


Pierre Clastres, Economia primitiva, economia dell'abbondanza

 gabriellagiudici.it/pierre-clastres-economia-primitiva-economia-dellabbondanza/

Uscito negli Stati Uniti nel 1972, *Stone Age Economics*, il classico della ricerca antropologica sulle forme economiche delle società native di Marshall Sahlins, fu tradotto in francese nello stesso anno e pubblicato da Gallimard con il titolo *Âge de la pierre âge d'abondance*.

Nella prefazione, affidata a Pierre Clastres, l'antropologo fece risaltare la creazione dell'abbondanza in società che ignorano povertà e diseguaglianza e lasciano la maggior parte del tempo libero ai propri membri. È in questo contesto che Clastres analizza il legame tra potere e debito, fornendo una memorabile lettura del Big Man, il capo senza potere dei selvaggi.

«Gli dèi si trattengono infatti, dopo averli nascosti, i beni necessari alla nostra esistenza, ché altrimenti con facilità potresti lavorare in un giorno, così da possedere per un anno, stando ozioso; ben tosto potresti porre al fumo del focolare il timone della nave, e sparirebbe il lavoro dei buoi e dei muli pazienti alla fatica»

Esiodo, *Le opere e i giorni* [integrazione].

Una fascinazione di vecchia data per le società primitive assicura al lettore francese un'abbondante e regolare disponibilità di opere etnografiche, purtroppo ben lontane dall'essere tutte di pari interesse. Di tanto in tanto, un libro si staglia sul grigio orizzonte di tale produzione: l'avvenimento è troppo raro per astenersi dal segnalarlo. Iconoclasta e rigoroso, ironico ed erudito, molti si rallegreranno nel veder pubblicato il lavoro di Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra* [Bompiani, Milano, 1980].

Sahlins, antropologo americano di grande reputazione, è un profondo conoscitore delle società melanesiane, ma il suo progetto scientifico non si riduce all'etnografia di una determinata area culturale. Non solo travalica abbondantemente i confini di un puntiglioso studio monografico, come attesta la varietà planetaria dei suoi riferimenti, ma **intraprende l'esplorazione sistematica di una dimensione del sociale da lungo tempo osservata dagli etnologi**, affrontando in modo radicalmente nuovo l'ambito economico e ponendo in modo malizioso la domanda fondamentale: **come si configura l'economia nelle società primitive.**



Si tratta di una domanda decisiva, come vedremo. Non che altri non l'avessero posta prima di lui; e allora, perché riprendere un problema che sembrava risolto da tempo? E facile accorgersi, seguendo il percorso tracciato da Sahlins, che non solo la questione dell'economia primitiva, nonostante venisse posto come problema, non aveva ricevuto risposte degne di questo nome, ma soprattutto che molti autori

l'avevano trattata con incredibile superficialità, quando non si erano semplicemente dedicati a una vera e propria alterazione dei dati etnografici. Siamo di fronte non già all'errore di interpretazione, possibile in ogni ricerca scientifica, ma al tentativo bello e buono (tuttora in corso, come cercheremo di dimostrare) di adattare la realtà sociale primitiva a una concezione preconcepita della società e della storia. In altri termini, alcuni esponenti di quella che si chiama **antropologia economica** non hanno saputo sempre distinguere – ed è il meno che si possa dire – tra il dovere di obiettività, che obbliga quanto meno a rispettare i fatti, e lo sforzo di preservare le proprie convinzioni filosofiche e politiche. E quando – deliberatamente o inconsapevolmente poco importa – si subordina l'analisi dei fatti sociali a questo o quel discorso sulla società, mentre il rigore scientifico esigerebbe l'esatto contrario, ci si trova ben presto trascinati al limite della mistificazione.

Ed è appunto questo che il lavoro esemplare di Marshall Sahlins intende denunciare. Ma sbaglieremmo a supporre che le sue conoscenze etnografiche siano superiori a quelle dei suoi predecessori: anche se ha fiuto le sue ricerche sul campo, questo autore non riporta alcun dato sconvolgente la cui novità costringerebbe a riconsiderare l'idea tradizionale dell'economia primitiva. Semplicemente si accontenta, ma con grande vigore, di ricondurre alla verità i dati da lungo tempo raccolti e conosciuti, scegliendo di interrogare direttamente il materiale disponibile e scartare senza pietà le idee preconcepite. Il compito che si assegna Sahlins poteva essere intrapreso anche prima di lui: **il dossier, insomma, era già là, accessibile e completo. Sahlins, però, è il primo ad averlo riaperto, e dunque bisogna salutare in lui un pioniere.**

Di che cosa si tratta? **Gli etno-economisti hanno insistito a sviluppare l'idea secondo la quale** l'economia delle società primitive sarebbe un'economia di sussistenza a. E evidente che un tale enunciato non è la semplice ripetizione di un'ovvietà: è scontato che la funzione essenziale, se non esclusiva, del sistema di produzione di una data società consiste nell'assicurare la sussistenza degli individui che la compongono. Ne consegue che definire l'economia arcaica come un'economia di sussistenza vuol dire far riferimento non tanto alla funzione generale di ogni sistema produttivo quanto al modo specifico in cui l'economia primitiva soddisfa tale funzione.

Si dice che una macchina funziona bene quando soddisfa in modo appropriato lo scopo per la quale è stata concepita. Con lo stesso criterio bisogna ora valutare il funzionamento della macchina produttiva nelle società primitive: questa macchina funziona conformemente ai fini che le sono stati assegnati dalla società? Assicura in modo conveniente la soddisfazione dei bisogni materiali del gruppo? Ecco le vere domande che ci si deve porre a proposito dell'economia primitiva. A queste domande **l'antropologia economica «classica» risponde ricorrendo all'idea di economia di sussistenza: l'economia primitiva è un'economia di sussistenza in quanto riesce appena ad assicurare la sopravvivenza della società. Il sistema economico permette ai primitivi, al prezzo di un lavoro incessante, di non morire di fame e di freddo. L'economia primitiva è un'economia di sopravvivenza in quanto la sua arretratezza tecnica impedisce la produzione di surplus e l'accantonamento di scorte in grado di garantire quanto meno l'avvenire immediato del gruppo.** Tale è, nella sua poco gloriosa convergenza con le più fruste convinzioni del senso comune, l'immagine dell'uomo primitivo veicolata dagli «scienziati»: **un selvaggio schiacciato dal suo ambiente ecologico, perseguitato senza tregua dalla scarsità, ossessionato dall'angoscia permanente di procurarsi il necessario per non perire. In breve, l'economia primitiva è un'economia di sussistenza perché è un'economia della miseria.**

A questo concetto di economia primitiva **Sahlins contrappone non un'altra concezione ma i semplici fatti etnografici.** Proceda tra l'altro a un esame attento dei lavori dedicati a quei primitivi che si ritiene siano i più svantaggiati di tutti, in quanto condannati dal destino a vivere in un ambiente fortemente ostile, dove la scarsità di risorse si somma all'inefficienza tecnologica: i cacciatori-raccoglitori nomadi dei deserti dell'Australia e dell'Africa australe sono quelli che illustrano alla



perfezione, agli occhi degli etno-economisti come Herskovits, la miseria primitiva. Ma qual è la realtà?



Arnhem australiani



Kung San del Kalahari

Le monografie in cui vengono rispettivamente studiati gli aborigeni **australiani della Terra di Arnhem** e i **Boscimani del Kalahari** hanno la particolarità di offrire dati numerici: vi sono misurati i tempi dedicati alle attività economiche. Scorrendoli ci si accorge che, **invece di passare tutta la vita alla ricerca febbrile di un cibo aleatorio, questi supposti miserabili dedicano al lavoro al massimo cinque ore al giorno come media, e spesso tra le tre e le quattro ore.** Ne risulta, dunque, che **in un lasso di tempo relativamente breve aborigeni australiani e Boscimani si assicurano in modo conveniente la propria sussistenza.** Bisogna inoltre osservare che questo impegno quotidiano non è intenso, se non raramente, bensì **inframmezzato da frequenti soste per riposarsi, e che non coinvolge mai la totalità del gruppo:** oltre al fatto che bambini e giovani partecipano poco o nulla alle attività economiche, non è neanche l'insieme degli adulti che si dedica simultaneamente alla ricerca del cibo. E Sahlins nota che **questi dati quantitativi, raccolti recentemente, confermano in toto le precedenti testimonianze dei viaggiatori del diciannovesimo secolo.**

È dunque in spregio a queste informazioni serie e note che alcuni dei padri fondatori dell'antropologia economica hanno inventato di sana pianta il mito di un uomo selvaggio condannato a una condizione quasi animale dalla sua incapacità di sfruttare efficacemente l'ambiente naturale. La realtà è ben diversa e il gran merito di Sahlins è di riabilitare il cacciatore primitivo ristabilendo la verità dei fatti contro la distorsione teorica (teorica!). Dalla sua analisi risulta infatti che non soltanto l'economia primitiva non è un'economia della miseria, ma che permette, al contrario, di definire la società primitiva come la prima società dell'abbondanza. Una definizione provocatoria, che disturba il torpore dogmatico degli pseudo-scienziati dell'antropologia, ma una definizione al contempo corretta: **se in tempi brevi e a intensità debole la macchina produttiva primitiva assicura la soddisfazione dei bisogni materiali delle persone, significa, come scrive**

Sahlins, che funziona al di sotto delle sue possibilità oggettive, significa che potrebbe, se lo volesse, funzionare più a lungo e a maggiore intensità, produrre surplus, costituire scorte. Di conseguenza si capisce che se le società primitive non lo fanno, anche potendolo, vuol dire che non vogliono farlo.

Aborigeni australiani e Boscimani, quando stimano di avere raccolto sufficienti risorse alimentari, smettono di cacciare e di raccogliere. Perché stancarsi a raccogliere quello che non si può consumare? Perché degli individui nomadi dovrebbero affaticarsi per trasportare inutilmente da un luogo all'altro pesanti provviste quando, come dice Sahlins, «*le scorte sono nella natura stessa*»? Ma i selvaggi non sono sprovveduti come gli economisti formalisti che, non trovando nell'uomo primitivo la tipica psicologia di un *manager*, preoccupato di aumentare senza posa la produzione per incrementare il suo profitto, ne deducono stoltamente l'inferiorità intrinseca dell'economia primitiva. È quindi salutare la ricerca di Sahlins, che con grande pacatezza smaschera questa «filosofia» che fa del capitalista contemporaneo l'ideale e la misura di tutte le cose. Ma che sforzi, nondimeno, per dimostrare che se l'uomo primitivo non si comporta un *manager*, è perché non gli interessa il profitto; che se non «*fa rendere*» la sua attività, come amano dire i pedanti, non è perché non sa farlo, ma perché non ha voglia di farlo.

Sahlins non si limita al caso dei cacciatori. **Sotto la definizione modo di produzione domestico (mpd) esamina l'economia delle società «neolitiche»,** di quegli **agricoltori primitivi** che si possono ancora osservare in Africa o in Melanesia, in Vietnam o in America del Sud. Non vi è niente in comune, apparentemente, tra i nomadi del deserto o della foresta e i sedentari che, senza trascurare la caccia, la pesca o la raccolta, dipendono essenzialmente dai prodotti dei loro orti. Anzi, in considerazione del notevole cambiamento rappresentato dalla conversione di un'economia di caccia in un'economia agraria, ci si potrebbe aspettare la comparsa di abitudini economiche del tutto nuove, senza parlare, beninteso, delle trasformazioni nell'organizzazione stessa della società.

Basandosi su una massiccia quantità di studi effettuati in diverse aree del globo, Sahlins sottopone a **un esame dettagliato le configurazioni locali del MPD** (melanesiane, africane, sudamericane ecc.), 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 tra le unità produttive.** Nel dar conto di una realtà economica (il MPD), Sahlins, a ragione, ricorre a categorie propriamente politiche alla base dell'organizzazione sociale primitiva: segmentazione, autonomia, relazioni centrifughe. E infatti è sostanzialmente impossibile pensare l'economico primitivo al di fuori del politico.

Per il momento manteniamo l'attenzione sul fatto che i tratti principali che descrivono il modo di produzione dell'agricoltura a debbio permettono al contempo di individuare l'organizzazione sociale dei popoli cacciatori. Da questo punto di vista, **un gruppo nomade, al pari di una tribù sedentaria, è composto da unità di produzione e di consumo — i «focolari» o «unità domestiche» — all'interno delle quali prevale di fatto la divisione sessuale del lavoro.** Ciascuna unità funziona come un segmento autonomo dell'insieme, e anche se la regola dello scambio struttura saldamente il gruppo nomade, il gioco delle forze centrifughe non è comunque assente.

Al di là delle differenze nello stile di vita, delle rappresentazioni religiose o dell'attività rituale, la struttura della società non varia tra la comunità nomade e il villaggio sedentario. Che mezzi di produzione così diversi come la caccia nomade e l'agricoltura a debbio siano compatibili con formazioni sociali identiche, è un tema che conviene misurare in tutta la sua portata.

Tutte le comunità primitive aspirano, dal punto di vista della produzione e del consumo, alla completa autonomia; aspirano a escludere ogni relazione di dipendenza con i gruppi vicini. Per dirlo in modo sintetico, è **l'ideale autarchico della società primitiva: si produce il minimo necessario per soddisfare tutte le necessità, ma ci si organizza per produrre la totalità di questo minimo.**

Se il MPD è **«un sistema fondamentalemente avverso alla formazione di surplus»**, è altrettanto **avverso a lasciare che la produzione cali al di sotto della soglia che garantisce la soddisfazione dei bisogni. L'ideale di autarchia economica è infatti un ideale di indipendenza politica, la quale è assicurata fintanto che non si ha bisogno degli altri.** Questo ideale, naturalmente, non si realizza né dappertutto né sempre. Le differenze ecologiche, le variazioni climatiche, i contatti o le influenze possono condurre una società ad avvertire il bisogno di una tale derrata, di una tale materia o di un tale oggetto che altri sanno fabbricare, senza poterlo soddisfare. Ed è appunto questo il motivo, come dimostra Sahlins, per cui taluni gruppi vicini, o anche lontani, si trovano impegnati in relazioni più o meno intense di scambio di beni. Tuttavia, precisa nella sua minuziosa analisi del «commercio» melanesiano,

«le società melanesiane non conoscevano il 'mercato' e senza dubbio non lo conoscevano neppure le società arcaiche».

Il MPD tende quindi, in virtù del desiderio di indipendenza di ogni comunità, a ridurre il più possibile il rischio che si corre nello scambio determinato dal bisogno:

«La reciprocità tra partner commerciali è non solo un privilegio ma anche un dovere. Nella fattispecie, impone l'obbligo che ai ricevere corrisponda un rendere».

Il commercio tra le tribù non ha niente a che fare con l'import-export.

Ora, la volontà di indipendenza (l'ideale autarchico), immanente nel MPD in quanto riguarda la comunità come tale nel suo rapporto con le altre comunità, è in un certo senso all'opera anche all'interno della comunità, dove le tendenze centrifughe spingono ogni unità di produzione, ogni «focolare», a proclamare: ognuno per sé! Naturalmente tale principio, feroce nel suo egoismo, viene esercitato solo raramente: occorrono circostanze eccezionali, come la carestia di cui Firth osservò gli effetti sulla società tikopia, vittima nel 1953-1954 di uragani devastanti. Quella crisi, scrive Sahlins,

«rivelò la fragilità del celebre noi — noi, i Tikopia — e contemporaneamente dimostrò la forza del gruppo domestico. Il 'focolare' apparve come la fortezza dell'interesse privato, quello del gruppo domestico, una fortezza che in caso di crisi si isola dal mondo esterno e alza i suoi ponti levatoi sociali, quando non si dà da fare per saccheggiare gli orti dei propri parenti».

Finché non accade nulla di grave che arrivi ad alterare il corso normale dell'esistenza quotidiana, la comunità non permette che le forze centrifughe minaccino l'unità del Sé e continua a rispettare gli obblighi di parentela. E per questo che, al termine di una lunga analisi tecnica del caso di Mazulu, villaggio della Valle Tonga, Sahlins ritiene di poter spiegare la sottoproduzione di certi «focolari» con la certezza che la solidarietà di quelli più benestanti giocherà a loro favore:

«Se alcuni tra loro falliscono, non è infatti proprio perché sanno di poter contare sugli altri?».

Ma quando sopraggiunge l'evento imprevisto che sconvolge l'ordine delle cose (una calamità naturale o un'aggressione esterna, per esempio), allora la tendenza centrifuga di ciascuna unità di produzione si afferma, il «focolare» tende a ripiegarsi su se stesso, la comunità si «atomizza» aspettando che passi il momento difficile.

Ciò non significa che, anche in condizioni normali, si rispettino sempre di buon grado gli obblighi parentali. Nella società maori,

«l'unità domestica deve... costantemente confrontarsi con un dilemma che la costringe a continui aggiustamenti, ovvero mediare tra la soddisfazione dei propri bisogni e gli obblighi verso i parenti meno prossimi, che deve cercare di soddisfare senza compromettere il proprio benessere».

E Sahlins cita qualche gustoso proverbio maori dove si manifesta chiaramente l'irritazione provocata da parenti troppo insistenti e il cattivo umore che si cela dietro ad atti di generosità compiuti di malavoglia, soprattutto se il destinatario può accampare solo un lontano grado di parentela.

Il MPD assicura così alla società primitiva un'abbondanza misurata in base all'adeguamento della produzione ai bisogni, in cui la prima è funzionale alla totale soddisfazione dei secondi, rifiutandosi di andare oltre. **I selvaggi producono per vivere, non vivono per produrre :**

«Il MPD è una produzione finalizzata al consumo la cui attività tende a frenare i rendimenti e a bloccarli a un livello relativamente basso».

Una tale «strategia» implica evidentemente una scommessa sul futuro: che sarà caratterizzato dalla reiterazione e non dal cambiamento; che la terra, il cielo e gli dèi veglieranno perché si compia questo eterno ritorno del medesimo. E in generale è appunto ciò che accade: eccezionale è il cambiamento che, come la catastrofe naturale di cui furono vittime i Tikopia, viene a deformare le linee di forza della società. Ma è proprio nella rarità di tali circostanze che ne vengono messe a nudo le linee di debolezza:

«L'obbligo alla generosità inscritto nella struttura non resiste alla prova delle avversità».

Inguaribile imprevidenza dei selvaggi, come la raccontano le cronache degli esploratori? Piuttosto, in questa noncuranza si può leggere la maggior cura data alla propria libertà.

Attraverso l'analisi del MPD, Sahlins ci propone una **teoria generale dell'economia primitiva**. Dal fatto che la produzione sia perfettamente adattata ai bisogni immediati dell'unità domestica, deduce con grande chiarezza la legge che governa il sistema:

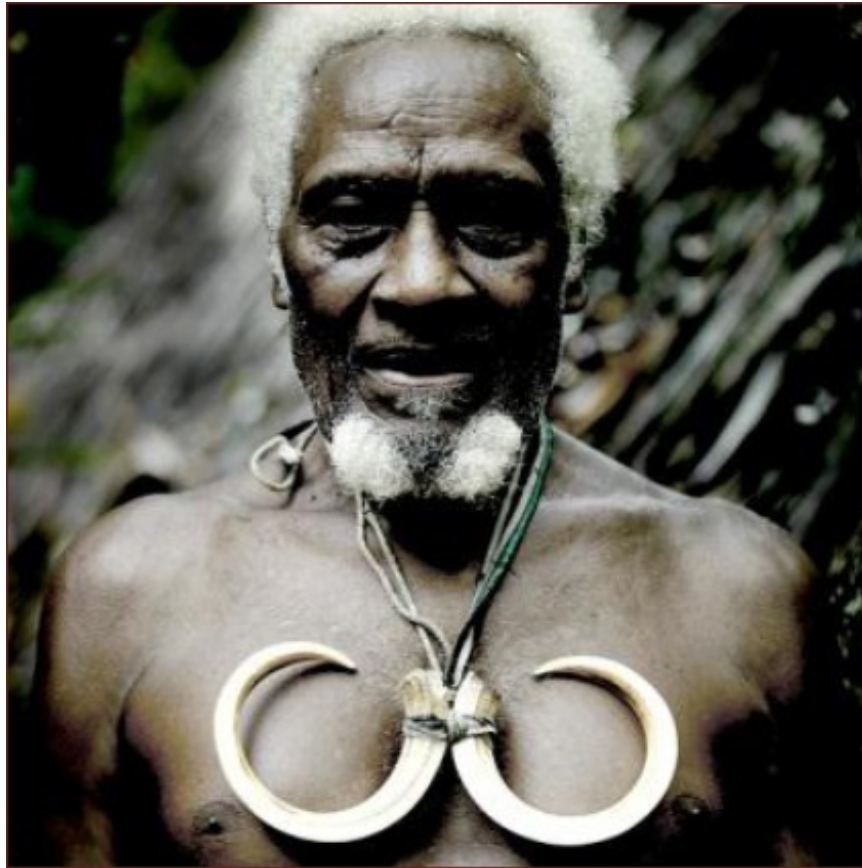
«Il MPD racchiude un principio anti-surplus; adattato alla produzione di beni di sussistenza, tende a bloccarsi quando raggiunge quel punto».

La constatazione, etnograficamente fondata, che le economie primitive sono, da una parte, sottoproduttive (lavoro solo di una parte della società in tempi brevi e a debole intensità) e, dall'altra, in grado di soddisfare sempre i bisogni della società (bisogni definiti dalla società stessa e non da un'istanza esterna) impone dunque, nella sua paradossale verità, **l'idea che la società primitiva sia in effetti una società dell'abbondanza (sicuramente la prima e forse anche l'ultima) dato che vi sono soddisfatti tutti i bisogni.** Ma bisogna al contempo far affiorare la logica che sta alla base di questo sistema sociale: dal punto di vista strutturale, scrive Sahlins, **in quel sistema l'«economia» non esiste. Nel senso che l'economico, come settore che si sviluppa in maniera autonoma nel campo sociale, nel MPD è assente; quest'ultimo funziona come produzione per il consumo (per assicurare la soddisfazione dei bisogni) e non come produzione di beni di scambio (per ricavare un profitto commercializzando il surplus).** In definitiva, ciò che si impone — ciò che impone lo straordinario lavoro di Sahlins — è la scoperta che **le società primitive sono società che rifiutano l'economia** .

Gli economisti formalisti si meravigliano del fatto che l'uomo primitivo non sia animato dal gusto per il profitto come il capitalista: ed è appunto di questo, in un certo senso, che si tratta. **La società primitiva assegna alla sua produzione un limite che si impone di non varcare, perché altrimenti l'economia sfuggirebbe al sociale e si rivolterebbe contro la società aprendovi la breccia dell'eterogeneità, della divisione tra ricchi e poveri, dell'alienazione degli uni verso gli altri.** Società senza economia, dunque, o meglio società contro l'economia: è questa l'eclatante verità cui ci conduce la riflessione di Sahlins sulla società primitiva. Una riflessione rigorosa che ci fa apprendere sui selvaggi più cose di qualsiasi altra opera dello stesso genere. Libera da ogni dogmatismo, essa pone le domande essenziali: a quali condizioni una società è primitiva? A quali condizioni la società primitiva può preservare il suo essere indivisa?

Società senza Stato, società senza classi: così l'antropologia definisce le configurazioni che permettono di definire primitiva una società. Società dunque senza un organo separato del potere politico, società che impedisce, in modo deliberato, la divisione del corpo sociale in gruppi diseguali e opposti:

«La società primitiva ammette la penuria per tutti, ma non l'accumulo per qualcuno».



Big Man polinesiano

Si capisce così l'importanza del problema che pone **l'istituzione della *chefferie* (del capo tribù) in una società indivisa**: che fine farebbe la volontà egualitaria al centro del MPD di fronte all'instaurazione di relazioni gerarchiche? Il rifiuto della divisione del corpo sociale che regola l'ordine economico cesserebbe di operare in campo politico? Come si potrebbe articolare lo *status* che si suppone superiore del capo con l'essere indiviso della società? Come si tessono le relazioni di potere tra la tribù e il suo *leader*? Questa problematica attraversa il lavoro di Sahlins, che l'affronta di petto nella sua minuziosa analisi dei sistemi melanesiani del big man, dove si congiungono, nella persona del capo, la politica e l'economia.

Nella maggior parte delle società primitive sono **due le qualità essenziali che si esigono in un capo: il talento oratorio e la generosità**. Non si riconoscerà come *leader* un uomo incapace di parlare o avaro. **Non si tratta, beninteso, di tratti psicologici personali, ma di proprietà formali dell'istituzione: è compito del *leader* evitare l'accumulazione di beni**. Sahlins analizza con grande perspicacia l'origine e gli effetti di questo autentico obbligo di generosità. **Il punto di partenza di una carriera da *big man* è certamente «un'ambizione sfrenata»: gusto strategico per il prestigio, senso tattico dei mezzi per acquisirlo. E inoltre evidente che, per essere prodigo di beni, il capo deve prima detenerli**. Come se li procura? Se si esclude il caso, non pertinente dal punto di vista del problema in questione, di manufatti che il *leader* riceve, per esempio, dai missionari o dagli etnologi, per poi ridistribuirli ai membri della comunità; se si tiene conto, d'altra parte, che **in queste società è costantemente all'opera il principio secondo il quale «la libertà di guadagnare a spese altrui non è inscritta nelle relazioni e nelle modalità dello scambio», al big man, per compiere i suoi obblighi di generosità, non resta che produrre da solo i beni di cui ha bisogno**: non può contare sugli altri. Gli forniranno aiuto e assistenza solo coloro che, per diverse ragioni, ritengono utile lavorare con lui: persone della cerchia parentale che già intrattengono con lui una relazione clientelare.

La contraddizione tra la solitudine del capo e la necessità di essere generoso si risolve anche grazie alla poligamia: se, in un gran numero di società primitive, la regola monogamica prevale largamente, la pluralità delle mogli è invece quasi sempre un «privilegio» degli uomini importanti, cioè dei capi. Ma ben più che un privilegio, la poligamia dei capi si rivela una necessità, in quanto costituisce il principale mezzo per agire da leader: la forza-lavoro delle mogli supplementari è

utilizzata dal *leader* per la produzione del surplus di beni di consumo che distribuirà alla comunità. Un punto è dunque per il momento assodato: nella società primitiva l'economia, quando non si iscrive più nel meccanismo del MPD, diventa uno strumento della politica e l'attività produttiva viene subordinata alle relazioni di potere; **è solo con l'istituzione della *chefferie* che emergono tanto la necessità quanto la possibilità di una produzione di surplus.**

Sahlins mette giustamente in luce **l'antinomia tra la forza centrifuga immanente al MPD e la forza inversa che anima la *chefferie*: tendenza alla dispersione da parte del modo di produzione, tendenza all'unificazione da parte dell'istituzione.** Nel luogo ipotetico del potere si installerebbe dunque una centralità intorno alla quale la società, attraversata senza tregua dalle spinte alla dissoluzione, si istituisce come unità e come comunità: **la forza di integrazione della *chefferie* contro la forza di disgregazione del MPD.** Secondo Sahlins,

«il big man e la sua ambizione sfrenata sono i mezzi con cui una società segmentata, acefala' e frammentata in piccole comunità autonome risolve il proprio isolamento [...] per costituirsi come un ambito di relazioni più vaste e giungere a livelli di collaborazione superiori».

Il *big man* rappresenta così il grado minimo sulla curva continua del potere politico, che per esempio condurrebbe progressivamente ai reami polinesiani:

«In queste società piramidali, l'integrazione delle piccole comunità è ormai perfezionata, mentre è solo agli inizi nei sistemi melanesiani del big man e del tutto inimmaginabile in un contesto di popoli cacciatori».

Il *big man* sarebbe dunque la figura minimale del re polinesiano, e quest'ultimo rappresenterebbe l'estensione massima del potere del *big man*. Una genealogia del potere dalle sue forme più diffuse alle sue realizzazioni più concentrate: si troverebbero qui, in questo segreto poco misterioso, le fondamenta della divisione sociale tra padroni e sudditi e l'origine più remota della macchina statale?

Consideriamo le cose da più vicino. Come dice Sahlins, **il *big man* accede al potere «con il sudore della fronte»; non potendo sfruttare gli altri per la produzione di surplus, sfrutta se stesso, le sue mogli e i parenti-clienti: autosfruttamento del big man e non sfruttamento della società da parte del big man, che evidentemente non dispone del potere per costringere gli altri a lavorare per lui, tant'è che è esattamente questo potere che cerca di conquistare.**

E fuori questione dunque, in tali società, una divisione del corpo sociale secondo l'asse verticale del potere politico: nessuna divisione in una minoranza di dominanti (il capo e i suoi clienti) che comanderebbe e una maggioranza di dominati (il resto della comunità) che obbedirebbe. Le società melanesiane ci offrono piuttosto lo scenario opposto. Per quanto si possa parlare di divisione, ci si accorge in effetti che, se ce n'è una, è quella che separa una minoranza di lavoratori ricchi da una maggioranza di fannulloni poveri: ma, e qui si toccano i fondamenti stessi della società primitiva, i ricchi sono tali solo grazie al loro lavoro, i cui prodotti sono consumati dalla massa oziosa dei poveri. In altri termini, **la società nel suo insieme sfrutta il lavoro della minoranza che circonda il *big man*. Come si può parlare allora di potere a proposito del capo se questi è sfruttato dalla sua società?** In questa paradossale separazione di forze che ogni società divisa mantiene unite, si avrebbe così il capo che esercita il proprio potere sulla società da un lato e dall'altro la società che sottopone quello stesso capo a un intenso sfruttamento? Qual è dunque la natura di questo strano potere di cui si cerca invano la forza? Cos'è in fin dei conti questo potere che non ha la minima presa sulla società primitiva? Si può ancora parlare di potere? È appunto questo il problema: perché Sahlins chiama potere quello che, evidentemente, potere non è?

Qui viene alla luce la confusione, quasi generale nella letteratura etnologica, tra prestigio e potere. Che cosa spinge il *big man*? **In vista di cosa si impegna? Non certo in vista di un potere che se si sognasse di esercitare la gente della tribù rifiuterebbe di subire, bensì in vista di un prestigio, di quell'immagine positiva che gli restituisce una società pronta a celebrare in coro la gloria di un capo così prodigo e lavoratore.** Ed è proprio questa incapacità a pensare il prestigio senza il potere che pesa su molte analisi di antropologia politica, rivelandosi particolarmente

erronea nel caso delle società primitive.

A confondere prestigio e potere si sottovaluta prima di tutto l'essenza politica del potere e delle relazioni che instaura nella società, e poi si introduce nella società primitiva una contraddizione che non le è propria. **Come potrebbe la volontà di eguaglianza di questa società adattarsi al desiderio di potere che vuole esattamente creare la diseguaglianza tra chi comanda e chi obbedisce?** Porre la questione del potere politico nelle società primitive ci obbliga a considerare la *chefferie* all'esterno del potere e a riflettere su questo dato immediato della sociologia primitiva: si è *leader* pur non avendo potere. Cosa ottiene il *big man* in cambio della sua generosità? Non certo la realizzazione del suo desiderio di potere, ma la soddisfazione del suo orgoglio; non la capacità di comandare, ma l'innocente godimento di una gloria che si sforza di alimentare. **Il *big man* lavora, letteralmente, per la gloria, e la società gliela concede volentieri occupata com'è ad assaporare i frutti del lavoro del capo.** Gli adulatori vivono a spese degli adulati.

Dal fatto che il prestigio non procura al *big man* nessuna autorità, ne consegue che non può essere visto come il primo gradino nella scala del potere politico perché, contrariamente a quanto si credeva, non lo si può identificare come un luogo di potere reale. Come si possono allora mettere in continuità il *big man* e le altre figure della *chefferie*? Qui emerge un'inevitabile conseguenza della confusione iniziale tra prestigio e potere. I potenti reami polinesiani non sono il risultato di un progressivo sviluppo dei sistemi melanesiani del *big man*, perché non c'è niente in tali sistemi che si possa sviluppare: la società non permette al capo di trasformare in potere il proprio prestigio.

Bisogna quindi rinunciare a una concezione evoluzionista delle formazioni sociali e accettare di riconoscere la radicale rottura che separa le società primitive, dove i capi sono senza potere, dalle società dove si manifesta la relazione di potere: discontinuità essenziale tra le società senza Stato e le società dello Stato.

C'è uno strumento concettuale che, generalmente ignorato dagli etnologi, permette di risolvere un buon numero di difficoltà: si tratta della categoria del debito. Torniamo brevemente all' **obbligo di generosità al quale il capo primitivo non può non sottostare.** Perché l'istituzione della *chefferie* passa attraverso questo obbligo? Sicuramente esprime una sorta di contratto tra il capo e la sua tribù, i cui termini sanciscono che in cambio di un costante flusso di beni verso la società il capo riceva gratificazioni intese a soddisfare il suo narcisismo. L'obbligo di generosità contiene in sé un principio egualitario che mette in condizione paritaria i partner: la società offre il prestigio, il capo lo acquisisce in cambio di beni. Nessun riconoscimento di prestigio senza fornitura di beni. Ma sarebbe una sottovalutazione della vera natura dell'obbligo di generosità se lo si vedesse solo come un contratto che garantisca l'eguaglianza delle parti in causa. Si dissimula, sotto questa apparenza, **la profonda diseguaglianza della società e del capo, in quanto il suo obbligo di generosità è in effetti un dovere, cioè un debito. Il *leader* è in situazione di debito rispetto alla società proprio in quanto ne è il *leader*.**

E di questo debito non si può liberare, almeno per il tempo che vuole continuare a fare il capo: appena cessa di esserlo, anche il debito viene cancellato, perché contraddistingue esclusivamente la relazione che unisce *chefferie* e società. **Al centro della relazione di potere si stabilisce dunque la relazione di debito. Si scopre allora un fatto importante: se le società primitive sono società senza organi di potere separati, questo non significa che siano società senza potere, società dove non si pone la questione politica. Al contrario, proprio rifiutando la separazione del potere dalla società, la tribù mantiene con il suo capo una relazione di debito in quanto è appunto la tribù che detiene il potere e che l'esercita sul capo. La relazione di potere di fatto esiste e assume la figura di un debito perpetuo che il capo deve pagare. L'eterno indebitamento del capo garantisce alla società che questi rimanga esterno al potere, che non ne diventi l'organo separato. Prigioniero del suo desiderio di prestigio, il capo selvaggio accetta di sottomettersi al potere della società assumendosi il debito che istituisce ogni esercizio di potere. Intrappolando il capo nel suo desiderio, la tribù si assicura contro il rischio mortale di vedere il potere politico distaccarsi per poi ritorcersi contro: la società primitiva è la società contro lo Stato.**

Poiché la relazione del debito appartiene all'esercizio del potere, bisogna essere in grado di individuarla dovunque si eserciti il potere. È quello che ci insegnano i reami polinesiani o di altri luoghi. **Chi paga il debito in questo caso? Chi sono gli indebitati? Sono, è evidente, quelli che i re, i grandi sacerdoti o i despoti chiamano «gente comune», e il debito si traduce in quel tributo che questa deve pagare ai dominanti.** Da ciò emerge che il potere non esiste senza il debito e, di converso, che **la presenza del debito implica il potere. Coloro che in una qualsiasi società detengono il potere esplicitano questo dato di fatto e dimostrano che l'esercitano imponendo a quelli che lo subiscono il pagamento di un tributo. Detenere il potere e imporre un tributo sono tutt'uno, e il primo atto di un despota consiste nel proclamare l'obbligo di pagarlo.** Segno e verità del potere, il debito attraversa da parte a parte l'ambito del politico, ed è in quanto tale immanente al sociale.

In altre parole, il debito come categoria politica offre un criterio sicuro per valutare la condizione essenziale di una società, fa natura della società cambia con il senso del debito. **Se la relazione del debito va dalla chefferie verso la società, significa che questa è indivisa, che il debito è omogeneamente ripartito sull'intero corpo sociale. Se invece il debito va dalla società verso la chefferie, significa che il potere si è separato dalla società per concentrarsi nelle mani del capo, che la condizione ormai eterogenea della società conferma la divisione in dominanti e dominati.** In che cosa consiste la scissura tra società indivise e società divise? Consiste appunto in questa inversione del debito, ovvero quando l'istituzione volge a proprio vantaggio la relazione di potere ritorcendola contro la società, che da quel momento è scissa in una base e un vertice, verso il quale muove incessantemente, sotto forma di tributo, l'eterna assunzione del debito. La rottura nel senso di circolazione del debito opera tra le società una scissione tale che la continuità è impensabile: nessun sviluppo progressivo, nessuna figura di intermediazione sociale tra la società indivisa e la società divisa. La concezione della storia come un *continuum* di configurazioni sociali che si generano meccanicamente le une a partire dalle altre le impedisce, nella sua cecità di fronte a fenomeni macroscopici di rottura e discontinuità, di articolare i veri problemi: perché la società primitiva, in quel momento, non codifica più il flusso del potere? Perché lascia che la disuguaglianza e la divisione aggrediscano il corpo sociale con quegli esiti mortali che fino ad allora aveva evitato? Perché i selvaggi soddisfano il desiderio di potere del capo? **Quando nasce la servitù volontaria?**

La lettura attenta del libro di Sahlins suscita simili interrogativi. Non li formula esplicitamente lui stesso, perché il pregiudizio evolutivo agisce come un vero ostacolo epistemologico alla logica dell'analisi condotta. Ma si vede che il suo rigore lo avvicina molto a una tale elaborazione concettuale. Non si sbaglia per nulla sul contrasto tra il desiderio di eguaglianza della società e il desiderio di potere del capo, contrasto che può portare fino all'uccisione del capo. Fu questo il caso presso i Paniai che, prima di assassinare il loro *big man*, gli avevano spiegato:

«Tu non devi essere il solo ricco tra noi, dobbiamo essere tutti eguali, dunque anche tu devi essere eguale a noi».

Discorso chiaro della società contro il potere cui fa eco il discorso inverso del potere contro la società, altrettanto chiaramente enunciato da un altro capo:

«Sono un capo non perché la gente mi ama ma perché mi devono dei soldi e mi temono».

Primo, e anche unico, tra gli specialisti di antropologia economica, Sahlins getta le basi per una nuova teoria della società primitiva, con la quale ci permette di misurare l'immenso valore euristico della categoria economico-politica del debito.

Bisogna infine rilevare che l'opera di Sahlins contribuisce in modo essenziale a un dibattito finora sommerso, ma che si dovrebbe mettere all'ordine del giorno senza troppi indugi: che cosa rappresenta il marxismo nell'etnologia e l'etnologia nel marxismo? Domanda di ampio respiro che va ben al di là di una pacata discussione accademica. Ricordiamo semplicemente i termini di un problema che presto o tardi sarà sollevato. **Il marxismo non è soltanto la descrizione di un sistema sociale particolare (il capitalismo industriale), ma anche una teoria generale della storia e del mutamento sociale.**

Questa teoria, che si pone come la scienza della società e della storia, si articola nella concezione materialista del movimento delle società, di cui individua la legge che lo sovrintende. Esiste dunque una razionalità della storia; l'essere e il divenire della realtà socio-storica dipendono, in ultima analisi, dalle scelte economiche della società: sono cioè il gioco e lo sviluppo delle forze produttive che determinano l'essere sociale, ed è la contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione che, mettendo in moto il mutamento sociale e l'innovazione, costituisce la sostanza stessa e la legge della storia. La teoria marxista della società e della storia è un determinismo economico che afferma la prevalenza dell'infrastruttura materiale. La storia è pensabile perché è razionale, ed è razionale in quanto è, per così dire, naturale, come afferma Marx nel Capitale: «Lo sviluppo della forma economica della società è assimilabile al cammino della natura e alla sua storia». Ne consegue che il marxismo, in quanto scienza della società umana in generale, è atto a pensare tutte le configurazioni sociali messe in scena dalla storia. Attitudine, dunque, ma ancor più obbligo di pensare ogni società così che la teoria trovi dovunque la sua convalida. I marxisti, pertanto, non possono non considerare anche la società primitiva, vi sono costretti dallo sviluppo storico affermato dalla teoria cui fanno riferimento.

Quando gli etnologi sono marxisti, sottopongono del tutto ovviamente la società primitiva all'analisi che si rifa allo strumento di cui dispongono: la teoria marxista e il suo determinismo economico. Devono perciò affermare che anche nelle società ben anteriori al capitalismo l'economia occupa un posto centrale, decisivo. Non c'è infatti ragione alcuna per ritenere che le società primitive possano fare eccezione alla legge generale che ingloba tutte le società: **le forze produttive tendono a svilupparsi.** Dobbiamo a questo punto porre due domande molto semplici: l'economia ha un ruolo centrale nelle società primitive? Vi si osserva la tendenza delle forze produttive a svilupparsi? Il libro di Sahlins dà appunto risposta a queste due domande. E infatti ci insegna, o ci rammenta, che nelle società primitive l'economia non è una «macchina» che funziona autonomamente: è impossibile separarla dalla vita sociale, religiosa, rituale. Non solamente l'ambito economico non determina lo stato della società primitiva, ma è piuttosto la società che determina l'ambito e i limiti dell'economia. Non solamente le forze produttive non tendono a svilupparsi, ma la volontà di sottoproduzione è intrinseca al MPD. La società primitiva non è un giocattolo passivo nelle mani del cieco meccanismo che sovrintende alle forze produttive; al contrario, è la società che esercita costantemente un controllo rigoroso e deliberato sulla propria capacità produttiva. **È il sociale che regola il gioco economico; e, in ultima analisi, è il politico che determina l'economico. Le società primitive sono delle «macchine» anti-produzione.**

Qual è allora il motore della storia? Come dedurre le classi sociali dalla società senza classi, la divisione dalla società indivisa, il lavoro alienato dalla società che aliena solo il lavoro del capo, lo Stato dalla società senza Stato? Misteri. Risulta da tutto ciò che **il marxismo non può pensare la società primitiva perché la società primitiva non è pensabile all'interno di questa teoria della società.** L'analisi marxista vale, forse, per le società divise o per i sistemi dove, apparentemente, la sfera dell'economia è centrale (il capitalismo). Ma quando la si vuole applicare a società indivise, a società che si collocano nel rifiuto dell'economia, una tale analisi più che strampalata appare oscurantista. Non saprei dire se sia facile o meno essere marxisti in filosofia, ma è evidente che esserlo in etnologia è semplicemente impossibile.

Iconoclasta e salutare, il gran lavoro di Marshall Sahlins smantella le mistificazioni e le imposture di cui si accontentano troppo spesso le scienze cosiddette umane. Più attento a elaborare una teoria a partire dai fatti che ad adattare i fatti alla sua teoria, Sahlins ci mostra che la ricerca non può essere che viva e libera, perché un grande pensiero può anche perire se si riduce a teologia. Economisti formalisti e antropologi marxisti hanno questo in comune: **sono incapaci di pensare l'uomo delle società primitive senza includere etiche e concetti nati dal capitalismo o dalla critica al capitalismo.** Le loro imprese ridicole vantano lo stesso luogo di nascita e producono gli stessi effetti: **le une e le altre generano un'etnologia della miseria. E il grande merito di Sahlins è di averci aiutato a comprendere la miseria della loro etnologia.**

