

Quaderno VII



Primitivi e macchine da guerra

Paolo Vernaglione Berardi

Divenire primitivi

L'opera di Pierre Clastres revoca gli assunti più rilevanti e popolari della filosofia politica, in primo luogo la giustificazione del potere basata sulla sua necessità. In una genealogia possibile della messa in causa del principio di potere, cioè il comando, la gerarchia e la distinzione tra governanti e governati, troviamo le *società contro lo Stato*, che i cosiddetti “primitivi” fanno valere nel conflitto con il dominio occidentale. Intorno a questa constatazione ci sono alcuni rilievi storico-filosofici che aprono lo scenario delle ricerche etnologiche dell'autore dei saggi raccolti ne *L'anarchia selvaggia*.

In primo luogo la scomparsa progressiva dell'*esotismo* che coincide in parte con la nascita delle scienze umane e sociali. In secondo luogo l'istituzione del paradigma dell’“altro” per convocare e introdurre nel sapere dominante europeo nomadi, primitivi e selvaggi. Infine la scomparsa delle società primitive, di cui Clastres e un'antropologia non compromessa con l'impresa coloniale rendono ragione, e che costituisce buona parte dell'eredità e del compito critico per quella che Foucault indicava come una etnopsicologia possibile. Essa non farebbe capo sull'individuo, prelevando, per spiegare i fantasmi collettivi, il proprio oggetto dalla psicoanalisi; ma al contrario «definirebbe, in quanto sistema degli inconsci culturali, l'insieme delle strutture formali che rendono significanti i discorsi mitici, danno coerenza e necessità alle regole che governano i bisogni, fondano non più nella natura, né su pure funzioni biologiche, le norme di vita» (Foucault 1966).

L'assenza dei “popoli etnologici” in seguito alla devastazione delle concrete forme di vita “primitiva”, dopo che erano state trasformate da oggetto in soggetto di ricerca ha determinato due effetti che possiamo chiamare di lunga durata e di cui continuiamo ad essere testimoni e complici: la crisi delle scienze umane e sociali e la ricerca genealogica delle forme di potere da cui emerge la destituzione dei principi in base ai quali il potere è esercitato. Lungo questa genealogia la costazione di una prassi destituente alla base delle formazioni storiche del potere ci riporta alla crisi delle scienze antropologiche, manifestando un intreccio di problematiche indagate di rado.

Se invece assumiamo una posizione antumanista, la critica dell'antropologia e la ricerca sul potere destituente si mostrano connesse, come già dimostra un sapere “post-coloniale” situato all'incrocio della filosofia politica con la storia politica.

Non bisogna pensare che la generica affermazione del dominio con cui si indicano nella storia i rapporti di potere tra le civiltà e i popoli “selvaggi” corrisponda ad una altrettanto generica esistenza della “cosa” del potere, perché i concetti filosofico-politici che nominano la sovranità e la subordinazione derivano dalla storia politica di gruppi, comunità e popolazioni che solo dopo la conquista e la devastazione propria dell'epopea occidentale, sono identificati dalla teoria politica.

In questo senso l'etnologia e l'antropologia politica che fino agli anni Cinquanta dello scorso secolo condividevano la stessa impostazione della filosofia politica, – descrivere ex-post le popolazioni “altri” e colonizzate, – a partire dagli anni Sessanta in Europa e Settanta negli Stati Uniti, hanno praticato la ricerca sul campo, che ha restituito una storia alle comunità primitive e alle popolazioni nomadi. Sappiamo che quella storia è una verità parziale perché bisognava, prima della scomparsa di quei mondi incomprensibili, tradurre il discorso senza parole che essi facevano vivere, nel discorso verbale e delle sostanze che le scienze umane si ostinano a replicare. E abbiamo visto quanto di “non umano”, “animale”, “oltreumano” si è perso, e quanto è stato cancellato perché non archiviabile.

Abbiamo così una verità dei primitivi che, a partire dalla contestazione delle scienze umane, si articola in una doppia enunciazione: la storia non scritta che è molto più della tradizione orale e gestuale delle società primitive, e una etnologia destituente che accompagna e in alcuni casi inaugura una filosofia storico politica.

Per questo Michel Foucault, nella parte finale di *Le parole e le cose* individua le ragioni della crisi delle scienze sociali nel “sonno antropologico” conseguente all’adozione del paradigma della “vita” e dell’“uomo” come oggetto di ricerca, e del primato della ragione istituito dalla metafisica come tratto distintivo della specie umana. Il primato del *logos* che identifica l’animale dotato di linguaggio e quindi il vivente, dalla metà del XIX secolo disegna il profilo filosofico dell’essere umano come “allotropo empirico-trascendentale”, cioè quell’essere che diviene oggetto di scienza in quanto già definito dalla metafisica.

Si tratta della continuazione dell’antropologia filosofica kantiana da cui è stata eliminata la problematica delle tre domande fondamentali, (Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa ho il diritto di sperare?), sostituita dalla fenomenologia della coscienza e dell’intenzione. Essa disegna il campo dell’esperienza possibile come già dato e designa il mondo come oggetto di indagine che, nella variante fenomenologica può essere messo tra parentesi affinchè emerga il *cogito* trascendentale; e, nella variante strutturalista, è il sistema di cui si studia la totalità strutturata, la griglia delle connessioni, la sincronicità delle relazioni.

Il peccato delle scienze umane e sociali è il peccato del potere che, dall’alto e da lontano impone il *logos* e il *nomos* a terre e temporalità la cui esistenza consiste nel combattere il dominio. Questa scoperta non è tuttavia all’ordine del giorno benché sia recente. Come Clastres fa notare all’inizio di *La società contro lo Stato*, il rapporto comando/obbedienza che muove il potere deriva dalla necessità del potere. L’origine dell’obbedienza è, come Nietzsche aveva scoperto, l’imperativo categorico, il “tu devi” applicato alla intera vita e alle vite “altre”, e divenuto un principio formale innato (Clastres 1974, 9).

Le scienze umane elaborano dunque una macchina antropogenetica, oggi rilevata come soglia emergente di un sapere del dominio che ha assunto la forma del “governo della vita”. Come ha scritto Giorgio Agamben la macchina antropologica che distingue l’umano dal non umano, il *bios* dalla *zoe*, opera nella tradizione scientifica e nel discorso dell’occidente spostando di continuo la soglia di distinzione tra vita e non vita, e aprendo allo stesso tempo zone di indecidibilità quanto più le cosiddette scienze della vita intensificano il discorso del vivente. Stabilendo che cosa è vita e che cosa non lo è, la macchina produce l’umano attraverso l’opposizione uomo/animale, umano/non umano, generando un’esclusione che è anche e sempre una cattura, e un’inclusione, che è anche e sempre già un’esclusione. La macchina antropologica produce una zona di indeterminazione che è il luogo di una decisione incessantemente aggiornata, per cui invece di un innocuo reperto paleontologico avremo l’ebreo, cioè il non uomo prodotto nell’uomo, o il *neomort* e l’oltrecomatoso (cfr., Agamben 2002).

Impieghiamo allora il concetto di *anarcheologia*, elaborato da Foucault nella ricerca intorno ai modi in cui in occidente si legano potere e soggettività. L’anarcheologia è l’emergenza della non necessità del potere che si oppone alle giustificazioni filosofico-politiche del potere (Foucault, 1979-80). Essa coglie nei rapporti di potere i vincoli e gli obblighi, le possibilità e le aperture, le crisi e le decisioni che costituiscono i rapporti tra poteri, soggetti e volontà di sapere. L’anarcheologia risale l’archeologia delle

formazioni di potere, o le condizioni di possibilità del potere per far emergere i modi, le tecniche e le procedure attraverso cui gli uomini si legano al potere. Non si fonda su universali storici o filosofici, né su presupposti ideologici, per cui il potere è all'inizio dei rapporti sociali e totalizzerebbe l'insieme delle relazioni; ma, all'inverso, si chiede, data una certa situazione storica di esercizio del potere secondo un determinato regime di verità, che cosa fa sì che gli uomini suppongano il potere, vi siano legati e ne riconoscano la necessità.

In quanto teconologia “anarchica” di sapere, non nel senso immediatamente politico dell'anarchia, anche se, come Foucault ha argomentato, ha qualche rapporto con essa, il modo anarcheologico di considerare la questione del potere, revoca i paradigmi teorico politici e giuridico-politici dei rapporti di potere. Destituisce il pensiero sul potere a partire dalla realtà storico-geografica in cui il potere si manifesta. Diciamo allora che l'anarcheologia è un atteggiamento, un gesto che consiste nell'affermare che non c'è una legittimità intrinseca del potere: «E a partire da questa posizione, il percorso consiste nel chiedersi che ne è del soggetto e dei rapporti di conoscenza...dato che ogni potere poggia sempre solo sulla contingenza e sulla fragilità di una storia, che il contratto sociale è un bluff e la società civile una favola per bambini, che non c'è alcun diritto universale, immediato ed evidente che sia in grado di sostenere dovunque e sempre un rapporto di potere, qualunque esso sia» (Id, p. 85).

Se infatti riconosciamo che il potere non ha un'essenza, che non esiste un contenuto o una sostanza del potere, ma che esso si manifesta con segni e gesti che ne istituiscono la vigenza, e se ammettiamo che i rapporti di potere sanciti nell'ordinamento giuridico sono effettivi nella forma della legge che è vigenza senza significato; se ammettiamo inoltre che i concetti politici dell'occidente derivano dall'economia teologica trinitaria e non sono concetti teologici “secolarizzati” (cfr., Agamben 2009). Se insomma praticchiamo delle genealogie e non teorizziamo il potere, se non ne facciamo una filosofia politica, possiamo chiederci perché «in questa grande economia delle relazioni di potere, si è sviluppato un regime di verità connesso alla soggettività» (Foucault, 1979-80); e d'altra parte, connessa a questa, possiamo indagare l'*aletrugia* del potere, cioè i modi e le forme in cui il potere manifesta la sua verità.

Per questo «...fare l'archeologia o l'(an)archeologia del sapere non vorrà dire studiare a livello globale le relazioni tra il potere politico e il sapere o le conoscenze scientifiche....Il problema sarà di studiare i regimi di verità, cioè i tipi di relazioni che legano le manifestazioni di verità alle loro procedure e ai soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti....In altre parole dal politico all'epistemologico, la relazione non dovrà essere in termini di ideologia né in termini di utilità. Essa non deve essere costruita attraverso nozioni come quella di legge, di interdetto, di repressione, ma in termini di regime, di regimi di verità articolati su regimi giuridico-politici» (Id., 107-108). In questo senso l'anarcheologia può essere il correlato storico-genealogico dell'inchiesta e della ricerca sul campo.

All'interno di questa concezione lavora quella genealogia destituente che evidenzia l'opera di cattura del dispositivo antropogenetico, cioè di un sapere-potere che, a partire dal discrimine metafisico uomo/animale esercita il governo delle forme di vita. Questa genealogia, da Dumezil a Malinowski, a Foucault, a Deleuze e Guattari, disdice il discorso del potere elaborato dalla tradizione della sovranità, in Bodin, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Spencer, avvertendo come le possibilità stesse di un discorso intorno alla necessità del potere nascano da una teoria del “primitivo” e del “nomade” che non ha alcun concreto riscontro nella realtà di imperi, comunità e società.

Risale agli anni '20 del Novecento per esempio la contestazione di Malinowski della teoria dell'Edipo selvaggio e del quadro approntato da Freud in *Totem e Tabù*. Il grande etnoantropologo dimostrava che tra le tribù delle Trobriand il “complesso” non è un affare familiare ma collettivo con ben altri significati, e che il singolo uomo e la singola donna non provano alcun amore per il genitore di sesso

opposto, ma per il fratello o la sorella. Dunque se proprio si dovrà parlare di sentimenti familiari ci si dovrà riferire ad affetti tribali a coniugazioni nomadi come ad ad istituzioni non statali.

Clastres, reduce dalla ricerca sul campo descrive, su base d'archivio del monumentale *Handbook of South American Indians*, la natura delle comunità della foresta amazzonica. A differenza di quanto prevedevano le maggiori classificazioni etnografiche, secondo cui i gruppi tribali erano organizzati in famiglie estese, oppure, secondo una interpretazione opposta, erano divise in lignaggi, egli rinviene la più comune configurazione familiare nel *demeo esogamico*, «...cioè...unità principalmente residenziali, ma la cui esogamia e unilocalità residenziale smentiscono, in una certa misura la bilateralità della discendenza conferendo loro così l'apparenza di lignaggi o anche di clan» (Clastres 1974, 46).

La maggior parte delle comunità Tupì, Caribe e Arawak non sono divise in famiglie estese, che non sono le unità di *maximum* ma l'elemento *minimo* di organizzazione sociale, ma in *demi*, ognuno dei quali è composto di una pluralità di famiglie estese; d'altra parte non si tratta di lignaggi perché le famiglie estese che abitano una stessa *maloca* (residenza collettiva) hanno la tendenza all'esogamia locale.

La pluralità di famiglie giustifica la presenza di un “capo”, (leader o anziano della comunità), la cui autorità è necessaria per il mantenimento della coesione all'interno del *demeo* in cui permangono conflitti e resistenze; ma allo stesso tempo, proprio perché vi è un'istituzione centrale, la comunità «può permettersi, in qualche modo, un certo *quantum* di forza centrifuga» (Id., 48).

Dunque il potere del capo è in funzione del potere del *demeo*. All'altro polo della configurazione familiare abbiamo l'*esogamia* che è funzionale all'alleanza tra famiglie e tra *demi* e non alla proibizione dell'incesto. Infatti la regola esogamica dell'avere solo parenti acquisiti, e quella del matrimonio dei cugini incrociati, rispondono ad una necessità diversa da quella della proibizione del matrimonio tra co-residenti; in tal caso «il mezzo può sembrare sproporzionato al fine; infatti poiché ogni *maloca* ospita in media cento persone, teoricamente tutte imparentate tra loro, il carattere bilaterale della discendenza toglie alle connessioni genealogiche quella precisione ed estensione che sole permetterebbero una stima certa dei gradi di parentela, e che conferisce loro soltanto la discendenza unilineare.» (Id., 52).

Clastres fa osservare tra l'altro che la discendenza unilineare non è univoca, ma ciò che qui è in gioco è la qualità politica e non etno-psicologica delle comunità amerindie. «La funzione dell'esogamia locale non è dunque quella, negativa, di assicurare la proibizione dell'incesto, ma positiva: essa obbliga a contrarre matrimonio al di fuori della comunità di origine. O, in altre parole, l'esogamia locale dichiara il suo senso nella sua stessa funzione: è il mezzo dell'*alleanza politica*» (Id., 52). Le mega-unità, comprendenti da tre a otto comunità locali si chiameranno *strutture politiche*. Residenza e filiazione non sono concomitanti. «Così, al posto della tradizionale immagine screziata di una miriade di gruppi timorosi e, nel contempo, nemici gli uni degli altri, noi vediamo il lento lavorio di forze unificatrici contraddirlo lo pseudoatomismo di queste culture riunendole in insiemi variabili ma che, in ogni modo, dissolvono l'immagine troppo facile di società del cui infantilismo sarebbero prova l'egocentrismo e l'aggressività» (Id., 53).

La pratica etnografica inizia a vedere la civiltà del dominio come civiltà del disagio, non come disagio della civiltà. Non si tratta di un rovesciamento letterale delle proposizioni del potere, ma di un cambio di paradigma: le società primitive combattono lo Stato, l'apparato, i dispositivi di sapere-potere; le società di Stato (nelle diverse forme storiche in cui si presenta, in ultimo il Globale in dissoluzione) giustificano il dominio, rifiutano di pensare la guerra permanente che ingaggiano, governano la proprietà e la produzione. Le prime destituiscono il Soggetto nella comunità e nell'anonimo; le altre impongono l'identità di Soggetto e individuo. Le une sono a-rappresentative e a-morali, le altre rifondano di continuo l'Uno e la rappresentazione. Al fondo, le une impegnano un sapere che

potremmo chiamare geologico delle condizioni di produzione della storia, le altre ricavano dalla storia un soggetto cangiante nella sua illusoria stabilità.

Clastres vive tra gli indiani Guayaki, Tupi-Guarani e Chulupi. Nella sua grande opera sviluppa la questione del potere nelle *società primitive* ove si manifesta nel modo più limpido il fallimento delle categorie teologico-politiche d'occidente, in primo luogo la categoria dell'*archè* come comando, come principio di potere: le «*società primitive* sono società senza Stato, il cui corpo non possiede organi separati di potere politico» (Clastres 1976). Si tratta dell'indiviso, che ignora la differenza tra governanti e governati e in cui il potere non è separato dalla società. Coloro che sono individuati come leaders sono privi di qualsiasi potere e sono piuttosto “al servizio” della comunità il cui fine esclusivo è permanere nel proprio stato di autonomia, indipendenza e differenza rispetto alle altre comunità.

La *chefferie* dei selvaggi è parola che non comunica e prestigio che non diviene prerogativa di potere. L'opinione del “capo”, del *big man* o del saggio può o meno essere considerata dalla comunità, e rimane un'opinione espressa per mantenere la società. «Nella tribù il capo è sotto sorveglianza» (Id., 31). Se il prestigio diviene desiderio di potere il capo viene abbandonato o lo si uccide.

Clastres scopre, all'inverso dell'etnografia di matrice coloniale e neocoloniale, che la guerra, rimossa dall'antropologia dei primitivi, è in realtà il più forte disincentivo alla produzione di potere e di rapporti di potere. Nel saggio *Archeologia della violenza* l'autore di *La società contro lo Stato* contesta l'interpretazione marxista continuista del modo di produzione “primitivo” da cui sarebbe assente la guerra, e afferma, sulla scorta dell'elaborazione di Marshall Sahlins, che «le società primitive sono società violente, il loro essere sociale è un essere-per-la-guerra.» (Id., 35).

Ma la guerra, ragione permanente di autonomia e indipendenza, la guerra come condizione della vita primitiva che abita una interna esteriorità, cioè un territorio diviso con altre comunità e ad un tempo irriducibile alle continuità dell'evoluzionismo, è guerra contro lo Stato; è guerra per evitare la costituzione dello Stato. La guerra per le comunità amerindie – ma Clastres dimostra che il regime di violenza vige in quasi tutte le società primitive secondo la campionatura operata da Maurice B. Davie (Id., 37), è il modo di evitare la separazione della società dallo Stato. La guerra presso le popolazioni “selvagge” è lo stato vitale stesso delle società senza Stato.

Inoltre la guerra contro lo Stato dimostra, ed è forse questo l'elemento etno-sociologico più rilevante delle analisi di Clastres, che le comunità primitive conoscono lo Stato, conoscono la violenza dello Stato, che esso abbia la forma di un'istituzione pubblica o di un rapporto di potere privato. Egli dimostra inoltre che non è vero, come un marxismo “engelsiano” supponeva, che la guerra è stata la condizione d' “infanzia dell'umanità”, a cui la civiltà ha sostituito il contratto. E che la rimozione della guerra nell'etnologia contemporanea, il silenzio sulla guerra, struttura fondativa della società primitiva, ricopre la verità indicibile del potere che per essere esercitato deve creare istituzioni, apparati di cattura, dispositivi, macchine da guerra.

Così l'archeologia della violenza in Clastres risale la guerra in rapporto all'antropologia politica e lascia emergere la zona di indistinzione in cui si costituiscono da una parte le teorie europee della ragion di Stato e dall'altra la critica della servitù volontaria. La Boetie contro Hobbes. Ma in una irrevocabile inversione della civiltà in barbarie, è la guerra primitiva che consente di leggere la violenza dello Stato, la guerra inerente a tutte le separazioni tra dominanti e dominati, la guerra “civile” permanente.

Non è come pensavano Adorno e Horkheimer che l'Illuminismo si rovescia in mitica irrazionalità al punto di massimo sviluppo delle forze produttive, – bensì che le forze produttive sono la variante mitica, insieme al cosiddetto sviluppo, della macchina da guerra. Infatti la guerra investe il corpo delle società primitive, non la teoria dei rapporti sociali incastrata nell'idea moderna di una natura umana malvagia (guerra di tutti contro tutti, scambio di beni, contratto sociale, compravendita, accumulazione di ricchezza).

In secondo luogo la guerra non è l'espressione del conflitto per risorse scarse – conflitto che andrebbe scemando via via che l'inarrestabile sviluppo delle forze produttive accumula ricchezza, lavoro e rapporti di dominazione. In terzo luogo «la guerra appartiene all'essere sociale produttivo allo stesso titolo dello scambio» (Id. 51). Non è che le società primitive in quanto società del dono e dello scambio simmetrico, come in Levi-Strauss, fanno la guerra quando gli scambi falliscono. Al contrario, gli scambi istaurano alleanze utili per fare la guerra che, c'è da insistere, è guerra per evitare la cattura del potere di Stato. «Lo scambio e la guerra non vanno pensati secondo una continuità che consente di passare per gradi dall'uno all'altra, ma secondo una radicale discontinuità, la sola che manifesti la verità della società primitiva» (Id. 52).

La verità che revoca il paradigma filosofico-politico del potere è che «da società primitiva vuole la dispersione» (Id., 52). La guerra ha una finalità politica che consiste nel permanere autonomo delle differenti comunità e nel mantenere un modo di produzione domestico in cui ogni individuo «...è in qualche misura polivalente...Nell'ordine del saper fare, a nessun individuo viene attribuita un'inferiorità che possa lasciar spazio alle imprese di un altro più dotato e meglio fornito» (Id., 55).

Dunque la guerra è primitiva come stato permanente contro il potere di Stato in quanto è:

- 1) uno stato politico e non “una proprietà zoologica della specie umana”;
- 2) una funzione delle comunità primitive che sono società dell'abbondanza e del tempo libero per l'inesistenza di stock ed eccedenze, non società in conflitto per risorse scarse;
- 3) il modo per difendere un gruppo locale che «può essere costituito tanto da cacciatori nomadi quanto da agricoltori stanziali» (Id., 53) che estende il proprio controllo, i propri codici, il proprio diritto su un territorio.

Destituzione del discorso naturalista-organicista, del discorso economicista e del discorso scambista (Id., 39-51). La verità delle società primitive come gruppo locale che abita un territorio non connesso al globale, è l'*indiviso* che emerge sul piano effettivo della sua esistenza. Indivisione significa che non si permette «che alcuna figura dell'Uno si distacchi dal corpo sociale per rappresentarla, per incarnarla come Unità. Per questo il criterio dell'indivisione è fondamentalmente politico» (Id. 56). Indivisione inoltre significa una comunità: «Ogni comunità, in quanto è indivisa, può pensarsi solo come un Noi» (Id. 57). Noi non è né “io” né “l'umanità”. La guerra è il mezzo per difendersi sia dall'umanità, dal discorso organicista dell'aggressività consustanziale alla “natura umana” corretta dai diritti umani, sia dall'individualità, dal discorso economicista della differenza tra ricchi e poveri. Il Noi comunitario infine è in continuo movimento, non è nella stasi dello scambio simmetrico del discorso scambista e comunitarista: «La monade primitiva non si chiude affatto su se stessa bensì si apre sugli altri, pur se nell'estrema intensità della violenza guerriera» (Id. 58).

Il “noi” dunque, delimitato dalla comunità è la località primitiva che ha come confini l'impossibilità dello scambio di tutti con tutti, contrariamente a Levi-Strauss; e l'impossibilità della guerra di tutti contro tutti, contrariamente a Hobbes. Il paradigma strutturalista è impensabile perché annullerebbe la

differenza del singolo gruppo locale. Il paradigma hobbesiano è impossibile perché produrrebbe l'estinzione della comunità.

La guerra che qualifica la società senza Stato è la zona di indistinzione di individuo e società. La comunità primitiva è il luogo politico in cui totalità autonoma e unità omogenea convergono e si indifferenziano. Per questo al primo posto non c'è il "corpo sociale" (naturale o civilizzato che sia) come istituzione umana, né c'è lo stato di natura dell'*homo homini lupus*; ma c'è la guerra che «implica l'alleanza, l'alleanza comporta lo scambio (inteso non come differenza tra uomo e animale, come passaggio dalla natura alla cultura, bensì come espressione della socialità primitiva, come libero gioco del suo essere politico)» (Id. 65). Lo scambio permette la permanenza della comunità «per lo scambio di donne a causa della proibizione dell'incesto. Ma questo tipo di scambio non ha niente a che vedere con l'altro propriamente socio-politico che è la guerra, e la guerra non mette affatto in dubbio lo scambio come insieme delle relazioni socio-politiche tra diverse comunità, ma lo fa proprio per fondarlo, per istituirlo attraverso la mediazione dell'alleanza» (Id. 66).

In questo senso l'attività bellica è «una modalità di funzionamento di tale società...Ciò significa che lo stato di guerra è permanente...Essenziale non è la realtà puntuale del conflitto armato, del combattimento, ma il persistere della sua possibilità, lo stato di guerra permanente» (Id., 67) contro lo Stato.

L'archeologia della violenza apre dunque il campo ad una politica primitiva tesa tra la totalità disunita dell'apparato di cattura dello Stato e l'Unità individuale dei rapporti di potere. L'etnologia "anarcheologica" di Pierre Clastres indica questo luogo nella comunità, non importa se nomade o stanziale, che permane contro il Capo, il dominio e l'Uno. Questo è lo spazio *araico* della revoca dell'identità di principio e dominio. Eppure questo spazio di un "noi" destituente è tanto reale quanto incollocabile. E' questo il problema dell'etnologia.

Macchine da guerra

Nelle sezioni III e IV di *Millepiani*, Deleuze e Guattari fanno la storia della macchina da guerra, che è la storia delle forme archeologiche di governo. Riflettendo su quanto Clastres aveva lasciato impensato, cioè la differente identità delle società senza Stato e "senza storia" e delle società in rapporto allo Stato e dunque già da sempre storiche, gli autori de l'*AntiEdipo* rilevano come l'etnologo abbia mancato di guardare alla mappa archeologica (nel senso della stratificazione di reperti di segni e materia), che gli avrebbe consentito di revocare l'esistenza di società "senza Stato" invece di postularne la preesistenza rispetto agli Stati. «Non soltanto la scrittura, ma anche la parola, la lingua, il linguaggio presuppongono lo Stato. L'autosufficienza, l'autarchia, l'indipendenza, la preesistenza delle comuni primitive è un sogno da etnologo: non che queste comuni dipendano necessariamente da Stati, ma coesistono in una rete complessa» (Deleuze-Guattari, 1980).

In questo senso Clastres continua in qualche modo il "sogno" degli etnologi che rifiutando di far coesistere e sovrapporre le due carte mappe, archeologica e etnologica, credono nel "presentimento" misterioso del dominio che le comunità primitive avrebbero "sentito".

Il sogno dell'etnologo non sarebbe più il problema della politica, cioè la necessità o la non necessità del potere, e non sarebbe il problema del Soggetto, cioè individuare in rapporto alla politica un soggetto possibile. Rapporto allo Stato e questione del soggetto della storia, o di classe, o etnico. Il sogno

dell’etnologo sarebbe possibile se ci si sbarazza della questione politica, se si fa a meno della storia politica, se si evita di trasformare la storia in filosofia politica che giustifica la necessità del potere.

Oppure se si suppone di poter sognare “dentro” lo Stato, di poter fare la critica dello Stato a partire dalla storia del Soggetto. Di riconoscere che l’impresa critica, la prassi critica della politica può aver luogo dentro e contro lo Stato, riconoscendosi in una storia del soggetto subalterno, colonizzato, dominato.

Questione di posizione etno-politica certo, ma anzitutto questione pratica, cioè questione che riguarda i modi in cui si esercita la critica. Le due posizioni, i due gesti critici, cioè la controetnologia di Clastres e dell’antropologia critica francese, italiana e statunitense tra gli anni Sessanta e Settanta, e la posizione che possiamo chiamare dell’immanenza filosofica di Deleuze e Guattari, posizione affermata in quegli anni in toni diversi dalla teoria politica “operaista”, si possono sintetizzare nelle posture concettuali del “fuori e contro” e del “dentro e contro”.

Essere “dentro” le società primitive e “fuori” dallo Stato come un’esteriorità individuale determina il sogno dell’etnologo e la storia stessa del sognare. La ricerca sul campo mette in gioco la vita dell’etnologo e diremmo che quella vita è segnata da un certo rapporto tra il soggetto, il sapere e la verità. Sognare la storia politica del sogno significherebbe allora rifare la storia della dominazione che, prima di essere storia critica e prassi critica, è la traduzione dell’Uno e dell’*archè* nelle categorie “primitive”. Se dunque «il linguaggio è fatto...per la traduzione, non per la comunicazione» (Id., 13), la ricerca etnologica, la politica etnologica potremmo dire, è una prassi destituente.

Il sogno dell’etnologo coincide allora con il presentimento dell’arrivo del dominio; è l’oracolo dello stregone, l’evento dello Stato da combattere. Ed è questo presentimento, questa intuizione, quest’acustica che rimbomba, questi segni di guerra, e la presenza di esseri di cui non si sa se sono dei o uomini, a produrre una storia della destituzione del potere, della volontà di dominio, delle distanze oceaniche percorse per occupare una terra che, distrutta, è divenuta un territorio. Il sogno diviene storia politica dell’evento di conquista, perché il sogno è presentire e veder giungere, mentre lo Stato e il Soggetto sono la partenza per l’assalto e la soggezione. Il sogno è una storia senza soggetto che ridisegna la vita e rivoluziona la storia, mentre il soggetto della storia ha bisogno, con le parole di Deleuze e Guattari, di deterritorializzarsi per appropriarsi la macchina da guerra nomade o primitiva.

La posizione dell’immanenza piena dello Stato e della storia sul piano di iscrizione della Conquista, è la posizione che dichiara che nelle società primitive «si trovano tendenze che cercano lo Stato, vettori che lavorano in direzione dello Stato, come nello Stato o fuori di esso si trovano movimenti che tendono a separarsene, a premunirsene, o farlo evolvere o già ad abolirlo: tutto coesiste in perpetua interazione» (Id. 13). E’ il luogo di sovversione della macchina da guerra nomade, già raccontata da Deleuze e Guattari nell’*AntiEdipo* e nella terza parte, *Sul ritornello*, di *Millepiani*. Là il nomade è il guerriero che vive all’esterno dello Stato. Il nomade è un’esteriorità irriducibile. Una macchina da guerra, che viene da altrove. In quanto straniero, estraneo all’apparato statale si distribuisce in uno spazio aperto e deterritorializzato muovendo contro lo Stato nemico. L’estraneo come “uomo di guerra” è la forma negativa dell’umano: idiozia, deformità, follia, illegittimità, usurpazione, peccato, che secondo Dumezil combatte contro il re, il sacerdote, le leggi. L’apparato del nomade che riconosciamo va pensato in sè stesso come una forma pura (Deleuze e Guattari 1980, 81).

L’estraneità agli apparati dello Stato configura la vita nomade come l’estranea esteriorità di una

macchina da guerra che, in quanto tale, «tende, in particolari circostanze a confondersi con l'una o l'altra faccia dell'apparato di Stato. Altre volte con l'istituzione militare dello Stato» (Id., 81). Ma «ricollocata nel suo campo d'esteriorità, la macchina da guerra appare di un'altra specie, di un'altra natura, di un'altra origine» (Id., 82). Considerata in sè stessa, nella sua autonoma genealogia, come vita nomade esterna allo Stato, «afferma nell'istante, seppur effimero, sia pure fulmineo, la sua irriducibilità» (id., 92).

Kleist che muove guerra a Goethe e Hegel. L'esistenza di una "scienza minore" incentrata su una matematica del divenire di derivazione atomistica e archimedea; lo spazio liscio del mare o dell'aria, o anche della terra, quando è senza misura: «Il grande movimento di deterritorializzazione del territorio statale e di riterritorializzazione temporanea, un sapere dei flussi sovraordinati e percorsi; resistenza mobile dei pensatori in opposizione al professore pubblico: Kierkegaard, Nietzsche, Chestov...» (Id., 116). Cioè «...la forma di esteriorità del pensiero – la forza sempre esteriore a sè stessa, l'ultima forza, l'ennesima potenza – non è affatto un'altra immagine contrapposta all'immagine ispirata dall'apparato di Stato. È invece la forza che distrugge l'immagine e le sue copie, il modello e le sue riproduzioni, ogni possibilità di subordinare il pensiero al modello del vero, del giusto o del diritto...» (Id., 117).

Questa genealogia del nomade, dell'estraneo, del singolare, è una macchina «...degli affetti che rinviano soltanto al mobile in sè stesso, a velocità e composizioni di velocità tra elementi. L'affetto è la scarica rapida dell'emozione, la replica, mentre il sentimento è un'emanaione sempre spostata, ritardata, resistente.» (Id., 152). Non mezzi per uno scopo ma mezzi senza fine. Non legami duraturi, ma composizioni di affetti. Non lavoro ma opera, arte delle opere, uno stile di vita. Non lo scontro frontale distruttivo ma lo smontaggio della legge. Non il linguaggio privato ma l'enunciazione: «I barbari non avranno alcuna necessità di possedere o creare un codice preciso...E ancor meno, una scrittura sillabica...» (Id., 155). Perché comunque «degli uomini di guerra rinascono, con molte ambiguità: sono tutti coloro che sanno l'inutilità della violenza, ma che si trovano in adiacenza a una macchina da guerra da ricreare, di risposta attiva e rivoluzionaria» (Id., 157).

Si oltrepassa il confine e il nomade diviene guerriero, e rinascono «operai che non credono al lavoro...non resuscitano vecchi miti o figure arcaiche, sono la nuova figura di un concatenamento trans-storico (né storico né eterno, ma intempestivo): il guerriero nomade e l'operaio errante.» (Id., 157). I popoli della steppa, gli Hyksos e gli Ittiti, gli Sciiti, Gli Ottomani e i beduini. La corporeità vagabonda formata di eventi-affetti che si distinguono «dal legame sedentario "essenza fissa-proprietà che ne derivano nella cosa", "essenza formale-cosa formata"» (Id., 164). Fluidità, circolarità, flussi; pagare, rigenerare, transumare. L'itinerante primo è l'artigiano, cioè colui che possedendo i mezzi di produzione produce un'opera.

Dunque, la macchina da guerra nomade non prevede necessariamente la guerra. Essendo ad esempio l'insieme produzione-prodotto (o opera) dell'artigiano, fa la guerra quando incontra lo Stato, quando nello spazio liscio del suo itinerario si trova di fronte Stati e città: «E' allora che diventa guerra: annientare le forze di Stato, distruggere la forma-Stato. L'avventura di Attila, o di Gengis Kahn mostra bene questa successione dell'oggetto positivo e dell'oggetto negativo.» (id., 177). Così anche per gli ebrei nomadi: «uscendo dallo Stato egiziano, lanciandosi nel deserto, egli (Mosè) comincia col formare una macchina da guerra...È la macchina dei Giusti...ma che non ha ancora la guerra per oggetto» (Id., 178). Se non che, attraversando città e Stati si accorge della necessità della guerra e dubita della forza del popolo. «A Giosuè, non Mosè, sarà affidato l'incarico di condurre la guerra» (Id., 178). Yavhè farà la sintesi tra la guerra e la macchina da guerra. Nella storia, ove un'esteriorità si trova confrontata ad un'interiorità (lo Stato, la legge), l'esito del confronto dipende dalle situazioni della macchina da guerra

nomade, «...Mentre l'apparato di Stato potrà impossessarsi della guerra e ritorcere, dunque, la macchina da guerra contro i nomadi.» (Id., 179). A questo evento segue la territorialità, il lavoro, la fiscalità.

Destituire il principio

Questa storia e questo pensiero che, come ricordava Foucault, è stato ed è il pensiero del secolo, si muovono lungo due direzioni. La prima è la revoca del marxismo dialettico e determinista – in realtà è la destituzione teorica di tutti i marxismi; la seconda è la produzione di una soggettività senza Soggetto, un piano di immanenza, una superficie di permanenza di produzione e desiderio che genera un altro soggetto, un corpo senza organi, un soggetto nomade, barbaro, primitivo, dentro lo Stato. Un soggetto oltreumano e inattuale lungo la piega del dominio in cui i profili, i volti, le posture e i dispositivi di potere si ripiegano e divengono linee schizzate, tratti di viscità, gesti disarticolati, superfici lisce e buchi neri.

Si tratta allora di pensare non più il soggetto della storia o della classe, la soggettività rivoluzionaria da organizzare, ma il soggetto anonimo, la macchina, il dispositivo che compone immagine e parola, desiderio e produzione nella produzione desiderante. Avremo così un soggetto senza Soggetto che si appropria della storia dello sfruttamento per produrre desiderio (desiderio produttivo); e avremo analogamente uno Stato senza macchina che si appropria della macchina da guerra nomade.

Come vediamo è dall'interno del concatenamento di Stato che questi divenire sono visibili e percepibili ed è dall'interno dell'apparato di Stato che Deleuze e Guattari hanno assemblato quella mirabile macchina di sovversione. Ogni conquista territoriale deterritorializza, ogni guerra territorializza. Politica filosofica senza soggetto e filosofia politica senza Stato. E' questa la pericolosa macchina di antiproduzione approntata.

Si tratta allora di fare un'archeologia della politica, di risalire al punto di insorgenza delle alternative del “senza Stato” e dell’ “estinzione dello Stato”. E non si tratta di trovare una composizione, o peggio una mediazione tra due pratiche etno-politiche, ma di far emergere dalla genealogia del conflitto come forma della guerra permanente, la geafilosofia e la geopolitica dei primitivi e delle comuni, dei nomadi e dei flussi; di far emergere la rottura con “il Politico” che si fonda sul Sovrano e l'eccezione, a partire dal conflitto amico-nemico; di far emergere la storia teorica dei rapporti tra la politica e la macchina da guerra.

Si tratta di dar voce ad una scienza sperimentale delle zone di indistinzione di potere e libertà, esterno e interno, comune e comunità. Zone in cui il diritto non “prende”, zone di destituzione della macchina del potere, dell'economia del potere, della distinzione di Regno e Governo (Agamben 2009). Il punto di avvio è mito-etnologico. Georges Dumézil ha distinto tre funzioni nel mondo indoeuropeo che è l'incognita del sapere occidentale e della sovranità: la funzione del Re, la funzione del Mago e la funzione del Guerriero.

Per le tre figure si rintraccia un'archeologia della violenza di Stato e in rapporto allo Stato; del Mago, “il colpo una volta per tutte”; del Re, la replica del diritto a fini di governo; del Guerriero, il servizio della guerra portata allo Stato nel movimento con cui lo Stato costruisce il Nemico e lo appropria. L'ipotesi è che non bisogna aspettare la storia per distinguere le funzioni di sovranità, non bisogna decifrare la storia, perché tutto questo è già accaduto. «La perdita ha avuto luogo molto prima di essere presa in considerazione...Allora ci sarebbe un'ipotesi seducente, in tre tempi: la macchina da guerra sarebbe

“tra” i due poli della sovranità politica e assicurerebbe il passaggio da un polo all’altro» (Deleuze – Guattari, 1980).

Come vediamo non esiste uno sviluppo della storia dalle non-istituzioni alle istituzioni, dal buono o cattivo selvaggio allo schiavo, al servo, al suddito, al cittadino; dallo stato di natura allo stato civile, ma questi momenti sono compresenti ad opera della macchina da guerra che diviene macchina della storia che rompe le continuità, la linearità, lo sviluppo. E’ notevole invece il fatto che se c’è un’evoluzione dello Stato, tuttavia esso ha «un unico ambiente di interiorità, cioè un’unità di composizione nonostante le differenze di organizzazione e di sviluppo degli Stati» (Id. 9). In questo consiste propriamente la “cattura”. Nella forma Stato. Lo Stato come apparato è sia un’interiorità, o un’unità interiore, sia un movimento esteriore che appropria gruppi, comunità, risorse e utensili, tempo e spazio, universo e cosmo.

Avremo allora un primo polo di cattura che è quello imperiale-dispotico, da Catal Huyuk all’ambiente dei raccoglitori-cacciatori, senza agricoltura e metallurgia preliminari, per cui «è la città che crea progressivamente la campagna» (Id., 11) per sottrazione di spazi liberi; e un secondo polo di Stato, la *sfera pubblica*, che è mezzo ed effetto dell’appropriazione privata, in cui il legame diventa personale con la proprietà individuale: lavoratori, diritto soggettivo, processi di soggettivazione, regime di assoggettamento sociale (cfr, Id., 45-46).

Ora, la macchina da guerra che è in prima istanza una macchina storica concreta, nel senso che opera nella storia quotidiana soggettiva e collettiva, consente la trasposizione di un polo nell’altro per cui avremo nelle diverse forme moderne di Stato la «...reinvenzione di una macchina di cui gli uomini sono le parti costitutive, invece di essere gli operai e gli utenti assoggettati» (Id., 54), laddove nella formazione imperiale aracaica gli uomini non sono soggetti, bensì «pezzi di una macchina che surcodifica l’insieme» (Id. 54). Tuttavia la contemporaneità della forma di Stato dispotica e della forma “sfera pubblica” porta in primo piano sulla scena del mondo il diverso modo di operare dell’apparato di cattura. Negli imperi si trattava di surcodificare i flussi di scambio e di composizione sociale in cui tuttavia si libera «una grande quantità di flussi decodificati che gli sfuggiranno» (Id., 11); nella forma di Stato moderna si tratta invece di coniugare flussi che scivolano via e si disperdonno.

Diamo dunque ragione a Pierre Clastres che affermava le società primitive come società del contro-Stato e non in assenza di Stato. Ma questa condizione di irriducibile esteriorità suppone l’indifferenza di interiorità ed esteriorità rispetto allo Stato. «I nomadi inventano la macchina da guerra come ciò che occupa, riempie lo spazio nomade e si oppone alle città e agli Stati tendendo ad abolirli» (Id., 14). La macchina da guerra nomade, a differenza delle scienze umane e sociali che postulano le continuità evolutive e la dialettica, opera una «causalità alla rovescia, senza finalità» (Id., 15) che attesta un’azione del presente sul passato: niente di meno che l’inversione del tempo.

Inversione attestata dall’archeologia per cui lo stato neolitico è presentito dalle comunità di cacciatori-raccoglitori e lo Stato monarchico lo è ai confini degli imperi dispotici: «Ci sono ad un tempo, in queste società, vettori che vanno in direzione dello Stato, meccanismi che lo scongiurano, un punto di convergenza respinto, posto al di fuori via via che ci si avvicina ad esso» (id. 15). Considerate nell’orizzonte della destituzione dei principi, la contemporaneità dello Stato, della Città e delle macchine da guerra può essere riguardata all’interno delle categorie prospettive e retrospettive elaborate da Reiner Schurmann.

Anzitutto abbiamo un impero. L'enorme impero Inca di cui forse possiamo dire che adottava la stessa inversione del tempo praticata dalla civiltà Maya. In secondo luogo sappiamo che l'*archè* dell'Inca era, come primo Inca, Pachacuti, e come comando, l'autocrazia. Inoltre sappiamo che l'impero era panandino perché era un sistema in cui il *princeps* costituiva l'apparato supremo con, alla sua testa, il cacicco supremo che esercita il controllo verticale; mentre il *principium*, il principio di intelligibilità della "città a forma di Puma" era il sistema decimale riprodotto in ogni campo di attività: «la popolazione, gli animali, i lavori, il suolo stesso erano parcellizzati in unità decimali. Il cacicco di dieci capifamiglia sorvegliava i lavori agricoli e distribuiva le provvigioni...Le età erano raggruppate in unità di dieci. I funzionari...costituivano cellule di dieci. Era lo stesso per le corporazioni dei mestieri, per gli appezzamenti di terra e perfino per i rapporti tra i sessi» (Schurmann, 1986).

Ma forse il segno d'*archè* e del principio della civiltà Inca era la forma della città di Cuzco. La struttura poligonale costituita dalla fortezza e dalla piazza-città sottostante, «viste dai pendii circostanti... disegnano chiaramente il profilo di un animale: le grandi arterie di Cuzco e il fiume Tullumayo formano il corpo, la fortezza Sacsayhuamon la testa, di un puma» (Id., 65). Cuzco porta iscritto il suo principio. L'emblema del suo imperatore è il puma. «Esso rappresenta il principio nella sua funzione di autorità, *princeps*...Lungo tutto l'antico impero, la disposizione urbanistica testimonia ancora quest'autocrazia» (Id. 65). L'individuazione dell'*archè* come principio di governo e dell'*archè* come principio di intelligibilità non dice però niente della civiltà Inca – se non il suo principio strutturale.

Per cercare di comprendere l'esperienza quotidiana dell'autocrazia incaica, l'impero come forma di esistenza storica del potere, dobbiamo destituire le categorie di *archè* come comando e *principium*, come "ciò che sta all'inizio" e cominicare a pensare il "venire alla presenza". Dobbiamo disdire la categoria dell'*archè* come comando arcaico che si riproduce in ogni nuovo inizio e provare a pensare, una volta dismesso l'ordine principiale, l'emergenza, il venire alla presenza di ciò che nasce, e di ciò che nasce come natura, nel senso originale di *physis*. Provare a pensare l'origine come il venire alla presenza di un principio epocale significa disattivare le categorie del comando della filosofia politica.

Per far ciò secondo Schurmann, dobbiamo adoperare tre tipi di categorie che indicano l'*archè* non come origine unica e prima, né come comando, bensì come *divenire* delle temporalità proprie del venire alla presenza, temporalità che sono il *sorgere*, il *permanere* e il *tramontare* del principio epocale. Le categorie del venire alla presenza ci consentono di leggere la storia del potere come effetto della genealogia dei principi epocali, di cui «la genealogia della morale, dello spirito scientifico, dell'ideale democratico ecc. non saranno che momenti...» (Id. 69).

Delle tre forme caetoriali esposte, le categorie prospettive sono quelle che individuano la forma di vita Inca, cioè che rivelano all'interno del principio epocale che struttura il sistema, le trasformazioni subite all'arrivo di Pizarro, arrivo che era stato preceduto "da prodigi funesti e da profezie".

- 1) Pizarro non eredita lo statuto di *princeps*. L'antica autocrazia si divide in due sistemi paralleli: i cacicchi indigeni (per lo più clandestini) e il centralismo coloniale.
- 2) L'organizzazione sociale che il principio del sistema decimale sorreggeva va in frantumi. Decimazioni causate da vaiolo, morbillo e influenza.
- 3) la produzione di coca, fino ad allora adoperata solo dai preti e i dignitari, dopo la Conquista si accresce trasformandosi in uno stimolante adatto a neutralizzare la fame e la fatica.

La categoria prospettiva che sceglio è l'*aletheia*, il non più velato stato futuro di distruzione delle civiltà pre-colombiane. Mentre la categoria retrospettiva che vi corrisponde lungo il divenire epocale della cattura da parte del potere di Stato, è la *giustizia*. La giustizia è la differenza tra la forma di vita inca

e quella dei Conquistadores: «Dicono di aver visto arrivare...esseri del tutto differenti da noi nell'aspetto e nel vestire; e differenti perché li vedevano cavalcare grandissimi animali dai piedi d'argento (i ferri dei cavalli); perché usavano libri e lettere, avevano barbe nere e rosse, mangiavano in piatti d'argento, e avevano gli archibugi» (Id., 256).

Ma ciò che forse più di ogni altra cosa manifesta la giustizia mettendone in risalto la differenza con l'istituzione è «l'imposizione dell'economia monetaria. Sul mercato che ne risulta, gli indiani e le loro istituzioni vengono del tutto naturalmente a giocare il ruolo di forze di lavoro sfruttate» (Id.).

Ora, la verità Inca e la differenza coloniale dalla giustizia, le categorie epocali prospettiva e retrospettiva, suppongono una terza categoria in assenza della quale la trasformazione dell'Impero in colonia è solo parzialmente comprensibile. E' la categoria del divenire, del "mescolarsi" delle tracce antiche e nuove per cui queste ultime «non si sostituiscono puramente e semplicemente all'insieme costituito dalla teocrazia, dall'economia di Stato, dal sistema decimale, dell'Inca» (Id.); la categoria della *transizione* lungo la trasformazione del principio epocale, è quella del *disvelamento/evento di appropriazione*. Cioè la cattura stessa, l'apparato di cattura, la macchina da guerra appropriata dallo Stato.

L'evento di appropriazione rende conto nel caso dell'Inca della contemporaneità delle società primitive e della traslazione del passato nel presente. L'apparato di cattura della macchina da guerra traduce le potenze e la verità dell'indiviso nella differenza della giustizia che è separazione. «Le categorie della *transizione* debbono rivelare nella crisi, il *krinein* (separare) medesimo...La nuova distribuzione dei poteri, delle verità, delle aspettative...si lasciano afferrare nella loro novità solo grazie a questa triplice indagine... (Id. 328-329).

Il ricorso alle categorie epocali ci consente dunque di ottenere un diagramma dei rapporti di potere operati dall'apparato di cattura dello Stato. Siamo partiti dalla contemporaneità delle società contro lo Stato e degli Stati nelle diverse forme di esercizio del potere. Abbiamo considerato la funzione della macchina da guerra che, tra le polarità dell'impero dispotico del Mago e dello Stato del Re, assicura la traslazione spazio-temporale degli eventi di potere in quanto esteriorità irriducibili "tra" le società primitive e gli Stati moderni. Abbiamo visto poi che la macchina da guerra apre una zona di dissolvenza dei limiti delle forme di potere che è la zona di trasformazione della Totalità in frammenti parziali e dell'Unità in disunione. Abbiamo poi considerato in Deleuze e Guattari il diverso operare della macchina da guerra nomade o tribale, che vuole la frammentazione per evitare la cattura, e della macchina da guerra statale per guadagnare l'Unità tribale e subordinare la Totalità delle società.

Alla luce delle tre categorie epocali prospettiva, retrospettiva e di transizione possiamo dire che la posizione delle società contro lo Stato è determinata dal venire alla presenza in una certa epoca e in un certo territorio di una certa configurazione politica in cui il potere è disperso. Essendo funzioni di esistenza di una macchina da guerra che opera la dispersione, le figure principali delle società primitive esistono nella zona di indistinzione, nel "tra" l'esteriorità di un territorio che si allontana e l'interiorità totalizzante della differenza tra gruppi e comunità, tra il movimento di differenziazione provocato dall'incunearsi della macchina statale e il movimento di inglobamento dell'apparato di cattura.

Dunque tra la posizione "fuori e contro" e la posizione "dentro e contro" esiste una dislocazione permanente delle società contro lo Stato nell'esterna interiorità degli apparati di cattura dei dispositivi epocali di subordinazione: sovranità arcaica, sovranità regale, sovranità statale, sovranità sulla "nuda vita", bio-potere.

Soprattutto le categorie della transizione permettono di svolgere un'analitica del potere in funzione destituente. Sono infatti categorie dell'esaurimento, del divenire del compimento, perché ciascuna reca «...un volto di Giano: guardando all'indietro, essa rispecchia fedelmente le articolazioni del campo metafisico nella sua globalità, mentre guardando in avanti essa delinea *un possibile ruolo per un possibile gioco non principale del venire alla presenza*, che è forse già cominciato» (Id. 401).

L'oppressione del Soggetto

Proviamo a traslare queste categorie al campo di applicazione delle società senza Stato in rapporto agli apparati di cattura, tenendo conto che qui la transizione è tra un'esteriorità e un'interiorità – solidale in ciò con l'identificazione di un *topos* spazio-temporale. Essendo la transizione passaggio alla destituzione dei principi, avremo: in luogo della differenza di “natura” tra comunità primitive e Stato, il “libero gioco tra cosa e mondo”; invece che opposizione tra natura e cultura, ove la seconda è interpretata come annullamento del mondo naturale, il “favore” del lasciar venire alla presenza (tratto non umanistico); in luogo del *logos* che prospetta un progresso e di un eterno ritorno che piega la temporalità occidentale, avremo la con-temporaneità delle epoche storiche; invece che l'Uno che identifica l'Uno divino e l'Uno economico nell'Uno differenziale che si afferma sopravanzando come residuo metafisico la travalutazione dei valori e “la morte di dio”, avremo la molteplicità, cioè la dislocazione dell'uno in uno spazio di prossimità, in uno spazio “economico”, uno spazio di scambio di *uno e molteplice* in cui il primo perde la trascendenza che lo oppone all'immanenza della molteplicità. «Questa pluralizzazione dei punti di riferimento è ancora un altro modo per descrivere la finitudine estrema» (Id., nota 106, 438). Infine, invece che l'accettazione dell'ordine che ogni principio richiede, a cui risponde il “superuomo” – inteso come l'Individuo che è effetto della “soggettivizzazione del mondo”, potrà essere inteso un pensiero senza Soggetto, il pensiero dell'anonimo, che è sempre qui come pensiero a venire.

Ricordiamo che queste categorie non sono principi, non sono *archai* ma «tracce che stanno in posizione mediale tra il noumenico e l'empirico» (Id. 316). Ricordiamo inoltre che lo spazio intermedio delimitato dalle categorie della transizione è quello della guerra in cui disvelamento e appropriazione si indistinguono. La guerra infatti espone lo stato effettivo del potere, mentre come macchina da guerra appropria l'esteriorità, la dispersione, il “senza Stato”. D'altra parte la guerra espone l'anarchia del potere mentre la macchina da guerra fa dell'esteriorità uno stato. Non però in un movimento dialettico, né per continuità storiche, ma nella logica dell'Ingovernabile per cui ogni cattura è abbandono della posizione di potere occupata fino a quel momento, e ogni esposizione è affermazione di una sospensione: la differenza tra soggetto e oggetto, la Legge, la rappresentazione, si disappropriano.

Questa indifferenziazione ci porta a considerare la soggettivazione dell'apparato di cattura dello Stato. Seguiamo Deleuze e Guattari: «definiamo le formazioni sociali con processi macchinici e non con modi di produzione... Così le società primitive sono definite da meccanismi di scongiuramento-anticipazione; le società a Stato sono definite da apparati di cattura; le società urbane da strumenti di polarizzazione; le società nomadi da macchine da guerra; le organizzazioni internazionali, o meglio ecumeniche, sono definite dall'inglobamento di formazioni sociali eterogenee» (Id., 20). Possiamo aggiungere che la formazione sociale attuale che è la crisi epocale del globo, è definita dallo stato di guerra permanente.

Abbiamo visto come le diverse formazioni coesistono tramite interazione per via di flussi e commerci, e per diffusione per via di ambienti intermedi tra i differenti ordini e non «da un centro imperiale che si imporre ad un ambiente esterno per organizzarlo» (Id. 21). Casomai la trasformazione dei processi

produttivi (macchina economica) è avvenuta con la creazione di stock di prodotti agricoli, merci e denaro. Gli apparati di cattura della terra, del lavoro e della moneta sono la rendita, il profitto e l'imposta. «Ma lo stock non deriva da territori, da attività, né da scambi. Indica un altro concatenamento...Questo concatenamento è la “megamacchina” o l'apparato di cattura, impero arcaico...E i tre modi convergono...in un'istanza di surcodificazione...Sono come tre capitalizzazioni di potere, o tre articolazioni del “capitale”» (Id. 35).

Chiamiamole pure proprietà privata, accumulazione originaria, scambi commerciali, — si tratta comunque di un Soggetto che si costituisce nella coincidenza separandosi dalla terra, dalle “attività” e dallo sambio, che divengono Oggetti di appropriazione. Il Soggetto macchinico, processuale, dispositivo, trova identità nel divenire rendita della terra, profitto del lavoro, imposta della moneta. Non si tratta allora di alienazione, che costituirebbe il capitale per scissione dal lavoro libero, ma di appropriazione. « L'apparato di cattura costituisce uno spazio generale di confronto e un centro mobile di appropriazione. Sistema muro bianco-buco nero...» (Id. 35). In rapporto alla macchina da guerra «*il meccanismo di cattura fa già parte della costituzione dell'insieme sul quale la cattura si effettua.*» (Id. 38).

L'archeologia della violenza nomade si differenzia da quella di Stato come un non-soggetto dal Soggetto: la prima implica l'automatizzazione di una violenza diretta, la seconda implica la surcodificazione della violenza “poliziesca” e non guerriera nel diritto (cfr. Id., 40). Lo Stato arcaico surcodifica liberando una quantità di flussi decodificati, mentre lo Stato in quanto Soggetto pubblico deve organizzare congiunzioni di flussi decodificati: «Tutto il diritto subisce...una mutazione e diviene diritto soggettivo, congiuntivo, “topico”» (Id. 45).

Sotto questi aspetti abbiamo processi di soggettivazione: «L'asservimento macchinico tende ad essere sostituito da un regime di assoggettamento sociale...Infatti, nel ricco campo dei rapporti personali, quel che conta non è il capriccio...ma l'adeguazione di una soggettività che può andare fino al delirio con atti qualificati che sono fonti di diritti e obblighi» (Id., 46). Ecco le società di normalizzazione.

L'assoggettamento secondo servitù volontaria avviene sempre su un fondo di soggettivazione, di un dispositivo di cattura che è l'unica «Soggettività globale e non qualificata che capitalizza tutti i processi di soggettivazione “tutte le attività senza distinzione” (Marx).» (Id., 47). Esso però non preesiste ai modi di soggettivazione, ne è piuttosto prodotto. D'altra parte non esiste un capitale astratto, puro, omogeneo e indipendente, esistono invece dispositivi di singolarizzazione, di individuazione che operano la “presa” sulla vita secondo lo schema operativo soggettivazione-assoggettamento. Si governa solo su uomini liberi.

L'apparato di cattura dello Stato è un dispositivo biopolitico, fosse pure il capitalismo, che «fornisce l'uno all'altro un soggetto universale e un oggetto qualunque. La proprietà privata non esprime più il legame di dipendenza personale, ma l'indipendenza di un Soggetto che costituisce il solo legame...» (Id., 48). Siamo in presenza di un'assiomatica immanente che coniuga lavoro libero e capitale astratto, potenza di deterritorializzazione e merce, produzione e diritti astratti convertibili. Così non esiste un Soggetto-capitale se non a partire da processi di individuazione; non esiste lo Stato se non nell'isomorfia di tutti gli Stati moderni «...al punto che gli Stati democratici, totalitari, liberali, tirannici (e aggiungiamo, neocoloniali, teocratici) dipendono soltanto da variabili concrete e dalla distribuzione mondiale di queste variabili che subiscono sempre eventuali riorganizzazioni...» (Id., 52).

Benedict Anderson nel grande libro storico *Comunità immaginate* ha dimostrato che la Nazione è l'operazione stessa di soggettivazione collettiva di un territorio, a cui lo Stato moderno corrisponde nel

processo di assoggettamento. Rovesciando il paradigma weberiano della “secolarizzazione” e dislocando il rapporto possibile tra etica protestante e capitalismo come uno degli elementi di sviluppo del capitalismo, Anderson dimostra che il processo di nazionalizzazione della cultura europea tra XV e XVI secolo è l'effetto di una molteplicità di cause, non riducibili all'unico schema della derivazione teologica dei concetti politici.

Il processo di costruzione delle culture nazionali si deve piuttosto allo sviluppo della “stampa-commerce”. In quanto è stata una delle prime forme di impresa capitalista, l'editoria alimenta l'incessante ricerca di nuovi mercati: «La rivoluzionaria spinta del capitalismo verso il volgare ricevette ulteriore impulso da tre fattori estranei, due dei quali contribuirono direttamente alla nascita delle coscenze nazionali. Il primo, e certo il più importante, fu un mutamento nel carattere del latino stesso... Il latino che ora (gli Umanisti, nda) aspiravano a scrivere divenne sempre più ciceroniano, e,...sempre più lontano da quello ecclesiastico o da quello parlato tutti i giorni... Il secondo fu l'impatto della Riforma... La terza spinta venne dal lento, diverso per zone geografiche, sorgere di particolari idiomi volgari come strumenti di accentramento amministrativo da parte di monarchie potenti... Quello che rese...le nuove comunità immaginate nazionali fu una quasi casuale, ma esplosiva, interazione tra un sistema di produzione...una tecnologia di comunicazioni..., e la fatalità della diversificazione linguistica umana. L'elemento di fatalità è essenziale. Di qualsiasi prodezza sovrumana il capitalismo fosse capace, esso ha sempre trovato nella morte e nelle lingue due tenaci avversari... Ma sarebbe un errore paragonare questa fatalità con quell'elemento comune alle ideologie nazionaliste che mette in rilievo la fatalità primordiale di particolari lingue e la loro associazione con particolari unità territoriali...» (Anderson 1991, 55-60).

Abbiamo dunque un processo estensivo di produzione tecnica e culturale, pratiche di soggettivazione (apprendimento di una nuova lingua e di una lingua amministrativa) che estendono i mercati e producono assoggettamento.

Ancora con Deleuze e Guattari «...c'è assoggettamento quando l'unità superiore costituisce l'uomo come un soggetto che si rapporta ad un oggetto divenuto esterno, che questo Oggetto sia una bestia, un utensile o anche una macchina: l'uomo allora non è più componente della macchina, ma operaio, utente..., è assoggettato *alla* macchina e non più asservito *dalla* macchina» (Id. 54). Assoggettamento, cioè assumere sé come soggetto rispetto alla macchina. Dispositivo che può funzionare se ci si è costituiti come soggetto. Questo soggetto è il *capitale umano*.

Foucault, alla fine degli anni scorsi anni Settanta, nel corso *Nascita della biopolitica* assume il “capitale umano” come ultima risorsa dell'evento biopolitico. La linea di esecuzione del capitale umano corre lungo una soglia di soggettivazione in cui il neoliberismo “prende” l'individuo, si fa carico dell'individuo complessivamente, e se ne fa carico non in quanto lavoratore, padre di famiglia, utente di servizi, ma come risorsa da mantenere, da “gestire”, da “ottimizzare”, come risorsa già sempre interna al ciclo della produzione, come risorsa disponibile, flessibile, adattabile. Per disporre di risorse umane la biopolitica neoliberale produce libertà, un insieme di libertà, affinchè l'individuo le consumi.

Così mentre l'apparato di cattura statale realizza il capitalismo come assiomatica immanente, il capitale umano emerge quando l'appropriazione incontra il limite della produzione di sé stessi. Da cosa ancora si può estrarre profitto? Dalla vita soggettiva che deve essere libera da vincoli, deve poter costruire il soggetto che consuma, e deve poter costruirlo come risorsa inesauribile e sempre disponibile. D'altra parte il soggetto deve produrre sé, deve divenire “imprenditore di sé stesso”, deve essere responsabile della propria soggettivazione. Solo se è libero da vincoli, indipendente, solo come imprenditore di sé

può essere protagonista ed effetto di soggettivazione. Nell'arena del mercato l'individuo come risorsa è misurato, valutato e scambiato. Da qui l'importanza della competizione, della valutazione e del merito, in tutti i campi dell'attività umana che sono considerati in egual modo strategici.

Pierre Dardot e Christian Laval, seguendo la riflessione di Foucault sui punti focali di emergenza del neoliberismo hanno ben chiarito il tipo di razionalità all'opera nei processi di soggettivazione. Manager e consulenti invitano a considerare l' "impresa di sé" come l'idea che ognuno si fa della sua vita: «condurla, gestirla, padroneggiarla in funzione dei propri desideri e bisogni, elaborando strategie adeguate» (Dardot, Laval 2009, 425). E' una maniera di governarsi secondo i principi di "energia", "iniziativa", "calcolo" e "responsabilità personale". «L'individuo performante e competititivo cerca di massimizzare il proprio capitale umano in tutti i campi...» (Id. 426); egli cerca di "lavorare su di sé" per trasformarsi in permanenza attraverso il *longlife learning*, una nuova etica del lavoro che diviene spazio di libertà, un processo di valorizzazione di sé che deve iniziare molto presto, ormai fin dalla scuola primaria perché persino il bambino dev'essere "imprenditore del proprio sapere" (Id., cfr. 429).

Il *coaching*, la programmazione neurolinguistica, l'analisi transazionale, e tutta la congerie di discipline neuro e sociobiologiche che producono un nuovo paradigma di "natura umana", ridotta a meccanica hardware, si propongono di discriminare in base al possesso di facoltà intellettive e relazionali e di "potenziare l'io", di renderlo allo stesso tempo più "performante" e più adattabile, più "comunicabile" e più docile. Il tutto in una pragmatica dell'efficienza, cioè attraverso un insieme di tecniche per aumentare come capitale la produttività di sé stessi.

I "manager dell'anima" introducono una nuova forma di *governo* che consiste nel dirigere i soggetti facendo loro assimilare completamente l'aspettativa di un certo comportamento e di una certa soggettività. «Per dirla con Foucault, la "cura di sé" – se di cura di sé si tratta – non è in questo caso autofinalizzata...: non si lavora su se stessi con il solo scopo di produrre un certo rapporto con se stessi, ovvero unicamente per se stessi» (Id., 435). Il management «è un discorso di ferro camuffato da parole di velluto» (Id., 437) e la nuova norma, il rischio, è l'individualizzazione del destino; *accountability*, cioè autovalutazione, essere esperti di sé stessi, rendere conto di sé in una griglia numerica; soggettivazione contabile da cui non è esclusa la produzione di desiderio.

Si dirà che oggi la liturgia della biopolitica neoliberale è archeologia economica, vista la crisi epocale della Terra. Invece, quanto più il globalismo liberale tramonta tanto più intensa è l'imposizione di un controllo capillare sulle vite, controllo esercitato non al modo del Grande Fratello che omogeneizza l'individuo, ma della normalizzazione che soggettiva le popolazioni. Nelle attuali società di normalizzazione e di sicurezza per dirla con Deleuze, l'autoproduzione del soggetto di desiderio (che è anzitutto l'individuo-proprietario) è il dispositivo di produzione della norma e di securizzazione del territorio. "Devi desiderare" più che devi "godere" sembra essere l'imperativo categorico che converte il soggetto morale in soggetto di desiderio e di relazione. Per cui il ritornello ortopedico-disciplinare, in realtà un imperativo a produrre un desiderio che si metta in rapporto alla Legge, è parte del dispositivo di soggettivazione, – dispositivo che, come ha dimostrato Paolo Godani, criminalizza il piacere e sottrae il godimento alle possibilità del soggetto (Godani 2014).

Essendo le potenze del piacere eccedenti la produzione dell'individuo-imprenditore, sono escluse dalla produzione desiderante, che è d'altra parte una macchina da guerra nella geopolitica neoliberale. Che siano nomadi, primitivi, plebei, si tratta di minoranze contro lo Stato e in quanto minoranze, tecniche, intellettuali, artistiche, rovesciano qualitativamente i rapporti di maggioranza. «La specificità della minoranza consiste nel far valere la potenza del non numerabile, anche quando è composta da un solo

membro. E' la formula della molteplicità. Minoranza come figura universale o divenire tutti. Donna, dobbiamo divenirlo tutti, sia maschi che femmine. Non-bianchi dobbiamo divenirlo tutti» (Id., 75).

La problematica dell'individuo ci ha dunque condotti alle strategie di divenire che incontriamo risalendo l'attuale genealogia dei poteri: divenire primitivi. Divenire esteriorità. Divenire anonimi. Divenire inoperosi. Giorgio Agamben ha distinto la proprietà dall'uso, ad esempio nella regola monastica francescana, come una pratica continua di destituzione del mondo e di sé. Usare sé, a differenza dell'avere la proprietà di, o essere proprietà di, significa essere in un certo rapporto a sé nell'ordine della potenza, che è sia *potenza di* che *potenza di non*. Si tratta di una desoggettivazione che sottrae sé alla produzione di soggettività nel momento in cui ci si produce come un diverso soggetto, contingente e attraversato da una impotenza. Che sia il soggetto della Storia o della propria biografia, oppure il soggetto morale, o il soggetto del desiderio (normato), la destituzione di sé stessi si ottiene divenendo altri, divenendo animale, stella cadente, materiale di scarto.

In questo senso essere inoperosi è la pratica dell'abbandono di sé, "se deprendre de soi même", disdire sé affinchè emerga il rapporto a sé stessi, il se come Insostanziale. Essere inoperosi è dunque la strategia di tutte le strategie, il dispositivo di disattivazione dei dispositivi. Il rapporto di sé a sé e al mondo dettato nell'inoperosità emerge per l'annullarsi di interiorità ed esteriorità, soggetto e oggetto, ambiente e mondo. L'uso dei corpi espone l'Ingovernabile, la non governamentalità del sé e della terra. Del sé, nel divenire nomade; della terra, che diviene l'Inappropriabile. La terra comune, la comune della terra è il linguaggio, il corpo e il paesaggio (Agamben 2014).

L'anarcheologia del potere che abbiamo cercato di tracciare ci indica il luogo storico-politico e geografico-spatiale in cui emerge l'enunciazione del potere. Questa enunciazione non è il correlato strutturale degli enunciati sul potere fatti valere dalla filosofia politica. Si tratta piuttosto della trama delle segnature e dei gesti che le macchine di potere iscrivono sui corpi. Macchine da guerra, macchine tecniche, macchina antropologica, macchine di sapere-potere, macchine di soggettivazione. L'esposizione di questi meccanismi che a volte sono automatismi, altre volte algoritmi, altre ancora diagrammi, è la forma di enunciazione di "ciò che è stato detto" e di "ciò che è stato fatto" e per ciò è l'oggetto di un'archeologia storico-filosofica. E se in essa si tratta di risalire al punto di insorgenza di preistoria e storia, il fine di questa ricerca è giungere alla soglia arcaica del presente per cercare di intravedere in quell'origine non originaria le possibilità inattuate di liberazione.

Riferimenti bibliografici

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Neri Pozza editore, Vicenza 2014.

Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (1991), manifestolibri 2009.

Pierre Clastres, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* (1974), Ombre corte, Verona 2013.

P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza legge, senza re* (1976), elèuthera, Milano 2013.

Pierre Dardot – Christian Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2012), DeriveApprodi, Roma 2013.

Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Sul ritornello. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia Sez. III*, (1980), Castelvecchi editore, Roma 1997.

G. Deleuze – F. Guattari, *Apparato di cattura. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia Sez. IV*, (1980), Castelvecchi editore, Roma 1997.

Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), BUR, Milano 1967.

M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012.

M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014.

Reiner Schurmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1986), Il Mulino, Bologna 1995.