che non si combatte allo stesso modo quando si è a piedi o su di un cavallo). ۞

8)

Dell'abbondante materiale etnografico raccolto presso i Chulupi- Nivaklé, solo una piccolissima parte è stata sino ad oggi pubblicata. Cfr. "De quoi rient les Indiens" in *La société contre l'État*, Parigi, Minuit, 1974 [tr. it. "Di che cosa ridono gli Amerindiani?", in *La società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 100-113]. Questa tribù guerriera costituirà l'argomento di una successiva pubblicazione. ₂

9)

Nome indigeno del Governatore francese. ۶

.0)

Ho a più riprese, ma sempre invano tentato di scambiare o di acquistare uno scalpo: per gli Indiani sarebbe stato come vendere l'anima al diavolo. ۲

1)

Presso alcune tribù del Nord America (Crow, Hidatsa, Mandan, Pawnee, Cheyennes, Sioux ecc.) esisteva uno speciale club di guerrieri: la *Crazy-dog society*, confraternita di guerrieri-suicidi che non abbandonavano mai il combattimento (si veda la bibliografia). ۞

2)

La lotta è uno degli sport preferiti presso gli Chulupi.
Si tratta di un gioco d'agilità più che di forza, il cui
fine è di gettare a terra l'avversario. ₂

3)

I Mataco occupano la riva destra del corso superiore del Pilcomayo: i Choroti ne occupano la riva sinistra. Essi costituiscono, assieme ai Chulupi, un unico gruppo linguistico. ๔

4)

In effetti le bevute costituiscono spesso occasioni per risse. Ubriachi, gli uomini sfogano risentimenti talora covati per mesi. Per questo durante le feste le donne mettono le armi fuori dalla portata degli uomini. ۲

5)

Questa guerra fra Toba e Chulupi è cessata fra il 1945 ed il 1950. ۰

6)

Vuot-vuot: tipo di uccello non identificato. Foh-foh (in guarani, cavure'i): glaucidium brasilianum. ɹ

7)

Iunutah (in spagnolo locale, chua ña): cariama cristata. ㄹ

8)

Itoicba: strumento usato per produrre del fuoco.