

Mistica della Struttura e Lavoro denegato La sociologia *selvaggia* di Pierre Clastres

Andrea Pascali

Spiritualized Structure and the denied collective work: the fierce sociology of Pierre Clastres

Abstract

The present essay tries to introduce a critical analysis of Pierre Clastres's anthropological sociology, in the context of Structuralism as his theoretical starting option, and post-Structuralism as the outcome that his work anticipates and contains, from the author almost entirely developed as an apology for tribal anarchism. The anti-Hegelian and anti-Marxian malice is discussed beginning from his more known and meaningful *ouvrage*, whose contents are in closing exposed to an essential comparison with Herbert Marcuse and Ferruccio Rossi Landi's materialism.

Keywords: Pierre Clastres, *chefferie*, anarco-Structuralism, Critical Theory

I

Anzitutto una precisazione terminologica ed una presa di posizione critica che onorino il lettore con la loro chiarezza, in merito *e* allo Strutturalismo, entro il quale Pierre Clastres si colloca, *e* a molto post-strutturalismo, al quale egli rinvia.

Non posso (e non voglio), nemmeno sommariamente, ricostruire qui la questione della *struttura* nelle Scienze sociali, per la quale rimando ad una sinossi qualsiasi, più o meno specialistica¹. Io entro nel merito della posizione che il marxismo critico, *mutatis mutandis*, ha maturato in generale nei confronti di quella vera e propria *weltanschauung*², e cerco di fissarla in premessa a questo studio.

L'intenzione è teoretica, il che comporta delle conseguenze. La teoria, *se* è critica, aggredisce direttamente l'oggetto, ed elude, rapportandovisi in modo politico, i modi attraverso i quali le discipline separate lo hanno isolato da tutto il resto per lavorarlo a piacere.

¹ Si vedano anzitutto le voci *Struttura* e *Strutturalismo*, rispettivamente di Pomian e Remotti, nell'Enciclopedia Einaudi e nell'Enciclopedia Treccani delle scienze Sociali [Pomian, 1981. Remotti, 1998], per una ricognizione generale in merito al rapporto fra Struttura e Strutturalismo. Poi, anche in relazione al post-Strutturalismo, almeno Grandi [1992: 103-105; 110-116; 164 sgg.], e Dosse [1991]. Una rosa non esaustiva dei *classici*, ora: Saussure [1916], Hijelmslev [1943], Levy-Strauss [1949. 1962], Althusser [1967], Eco [1968], Lyotard [1979], Baudrillard [1976. 1981]. Sull'entrismo strutturalista rispetto ai *Cultural Studies* si vedano Hall [1982. 1992] e Thompson [1963]. Sulla relazione col pensiero femminista si veda Franklin, Lury e Stacey [1991]. Su quella col pensiero post-coloniale Said [1978] e Moulner Boutang [1998].

² A questo proposito, i lavori di semiotica critica e di psico-linguistica di area sovietica hanno un valore di posizione molto forte. Si vedano, dei classici, almeno: Bachtin [1927], Vygotskij [1934], Shaff [1965], Rossi Landi [1968. 1979], Ponzio [1974].

Le mode storicamente susseguentesi dei diversi profili di ricerca, quella ‘impegnata’ prima, quindi la fenomenologica, poi quella della odierna *agency*, oltre a perdersi il processo reale che si prefiggono di cogliere, tendono a *giocare* fra di loro e con la propria storia, a mischiarsi, a tornare su di sè; a volte imprevedibilmente e a volte secondo piani comprensibili, ma *sempre* in modo ideologico, e comunque ritardato, rispetto ai coevi processi di produzione e riproduzione della vita.

Questo ‘modo’ del lavoro intellettuale, *volens nolens* egemonico, costitutivo della nascita stessa delle Scienze sociali, viziata come fu dalla paura del pensare concreto *in quanto* sovvertimento reale del pensato, non è mai in grado di esibire i propri nessi autentici con quanto sta *intanto* accadendo al suo oggetto. Altrimenti non si spiegherebbe la neo-ricezione di Gramsci da parte della cultura italiana negli anni novanta: un Gramsci americano e culturalista a tratti irriconoscibile. Nè troverebbe una ragione l’ondivaga questione del rapporto fra ricerca e politica dagli anni ottanta ad oggi, una questione che va e che viene, prima viene e poi va, ma senza tornare mai per davvero³. È un gioco, appunto; vedremo più sotto, insieme a Marcuse, il modo in cui il carattere ludico della teoria tradizionale si leghi alla riproduzione della realtà tardo-capitalista.

Il ‘politico’ e il ‘teoretico’, dicevamo, contro e oltre il gioco di moda, a produrre uno sguardo sul sociale che cerchi di restare vivo. *Direttamente* vivo, e dunque radicato nei classici che lo interrogarono per primi e coniugato al proprio presente, al di là dei processi *pendolari* [Palumbo, 2018: 113 sgg.] entro cui le accademie si rimpallano determinati profili per la sua analisi. È quindi alla luce *diretta* della critica dell’economia politica, e dei suoi sviluppi entro le scuole marxiane in cui maggiormente mi riconosco, che io cerco qui di enucleare determinati aspetti della ricerca di Clastres. Perché molto oltre il suo oblio, e poi il suo improvviso recupero; oltre la diàtriba scientifica che si insinua citazionalmente nei processi in atto; oltre le discussioni, dunque, su struttura e storia degli anni settanta, quelle su politica e ricerca degli ottanta, quelle dei novanta sull’incorporazione del sistema entro le strutture della relazione, e poi dentro la soggettività stessa e le sue prassi; oltre tutto ciò, insomma, vi sono contenuti euristici, dunque *politici* per davvero, che restano tutti lì, connessi ai modi e alle forme della propria rappresentazione scientifica secondo una relazione, indiretta e non immediatamente costruttiva, che la scienza ‘borghese’, come si diceva ieri, non è mai in grado di cogliere.

È quindi con un atteggiamento ‘orientato’, ma meglio *teoretico* alla Rossi Landi, per adempiere al proprio dovere di pensare politicamente [Rossi Landi, 1979: 235-257], che mi propongo *anzitutto* di approcciare lo strutturalismo, e di collocare poi Pierre Clastres al suo interno.

³ Solo in riferimento al dibattito comunicazionista e culturologico, l’unico, nel campo ordinario delle scienze borghesi, in cui la questione politica/ricerca sia rimasta viva oltre gli anni settanta, si veda, per una ricognizione, Grandi [1992: 252 sgg.; nota 26].

È stato, il Francese, l'antropologo sociale ad orientamento anarchico forse più noto, in Francia e non solo⁴. Scomparso prematuramente alla fine degli anni settanta, fu protagonista di una delle fasi storico-disciplinari sopra accennate, quella della diàtriba Struttura/Storia, fondata nell'attacco di Lévi-Strauss a Sartre [Lévi-Strauss, 1962: 822-849] e proseguitasi, fino ad oggi, in una certa violenza libertaria profondamente livorosa verso ogni 'economicismo'.

Fu ed è, questa dell'accanimento anti-economicista nelle Scienze umane, una operazione revisionista, nella quale si esprimeva una sistemica attitudine, che si era repressa ormai da troppo, a ricoverare nuovamente l'Umanismo come progetto collettivo e rivoluzionario, *nonostante* Hegel e Marx, sotto le ali tumide della libertà borghese, conservativa e individuale.

Autore di riflessioni e ricerche sul campo, soprattutto presso gli Indio paraguaiani e uruguayi, che non cessano di provocare e di far riflettere per la loro sagacia, Clastres ha lasciato un segno, come si dice, che invito il lettore interessato a ricostruire, almeno per tramire della lettura de *L'Anarchia Selvaggia*, recentemente ripubblicato anche in Italia da Eléuthera [Clastres, 2013]. Noi ora, come promesso, cerchiamo di approcciarci *direttamente* ai contenuti centrali di questo classico dell'antropologia politica, e di porlo in relazione con altri classici, soprattutto col Marcuse heideggeriano che negli anni trenta rifletteva sul concetto di Lavoro.

II

L'idea clastresiana di struttura sociale, allora, e così veniamo al chiarimento terminologico anticipato in premessa.

La concezione che Clastres si forma della struttura si presenta a mio avviso come *mistica* perché, in assoluta continuità sia con lo strutturalismo che col post-strutturalismo, egli non la fonda in alcun principio ad essa esterno e la considera come l'unità *immediata* di ciascuna delle proprie determinazioni, al modo della Sostanza Prima aristotelica. L'immediatezza come criterio del rapporto fra essente ed essenza di ciò che è reale, sottrae a quest'ultimo il carattere della temporalità, da Aristotele in qua, e gli attribuisce, per tramite di un potere assoluto nei confronti del tempo, il dono della onnipotenza. Lo deifica.

La struttura così intesa, cifra appunto di una fase importante del pensiero sociale contemporaneo e della sua critica [Lévi-Strauss, 1962. Althusser, 1967. Eco, 1968. Deleuze, 1968], diventa una datità non bisognosa di ulteriori giustificazioni, un *primum* non riducibile, senza che si dia a questa postulazione fondamentale un carattere ontologico, nè tantomeno gnoseologico. La filosofia, sia essa metafisica o trascendentale, se si vuol giocare al gioco dello strutturalismo, non vale ormai più; sono passati lustri dal suo epicedio ed essa sa di stantio. La struttura sociale non è

⁴ Su Clastres si vedano almeno le seguenti, più o meno dirette, apologie: Abensour [1987], Campagno [2012] e Moyn [2004]. Per la sua critica, rimando alle considerazioni che farò e ai riferimenti bibliografici sparsi più oltre, nel corso del saggio.

dunque un universale, nè dell'Essere umano nè dei modi umani di conoscere l'Essente. Pure, è a fondamento di tutto.

Questo gesto, tipico dello strutturalismo nella sua fase classica, gli consente di sottrarsi alle maglie della critica classica, non solo di quella filosofica ma anche di quella scientifica. La Filosofia non ha certo interesse, e dunque alcun *potere* [Habermas, 1968], verso ciò che non ambisce all'universalità, ma anche la Scienza rifiuta di considerare con serietà ciò che non può essere sottoposto a dispositivi di misurazione certa. Filosofia e Scienza sono fuori-gioco. Il concetto di Struttura, così come viene a determinarsi negli anni sessanta e settanta, fatte salve le differenze di dettaglio, le aggira entrambe, le spiazzata, le supera: dunque le eredita e le prosegue, ne è una filiazione. Soltanto i figli, e solo a volte, riescono a muoversi tanto agilmente fra i sensi di colpa dei padri: li abiurano per riprodurli.

La filosofia *en générale*, che abbiamo qualificato con l'aggettivo 'classico', evidentemente con più di qualche forzatura, necessaria però a tenere fermo quanto di essenziale vi è nel ragionamento che proviamo a costruire, non è da intendersi come altro che il decorso della sua propria storia, da Aristotele (almeno) ad Hegel (escluso). Per quanto attiene alla Scienza, vale lo stesso principio tendenziale, da *vulgata*: da Keplero (almeno) ad Heisenberg (escluso). La prima, la filosofia, trova la sua composizione formale in Kant; la seconda, la scienza, pure. Il che non dovrebbe cessare di far riflettere.

Lo strutturalismo degli anni settanta si configura, infatti e anzitutto, come reinvenzione di questo rapporto *moderno* fra la scienza, da un lato, e la filosofia come sua epistemologia dall'altro. Esso non fuoriesce mai dal perimetro che lo aveva storicamente formato, ed è moderno anche e di più quando si pretende post-moderno. Il passaggio oltre la modernità si istituisce *concretamente* soltanto con la rivoluzione Francese, e con la riflessione, sulla Storia e la Storicità, che quella esperienza collettiva innesca, tanto nella filosofia post-kantiana quanto nella scienza post-sperimentale [Marcuse, 1941: 67 sgg.].

L'effetto immediato di ogni Filosofia della storia, a partire da Vico, consiste nel sottrarre alla filosofia moderna e alla scienza moderna l'oggetto attraverso il quale esse avevano costruito la propria soggettività a-storica, e cioè il *Dato*.

Il dato, che non è tanto 'dato' quanto 'preso' [Palmisano, 2017: 61 sgg.; 81-112], viene da Hegel frantumato nei modi, mai visibili immediatamente, del proprio prodursi negandosi dentro il corso del tempo [Hegel, 1830: 311-376. Marcuse, 1941: 117 sgg.; 149 sgg.]: contorno e direzione, posizione e moto, di qualsiasi essente, non possono da allora venire determinati *insieme* e nello *stesso tempo*. Se si afferra una delle due cose che ci si è 'dati', si perde l'altra, e se si ghermisce quella, svanisce la prima; proprio come nella fisica sub-atomica di Heisenberg.

Lo strutturalismo trattiene e supera la coscienza di questo trauma, questo attonito ritrarsi del soggetto in rapporto all'oggetto che egli si era dato. Che il rapporto esprimesse un modo di essere, o piuttosto un modo di conoscere, dal punto

di vista di quel ritrarsi esso costituisce un identico *orribile visu*. La scienza della struttura entro cui il Nostro si forma, e di cui si nutre, si presenta, allo sguardo di qualsiasi materialista storico, come un atto mancato, una *aufhebung* abortita; il tentativo di resistere alla realtà storica della merce, *in quanto* rapporto sociale, attraverso una sua negazione panica, non-mediata dalla ragione, im-mediata, e dunque *indeterminata* [Marx, 1844. 1857-58].

Quella negazione presentifica la propria indeterminatezza anzitutto perché si configura come puro atto linguistico, e anzi come quel tipo specifico di atto linguistico che Austin definì *allocutorio* [Austin, 1955]. Il suo 'no' è identico al proprio proferirsi cosciente; è soprattutto un perentorio '*dire di no*'. Questa parola panica, che non è intrecciata in modo concreto alla *socialità* [Giddens, 1984] di cui è strumento produttivo e riproduttivo, non è che parola *piena, affermativa* [Marcuse, 1964a: 139 sgg. 1937a. 1937b. Adorno, 1970]. Essa conferma la realtà, che di fatto vorrebbe negare, proprio con l'atto di negarla *solo* in modo indeterminato, sostituendola con se stessa e generando *feticci* nell'ambito poetico suo proprio: dunque *enunciati-merce* [Rossi Landi, 1968. Ponzio, 1991. Marazzi, 2014. Palmieri, 2012].

La realtà storica così *in-parolata* [Rossi Landi, 1979: 117-188], viene sottratta alla coscienza di sé per tramite della sua trasformazione in linguaggio, in pura significazione, come in Greimas [1970], eludendo il rinvio costitutivo delle *forme* linguistiche ai *fatti* sociali [Ricoeur, 1990.]. La realtà linguistica, astratta in modo così immediato dalla realtà sociale produttiva che la motiva, e a cui essa *sempre* si riferisce, si autonomizza e si intrama di parole-rifugio, di parole-speranza, di parole-volontà: che sono, ciascuna di queste e il loro insieme nel suo complesso, soprattutto *parole-paura*.

La paura di cui è il caso, e che solo ieri si diceva 'borghese', è una paura creativa, che manipola mentre seduce e vela. Essa costruisce, attraverso i propri strati agitati d'aria, la nicchia confortevole da cui invoca una sicurezza ontologica ormai persa per sempre, insieme alla propria *fase eroica* [Marx, 1867: 514-548]; una sicurezza che poi surroga in vari modi, purché *tutti* linguistici.

La realtà si mantiene però visibile entro il regime delle negazioni a cui è sottomessa linguisticamente. La protesta strutturalista contro il concetto di realtà, innescata *materialmente* dal decorso del capitalismo *nel tempo* [Gallino, 2005. Negri-Hardt, 2000. Harvey, 2014], una realtà genitrice lo strutturalismo stesso come profilo per la propria analisi, proclama l'inesistenza propria *sia* di un fondamento concreto che possa dirsi reale, *sia* della funzione che il decorso temporale assolve nel processo di costituzione di qualsiasi realtà. La materialità del processo storico si ipostatizza nella sua struttura.

La *materia* e la *storia*, dallo strutturalismo espunte, come è noto, dal processo costituente il sociale, incombono purtuttavia come presupposti impliciti e condizionanti lo strutturalismo stesso, come negativi ad esso interni e ineludibili. Non

esiste struttura che non sia pensata o agita da soggetti storici reali, o che non rifletta, modellizzandole, le operazioni tipiche della loro esistenza concreta, colta in qualche suo aspetto: una esistenza, peraltro, condannata al tempo, ad estinguersi nel tempo e a decorrervi in attesa di quella estinzione. Materia e storia si possono insomma eludere, ma non cancellare, e quella elusione prevede un processo, cognitivo e fattitivo, che è materiale e storico esso stesso, e che dunque afferma in modo pieno, per l'appunto e come si diceva, proprio ciò che dènega.

Questo accade in *ogni* formalismo, si trova tanto in Simmel quanto in Hijelmslev, e si ripresenta qui nello strutturalismo socio-antropico di Clastres, l'allievo prediletto di Lévi- Strauss [Geertz, 1998].

Occorrerà ora carare, quanto si è detto in generale intorno allo strutturalismo, sulla specificità del lavoro del Francese, perché la critica complessiva che ho provato a delineare nei suoi elementi di fondo, non è ancora pronta a penetrare la concretezza con cui Clastres ne riproduce l'oggetto. Per procedere oltre la sua ricerca, dunque, bisogna prima entrarvi davvero, il che costituisce comunque una stimolante esperienza intellettuale.

III

Il lavoro di Clastres può essere esposto, nella sua sostanza, analizzando i due saggi da cui citeremo più sotto. Si tratta di “Echange et pouvoir: philosophie de la *chefferie* indienne”, del 1962, e di “Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive”, del 1977. Il primo si trova ne *La société contre l'Etat* [Clastres, 1974: 25-42]; l'altro [Clastres, 1977] è inserito come secondo capitolo de *L'anarchia selvaggia* [Clastres, 2013], raccolta edita da Edition du seuil nel 1980 e rieditata recentemente in Italia da Eléuthera.

La cifra della speculazione clastresiana, notissima e ricapitolata da Marchionatti [2013] nella introduzione alla *Anarchia*, non deve ingannare. Come è noto, l'autore riflette anzitutto sul problema del potere nelle società senza storia, un potere che semplicemente non c'è; almeno per come lo intendiamo noi.

Sin dai primi cronachisti che arrivano nel Nuovo mondo, da Thevet a de Léry (cronachisti che Clastres compita scrupolosamente, insieme alla filosofia scettica di Montaigne e di La Boétie, in preparazione al suo primo viaggio in Sud America nel 1963 presso i Guayaki del Paraguay), appare evidente che le società amerindie a basso grado di complessità sistemica devono essere considerate anzitutto per l'assoluta mancanza, al loro interno, di strutture di potere stabili e dotate di autorità.

Questo è il dato da cui Clastres parte e che ritrova, accompagnato da quel tanto di sconcerto che doveva generare nei primi europei, in tutte le cronache di viaggio, stabilmente, dal sedicesimo al diciottesimo secolo. Il *dato*, confermato poi da

ogni ricerca sul campo l'antropologia abbia prodotto in seguito⁵, viene posto al centro della sua domanda di fondo.

Clastres è ossessionato dal comprendere non tanto *come* in quelle società, senza stratificazione, senza legge, senza capi e senza Stato, le cose possano funzionare ugualmente. Questa domanda è piuttosto la questione retorica che l'autore finge di porsi, per rivelare poi come ciò sia non solo possibile e in atto da millenni, ma anche plausibile sotto un profilo antropologico generale. Basta che si rifiutino i paradigmi scienziati ed economicisti in voga ai suoi tempi, con il loro corredo di evolucionismo storico e linearità nello sviluppo.

Non è questo 'come' che ossessiona Clastres, anche perché il contrasto all'etnocentrismo e all'economicismo costituisce la ragione sociale stessa dell'antropologia; è piuttosto il *perché* quelle società, fondate sulla uguaglianza e sul rifiuto di un piano di trascendenza per il potere, si siano poi trasformate in quelle civili, e cioè nelle nostre:

«On reconnaît ici l'autre visage de l'ethnocentrisme, la convintion complémentaire que l'histoire est à sens unique, que toute société est condamnée à s'engager en cette histoire et à en parcourir les étapes qui, de la sauvagerie, conduisent à la civilisation [...] Le constat d'une évolution évidente ne fonde nullement une doctrine qui, nouant arbitrairement l'état de civilisation à la civilisation de l'Etat, désigne se dernier comme terme nécessaire assigné à toute société. On peut alors se demander ce qui a retenu sur place les derniers peuples encore sauvages». [Clastres, 1974: 162]

Ecco, è questa la domanda che rende davvero interessante Clastres. Egli si colloca da subito nel campo della sociologia, perché molto oltre l'etnografia di una determinata cultura tribale, cerca in essa una sorta di matrice, un *archè* che si sarebbe perduto in modo irredimibile, e si arrovela sul perché ciò sia accaduto. Fin dall'inizio, e benché insista sulla *gerarchia* o sul *debito* [ibidem: 40 sgg.], il suo

⁵ Per una ricognizione esaustiva nel campo dell'antropologia, si veda Palumbo [2018: 105-178], che non solo ricostruisce come lo sviluppo di paradigmi femministi o post-coloniali abbia demolito l'idea stessa di libere e felici società senza storia, perché la storia del contatto delle popolazioni a minore grado di complessità è costituita anche dalla complessa relazione, di violenza e di scambio, che le intreccia a quelle occidentali, secondo la distinzione francofortese fra *Kultur* e *Civilization* [Horkheimer-Adorno, 1956: 103-116]; ma che indica, insieme, caratteri e valore di alcune delle ricerche che si muovevano in quegli anni in direzione contraria, ad esempio quelle di Harris o Wolf, e che andrebbero forse, dopo l'indigestione di relativismo post-politico, rilette e recuperate. In questo senso si vedano Leclerc [1996] e Thomas [1994]. Uno sguardo davvero autoriale, perché integra la fenomenologia heideggeriana con la critica dell'economia politica marxiana in un modo che è a mio avviso sorprendente, dopo Marcuse, è rappresentato da Palmisano [2017], in particolare dalle sezioni "L'esserci degli antropologi" [21-38], "La fine dell'antropologia atlantica" [55-79] e "Uscendo dal vicolo cieco" [113-131]. Sul rapporto dialettica/colonialismo e violenza/colonialismo, si vedano Sartre [1988], Fanon [1963] e Negri-Hardt [2000: 127 sgg.].

sguardo è rivolto, seppure di sbieco, quasi a dissimulare se stesso, verso una critica della società industriale avanzata e del suo fondamento reale; cioè a dire verso lo *Scambio* come universale sociale.

Dato l'approccio libertario, e dunque centrato sulla venerazione della libertà individuale borghese, Clastres non vede nelle società indie una *fase* del processo di omizzazione, che sottrae temporaneamente quelle comunità alla necessità storica della produzione di un surplus, e dunque al formarsi di una differenziazione sociale del processo di lavoro che ecceda quella sessuale fra maschi e femmine. Io direi che finge di non vederlo, e che vede quel che vuol vedere: la paura spesso funziona così. Partendo dalla libertà individuale, e non dal lavoro collettivo, scopre libertà ovunque e lavoro da nessuna parte.

Prima di guardare i primitivi con gli occhi di Clastres, vorrei anticipare intanto quel che intravedono i miei. I soggetti tribali di Clastres mi appaiono come al lavoro *sempre*, a patto di non confondere il loro lavoro con quello soltanto materiale e alienato, venduto ad un certo prezzo sul mercato della società capitalistica; tanto su quello dei prodotti non immediatamente linguistici quanto su quello dei prodotti che immediatamente lo sono [Rossi Landi, 1968]. Nonostante vivano al di fuori di un siffatto regime del lavoro, quei soggetti sono pur sempre condannati alla *legge della cosa* [Marcuse, 1933], una legge che obbliga violentemente a riprodurre in modo automatico ciò che da sempre esiste per la comunità, e che per sempre esisterà; senza scampo alcuno.

Questa oggettività determinante fin il più piccolo dettaglio della vita soggettiva, diventa per Clastres il segno della libertà completa del soggetto, mentre invece egli è costantemente al lavoro nella riproduzione di ciò che lo condiziona, materialmente e culturalmente. Nella vita di colui che Hegel chiamò una volta l'uomo *sepolto* nella natura, non esiste soggettività alcuna ma solo una gigantesca istanza oggettiva, che si contrappone al singolo "come l'Universale nella realtà" [Horkheimer-Adorno, 1944]. Una Cultura così intesa, piuttosto che umanizzare la Natura col processo materiale del lavoro, la ostracizza con quello immateriale della parola, del racconto, della magia, provando a congelarla in un eterno presente, fuori dalla materia e dalla storia. Della Natura viene però riprodotto l'aspetto essenziale del ciclo, del ritorno, della liquidazione del tempo come di un tabù. Proprio come fa lo strutturalismo con l'analisi della società mercificata: anche questo fa riflettere.

Lo sguardo di Clastres, ora. La Libertà come condizione assoluta del soggetto nella tribù india, correlato dell'assenza assoluta di una autorità trascendente l'insieme dei soggetti, viene dall'antropologo celebrata nel saggio sulla *chefferie*:

“C'est donc bien le défaut de stratification sociale et d'autorité du pouvoir que l'on doit retenir comme trait pertinent de l'organisation politique du plus grand nombre de sociétés indiennes: certaines d'entre elles, come les Ona e les Yahgan de la Terre du

Feu ne possèdent même pas l'institution de la *chefferie*: et l'on dit des Jivaro que leur langue ne possédait pas de terme pour désigner le chef" [Clastres, 1962: 26]

Pare, ad alcuni, che gli Indio non siano in grado di *creare* il potere, e che ciò configuri una loro mancanza, probabilmente da attribuire al limitato stadio del loro sviluppo:

«Et l'on serait vite tenté, cédant aux tentations d'un évolutionisme plus au moins conscient, de conclure au caractère épiphénoménal du pouvoir politique dans ces sociétés, que leur archaïsme empêcherait d'inventer une authentique forme politique». [ibidem: 27]

La tesi, però, non regge, e su questo Clastres è da condividere. Occorre esaminare la questione del potere presso i primitivi più da vicino. Uno dei caratteri della *chefferie*, allora, già in Lowie [1948] è costituito dalla *generosità*:

«[Ce trait là] paraît être plus q'un devoir: une servitude. Les ethnologues ont en effet noté chez les populations les plus diverses d'Amérique du Sud que cette obligation de donner, à qui est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent». [Clastres, 1962: 28]

L'altro tratto fondamentale del capo indio è rappresentato dalla sua capacità di *raccontare*, dalla parola come operazione di resistenza alla storia; esso si connette strettamente alla sua pressoché totale assenza di autorità:

«[...] les chefs pilaga, scherenté, tupinamba, exhortent chaque jour leur peuple à vivre selon la tradition [...] Le thème habituel de ses harangues est la paix, l'harmonie et l'honnêteté [...] Sans doute le chef prêche-t-il parfois dans le désert: les Toba du Chaco ou les Trumai du Haut-Xingu ne prêtent souvent pas la moindre attention au discours de leur leader». [Ibidem: 29]

L'esame della questione della *chefferie* conduce l'antropologo a formarsi una opinione netta in merito alla società primitiva come campo di circolazione generale di beni, di prestazioni, di doni. Clastres è contro lo Scambio, come principio generale delle società a basso grado di complessità strutturale, già da qui, dal saggio del '62. C'è infatti un tratto della *chefferie* che esclude *radicalmente* il processo di reciprocità del dono, contrapponendosi al modello scambista pensato dall'antropologia di Mauss e di Lévi-Strauss: è la *Poligamia*.

Il capo indio riceve beni-donna in misura non conforme alla normale posizione di qualsiasi altro membro del gruppo. E questo carattere, di assenza di reciprocità, vale in ogni società della Foresta tropicale, ed eccede le dimensioni

diverse e la variabilità dello sviluppo tecnologico in esse presenti. È un dato comune, fatte salve le società del nord-ovest, cioè grossomodo le popolazioni andine fra gli attuali Perù, Colombia e Bolivia. Esse risultano *già attratte*, dice Clastres, entro processi di stratificazione sociale evidente. Sono *già* divise in caste e orientate alla guerra sistematica come mezzo non di difesa pre-storica della propria autonomia assoluta, come accade presso i Guayaki, ma di reperimento dei beni-donna utili a implementare il complesso in divenire delle proprie alleanze politico-militari (in quel 'già attratte' redime, *en passant*, dissimulata appunto, la coscienza della storicità *anche* dei popoli non-ancora-civili).

La poligamia comunque, e la poliginia sororale anzitutto, appaiono legate, nelle società della Foresta tropicale sud-americana, in modo *indissolubile* alla figura del capo:

«Presque toutes ces sociétés, quels que soient leur type d'unité socio-politique et leur taille démographique, reconnaissent la polygamie; mais presque toutes également la reconnaissent comme privilège le plus souvent exclusif du chef [...] Une bande de nomade guayaki ou siriono, peuples sans agriculture, compte rarement plus de trente personnes. Par contre, les village tupinamba ou guarani, agriculteurs sédentaires, ressemblaient parfois plus di mille personnes [...] Il n'en est que plus frappant de constater que la plupart de ces cultures, de la misérable bande guayaki à l'énorme village tupi, reconnaissent et admettent le modèle du mariage plurale, fréquemment d'ailleurs sous la forme de la polyinie sororale». [Ibidem: 29-30]

La figura dello *chef* non è dunque iscritta sul piano della reciprocità delle relazioni inter-tribali, e purtuttavia esiste, anche se manca del tutto di potere reale. Siccome quello politico è un piano di manifestazione del sociale e della sua struttura, oppositiva e relazionale come la *Langue* di Saussure, esso *deve* potersi esprimere sul piano di superficie della vita sociale. Quindi esso esiste, pur non essendo soggetto alla relazione reciproca che sembra formare di sé ogni aspetto della vita tribale.

Violando, da marxista, la lettera, anche se non credo la sostanza, delle tesi di Lévi-Strauss, potrei affermare che, alla sua scuola, si tende a farsi, della società primitiva, l'idea di un gigantesco mercato a cambio variabile e non prescrittivo, che copre *ogni* aspetto della vita associata. Questo mercato sociale, segnico, significazionale, materiale, politico, poniamo di una comunità guayaki, senza il quale nessun altro aspetto della vita collettiva può costituirsi e attraverso cui, anzi, ciascuno di essi si forma e si trasforma, è *davvero* un mercato? Possiede davvero, e anzitutto, il carattere della scambiabilità generale? Manifesta, quella cultura, e le altre che le sono sorelle, una tendenza *originaria* ed *intrinseca* allo scambio generalizzato?

Ecco, la risposta di Clastres a questa domanda lo colloca in una posizione autonoma rispetto alla tradizione strutturalista, una posizione che a mio avviso rinvia a molto post-strutturalismo. Clastres si contrapporrà apertamente, nel saggio sulla

violenza e sulla guerra primitive [Clastres, 1977], al paradigma scambista di Lévi-Strauss, come stiamo per vedere. Ma già dal saggio sulla *chefferie* la sua posizione è chiara. Il potere è immanente ad ogni società, è il piano di manifestazione di un tratto strutturale: non esistono società senza potere, ma solo due tipi di potere: quello *non coercitivo* e quello *coercitivo* [Clastres, 1969]. Il passaggio dall'uno all'altro resta un mistero, ma intanto è chiaro che il politico, nelle società selvagge, si presenta come assenza, non del potere in generale, ma del potere autoritario e coercitivo, rappresentato dallo Stato.

I selvaggi hanno una intuizione fondamentale, che fa loro sentire l'istituzione di un piano di trascendenza, in cui il potere si oggettivi e si autonomizzi dalla struttura sociale, come un pericolo mortale per la loro comunità senza storia; un pericolo che essi esorcizzano *non* espungendo il potere stesso dall'organizzazione della loro vita associata, *ma* ricoverandovelo invece, col preciso scopo di svillaneggiarlo, di deriderlo, di de-potenziarlo.

La differenza fra *prestigio* e *potere*, su cui il Francese insiste [Clastres, 1976a], definisce questa natura particolare del politico entro le comunità amerindie, per cui esso diventa il gesto con cui l'ambizione, il narcisismo, la voglia di essere 'di più' di qualsiasi altro, vengono attratti entro il campo delle contromisure sociali e neutralizzati attraverso la loro negazione immanente. Ecco i capi che non comandano, che parlano mentre nessuno li ascolta, che devono lavorare molto più degli altri per onorare il debito inestinguibile a cui la loro comunità li condanna [Clastres, 1962: 41].

Tutto ciò è non solo consentito, ma proprio *fondato* nell'esistenza di una relazione completamente dissimmetrica, che nega dunque la plausibilità dello Scambio come fondamento generale comunitario nei primitivi. Il potere esiste da sempre, solo che quelle comunità ne bloccano l'affermazione attraverso le prassi tradizionali della loro esistenza senza storia, mentre i 'civili' consentono al politico di autonomizzarsi e di diventare Stato. Inizia così, insieme alla stratificazione sociale, quella terribile iattura, quel *malencontre*, con La Boétie e Nietzsche [La Boétie, 1576. Nietzsche, 1887. Clastres, 2013: 75 sgg.], che è la Storia stessa.

I selvaggi, allora, non si reggono affatto sull'universale sociale dello scambio; essi non vivono per scambiare, nè scambiano per vivere. La guerra non è, come voleva Lévi-Strauss, la conseguenza di transazioni mal riuscite: piuttosto è vero il contrario, come Clastres argomenta nel saggio sulla guerra nelle società primitive [Clastres, 1977].

La guerra è a fondamento della vita sociale selvaggia perché consente di riprodurre e ribadire la completa unicità e la totale autonomia che ciascuna di quelle comunità pretende per sé: è la guerra a generare le alleanze, che sono funzionali al poter-fare la guerra a certi vicini senza dovere contemporaneamente rischiare di affrontarne altri. La guerra è il *primum*, lo scambio e l'alleanza un derivato. Anche se "scambio e violenza non si pongono come un'alternativa [...] La società primitiva è il

luogo dello scambio ed è anche il luogo della violenza” [Clastres, 1977: 51], l’ordine di priorità fra i due fenomeni è fissato con chiarezza, e fissato in modo da aggredire il concetto di totalità-in-divenire di Hegel, e poi di Marx:

«La comunità primitiva è nello stesso tempo totalità e unità. Totalità, in quanto insieme compiuto, autonomo, completo [...]: società nel pieno senso del termine. Unità, in quanto il suo essere omogeneo persiste nel rifiuto della divisione sociale, nell’esclusione della disuguaglianza, nell’interdetto dell’alienazione. La società primitiva è totalità in quanto il principio della sua unità non le è esterno, in quanto non permette che nessuna figura dell’Uno si distacchi dal corpo sociale per rappresentarla, per incarnarla come unità [...] Una comunità che si assicura il controllo del territorio sotto il segno di una Legge [immota, ancestrale; n.d.a.] garante della sua indivisione: ecco che cos’è la società primitiva. La dimensione territoriale comprende già il legame politico, in quanto implica l’esclusione dell’Altro [...] È di fronte alle comunità o alle bande vicine che una specifica comunità o banda si pensa come differenza assoluta, libertà irriducibile, volontà di conservare il proprio essere come totalità una [...] La possibilità della guerra è presente nell’essere stesso della società primitiva». [Clastres, 1977: 58]

L’analisi clastresiana di *due* dei modelli prodotti dall’antropologia per leggere il fenomeno della violenza nelle società primitive, è alquanto rivelatrice. Vi si contesta anzitutto la teoria della violenza di Leroi-Gourhan [1964], perché nonostante quegli riconosca e descriva con cura la dimensione dell’aggressività, nei fatti coestensiva all’essere sociale selvaggio, tuttavia la colloca ad un livello soltanto biologico. Leroi-Gourhan inquadra la violenza come carattere dell’animale-uomo, che esiste in continuità con la Natura, e non invece entro la Cultura di cui questo si dota, in *totale* opposizione a quella.

Il processo di ominazione esiste solo in quanto nega *assolutamente*, nel culturale, il biologico e il naturale:

«[...] si va ben oltre l’imprudenza quando si scommette sul continuismo nell’analisi dei fatti umani, quando si riduce il sociale al naturale, l’istituito al biologico. La società umana non è materia della zoologia, ma oggetto della sociologia [...] Per dirla in modo prosaico, per Leroi-Gourhan la guerra è *la caccia all’uomo* (in corsivo nel testo: n.d.a.)». [Clastres, 1977: 41]

Sull’altro versante, la soluzione economicista al problema della guerra presso i primitivi non soddisfa minimamente alle condizioni di plausibilità poste da Clastres. L’idea che i popoli primitivi si facciano la guerra perché entrano in competizione in merito a risorse materiali scarse, contrasta con quelle che, insieme a Sahlins, al tempo

attratto nel campo di Lévi-Strauss, il Francese definisce società dell'*abbondanza* [Sahlins, 1972]. La pretesa 'economicista' viene irrisa livorosamente:

«Se il discorso marxista [...] assimila così facilmente le rappresentazioni più sommarie del senso comune, delle due l'una: o il senso comune è spontaneamente marxista (o Manes di Mao!) oppure un marxismo del genere non si distingue dal senso comune che per la ridicola pretesa di presentarsi come discorso scientifico». [Clastres, 1977: 45]

Di Sahlins, Clastres scrive la prefazione a *Stone age economics* [Clastres, 1976b], oltre ad intrattenere con lo studioso americano un solido rapporto di amicizia e ricerca, per diversi anni. Clastres lavora, per la verità, con chiunque possa rappresentare un solido argine alla deriva marxista, come nel caso della quasi venerazione mostrata per le tesi, tutt'al più onestamente quantitative, della Scuola di Berkeley. Queste vengono diffuse in Francia negli anni sessanta da Pierre Chaunu [1960]: Clastres, nel '63, scrive un saggio sulla demografia amerindiana che ha al suo centro il lavoro storico-statistico di quella Scuola [Clastres, 1963].

In *Stone age*, Sahlins [1972] sostiene che le società primitive non sono affatto assediata dalla indigenza, non hanno interesse ad accumulare un qualsiasi surplus, e che se anche lo avessero, non saprebbero poi su quale mai mercato provare a collocarlo:

«Dalla sua analisi risulta infatti che non soltanto l'economia primitiva non è una economia della miseria, ma che permette, al contrario, di definire la società primitiva come la prima società dell'abbondanza. [...] la macchina produttiva primitiva assicura la soddisfazione dei bisogni materiali delle persone [...], funziona al di sotto delle sue potenzialità oggettive [e] potrebbe, se lo volesse, funzionare più a lungo e a maggiore intensità, produrre surplus, costituire scorte [...] Se le società primitive non lo fanno, anche potendolo, vuol dire che non vogliono farlo [...] Basandosi su una massiccia quantità di studi effettuati in diverse aree del globo, Sahlins sottopone a un esame dettagliato le configurazioni locali del Modo di Produzione Domestico (melanesiane, africane, sudamericane), mettendone in luce le caratteristiche ricorrenti: predominio della divisione sessuale del lavoro, produzione segmentata finalizzata al consumo, accesso autonomo ai mezzi di produzione, relazioni centrifughe fra le unità produttive [...] Sahlins [...] ricorre a categorie propriamente politiche alla base dell'organizzazione sociale primitiva: segmentazione, autonomia, relazioni centrifughe». [Clastres, 1976: 98]

Qui, fin nel tono dell'esposizione, la volontà è quella di celebrare Kropotkin e Malatesta, *contro* il valore-lavoro e *dentro* le trame stesse della preistoria umana. Ma al di là di questo atteggiamento, che per chi come me rivendica la necessità di una

ricerca che sia politica rappresenta un merito, e non un difetto, si impone il *dato* che i primitivi non pongono il lavoro al centro della loro vita sociale; almeno per come il lavoro viene inteso da Clastres e dagli economicisti da DIAMAT cui egli spesso riduce il materialismo storico.

Questa focalizzazione sul lavoro ci sta gradualmente portando a discutere, insieme a Marcuse, dei suoi fondamenti filosofici [Marcuse, 1933], in chiusura del saggio. Intanto occorre guardare più da vicino la mossa clastresiana.

Come abbiamo detto, infatti, le presupposizioni del discorso strutturalista, *in quanto* discorso ideologico, diventano evidenti quando si confronta quel discorso con ciò a cui esso si oppone. E allora notiamo come il biologico, la Natura, venga negata recisamente e allontanata da sé. La Cultura, più che umanizzarla, la nega. Allo stesso modo la cultura tribale si oppone all'economico, di cui secondo Clastres non v'è traccia.

Questo culturalismo ominante costruisce la propria identità disciplinare attraverso opposizioni formali binarie. Alla vita come natura, come materia, come processo organico, Clastres oppone l'umano come cultura, e però in nessun senso *determinato e concreto*, ma solo in quello generico e astratto dell'altro da sé, del totalmente alieno. La Cultura istituisce la *differenza* del proprio Noi comunitario a partire da una Natura che essa non porta con sé, che non prosegue: è *costituente e anti-dialettica* in senso post-moderno [Deleuze, 1968. Negri-Hardt, 2000: 79 sgg.]. Allo stesso tempo essa si dà forma ominante per tramite di una correlata negazione indeterminata dello Scambio, anche contro quella tradizione, che è la propria, che vede nel *prestazionismo* universale [Mauss, 1924] e nello *scambio* generalizzato [Lévi-Strauss, 1949] l'essenza stessa del sociale.

Clastres lo strutturalista elude le lavorazioni umane della natura e lo scambio come criterio della circolazione generale dei prodotti di quel lavoro. Clastres lo strutturalista rifiuta la centralità del lavoro nel processo di ominazione.

Fin qui non c'è nulla di sorprendente per il pensiero; almeno per il mio. L'antropologia politica, a seguire una di quelle fitte storie disciplinari e le loro diatribe, di cui dicevamo, ha prodotto da tempo una critica convincente di questo tipo di tesi. Anzi *per* tempo, direi, in particolare con riferimento a Clastres. Marc Abélès, come egli rammenta in un suo recente lavoro [Abélès, 2014], si convinse già negli anni settanta della natura tutta ideologica del lavoro di Clastres, attivo nel '68 francese in un campo diremmo situazionista, e determinato a svolgere un'opera sistematica di sacrosanta (per me) propaganda anarchica. Clastres, con cui si deve solidarizzare umanamente, prima tradisce Lévi-Strauss l'integrato, Lévi-Strauss il moderato, e poi utilizza chiunque possa fornirgli un appiglio contro il marxismo, in quella che appare come una pura campagna ideologica.

Più ancora di quella sincronica, la critica diacronica è stata decisamente liquidatoria. Dagli anni ottanta in poi, dentro la storia di quella disciplina viene respinta la tesi di società senza storia, sostanzialmente da due differenti punti di vista:

quello femminista e quello culturologico post-marxiano [Palumbo, 2018: 100 e sgg]. Cito tre aspetti. i) L'esistenza di uno sfruttamento sistematico delle donne e dei giovani, dentro le tribù; ii) la riscoperta di molta storicità entro un passato che si afferma perentoriamente come immutabile ma non per questo lo è davvero, perché mostra spesso tracce di decorsi evolutivi, di relazioni forzate con altri, e anche di regressioni presentate poi tutte come altrettante origini; iii) la collocazione del concetto gramsciano di *Egemonia*, e l'analisi delle culture *subalterne*, al cuore stesso dei *Cultural Studies*. Questi tre aspetti descrivono il campo di una critica, a Clastres, che appare come un *dato* nella storia dell'antropologia come scienza. Su tutto questo genere di questioni, entro le quali, come ho detto, non voglio e non posso diffondermi, rinvio a Palumbo [2018], ricchissimo di informazioni e dotato di una bibliografia enciclopedica.

A me interessa ora, avviandomi verso la chiusura, centrare la questione a mio avviso fondamentale in Clastres, e che rappresenta anche ciò su cui la sua speculazione ancora ci interroga. È la questione del Lavoro.

Ha ragione Clastres, oltre i limiti disciplinari e metodologici che gli sono stati imputati, ad escludere il lavoro dalla vita sociale e pratica di queste comunità? Se sì, di che lavoro si tratta, e in che modo la sua analisi può contribuire ad uno studio, anche filogenetico, delle cosiddette società 'civili'?

IV

Marcuse sembra d'accordo con Clastres. Ecco un estratto dal noto saggio del '33 sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro:

«Si è sempre insistito sul fatto che il lavoro sembra avere fra i primitivi un significato essenzialmente diverso da quello che ha tra i cosiddetti popoli civili [...] Il lavoro non è qui un fare regolare, e la copertura del fabbisogno non va oltre a ciò che è necessario al momento (anche quando questi uomini sanno bene che in futuro si troveranno in uno stato di bisogno). Il tempo dedicato al lavoro è sproporzionato in maniera vistosa rispetto al gioco, alla danza, alla fabbricazione di ornamenti [...] Si impone immediatamente la connessione tra il rapporto dell'esistenza col tempo (storicità) e il lavoro come modo della prassi esistenziale. I primitivi non hanno quel rapporto col tempo che solo fa dell'esistenza un'esistenza storica, e che è anche un elemento costitutivo del lavoro come prassi esistenziale. La loro esistenza è essenzialmente pre-storica [...] Il confine fra esistenza storica ed esistenza pre-storica [...] è un confine essenziale, che divide diversi modi dell'esistenza. Non si può risolvere [...] la questione se l'indigenza crescente [...] e la progressiva contrazione dei beni [...] possano spiegare l'instaurarsi del rapporto storico col tempo e con ciò il passaggio al lavoro come prassi esistenziale. Anche la teoria economica sembra dare quasi generalmente una risposta negativa a tale questione [...]; essa ritiene che il

progresso dallo stato preeconomico a quello economico non sia spiegabile sulla base di motivi puramente economici». [Marcuse, 1933: 174-175]

Come si vede, questo breve passaggio, niente più che una digressione entro l'impianto del saggio, e che per di più si chiude in modo decisamente interlocutorio, pare accogliere però in pieno la tesi di Clastres. Ci troviamo di fronte a un *passaggio denso* nel decorso del pensiero marcusiano, sinanche anfibologico, e merita di essere trattato con cura.

Il saggio sul concetto di lavoro è uno dei rari casi in cui l'heideggerismo del Marcuse di quegli anni costituisce, piuttosto che un limite, una risorsa contro la sua tendenza, in quella fase, ad un materialismo forse un po' scolastico e ad un economicismo di maniera. Di solito accade il contrario; è proprio la cifra del suo marxismo, inizialmente incentrato sui *Manoscritti* [Marx, 1844] e poi capace di rinnovarsi e radicarsi sempre più, a sorprendere per la propria attualità.

Qui è vero il contrario. L'analisi del lavoro, sviluppata per tutto il saggio in modo stringente come ontologia fondamentale dell'essere sociale, parte sì a cercare le strutture più semplici a partire dalle più complesse, secondo la lezione marxiana, e però poi istituisce una cesura netta e drammatica che non separa tanto, poniamo, un certo primato dall'Homo Sapiens, ma determinati uomini invece, e determinate donne, insieme al loro vivere associato, da tutti gli altri, e in definitiva soprattutto da noi. Esattamente come in Clastres, per parlare di 'civiltà' occorre attendere il *malencontre* dell'ingresso, nella comunità indivisa, della stratificazione sociale e dello Stato.

Qui una certa moda culturologica alla Polany, che istituisce fratture radicali e mutamenti di paradigma all'interno del decorso storico, a proteggersi forse dal determinismo engelsiano, pare trovare un precedente autorevole, sebbene Marcuse non si diffonda affatto sulla questione ma la anticipi soltanto, ed in modo piuttosto sommario, per poi accantonarla lasciandoci più domande che risposte.

La sua indagine, d'altra parte, è rivolta all'analisi del lavoro come sostanza dell'essere sociale capitalista, e il retrocedere a determinare una sinossi delle sue linee di sviluppo si ferma al punto in cui impatta con l'hegeliano uomo *sepolto*, sostanzialmente riproponendolo.

Egli non ha *interesse*, nel senso di Habermas [1968], a concentrarsi su quelle comunità pre-civili, e ad indagarne i contorni. La sua scelta di campo manifesta determinati piani di pertinenza e ne *narcotizza* altri [Eco, 1979]. Se l'intenzione è politica in senso marxiano, le cose si studiano per poterle cambiare; la gnoseologia pura è illusione ideologica o turismo cognitivo da collezionisti. Se si pensa che la vera posta in gioco della Storia sia la ricongiunzione della coppia Libertà-Felicità, e che il capitalismo debba saldarci il conto delle proprie molte promesse; se si lavora alla costruzione di una società pacificata, senza conflitti fra uomo e donna, fra uomo e uomo, fra Io ed Es dentro l'uomo, allora la *curiosità* analitica, verso comunità che

istituzionalizzano la guerra permanente e la tortura, come ben spiega Clastres, o che si fondano sullo scambio sistematico di beni-donna, è davvero minima.

I Francofortesi, inoltre, hanno sempre visto l'utopia come *redenzione*, come qualcosa che deve essere realizzato nel futuro e che si trova al fondo della Storia, non certo al suo inizio. Contro Nietzsche, per Adorno l'origine è la *meta* [Adorno, 1951: XXXV sgg.]. Per tutto questo insieme di ragioni, la visione dei primitivi che fa capolino in Marcuse è comprensibile.

Essa deriva, però e al contempo, dai fondamenti stessi del concetto di lavoro, enucleati appunto nel saggio del '33. Il carattere costitutivo di *peso*, ad esempio, o il piegarsi alla *logica della cosa* [Marcuse, 1933: 154 sgg.], come tratti ontologici del lavoro da fissare ad un livello esistenziale e non fenomenologico, rischiano quasi di annullare la distinzione marxiana fra *oggettivazione* e *alienazione* [Marx, 1944], e contribuiscono al fraintendimento dell'opera del Tedesco in una prima fase della sua ricezione in Italia: se ne trova traccia nella prefazione che Jarvis appone alla prima edizione di *Eros e Civiltà*, per i tipi della Einaudi [Jervis, 1967]. Voglio dire che si esprime, nel Marcuse degli anni trenta, lo sforzo evidente di lasciare andare un certo heideggerismo di maniera, che infatti scompare già nel '34-'36, ma che in questo saggio è invece ancora presente. Anche il concetto di tempo libero come correlato necessario e impotente del tempo di lavoro, mentre definisce alcuni aspetti del capitalismo autoritario che Marcuse vede formarsi in Germania e in Italia fin dagli anni venti, e intorno al quale scrive "La lotta contro il Liberalismo" [Marcuse, 1934], contribuisce però qui alla costruzione di una cesura netta fra società con e senza storia.

A mio avviso i) vi sono diversi aspetti della teoria marcusiana del lavoro che sono assolutamente validi, e poi esiste anche ii) una direzione chiara in cui le sue considerazioni possono essere completate dagli studi che, negli anni sessanta e settanta, Ferruccio Rossi Landi pubblicò sul linguaggio *in quanto* lavoro, e *in quanto* mercato [Rossi Landi, 1968. 1979].

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'heideggerismo ancora in atto nel saggio sul lavoro evita di collocare il lavoro stesso su un piano strettamente economico, dunque lo sottrae non solo all'economicismo, maledizione di ogni marxiano serio, ma proprio all'Economia come disciplina separata. La battaglia teorica, che fu anzitutto di Marx, contro la riduzione del valore al valore d'uso, del bisogno ad un dato quantitativo e misurabile, del circolo produzione-consumo ad un processo che produce solo i beni consumabili, e non *anche* i loro consumatori [Marx, 1857-58: 13-16]. Tutto questo insieme notissimo di considerazioni critiche, articolato da Marcuse, nel saggio di cui discutiamo, intorno al concetto di *copertura del fabbisogno* di Gottle [Marcuse, 1933: 164 sgg.], è molto importante per le sue successive ricerche sulla psicanalisi e su Freud [Marcuse, 1955], visto che viene connesso direttamente al problema della *bisognosità* (*lebensnot*) umana.

Questa si mostra come irriducibile ad un piano di soddisfacimento di bisogni soltanto materiali, e indica una permanente e costitutiva tendenza umana alla insoddisfazione come tratto ontologico, retaggio dell'essere-gettato del *Dasein* di Heidegger. Marcuse insiste poi sulla *produzione* della *permanenza* e della *sussistenza* delle strutture, mai soltanto materiali, in cui si ricomprende l'agire comunitario, interrogando ancora Gottle e portando un'altra delle categorie centrali dell'economia politica, quella della produzione appunto, oltre se stessa.

Allora diciamo che tutto questo heideggeriano approfondire, forzare, allargare e de-economicizzare il concetto di lavoro, fornisce gli strumenti, forse involontariamente, per una critica proprio a quella concezione, delle comunità primitive come comunità prive di lavoro, che invece nel saggio pare venire sposata.

La *lebensnot* infatti, se è questione ontologica, non può non incidere sul modo primitivo di far permanere e di stabilizzare l'insieme dei propri fabbisogni. Che sono evidentemente culturali, ecologici, complessivamente sociali, senza che debbano venire necessariamente descritti attraverso le figure del lavoro salariato contemporaneo. Si trova insomma in quel saggio, e grazie ad Heidegger, una idea di lavoro che non è assolutamente riducibile alla materialità del lavoro industriale produttivo, contro il quale lo sguardo 'di sbieco' di Clastres tanto si accanisce. Infatti, ad esempio in *Eros e Civiltà* [Marcuse, 1955], la *lebensnot* non solo non si arresta di fronte al mondo pre-storico, ma viene anzi a caratterizzarlo in modo costitutivo, senza assumere l'aspetto corrivo di una mancanza di beni immediatamente materiali.

Se poi, a Marcuse, si affianca la sostanza della tesi rossilandiana, si riescono a fare ulteriori passi in avanti.

È nota, quella tesi, soprattutto ai cultori del marxismo critico, presso i quali se ne scrive e se ne discute ancora molto [Marazzi, 2014. Palmieri, 2012]. La sostanza della stessa, cui qui posso soltanto alludere nei suoi elementi di fondo, consiste nella proposta di considerare il linguaggio come passibile di analisi per tramite delle categorie della critica dell'economia politica. Lo studio del *Linguaggio come lavoro* [Rossi Landi, 1968] insegna anzitutto un forte anti-mentalismo, e poi l'abitudine a vedere nei fatti di Lingua una questione di *produzione*.

Il linguaggio viene prodotto proprio come si produce la merce, con un lavoro freddo (morto), accumulatosi progressivamente a formare un capitale linguistico costante, ed un lavoro caldo (o vivo) col quale i soggetti, che intramano quella comunità, a quello morto si applicano in modo variabile. Lo riproducono dunque, nei suoi assetti di fondo, mentre producono in apparenza soltanto enunciati utili al decorso delle proprie prassi di vita.

La categoria che consente di rapportare la produzione materiale a quella immateriale (ma ogni produzione è insieme l'una e l'altra cosa) è l'*omologia* [Rossi Landi, 1979: 248 sgg.].

Produzione materiale e produzione immateriale non sono affatto identiche, e non sono nemmeno analoghe, come Rossi Landi rammenta a molti strutturalisti e

semioticisti ‘binari’, del tipo di Levebre [Rossi Landi, 1979: 222-223]. Esse sono *omologhe* invece: determinati dispositivi di produzione, tanto linguistica che non linguistica, ad un dato livello di complessità, possono essere senz’altro messi nel dovuto rapporto. La merce, ad esempio e contro Levebre, non è omologa al segno ma all’enunciato. Nonostante si presenti come un insieme di parti più piccole, ognuna delle quali, e poi anche il loro complesso unitario, rinviano a processi produttivi di cui ignoro forma e funzioni, io la uso, perché essa risponde a un mio bisogno, senza occuparmi mai di questa sua complessità interna. La riproduco senza averne mai imparata la produzione, proprio come mi accade con gli enunciati che proferisco nella mia vita quotidiana di soggetto sociale competente [Rossi Landi, 1968].

Il capitale linguistico (culturale, segnico, significante) *costante* è dunque un insieme di strumenti, di materiali e di istruzioni operative dentro cui mi trovo gettato già alla nascita, ed esso, in un rapporto dialettico e *variabile* col lavoro vivo che io vi applico, determina interamente quel che chiamo *coscienza*. Il linguaggio, con Marx, è la coscienza materiale e pratica di una comunità. Questa si produce e riproduce attraverso un lavoro linguistico variabile che si rapporta in modo dialettico alle modalità che il capitale costante a cui si applica prescrive per la propria riproduzione. È molto ricca, oltre che convincente, la descrizione dei vari nessi fra i diversi aspetti della produzione *materiale e immateriale* [Rossi Landi, 1968], a cominciare dalla messa in questione dell’utilizzo di questa terminologia, che io sto usando per ragioni di comprensibilità generale.

Quel che più importa qui, è poter affrontare la questione del lavoro nelle società primitive ad un livello ancora più profondo di quello al quale la fissò Marcuse.

A me pare si possa affermare che è la *permanenza* nella copertura del proprio fabbisogno, mai soltanto materiale o quantitativo, che impone ai selvaggi un rapporto *ineludibile* col lavoro. Il loro capitale costante è costituito dalla Cultura. I modi attraverso i quali le lavorazioni variabili, del complesso dei soggetti, a quella si applicano, è violentemente ingiuntivo. Il lavoro non è assente, presso i Guayaki, ma *servile*: non è pagato in denaro-cultura perché i soldi in tasca danno *anche* autonomia. La prestazione è obbligatoria e riproduce il lavoratore come elemento *direttamente* interno al capitale lavorato, insieme al capitale stesso. In questo senso è lavoro non pagato: nessun salario-cultura che costruisca, attraverso l’alienazione del lavoro dal lavoratore, una qualche distanza fra questi e il capitale a cui la sua forza lavoro segnico-linguistica si applica. Nessuna libera compra-vendita di lavoro-cultura, nessun adescamento ideologico che costruisca *dentro* il soggetto una distanza fra il proprio essere al lavoro e il proprio essere sociale; una distanza indispensabile alla costruzione di qualsiasi soggettività.

Il soggetto sociale si applica *integralmente* alla costanza del proprio capitale-Cultura, in modo del tutto ri-produttivo. La produzione, più che rappresentare un *momento*, o magari essere assente da quelle società, costituisce invece una totalità

ininterrotta e circolare. Essa è sempre al lavoro nella costruzione di uno spazio immateriale permanente, che è permanente perché è *soltanto* immateriale; lalopoietico, di natura *anzitutto* segnica, a contrastare l'incombere della Natura e a contenerne il terrore.

Il processo del lavoro segnico primitivo si applica al proprio capitale segnico-culturale in modo completamente *automatico*. Si combatte una lotta strenua contro la paura del nuovo, perché ogni crepa anche minima, nelle mura di questo in-naturale fortino, potrebbe significare il ritorno della Natura stessa, *incompresa* in senso marxiano, cioè non-lavorata e dunque identica al terrore che suscita. Questo soggetto è collettivo *ma* automatico, gregario in senso deteriore, mimetico: vive sovrastato da una potenza estranea, che ha separato se stessa dalla natura solo per riprodurre il potere assoluto, di vita e di morte, su di lui.

Direi che questa è una lettura, della vita primitiva, attendibile tanto quanto quella di Clastres.

Mi è impossibile, in particolare, aderire alla narrazione libertaria ed edonistica che egli mi propone. Quando descrive [Clastres, 1973: 156] la feroce reprimenda di una anziana nei confronti di una bimba india che piange mentre viene incisa, torturata, dilaniata, nel rito del suo passaggio di età, in modo che la Legge della comunità resti impressa per sempre nella sua memoria attraverso il dolore, io non provo commozione, ma speranza. Penso al sorriso di mio figlio piccolo quando deve andare dal dentista, perché sa che tanto c'è l'anestesia, e mi torna in mente Sanguineti: "Capimmo che dovevamo attraversare il fango, nella convinzione che ne saremmo usciti sì con le mani ancora sporche, ma col fango finalmente lasciato alle spalle" [Sanguineti, 1961: 204]. Anch'io credo, coi Francofortesi e nonostante tutti gli orrori 'civili' commessi, che la redenzione si coniughi al futuro.

Chiudo. La paura e il dolore sono connaturati all'avventura della violenza in *qualsiasi* vivente, anche in un cane; essi *fondano* tanto la tortura quanto la guerra sistematiche, di cui Clastres celebra la centralità presso i primitivi. Scegliendo questo, prescindendo dal problema della libertà *nella* felicità, si scieglie il suicidio eroico, l'avventura superomistica, la danza di Ecate. In questo civettare con Nietzsche o con *L'Unico* di Stirner, Clastres adempie al destino che si è dato: si estenua in una battaglia soltanto ideologica, per poi soccombere alla propria nemesi. A me pare, comunque, una vita ben spesa.

Bibliografia

- Abélès, M., *Penser au delà de l'état*, Belin, Paris 2014.
- Abensour, M. (a cura di), *L'esprit des lois sauvages*, Edition du Seuil, Paris 1987.
- Adorno T.W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.
- Adorno, T.W. (1951), *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.
- Althusser, L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
- Austin, J.L. (1955), "Come fare cose con le parole", in M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Bachtin, M. (1927), *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo, Bari 1976.
- Baudrillard, J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Baudrillard, J., *Simulacres et Simulation*, Galilée, Paris 1981.
- Campagno, M., "Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'état", in «Journal de Mauss», n. 3, Janvier 2012.
- Chaunu, P., "Une histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'oeuvre de l'école de Berkley", in «Revue historique», n. IV, 1960.
- Clastres, P. (1962), "Philosophie de la chefferie indienne", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1963), "Indépendance et exogamie", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1969), "Copernic et les sauvages", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1973), "Eléments de démographie amérindienne", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1974), *La société contre l'état*, Edition de Minuit, Paris 2011.
- Clastres, P. (1976a), "La questione del potere nelle società primitive", in id., *L'anarchia selvaggia*, cit., Milano 2013.
- Clastres, P. (1976b), "Età della pietra, età dell'abbondanza", in id., *L'anarchia selvaggia*, cit., Milano 2013.
- Clastres, P. (1977), "Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive", in id., *L'anarchia selvaggia*, Eléuthera 2013.
- Clastres, P., *L'anarchia selvaggia*, Eléuthera, Milano 2013.
- De la Boétie, E. (1576), *Discorso della servitù volontaria*, Edizioni La Rosa, Torino 1995.
- Deleuze, G. (1968), *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, bologna 1991.
- Dosse, F., *Histoire du structuralisme*, 2 voll., Paris 1991.
- Eco, U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968.
- Eco, U., *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1979.

- Fanon, F. (1963), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Milano 2000.
- Franklin, S.; Lury, C.; Stacey, J., “Feminism and culture studies: pasts, presents, futures”, in «Media, Culture & Society», n. 13, 1991.
- Gallino, L., *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.
- Geertz, C., “Deep hanging out. Review of Clastres: Chronicle of the Guayaki indians”, «New York Review of Books», ottobre 1998.
- Giddens, A. (1984), *La costituzione della società*, Comunità, Milano 1990.
- Grandi, R., *I mass media fra testo e contesto*, Lupetti, Milano 1992.
- Greimas, A.J. (1970), *Del senso*, Bompiani, Milano 1974.
- Habermas, J. (1968), *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.
- Hall, S., “Cultural studies and its theoretical lagacies”, in L. Gossberg, C. Nelson, P. Treichler (a cura di), *Cultural studies*, Routledge, London 1992.
- Hall, S., “The rediscovery of ideology. The return of repressed in media studies”, in M. Gurevitch, T. Bennet, J Curran, J Woollacott (a cura di), *Culture, society and the media*, Methuen, London 1982.
- Harvey, D., *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2014.
- Hegel G.W.F. (1830), *La scienza della logica*, UTET, Torino 2010.
- Hjelmslev, L. (1943), *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1956), “Sociologia e ricerca sociale empirica”, in id., *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001.
- Jervis, G., “Introduzione” a H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., Torino 1967.
- Leclerc, G., *Antropologia e colonialismo*, Jaka Book, Milano 1996.
- Leroi-Gourhan, A. (1964), *Il gesto e la parola*, 2 vol., Mimesis, Milano 2018.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969.
- Lévi-Strauss, C. (1962), *Il pensiero selvaggio*, Feltrinelli, Milano 1964.
- Liotard. J.F., *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Marazzi, C., “La natura linguistica del denaro”, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», vol. 8, n. 2, 2014.
- Marchionatti, R., “Introduzione” a P. Clastres, *L'anarchia selvaggia*, cit., 2013.
- Marcuse, H. (1933), “Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica”, in id. (1965), *Cultura e società*, cit., Torino 1969.
- Marcuse, H. (1934), “La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello stato”, in id. (1965), *Cultura e società*, cit., Torino 1969.
- Marcuse, H. (1937a), “Sul carattere affermativo della cultura”, in id. (1965), *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.

- Marcuse, H. (1937b), "Filosofia e teoria critica", in id. (1965), *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.
- Marcuse, H. (1941), *Ragione e rivoluzione*, Milano 1966.
- Marcuse, H. (1955), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967.
- Marx, K. (1844), *Manoscritti economico-filosofici*, Einaudi, Torino 1968.
- Marx, K. (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx, K. (1867), *Il capitale: libro I*, Newton Compton, Roma 1996.
- Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in «Année sociologique», n. I, 1924.
- Moulier Boutang, Y., *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, PUF, Paris 1998.
- Moyn, S., "On savagery and civil society", in «Modern intellectual history», n. 1, 2004.
- Negri, A.; Hardt, M. (2000), *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
- Nietzsche, F. (1887), *Genealogia della morale*, Einaudi, Torino 2012.
- Palmieri, F., *Il linguaggio del denaro*, DataneWS, Roma 2012.
- Palmisano, A.L., *Antropologia post-globale*, Pensa, Lecce 2017.
- Palumbo, B., *Lo strabismo della dea*, Museo Pasqualino, Palermo 2018.
- Pomian, K., "Struttura", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, Torino 1981, pp. 723-764.
- Ponzio, A., "L'uso delle categorie di Peirce e Morris per una teoria dell'ideologia", in M.A. Bonfantini, A. Martone (a cura di), *Atti del convegno internazionale Peirce in Italia*, Liguori, Napoli 1991.
- Ponzio, A., *Filosofia del linguaggio e prassi sociale*, Milella, Lecce 1974.
- Remotti, F., "Strutturalismo", in *Enciclopedia Treccani delle scienze Sociali*, www.treccani.it/enciclopedia/strutturalismo, 1998.
- Ricoeur, P. (1990), "Tra ermeneutica e semiotica", in F. Marsciani (a cura di), *Tra semiotica ed ermeneutica*, Meltemi, Roma 2000.
- Rossi Landi, F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968.
- Rossi Landi, F., *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 1979.
- Said, E., *Orientalism*, Pantheon, New York 1978.
- Sanguineti, E. (1961), "Poesia informale?", in R. Giuliani (a cura di), *Novissimi. Poesie per gli anni sessanta*. Einaudi, Torino 2003.
- Sartre, J.P., "Black Orpheus", in *What is literature? And other essays*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1988.
- Saussure, F. De (1916), *Corso di linguistica generale*, De Donato, Roma-Bari 1989.
- Shaff, A., *Introduzione alla semantica*, Editori Riuniti, Roma 1965.
- Shalins, M., *Stone age economics*, Chicago, Aldine 1972.
- Thomas, N., *Colonialism's culture: anthropology, travel and government*, Princeton University Press, Princeton 1994.

Thompson, E.P., *The making of the english working class*, Penguin, Harmondsworth 1963.

Vygotskij, L.S. (1934), *Pensiero e linguaggio*, Centauria, Milano 2018.