

In qualunque ambito – sociale, economico, giudiziario, magico, religioso, politico, tecnico, ecc. – si esamini il problema del potere, le domande che vanno imponendosi sono sempre le stesse: può o deve il principe suddividere il potere per meglio controllarlo? Il potere sta nella forza o nel diritto? Il potere è uno o molteplice?...

Interrogativi di tal genere già abbozzano possibili concetti di potere. Si sarebbe tentati di vedervi delle «idee» in senso kantiano, principi della ragione che non sussumono alcun dato empirico poiché si può pensare un contenuto e il suo contrario. Tuttavia, a differenza delle idee kantiane, qui non si tratta di paralogismi o di antinomie che risulterebbero dal superamento dei contenuti empirici. Se gli effetti sono simili, i punti di applicazione sono diversi: è nell'idea stessa dell'oggetto dato nell'esperienza – ossia, in questo caso, tale o tal'altra concrezione o organizzazione di potere –, è nel cuore della sua costruzione «trascendentale», per così dire, che si scoprono le alternative. La cosa è inquietante perché ora al centro della formazione dell'oggetto empirico s'inserisce una specie di «illusione trascendentale». Potrebbe trattarsi di qualcosa di simile a una illusione costitutiva che attraversa le possibilità dell'empirico come se partecipasse del loro scopo interiore, se è vero che ognuna delle alternative del potere finisce, nella sua realizzazione estrema, con la propria distruzione.

Nonostante questa differenza fondamentale, il paragone con Kant resta utile e pertinente. Non è un puro effetto formale ciò che qui induce a esporre quelle alternative empiriche secondo il modello delle antinomie della Ragion pura. Tali antinomie erano dei conflitti di senso, mentre qui si parte dal presupposto che tra il senso e il potere vi sia un rapporto talmente stretto che la logica del primo organizza il pensiero del secondo (tanto che non a caso la *Critica della ragion pratica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), risolvendo le antinomie ricostituisce la forma generale di quella logica, ma ciò non è oggetto di questo articolo). Ci si limiterà, mediante le quattro antinomie, a raggruppare i problemi fondamentali che pone l'idea del potere.

### 1. Prima antinomia: la forza e il segno.

TESI. Il potere risiede nei segni e nel rapporto tra loro, non nella forza.

ANTITESI. Il potere è la forza e i segni non potranno mai, di per sé, creare potere.

DIMOSTRAZIONE DELLA TESI. Se il potere stesse nella forza pura, dovrebbe misurarsi in termini di capacità della forza di spezzare una resistenza. Questa capacità non sarebbe né regolata, né orientata, né determinata nello spazio e nel tempo, altrimenti dovrebbe essere subordinata all'organizzazione di segni. Il potere della forza sarebbe assolutamente casuale, cieco, fortuito, alla mercé delle

circostanze (come dice Rousseau, c'è sempre una forza più forte di un'altra). Esso dipenderebbe quindi da fattori sui quali la forza non avrebbe potere. Non esiste quindi potere se non grazie ai segni e ai loro rapporti, in grado di stabilire delle norme e delle leggi.

DIMOSTRAZIONE DELL'ANTITESI. Se il potere stesse nei segni puri, si assimilerebbe alla capacità dei segni di domare l'impulso della forza. Ma solo una forza può opporsi a un'altra forza; se i segni hanno tale facoltà è perché sono delle forze o celano delle forze o ne producono. Unicamente la forza può creare potere.

### 1.1. L'ambito del potere.

L'antinomia poggia sul fatto che la tesi si accentra sulla forma, mentre l'antitesi privilegia la sostanza del potere. Nulla sarebbe più deludente che cercare di risolvere l'antinomia mediante una «sintesi». Si tratta di due possibilità dell'idea del potere che rimarranno opposte e divergenti fintanto che si conserverà una certa concezione della forza e dei segni che la tesi condivide con l'antitesi. Entrambe considerano la forza un dato grezzo, privo d'intelligenza e di senso, un'energia non elaborata e, al limite, non orientata; e il segno fornito di un proprio potere significante, in modo tale che la forza non sarebbe afferrabile e, al limite, non esisterebbe, se non grazie a quella capacità significante del segno.

L'antinomia copre le più svariate sfere nelle quali si esercita l'idea del potere: la filosofia del diritto, dove si possono contrapporre le teorie legaliste sul fondamento del diritto alle dottrine che ne vedono l'origine nella forza; la filosofia politica, dove l'essenza del potere politico risiede ora nel rapporto più o meno diretto tra dominio e obbedienza (in tal caso si sottolinea la funzione dinamica delle forze), ora nei «sistemi» di controllo e decisionali che si valgono dei contenuti significanti (informativi) di cui dispongono; le diverse pratiche terapeutiche in cui si privilegia l'aspetto «economico», energetico, perché si guarda alla cura in termini in primo luogo di distribuzione di forze, oppure dove se ne incentrano i «principi direttivi» intorno all'organizzazione delle rappresentazioni, dei segni o dei significanti; le diverse concezioni dei poteri magici che dividono gli etnologi in due gruppi, quelli che li ritengono esterni al campo sociale, alle sue istituzioni e al suo linguaggio (poiché non dipendono da alcun segno, si tratta di fenomeni irrazionali), e quelli che assegnano loro funzioni specifiche nell'insieme del funzionamento della società, riducendoli a varianti di altri fenomeni dello stesso tipo (la stregoneria si spiegherebbe partendo dalle strutture della parentela, o da altre); e, in generale, tutti i campi in cui si ritrova la dicotomia forze-segni.

### 1.2. L'operatore e la «differenza».

È possibile considerare in modo diverso la forza e il segno. È vero che la forza non è un semplice dato grezzo, un'energia non codificabile, non trasformabile in segni, perché di ciò è impossibile parlare; ed è certo anche che il segno non potrebbe di per sé significare perché in sé non esiste neppure, esiste solo in

rapporto a un recettore, il che presuppone un messaggio, una comunicazione, una decodificazione, insomma delle forze che portino il segno a significare qualche cosa per qualcuno. Si può dire anche (come fa la dimostrazione dell'antitesi) che una forza non può incontrare resistenza se non da un'altra forza. In tale prospettiva ogni forza è tale per un'altra forza solo se è significata come forza. Qualunque ne sia la natura (forza politica, sociale, logica, militare, ecc.), non è esercitata, non produce i propri effetti, se contemporaneamente non si «traduce». Questa traduzione non è una semplice codificazione in un sistema di segni; è una codificazione in un certo senso irriducibile, intraducibile, assolutamente specifica; una codificazione, si può dire, in cui i segni continuano a essere anche forze. Nel gioco delle lotte economiche, sono proprio delle forze economiche a contrapporsi; in quanto tali sono «comprensibili», «leggibili» solo da altre forze dello stesso tipo. Ciò che crea la specificità della forma è questo dispositivo molto particolare di codificazione che fa del segno una forza per un'altra forza del medesimo codice (nell'*Anti-Edipe* Deleuze e Guattari parlano dell'esoterismo del codice; è in questo senso che esso va inteso), e non riduce il segno a un puro significante arbitrario, «staccato» dal significato. Quando due forze si urtano, esse significano la propria opposizione, e il combattimento si impegna grazie a, e per mezzo di, questo modo di opporsi. Per questo motivo ogni singolo combattimento ha singole norme, le quali, nella fattispecie, non fanno altro che depurare le forze dalla ganga estranea che trascinano seco affinché, non mescolando più i generi, il combattimento sia giusto, equilibrato, senza apporti dall'esterno (puramente economico, puramente intellettuale, puramente politico). Tale dispositivo, che opera una «codificazione» tanto peculiare della forza (ancora una volta: rendendola significante per un'altra forza dello stesso tipo e non per un'altra forza di tipo diverso, il che costituirebbe un'operazione veramente simile alla codificazione dell'informazione), lo si chiamerà l'operatore della forza. È un dispositivo tecnico che trasforma la forza, la conserva ed ha una funzione al tempo stesso espressiva, comunicativa e attiva. Espressiva perché presignifica la forza, comunicativa perché la mette in comunicazione (conservandola in quanto tale), attiva perché produce degli effetti sull'altra forza (gli strumenti sono degli operatori tecnici; il corpo può essere ed è utilizzato come operatore; così pure le armi, ecc.). Si mettano in relazione due forze A e B: con  $A > B$  ne risulta una differenza tale che, nel combattimento, determina il sopravvento di A. Questa differenza che dà la misura del rapporto delle forze tra loro, il loro scarto, dà anche la misura del potere dell'una sull'altra. Tuttavia, la differenza non è più una forza significante per un'altra forza, poiché l'azione dell'operatore è cessata; una parte di questa differenza eventualmente precipiterà in segno sotto forma di residuo. Il segno nasce quindi da un'assenza dell'operatore, come un remoto residuo della forza, insieme ricordo dell'attività dell'operatore e conseguenza del suo arrestarsi. Finché le forze agiscono, non si ha emergenza di segni, ma esclusivamente attività degli operatori e produzione di cose (le quali diventano certamente dei segni per altre forze diverse). Il senso quindi non è dato dalla capacità del segno di significare, ma dal suo riferimento a quel primo scarto differenziale risultante dal rapporto delle forze.

Quale «lavoro» esegue l'operatore? Agisce sulla forza, sui suoi dati interni, e la mette in comunicazione con altre forze. Il primo aspetto si riferisce a un'altra caratteristica della forza: la sua «intensività», la proprietà di aumentare e diminuire senza mutare natura, cioè la sua capacità di operare differenziazioni interne, «eterogeneità ritmiche», senza frantumare la propria unicità né provocare una divisione al suo interno. L'intensività della forza non basta a far nascere il senso (ad accordare alla forza il privilegio di produrre da sola il senso). Perché ciò accada, occorre che alla intensività della forza venga ad aggiungersi un'altra limitazione: questa risulterà dalla opposizione a una forza esterna e la «differenza» attribuirà allo scarto interno una duplice determinazione che dà alla forza un orientamento e che, portando dall'esterno un limite assoluto, impenna il sistema degli scarti interni su (e ad opera di) un altro sistema di referenti.

Il segno, in quanto precipitato della differenza, rimanda quindi sia a un altro sistema di segni sia a un rapporto di forze. Rimanda a un rapporto di forze perché risulta da un precipitato specifico della lotta tra due forze specifiche; e rimanda da sé a un insieme di segni perché esso già risulta da una trasformazione di determinazioni interne della forza, che l'apre per mezzo dell'operatore: così, paradossalmente, il fatto che l'operatore renda una forza significante per un'altra forza dello stesso tipo, implica che altri operatori esterni possono agire su di essa. Di qui la traducibilità del segno. Di qui il suo «feticismo» che le conferisce il potere di significare da sé (tesi), e la sua dipendenza nei confronti delle forze (antitesi).

Si vede d'altronde come il potere si colleghi intimamente al senso: mentre si genera il segno e il suo senso nel rapporto di forze, si genera il terreno stesso del potere, quella differenza, quel primitivo scarto tra due forze che si trasforma in segno, destinato comunque a significare indefinitamente il suo altro lato, al di là di qualsiasi senso.

### 1.3. Il prestigio.

Si prendano dei «fenomeni» strettamente legati alla formazione di poteri e aventi il vantaggio di trovarsi alla soglia della costituzione in potere delle forze e dei segni.

Se il potere, in termini molto generali, è la capacità di produrre effetti voluti sugli esseri o le cose, esso s'identifica altresì con l'esercizio di una competenza. Questa è un'accezione talmente vasta che non dice niente sulla specificità del potere o sui suoi meccanismi particolari; conviene però tenerla presente nell'affrontare il concetto di prestigio. Quando si attribuisce competenza a qualcuno, e tale competenza oltrepassa il campo delle prestazioni ad essa inerenti, nasce il prestigio. Il prestigio quindi risulta da un giudizio, da una valutazione della sfera di competenza, espressi da soggetti diversi. Poiché questa valutazione allarga il campo della competenza, si risolve necessariamente con l'attribuzione di una forza eccedente in rapporto a quella che si presumeva corrispondesse alla competenza primaria: forza di una competenza più ampia e, in un

certo senso, illimitata poiché nessun punto di riferimento ne circoscrive il nuovo campo. Pertanto il prestigio è pronto a estendersi, in quanto autorità, vale a dire potere riconosciuto, su altre sfere di competenza ben precise. Poiché vi è una valutazione, vi è un rapporto di forze, e l'eccedenza che ne risulta è solo un aspetto della «differenza» che precipita al termine di una lotta. L'atto che attribuisce prestigio deve quindi da una parte produrre dei segni, dall'altra collegarli a competenze diverse. Ha poca importanza sapere se vi è «verità» o meno: comunque, la valutazione che fa nascere il prestigio implica inadeguatezza e lusinga (anche se in seguito si constata che il soggetto possedeva realmente le competenze attribuitegli). L'uomo che approfitta dell'occasione e fa sì che le proprie competenze vengano sovrastimate, dando luogo al prestigio, si affretterà a produrre i segni necessari: l'ostentare tali segni serve ad aumentare, in quanto gesto deliberato e temerario, il riconoscimento delle sue cognizioni e poteri nascosti. Ma non basta far credere che si hanno poteri per ottenere il potere; è necessario esprimere le forze, la differenza attribuita, farle parlare e comunicare, renderle attive ed efficienti. Finché non si arriva a realizzare questo, non esiste potere (perché, come ha notato Machiavelli, il potere è tale solo se lo si conserva, tanto che il fattore del suo mantenimento ne struttura l'organizzazione interna). Tale compito è riservato all'operatore tecnico del potere di prestigio (perché egli deve fare di quel resto una forza per altre forze).

Si tratta di produrre potere; si tratta quindi di rendere quella eccedenza di forza attribuita, una forza fornita di senso. Occorre che lo scarto tra le competenze dell'uomo di prestigio e quelle di coloro che lo giudicano produca un senso. È necessario che la forza che si attribuisce ai più si iscriva nella rete generale delle altre forze che circolano nel campo sociale, dia loro un significato e le renda significanti. Riassumendo: dal rapporto di forze tra le capacità di prestazione di un uomo e quelle di coloro che lo giudicano, risulta una differenza, una eccedenza in favore del primo; i secondi diranno per esempio che costui ha delle «doti» eccezionali. Egli ha una competenza che va oltre la prestazione normale. La differenza è una forza ancora incomprensibile, non codificata, non collocata nella rete dei riferimenti abituali: è il prestigio. Va oltre il campo normale del senso, per costituire un'eccedenza non ancora significante. La trasformazione del prestigio in potere nasce dal lavoro dell'operatore che traduce questa differenza in segni particolari, pur conservando la forza come tale, cioè come «eccedenza di forza».

Si supponga che il potere poggi essenzialmente sul prestigio: in questo caso, l'operatore è puramente una finzione allo scopo di produrre segni che facciano credere all'esistenza di forze (segni di ricchezza, di nobiltà, di competenza, di bellezza, ecc.) sempre al di sopra del livello normale. Il potere deve continuamente produrre un'eccedenza di forza incomprensibile e trasformarla in senso compreso, così da stabilire continuamente una differenza e un adeguamento tra la forza e il segno; il potere deve sempre agire come una pura eccedenza di «senso» (non fornita di senso) e come carica normale di senso. Ecco perché il prestigio, che è la materia prima su cui s'instaura il potere e che da esso viene elaborata, l'accompagna anche di continuo, mostrandosi inesauribile.

Questo esempio dimostra che bisogna considerare la forza non ciò che manca di senso, ma ciò che ne ha troppo, e il segno non ciò da cui dipende il senso – sempre in difetto – bensì ciò che cerca continuamente di agganciarsi all'eccedenza di senso per poter significare.

*Forza del segno / nel segno.* Se il prestigio nasce dall'attribuzione di un'eccedenza di forza corrispondente a una cognizione che, dapprima particolare, diventa ben presto una dote che oltrepassa la propria sfera iniziale, si può dire che l'eccedenza attribuita all'uomo di prestigio va anche di pari passo con la riduzione di un'uguale quantità della forza di coloro che si dichiarano meno competenti. Avviene un transfert sociale di forze: l'uomo di prestigio fonda il proprio potere assegnandogli dei fini sociali, garantendo funzioni straordinarie e generali alla propria potenza. In questo senso, l'uomo di prestigio socializza delle forze e introduce dei meccanismi per dominare: il conferimento del prestigio è accompagnato sempre da riti, interdetti, obblighi, divieti, da tutto un insieme di rappresentazioni e di fedi che implicano la sottomissione alla forza temuta. Così la fedeltà all'uomo di prestigio è un primo atto per instaurare il potere.

Peraltro, si nota che la socializzazione delle forze conserva sempre un riferimento all'aspetto non esprimibile in segni, non codificabile, della forza. In cerimonie come il *potlatch*, il prestigio aumenta via via che i segni del potere vengono distrutti: al di sopra dei poteri (comprensibili, istituzionali, codificabili) vi è il potere. In molti regni africani – in quei «regni magici» studiati da Luc de Heusch [1958] – il potere si instaura mediante un'impresa eroica. L'erede, figlio del re, deve compiere una prodezza (sovente guerriera, come nei regni dell'Uganda) che dimostri la sua forza vitale, forza che viene a sostituire (e rigenerare) quella indebolita del re che invecchia. E poiché questi ha funzioni magiche che ridanno vita al mondo – assicurano i raccolti, le nascite, ecc. – l'impresa eroicomagica che instaura il nuovo potere riproduce di fatto la genesi stessa del potere regale: da una lotta nasce un'eccedenza di forze, forze magiche, e questo rito simboleggia infatti tale nascita celebrando ciò che è al di sopra di tutti i poteri, ciò che dà loro fondamento e alimento. In questo senso il prestigio ha uno stretto rapporto con il carisma: si tratta delle «grazie» (χαρις), dei sopra-doni che, pur situandosi fuori dei circuiti abituali degli scambi, li irrorano e li fanno funzionare.

Da notare che, qualunque sia la produzione di segni che accompagna il prestigio, il potere eventuale che ne risulta si distingue sempre per un segno particolare che differisce dagli altri per la sua natura: non è un segno di maggiore età, di maggiore ricchezza, di maggiore coraggio, di più numerosa famiglia, di più acuta scaltrezza; è il segno della forza che è forza del segno / nel segno, poiché è una cosa dotata di virtù magiche: uno scettro regale, una statuetta di un antenato (presso gli Shilluk dell'Alto Nilo), un tamburo sacro, un trono.

## 1.4. La stregoneria.

Ecceденza di forza, ecceденza di senso. Quest'ultimo concetto pare oscuro, oppure assurdamente ridondante: come se di un quadrato si dicesse che è piú quadrato di un altro. Tuttavia, se si ammette che il potere è in relazione a un eccesso di forza; che esso è definito dalla sua capacità di distribuire tale ecceденza secondo segni e circuiti sociali; che così facendo ordina segni e forze secondo rapporti forniti di senso; che d'altronde ha come scopo non solo di esercitarsi, ma sostanzialmente di conservarsi – riproducendo sempre la propria origine e la propria genesi, il che lo costringe a rigenerare senza tregua una forza non fornita di senso – ci s'imbatte nell'idea di un'«ecceденza» di senso, che corrisponde all'ecceденza della forza. Un esempio servirà a far capire la difficoltà.

L'originalità del libro di Jeanne Favret-Saada sulla stregoneria nel Bocage francese [1977] dipende sicuramente dal fatto che esso capovolge il modo consueto nel quale l'etnologia classica tratta la stregoneria. Non è piú questione di tentar di trovare dei rapporti – di causalità, di complementarità funzionale o strutturale, di filiazione genetica – tra il discorso e le rappresentazioni della stregoneria, e le pratiche e le strutture sociali; non si tratta piú di collegare, per esempio, questo discorso allo status sociale dello stregone o dello stregato, o, piú in generale, a una struttura o a una funzione socioeconomica; né si tratta, inoltre, di cercare di stabilire – come fa Leach [1961] tra l'alleanza e le «influenze mistiche» della stregoneria – dei legami generici tra la parentela e le relazioni di stregoneria; né infine si tratta di eseguire un minuzioso inventario dei gesti, medicine, pratiche terapeutiche di chi applica e toglie gli incantesimi per ricollegarli a strutture simboliche particolari. Tutto ciò non è trascurabile, ma adesso l'approccio è diverso: il discorso dello stregato viene preso sul serio, ci si chiede: perché adotta un linguaggio così speciale per parlare della sua cattiva sorte? Perché collega le ripetute manifestazioni della cattiva sorte – l'incidente, la malattia, la morte – a delle «forze» (e non a delle «mediazioni simboliche comuni», a causalità note, sociali, «razionali»)? (Perché i conflitti espressi in quel discorso non appaiono risolvibili dalla giustizia e dai tribunali?)

L'abbandono dell'approccio tradizionale alla stregoneria, e l'approccio nuovo della Favret-Saada presuppongono che, in senso radicale, il discorso della stregoneria e gli altri tipi di pratiche e discorsi siano eterogenei tra loro. Se i secondi dovessero spiegare il primo, gli si farebbe dire ciò che non dice (e non significa); schierare gli effetti dei sortilegi accanto a figure del simbolismo della persona, metterli in rapporto a insiemi sociali, economici e politici, equivale a introdurre nel discorso della stregoneria quello che, appunto, non può e non vuole dire. In compenso, se si parte dalla constatazione dello scarto esistente tra il discorso della società (che è anche quello dell'etnologia classica) e il discorso dello stregato, si possono configurare (in termini di concetti, «schemi») le rappresentazioni proprie di quest'ultimo, senza riferimento al primo. Questo, che a prima vista sembra impossibile ma che la Favret-Saada è riuscita a fare, si traduce nella concettualizzazione diretta di una dinamica di forze. L'autrice

parla delle forze facendo uso di concetti, ma non introduce nel discorso di chi è colpito dall'incantesimo e di chi lo toglie contenuti estranei (la differenza tra «forza magica» e «forza vitale» scompare alla fine del libro). Che cosa sostiene allora tale concettualizzazione, se non ci sono riferimenti precedenti ad altri codici, se la volontà di attenersi unicamente al discorso della stregoneria viene rispettata fino in fondo?

Il riferimento ai codici c'è, ma non in forma di un'articolazione a un codice particolare (economico, parentale, terapeutico): quello che la Favret-Saada chiama il «dominio» di un individuo (contenuto in un rapporto di stregoneria) comprende tali referenti, ma amalgamati in un tutto a cui si oppone (su cui incide) la «forza». Il dominio dello stregato definito dal suo nome (che ne indica le appartenenze) congloba tutto quello che normalmente rientra in categorizzazioni e mediazioni sociali ben precisate. Se il discorso della stregoneria mette tutto nello stesso sacco (nello stesso nome), lo fa per separarsene. Il discorso delle forze parla di ciò di cui solitamente è impossibile parlare. Ora, di che si parla solitamente? Di ciò che produce senso. Di che cosa parla il discorso della stregoneria? Di ciò che non ha senso: della cattiva sorte incomprensibile, dell'incidente e della morte che colpiscono a caso e si ripetono inesplicabilmente. Ora, questo, lo scarto tra il senso e ciò che ne è privo, tra il discorso comune e il discorso della stregoneria, questo scarto ha un senso per tutti (persino per quelli che lo negano), e tuttavia rimane inafferrabile, inesprimibile, e, in certo qual modo, incomprensibile. Questo scarto è uguale a quello che separa il discorso della Favret-Saada sulla stregoneria dal discorso comune sull'etnologia: localizza quello che il primo reca in piú di senso in rapporto al secondo – come il discorso della stregoneria in rapporto agli altri discorsi. E portano un sovrappiú di senso perché parlano di un'ecceденza, che di per sé insensata, costituisce nondimeno una fonte inesauribile del senso del mondo e della vita. Questo conferma la sensazione che lascia la lettura di *Les mots, la mort, les sorts*, quella di un'inspiegabile certezza; non sviluppa una «grammatica» delle forze, o tutt'al piú una «sintassi»: sviluppa una logica elementare del senso, vale a dire degli avvenimenti piú fondamentali della vita.

L'etnologia si è sempre sforzata di capire la stregoneria partendo dalle situazioni e dagli effetti propri ad essa. Si è inteso ciò di cui la stregoneria parla con insistenza – le «forze» – come un mezzo grossolano di esprimere quello che l'antropologia era chiamata a rendere intelligibile, riferendone le manifestazioni ai segni, rappresentazioni, credenze e pratiche socialmente utili, integrate o integrabili, comprensibili. Il libro di Jeanne Favret-Saada capovolge quest'ordine: le forze non devono essere significate, significano; in primo luogo, non sono di competenza di lingue diverse, di simboli diversi e di sensi diversi.

*Ecceденza di senso / ecceденza di forza.* I poteri che sempre si associano alla stregoneria e alla magia sono i poteri di dare la vita e la morte. Tali facoltà non sarebbero così spaventose se si potesse facilmente capirle, tradurle in significati parziali noti. Se non lo si può fare, non è solo perché celano il massimo di senso, ma perché il massimo di senso è al di là del senso: in ciò che sta in quelle stesse

forze che tali facoltà comportano. Il loro senso ha origine in questo superamento: il senso della vita è il potere effettivo della vita in quanto forza; e il senso della morte si esaurisce e rinasce all'infinito nel reale potere di dare la morte. L'eccedenza di senso è incomprensibile solo perché la sua intelligibilità cessa nella categoria della traduzione in segni per prolungarsi in una dinamica delle forze. Si può avanzare l'ipotesi che il discorso del mago e il discorso dello stregato derivino i propri poteri, la propria efficacia da quello spazio in cui l'eccedenza di senso si confonde con l'eccedenza di forza.

*Poteri stregoneschi e poteri politici.* Forse anche converrebbe considerare in questa prospettiva la collocazione dei vari poteri e i rapporti – o la mancanza di rapporti – esistenti in certe società tra poteri stregoneschi e poteri politici. Quello che proponeva *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* di Evans-Pritchard, cioè una classificazione dei poteri dello stregone, del mago e del principe andando dalla periferia al centro, dall'«immaginario» al «simbolico» – il mago è colui che trasforma le forze non mediate dello stregone in comportamenti sociali – non dipende da «funzioni» o da «situazioni diverse nella struttura». Ma poiché ogni potere – e soprattutto il potere politico – tende a organizzare le forze secondo un ordine, non stupisce che l'istanza preposta a produrre l'ordine più ricco di senso (l'istanza politica) sia la più distante dalle forze prossime all'incomprensibile e al non-senso. Scarto, ma anche vicinanza e talvolta rapporto di forze: a seconda dei casi concreti, il dispositivo politico di produzione di senso e di potere tollera, assimila o reprime i poteri della stregoneria.

### 1.5. Politiche di repressione.

Vi è un aspetto dell'antinomia della forza e del segno che riguarda l'uso misurato dell'una e dell'altro, al fine di ottenere il governo più stabile. Problema classico della filosofia politica: così Platone (nel *Politico*) oppone la durezza della ginnastica alla dolcezza della musica che il monarca tessitore deve unire; così Machiavelli contrappone la forza del leone all'astuzia della volpe, due qualità che il principe deve possedere; così, in una prospettiva inversa, La Boétie si interroga sulla «servitù volontaria», domanda ripresa da Reich e poi da Deleuze e Guattari.

Vedendo come i dispotismi e i regimi autoritari d'ogni genere riescono a raggiungere una notevole stabilità, ci si pone il problema del modo in cui si fabbricano le servitù volontarie: come si può volere la propria repressione? Il potere che sa imporre l'obbedienza volontaria piuttosto che la sottomissione forzata è meno soggetto a contestazioni e rivolte.

Se la si affronta per quest'altro verso, come si può volere la propria repressione, credendo che ci renda liberi? la domanda viene ad articolarsi nella seguente: come suscitare una fede tale che l'individuo si metta al servizio di obiettivi comprendenti anche l'asservimento di se stesso in quanto credente? Questa fede non si riduce all'aderire a una banale forma d'inganno, perché è attinente a un «oggetto» in cui è compreso il soggetto stesso; al limite, nella

«servitù volontaria» la fede non comporta l'assoggettamento, se non in quanto uno pseudoassoggettamento comporta la fede. Non è un'apparenza che si fa passare per realtà, una «illusione di libertà» che intrappola il soggetto o il gruppo. Ma le condizioni per creare un'apparenza che attiri l'adesione devono essere tali da obbligare il soggetto a diventare egli stesso creatore di apparenza: vi si assoggetterà meglio, invece di essere ridotto a una fragile passività. Ciò rimanda necessariamente all'energia fornita, alle forze attive in gioco nella creazione dell'apparenza. Questo si verifica nei casi estremi, nei regimi politici quali il fascismo o nei vari «culti della personalità» presenti in certi regimi socialisti; ma anche, in maniera rivelatrice, nelle sette esoterico-religiose che oggi in Occidente vanno moltiplicandosi. Ci si trova qui di fronte a un meccanismo fondamentale per la formazione del potere; data la sua estrema genericità, l'approccio sarà più facile sotto l'angolazione del potere terapeutico e del corpo. Occorre tenere presenti fin d'ora i seguenti punti:

- a) una teoria della repressione non può limitarsi a una semplice concezione della forza bruta o del segno esclusivamente significativo;
- b) deve elaborare una teoria della persuasione; e, in particolare, giustificare la costruzione di un apparato «scenico» dentro il quale (e grazie al quale) si colloca lo spazio dei segni e il circuito delle forze;
- c) la posizione e la dinamica di questi ultimi non si può capire se non in riferimento ai concetti di eccedenza di senso e di eccedenza di forza; perché è evidente che in tutti i casi presi ad esempio (il fascismo, la setta), ha luogo uno spiegamento eccezionale di forza e di senso (quest'ultimo almeno nella fede);
- d) infine, una teoria della repressione deve porre la domanda: esiste un criterio generale per giudicare che cosa è libertà e che cosa è repressione? Domanda fondamentale perché mette in discussione il «soggetto della teoria» e il suo «diritto» a parlare eventualmente in nome di altri; domanda però che i discorsi ideologici sempre troncano adottando nettamente l'uno o l'altro criterio; la tronca anche la semplice realtà giuridica che, lo si voglia o meno, lo richiede.

Un punto aggiuntivo: si sarebbe tentati di scegliere come punto di partenza dell'analisi il modello freudiano, e paragonare la volontà di obbedire a tutte le manifestazioni dell'«istinto di morte» descritte in *Al di là del principio di piacere* [1920] e altrove: coazione a ripetere, resistenza alla terapia, masochismo, bisogno di punizione, malinconia. Freud, ponendosi il problema di come possa avvenire la fissazione al dispiacere, così da preferire il dolore, introdusse nella sua teoria un «istinto di morte» di fronte all'«istinto di vita». L'esistenza della volontà di obbedire solleva altri problemi: come può l'obbedire procurare piacere, dal momento che implica sottomissione, inuguaglianza, ingiustizia, privazione – tutte cose peraltro che producono universalmente dispiacere, per cui il desiderio di obbedire pare inspiegabile. Tuttavia, al contrario del modello freudiano, piacere e dispiacere cambiano secondo i diversi apparati psichici: ciò che è piacere per l'uno (ad esempio per l'Io) potrebbe essere dolore per l'altro

(per l'Es ad esempio), la pulsione iterativa di avvenimenti traumatici, che per il paziente è difficoltosa e gl'impedisce di guarire dalla nevrosi, potrebbe avere dei benefici primari e secondari. Nei casi citati di obbedienza di gruppo, si tratta di buttarsi totalmente nella sottomissione, senza una macchia che oscuri il giubilo dello schiavo volontario. Allora, perché vedervi una repressione?

## 2. Seconda antinomia: potere sociale / potere individuale.

TESI. Non esiste potere se non sociale e non si può dire che l'individuo sia la fonte e la fine del potere.

ANTITESI. Non esiste potere se non individuale e il potere sociale non può risultare che dall'insieme dei poteri degli individui.

DIMOSTRAZIONE DELLA TESI. Se l'individuo fosse la fonte e la destinazione esclusive del potere, in una società (di individui) il potere si potrebbe concentrare unicamente su un solo individuo, altrimenti non si avrebbe una società, ma degli individui sparsi che non stabilirebbero tra di loro rapporti di forza. Il risultato sarebbe il potere accumulato da una parte e completamente assente dall'altra. Il potere sarebbe potere per mancanza di forza, sarebbe assoluto ma vuoto, senza alcun punto di applicazione. Pertanto il potere può essere solo sociale e l'individuo amministra solo potere sociale.

DIMOSTRAZIONE DELL'ANTITESI. Se non ci fosse altro che potere sociale, sarebbe suddiviso tra gli individui, i quali trarrebbero il proprio potere dalla società; e questo potere «individuale» non potrebbe mai essere utilizzato per fini egoistici. Tale distribuzione del potere sarebbe così regolare ed armonica da escludere qualsiasi rapporto di forze tra individui o tra gruppi, così come sarebbero impensabili conflitti e spaccature. Ma allora diverrebbe impensabile il concetto stesso di potere, così come quello di società e di istituzioni aventi lo scopo di regolare i conflitti di potere. Il potere è quindi unicamente individuale e tutto il potere «sociale» in pratica è il totale della somma di tutti i poteri individuali.

### 2.1. Potere unico / potere multiplo.

Questa antinomia verte sulla divisibilità del potere. Si potrebbe formularla come segue. Tesi: il potere è multiplo e non esiste un detentore unico del potere. Antitesi: il potere è definito necessariamente dalle caratteristiche di indivisibilità, unicità e, al limite, assolutezza. Il vantaggio della formulazione adottata (cfr. § 2) sta nel fatto che il problema è formulato in termini concreti; l'inconveniente sta nel concetto di «individuo» che ha una connotazione particolare, storicamente determinata. Non si deve dimenticare che l'«individuo» è legato a quella recente struttura che va di pari passo con lo sviluppo del capitalismo, cioè di una data forma di potere sociale. Pertanto qui per «individuo» si intenderà non solo l'individuo i cui tratti precisi furono fissati nel Seicento in Europa, ma un concetto che copre accezioni diverse quali la «persona» delle società primitive, il «soggetto» della psicanalisi o l'azionista di un trust petrolifero: il

termine 'individuo' si riferisce quindi a un corpo singolo. Non è un caso se sovente i veri nodi, sociali e politici, espressi in questa antinomia trovano soluzioni che prendono a modello (metaforico) il «corpo»: un potere troppo suddiviso è debole, un potere troppo concentrato è troppo forte. In entrambi i casi (come fanno vedere le dimostrazioni della tesi e dell'antitesi), il potere sfocia nell'impotenza, vale a dire nella negazione del potere. Si cercano allora soluzioni «mediane» nelle quali il potere sociale si modella sull'organismo umano, il corpo individuale; oppure il potere di un individuo (di un monarca per esempio) viene raffigurato come una distribuzione o una spartizione dei poteri a seconda delle funzioni, a imitazione delle parti e degli organi di un corpo (cfr. l'articolo «Nazione» in questa stessa *Enciclopedia*).

*Poteri sociali e potere politico.* Per quanto concerne la spartizione e l'organizzazione dei poteri nella società, l'antinomia pone degli interrogativi sui rapporti tra poteri sociali e potere politico; tra il potere giudiziario e la società, o tra questo stesso potere e l'istanza di governo politico; tra l'individuo e il gruppo, riguardo alla rappresentatività del primo, il suo margine d'azione, ecc. Insomma, verte tanto sulla dinamica sociale, sul ruolo dell'individuo nella società, quanto sulla storia, nella misura in cui il futuro di una società dipende dai fattori che hanno maggior peso sulla sua dinamica interna. Si deve attribuire la superiorità assoluta, in quanto propulsore della vita sociale, al fattore economico, al fattore demografico, al fattore politico? Si deve intenderla come una superiorità esclusiva, permanente nel corso della storia, o si deve modificarla secondo i momenti, le società, i periodi storici? Come definire il politico: elemento trascendente la società o integrato nel suo funzionamento tanto da costituirne solo un ingranaggio; una escrescenza dannosa o una necessità di cui nessuna formazione sociale potrebbe fare a meno? Tutte queste domande sono implicite nell'antinomia, dato che il «politico» può sostituirvi l'«individuo» in quanto, qualunque ne sia la definizione, comprende sempre il concetto di unicità, di indivisibilità, di coerenza di principio: in se stesso, non esiste un potere politico frantumato, diviso, relativo.

L'importanza del problema appare evidente quando si affronta la questione di una teoria generale dei poteri o di una teoria della storia; non è stato detto che Marx ha trascurato di costruire una teoria del potere politico e che forse questa lacuna del marxismo ha generato lo stalinismo? La questione, mai risolta, del ruolo delle sovrastrutture nella dinamica sociale e storica, e l'aggiornamento periodico cui tale ruolo è soggetto dimostrano la vitalità delle poste messe in palio da tesi e antitesi di questa antinomia del potere: teoria generale del potere e dei poteri, teoria della dinamica sociale e della storia, teoria delle crisi e rivoluzioni, dipendono tutte dal modo di configurare la spartizione e l'unità dei poteri, la loro importanza relativa, i rispettivi modi di esercitare un'azione sull'insieme del corpo sociale.

Nel caso limite in cui il potere politico venga a corrispondere con il potere sociale (senza che si manifesti alcun conflitto tra i due) si può dire che non esiste separazione di autorità. Ma che cosa significa esattamente «corrispondere»? Si

può immaginare che non vi sia uno squilibrio tra i due tipi di potere, che il potere politico adempia la sua funzione senza accaparrare una parte del potere sociale a proprio vantaggio; oppure che le istanze di governo non siano così lievi di fronte al carico di potere che circola nel campo sociale da abolire ogni coesione tra le varie forze sociali.

Si ha un equilibrio instabile e non è sicuro che l'ideale democratico sia completamente realizzabile. L'esempio della democrazia infatti è illuminante: il governo del popolo da parte del popolo presuppone il principio di una spartizione equa dei due tipi di potere. Ecco perché il principio della giustizia deve guidare la politica delle democrazie: in quanto «contro-politica», costituisce il dispositivo più adatto a impedire che il potere si accumuli dalla parte del politico, poiché il suo ruolo è quello di ridistribuire in campo sociale le forze che minacciano di cristallizzarsi in potere, in caso di conflitto (cfr. l'articolo «Giustizia» in questa stessa *Enciclopedia*). Ma la democrazia non sfugge alle contraddizioni espresse dalla seconda antinomia.

Da una parte il politico è un'istanza di totalizzazione e unificazione delle forze sociali di cui ostacola la dispersione e la contrapposizione; dall'altra parte esso produce sul cardine dei poteri sociali, nei punti d'incontro degli individui e dei gruppi, nelle «zone di libertà», delle regole e delle leggi che si estendono su tutta la società e ne modificano il funzionamento con effetti anche all'interno dei gruppi. Si costruisce tutto un sistema politico, composto di istituzioni, di ufficiali e di funzionari la cui attività principale è politica: magistrati, amministratori, deputati, poliziotti. Dall'esigenza di un indirizzo politico filtra un'altra società, un insieme di istituzioni che si mescolano strettamente alla vita sociale pur mantenendo la tendenza a crearne un'altra, più o meno autonoma nei confronti della prima. Così le «zone di libertà» vengono in parte coperte da quel «corpo civico» (Aristotele) che è lo Stato. Ciò tuttavia non basta a unificare le forze sociali: la creazione dell'«associazione politica» non deve essere vista semplicemente come la funzione di riempire buchi o di ritessere il tessuto sconnesso o rotto della società. Non si capirebbe d'altronde come ciò potrebbe essere sufficiente per produrre una somma e una unità. Se si raggiungono questi due obiettivi, è grazie al particolare risultato ottenuto dal lavoro del politico: le leggi emanate non garantiscono una coesione sistematica all'insieme dei comportamenti (coesione a sua volta garantita dall'assiomatica delle leggi fondamentali della costituzione); infatti tale coesione rimane sempre relativa e aleatoria: non ostacola, anzi ricrea, le zone di libertà (per la forma negativa che assume la costrizione delle norme). La vera coesione politica, che produce la stabilità della vita sociale nel suo complesso, è data dall'autorità, dai principi dell'obbedienza politica, in pratica dal fatto che tutti i membri della società ottemperano alla medesima istanza (cfr. l'articolo «Costituzione» in questa stessa *Enciclopedia*). È l'obbedienza a permettere l'unificazione dei comportamenti all'interno della zona di libertà, instaurando una specie di «consuetudine» (che ha la forza coercitiva di una norma consuetudinaria); è l'obbedienza a rendere in qualche modo omogenei i comportamenti individuali, realizzando il vero fondamento dell'unificazione della vita in comune: la pace. L'«unificazione» dei fini sociali non

significa altro. Il benessere della società, la ricerca di una «buona qualità di vita» dice Aristotele nella *Politica*, sono lo scopo dell'associazione politica. Per realizzarli occorre, prima – o contemporaneamente –, assicurare la pace civile, perché sono i conflitti che ostacolano l'unità delle diverse forze sociali; ma la pace si ottiene per mezzo dell'obbedienza che costituisce il terreno sul quale ai comportamenti indotti non è consentito entrare in conflitto. Ogni altra coesione rimane parziale o puramente teorica.

In tali condizioni, il principio della democrazia si può formulare partendo da una prima difficoltà: come ottenere la coesione sociale necessaria al benessere di tutti senza utilizzare i mezzi politici della costrizione? La soluzione sta prima di tutto nell'accettare il gioco politico: la democrazia, dal momento che presuppone una costituzione, non può non fare intervenire il principio della costrizione politica. La quale però si volgerà a vantaggio della libertà: deciderà che tutti sono liberi e che non vi sono doveri civici al di fuori di quello di non ostacolare la libertà dell'individuo. La frantumazione del potere sociale che ne risulta porta all'indebolimento della società; allora i demagoghi si precipitano ad afferrare il potere e la democrazia si trasforma rapidamente in tirannia [Platone, *Repubblica*, 562c; Aristotele, *Politica*, 1304b, 26] che ne rappresenta il rovescio: il massimo di unificazione politica mediante la costrizione. Che cosa significa questa degradazione della democrazia? Che si è prodotta una «infiltrazione» della libertà politica che ha raggiunto il vero e proprio tessuto sociale degli scambi: «Il principio di libertà si [allarga] a tutto... nasce l'anarchia e si insinua nelle dimore private e si estende fino alle bestie... il padre si abitua a rendersi simile al figlio e a temere i figlioli... il maestro teme e adula gli scolari, e gli scolari s'infischiano dei maestri e così pure dei pedagoghi», e i cavalli e gli asini colpiti dal contagio «abituati a camminare in piena libertà e solennità, cozzano per le strade contro i passanti, se non si scansano» e i cittadini «finiscono con il trascurare del tutto le leggi scritte o non scritte» [Platone, *Repubblica*, 562e, 563a, c, d-e]. La rilassatezza dei vincoli sconvolge la vita sociale.

L'equilibrio democratico deve quindi prima di tutto fare in modo che alla supercostrizione del potere politico corrisponda esattamente l'obbligo della reciprocità. Ma pare che ciò sia assai difficile se non impossibile – vale a dire giusto – da realizzare, dato che la libertà non proviene naturalmente dai rapporti sociali, ma tende a imporsi dall'esterno ad essi. E in che modo la libertà politica potrebbe provenire naturalmente dai rapporti sociali?

Questo sposta il problema e lo allarga. Bisognerebbe immaginare una società in cui l'organizzazione politica aderisca così perfettamente alle divisioni dell'organizzazione sociale che il politico ne derivi con la massima naturalezza. Allora i compiti politici si confonderebbero con i rapporti sociali: scambiare, dare, equivarrebbe già a governare, amministrare. Ma una simile armonia renderebbe, al limite, inutile l'esistenza di un sistema politico. La dinamica delle forze sociali eseguirebbe da sé, senza ricorrere all'istanza di dirigerle e unificarle tutte e in modo immanente, le mansioni di natura squisitamente politica. Sarebbe una cosa inconcepibile: si avrebbe allora una omogeneizzazione delle forze perché sarebbero tutte identiche, o mosse, guidate dall'interno verso uno

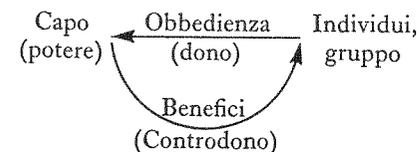
stesso scopo; l'idea di forze eterogenee, di gruppi differenti, di conflitto, di diversità, perderebbe qualsiasi significato, si ricadrebbe nell'argomentazione dell'antitesi. Insomma, una società senza un ordine politico è inconcepibile e, come dice Aristotele, l'uomo è naturalmente destinato a vivere in una associazione politica. La questione dell'organizzazione del sistema democratico rimane tuttavia in sospeso.

«Potere su» e «potere di». Questa problematica presuppone una distinzione tra potere politico e potere sociale, che non è stata fatta con chiarezza. Il primo è un «potere su», collegato a una eccedenza di forza; il secondo un «potere di», collegato a un equilibrio tra forze e segni-cose. La questione di sapere come possa aver luogo una distribuzione tra forze e individui, o tra il sociale e il politico, senza che un accumulo di forza porti con sé un accumulo ingiusto di potere, vale a dire un sovrapotere, esige infatti una distinzione più sottile tra i due tipi di potere; perché ogni «potere di» pare accompagnarsi a un «potere su» e, reciprocamente, ogni potere politico è subito un potere sociale. Tuttavia provvisoriamente si ponga la domanda così: nei rapporti tra individui (e tra individui e gruppi), quando si produce una eccedenza di forza, come destinarla affinché non sia possibile accaparrarla per sfruttarla a vantaggio di qualcuno? Per rispondere occorre porre prima un'altra domanda: di dove viene questa eccedenza di forza che continuamente si aggrega al rapporto politico?

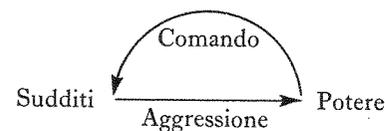
## 2.2. Il contratto del potere: legame tra potere e autorità.

Si prenda un esempio semplice, il legame tra il potere e l'autorità. L'autorità è quell'attributo del potere che gli tocca quando è legittimato da un consenso; non esiste un'autorità non riconosciuta o non accettata. L'esercizio legittimo del potere conferisce l'autorità: questa presuppone quel transfert di forze mediante il quale il prestigio acquista una eccedenza in rapporto alla sua competenza iniziale. L'autorità nasce da questa eccedenza, non più come un potere che travalica i confini delle competenze originali, ma in quanto «potere del potere». Non è un attributo del prestigio, è un attributo del potere. Gli individui che hanno riconosciuto l'autorità di un capo (o di una istituzione) accettano che «comandi»: il rapporto sociale di reciprocità su questo piano viene a essere disequilibrato, poiché l'uno è tenuto a comandare affinché altri obbediscano. La reciprocità non segue più gli stessi circuiti per pareggiare gli scambi: da una parte un rapporto diretto di obbedienza, senza mediazione (almeno all'origine del contratto che fonda il potere sul consenso; origine che, anche se l'ordine ha un sempre maggior numero d'intermediari perché le istituzioni politiche sono sempre più complesse, rimane comunque ognora presente, come diritto); dall'altra parte un circuito estremamente mediato, che attraversa tutta la società e attraverso il quale passa il contro dono che il potere rimanda ai sudditi. Che cosa è questo contro dono? Ciò che qualsiasi politica deve produrre: il benessere e la sopravvivenza di tutta la comunità, vale a dire il mantenimento o il miglioramento delle condizioni generali della vita sociale. Difatti, nel contratto di ob-

bedienza i sudditi accettano di obbedire all'autorità di un potere in cambio dei benefici generali che ne devono conseguire per la comunità (e che provengono dalle funzioni amministrative, giudiziarie, religiose, rituali, ecc. che il potere politico può garantire).



E il primo di questi vantaggi è la salvaguardia della comunità stessa, delle sue istituzioni sociali e delle sue norme. In molte società primitive i captribù hanno come unica funzione di organizzare la guerra, di tramandare le tradizioni e di assicurare la sopravvivenza economica della comunità grazie, soprattutto, alla distribuzione permanente di beni (qui si prende in considerazione esclusivamente il contratto politico, che comporta l'obbedienza e il compenso politico. Si trascurano gli scambi di beni tra i sudditi e il potere). Tuttavia, poiché vi è una disparità tra i due circuiti dello scambio del potere e tra i «beni» scambiati, per renderli uguali occorre uno schema rovesciato. L'obbedienza è un rapporto diretto, senza mediazione simbolica tra il potere e i sudditi; il comando sarà un rapporto estremamente ricco di mediazioni (segni, emblemi, paramenti, oggetti sacri, riti, cerimonie, e infine istituzioni, le quali, mentre delimitano il territorio «diverso» del potere, instaurano un sistema complesso di mediazioni); e così come il contro dono passa attraverso i circuiti simbolici di tutta quanta la società, si avranno immediatamente dei contrappesi che cercheranno di ristabilire l'equilibrio, tentando di carpire al capo ciò che nella relazione di obbedienza egli aveva preso e non era scambiabile: verrà sacrificato, ucciso, destituito, deriso, insultato (in tutti i rituali «d'inversione» che l'etnologia ha descritto, per esempio, nei regni africani). La distanza del potere viene negata a rovescio, non con l'obbedienza, bensì con l'aggressione.



È certo però che un simile sistema di elementi complementari (compensatori) non risolve il problema dell'equivalenza tra il «potere del potere» che tocca al capo (ed è prelevato sui sudditi) e l'azione «politica», che risulta dallo scambio. Da una parte quest'azione ha lo scopo di rafforzare il potere sociale, e pertanto annullarsi in quanto politico; vale a dire: non ha lo scopo di dar luogo ad altri rapporti di dominio, ma di scioglierli quando minacciano di presentarsi sotto forma di conflitti (tale è la funzione della giustizia, che è il maggior privilegio, quasi universalmente connesso, nelle società primitive, al potere politico);

non può però esercitare questa mansione se non gode dell'autorità politica (e se non la conserva: ecco perché la conservazione del potere politico è inerente a essa). In altre parole: il potere politico cela veramente qualcosa di non scambiabile, di non mediabile, cioè non rappresentabile in simboli, quindi non simbolico. Questo costituisce certamente il principale paradosso di questo potere: ha origine in un contratto di obbedienza, che comporta delle regole di scambio e di reciprocità, poi produce necessariamente una eccedenza di potere che non può avere alcuna contropartita. Questa eccedenza appartiene dapprima alla categoria della forza, più tardi si vestirà di segni. Affonda le radici in quel rapporto diretto da corpo a corpo, da forza a forza che esprime immediatamente l'obbedienza.

Se ne deve trarre la conclusione che il plusvalore di potere si forma nel politico e non altrove, *in quanto si costituisce in maniera autonoma*, in quanto funzionerà istituzionalmente nella vita sociale; forze ed eccedenze di forze ne esistono dovunque, immanenti a questa vita: si è visto che la stregoneria ne parla e se ne alimenta; e si vedrà che vi sono «luoghi» che paiono essere serbatoi di tali eccedenze di forze e di potere. Ma non sono che dei poteri sociali i quali, legati a una data fede, a una data pratica, a un tal tipo di rappresentazioni, fanno completamente parte del loro movimento e della loro collocazione nella dinamica sociale: compaiono e scompaiono insieme ad esse e non tendono a rendersi autonomi in quanto eccedenze di potere puro. Lo sciamano ha un soprappotere che egli usa per adempiere a mansioni ben precise, soprappotere che si esaurisce ogni volta nell'esercizio di quella mansione. Non è lo stesso il caso del re (o del sacerdote, quando questi esercita funzioni politiche di dominio).

Per questa ragione il potere politico è, paradossalmente, il più potente di tutti i poteri (sociali e individuali): si erige a rappresentante generale del potere puro, in grado di unificare tutti i poteri armonizzandoli, regolandoli, dirigendoli verso un medesimo fine, insomma sottomettendoli alla propria volontà. Al contrario di tutti gli altri, è un potere «trascendente», non collegato a uno scopo o a una funzione particolare, non interamente inserito nella rete di dipendenze dei poteri sociali.

*Il contratto del potere; conseguenze.* Da questo contratto di potere derivano parecchie conseguenze. a) Certi attributi del potere hanno origine nella formazione di questa eccedenza autonoma di potere che definisce il potere del potere. Il feticismo del potere e delle sue istituzioni che li fa apparire indipendenti dagli uomini che li hanno prodotti; la trascendenza del potere; il suo carattere immortale, mentre coloro che lo incarnano muoiono e passano, tutto ciò si può capire partendo dalla eccedenza di potere creata nel contratto di obbedienza. b) Il «plusvalore» di potere si basa anch'esso su quel contratto (ciò che Deleuze chiama, nell'*Anti-Edipe*, «plusvalore di codice», di prestigio). Poiché l'eccedenza di potere non è scambiabile, è unita in maniera permanente allo status e alla funzione di potere politico; viene prodotta e riprodotta ogni volta che si ripetono (in occasione di feste e di riti per celebrare l'instaurazione del potere) quello status e quella funzione; e d'altronde, poiché l'obbedienza si traduce in

comportamenti concreti, in prestazioni di beni e servizi, i gesti necessari al mantenimento dell'eccedenza (e quindi del potere effettivo) si compiono continuamente. È sempre presente e non si scambia mai: non esiste un punto di riferimento preciso per quantificare l'eccedenza che si manifesta come pura qualità. Certo, il capo e i sudditi sanno entrambi che, da una data soglia in poi, vi è abuso di potere, che l'equilibrio globale degli «scambi» del contratto è interrotto; ma tale soglia appare in generale solo molto tempo dopo che si è cominciato a commettere l'abuso. Esistono sistemi politici organizzati in modo tale che si scopre quasi immediatamente quando la soglia è stata varcata: come i sistemi successivi segmentali, ad esempio quello dei Nuer o dei Tallensi, descritti da Evans-Pritchard e Fortes [1940]; o qualche democrazia moderna. Ma anche in questo caso gli abusi sono sempre possibili e si può affermare che non esiste alcun sistema politico che sia assolutamente protetto da una presa di potere abusiva, dal pericolo che tale potere si accresca indebitamente o venga accaparrato da un individuo o un gruppo a spese della comunità. Due ne sono le ragioni: prima di tutto, tra il potere politico e la società, tra i capi e i sudditi, scoppiano conflitti che non vengono risolti da un tribunale, una corte o un'assemblea giudiziaria fornita di pieni poteri – come accade per un conflitto sociale comune – perché, per definizione, il potere politico è al di sopra di tutti gli altri poteri, quindi anche di quello giudiziario. La soluzione del conflitto si trova sia nella regolamentazione dei contropoteri che evitano le eventuali appropriazioni di potere abusive, sia nello scontro diretto che sfocia nelle rivolte e rivoluzioni – comunque, il conflitto sparisce quando si conclude un rapporto di forze. L'altra ragione che rende sempre possibile – quindi in un certo senso inevitabile – l'accumulo illegittimo del potere dipende dal carattere qualitativamente puro, non scambiabile, di quella eccedenza di potere che costituisce il potere politico. Poiché non vi è misura di scambio nel contratto di obbedienza (l'unico criterio è il risultato, la situazione complessiva della società dopo il contratto), poiché ciò che il potere ottiene di diritto è «assoluto», la traduzione nei fatti, l'applicazione pratica di diritto possono nella realtà, non per legge, estendersi all'infinito. L'autorità contiene in sé un principio assoluto di comando – che può essere, e nella maggior parte dei casi è, temperato da norme che ne limitano l'applicazione. Tuttavia, questi dispositivi di contropotere circoscrivono o contrastano o intrappolano l'esercizio pratico del potere: il che equivale a riconoscere che può anche aumentare indefinitamente.

Pare così che il plusvalore di potere generi se stesso. Partendo dalla eccedenza che si forma nel contratto di obbedienza, l'aumento di potere non implica più un corrispondente aumento di controdono, di contropartite che equilibrerebbero lo scambio. La cosa non ha più senso, perché il contratto stabiliva le condizioni minime in cui l'esercizio del potere avrebbe garantito il benessere collettivo; solo a queste condizioni si era realizzato il consenso. Se si dovesse produrre un tale aumento di benessere, anche le condizioni del potere dovrebbero cambiare, insomma: il contratto di potere tende a stabilire da entrambe le parti un equilibrio degli scambi. L'aumento del potere può aver luogo solo in mancanza di reciprocità (in relazione al benessere, alla contropartita dell'obbe-

dienza): una volta superata la soglia dell'equilibrio, il che è insito nella natura stessa del «potere del potere», i capi cercheranno di procurarsi i mezzi concreti per raggiungere una trasformazione sociale che legittimi il loro nuovo potere e che sanzioni con i fatti il nuovo squilibrio tra potere politico e potere sociale, squilibrio che genera più potere. Un nuovo «contratto» di potere viene allora approvato – per amore o per forza, con o senza consenso, sotto una forma veramente costituzionale o in una parvenza di legge. Pertanto, quel primo «plusvalore di potere» può generarne altri, e altri sistemi che finiscono nei peggiori effetti del potere: le tirannie, i dispotismi. Come tutti i popoli sanno, il potere è pericoloso e corrompe.

*Potere e consenso.* Lévi-Strauss, quando in *Tristes tropiques* analizza l'organizzazione politica degli Indiani Nambikwara, che egli ritiene una delle più semplici esistenti perché mette, per così dire, allo scoperto i meccanismi fondamentali del potere, giunge alla conclusione che la base del contratto politico è il consenso. Sebbene egli tenti di riformulare il «contratto sociale» (come lo avevano pensato «Rousseau e i suoi contemporanei») sembra non fare la distinzione – che neppure i teorici del diritto naturale hanno mai fatto nettamente – tra «patto sociale» e «patto politico». Questo amalgama, o meglio questa non-distinzione, lasciava in fondo senza spiegazione la possibilità che si formassero dei regimi politici autoritari, autocratici o dispotici. Lévi-Strauss si trova davanti a «una società ridotta alla sua forma più semplice», «agonizzante», verosimilmente «degenerata» [1955, trad. it. p. 304], il che non sistema le cose: infatti il vero e proprio tessuto sociale vi appare così frantumato che deve poggiare quasi completamente sui ruoli politici assunti dal capo; né va della sua sopravvivenza e anche la costituzione delle «bande» nambikwara è la conseguenza dell'esistenza e delle qualità del capo: «Il potere politico non è il risultato dei bisogni della collettività; le stesse caratteristiche del gruppo, forma, volume e perfino l'origine, sono determinate dal capo potenziale che gli preesiste» [ibid., p. 294]. (Una situazione analoga esiste presso i Boscimani dell'Africa sudoccidentale, benché presso i /Kung la carica di «capo», che «preesiste» alla banda poiché si trasmette per eredità di padre in figlio o figlia maggiore, sia imposta dai bisogni della collettività [Marshall 1967]). In simili condizioni era difficile separare il contratto politico dal contratto sociale. Così Lévi-Strauss sembra considerarli identici basandoli su scambi paritetici: consenso contro generosità, rinuncia alle donne contro sicurezza, ecc. Egli si chiede tuttavia che cosa in questo caso – nel caso di reciprocità tra ciò che ottiene e ciò che dà il capo e ciò che ottiene e ciò che dà la comunità – spinga qualcuno a desiderare il potere (il quale, inoltre, comporta incombenze sgradevoli e rischi); scarta decisamente i benefici reali che ne derivano: la poligamia o qualsiasi altro vantaggio sociale o sentimentale. «Ci deve essere qualcosa di più; se si cerca di enumerare i tratti morali e psicologici dei diversi capi nambikwara e se si tenta di afferrare le sfumature della loro personalità... si arriva inevitabilmente a questa conclusione: ci sono dei capi perché ci sono, in ogni gruppo umano, uomini che, a differenza dei loro compagni, amano il prestigio per se stesso, si sentono

attratti dalle responsabilità e per i quali la cosa pubblica, pur essendo un peso, porta con sé la sua ricompensa» [1955, trad. it. p. 303]. Spiegazione che relega la causa estrema nel serbatoio dei «materiali psicologici bruti per mezzo dei quali si edifica qualunque società» [ibid.], evitando nel contempo di vedere in quell'«amore del prestigio per se stesso» un effetto della natura del potere. Eppure Lévi-Strauss aveva riconosciuto che in questo campo – del potere politico – le motivazioni sono sensibilmente diverse da quelle che inducono gli uomini a stabilire tra loro dei vincoli sociali.

*Il potere sacro.* Volendo redigere una tipologia del potere sacro, Luc de Heusch [1962] dimostra che le forme più arcaiche di organizzazione politica non riprendono dagli attributi magici i caratteri dell'autorità del capo. Il re-mago non compare prima del re-sacerdote, e il potere politico-religioso non pare sia il frutto dell'evoluzione della regalità magica; in molte società africane di tipo successorio, con organizzazione politica segmentale, sono presenti poteri religiosi fondati sul culto degli antenati, in cui il capo trae la propria autorità dalla posizione di intermediario tra gli dèi e i vivi. Il carattere sacrale del capo vi è molto meno accentuato che nelle monarchie magiche; queste ultime non accettano il sistema dei clan: riti particolari (nel Ruanda l'erede spezza l'arco del padre-re quando gli succede), norme che regolano il potere (quali l'incesto regale tra la madre e il figlio-re) stanno a indicare che un abisso separa la sfera del politico dalla sfera dei rapporti sociali di parentela o dai rapporti di filiazione nel clan. La coesistenza di forme politiche semplici (segmentali) con forme di sacralità più complesse (religiose), o di forme politiche più complesse (fondate sulla parentela) con forme di sacralità più semplici (magiche), tende a dimostrare che la sfera del politico è realmente autonoma, e che se prende in prestito forme di potere da altri campi (soprattutto quello magico e quello religioso) è perché hanno il privilegio, tra i vari settori del sociale, di «contenere» eccedenze particolarmente importanti di potenza.

### 2.3. Padre/figlio, adulto/bambino, maestro/discepolo, uomo/donna.

Se non esiste contratto politico senza la produzione di un plusvalore di potere, non si devono vedere dei rapporti politici in tutti i comportamenti che si accompagnano a segni evidenti di obbedienza. Il testo citato di Platone parla di capovolgimento dei rapporti normali tra padre e figlio, tra maestro e discepolo. L'obbedienza del figlio al padre, e in genere del bimbo all'adulto, è di natura politica? Si può dire che vi è uno «sfruttamento» dei figli da parte dei genitori insito nella condizione stessa dei primi? Il rapporto di forza gioca naturalmente a favore dell'adulto ma non si concretizza in potere: in primo luogo l'eccedenza di forza è controbilanciata da tutto un sistema di privilegi che ha il bambino; poi, soprattutto, la quantità di sovrappotere potenziale che tocca al padre o all'adulto, questi lo trasforma in puro dono, e con l'amore (affetto paterno o materno) trasmette ciò che ne spetta al bambino. Tale rapporto si colloca all'estremo opposto del contratto di potere: secondo quest'ultimo, il potere si

appropria e accumula ciò che non è scambiabile. Nel rapporto padre-figlio ciò che non è scambiabile (l'eccedenza potenziale di forze) viene dato senza contropartita sotto forma sociale (beni, atti sociali, servizi resi al bambino, ecc.); l'unica contropartita è di imparare a ricevere. Imparare a ricevere non è però obbedienza (in questo senso il bambino potrebbe non obbedire: se non «obbedisse» diventerebbe matto o resterebbe per sempre bambino), bensì padronanza di sé. L'«obbedienza» del bambino è la condizione per socializzarsi, il suo apprendistato sociale. Per questa ragione il tema «la liberazione del bambino» è solo una maledizione idiota del nostro tempo; e tanto più drammatica in quanto si attua una vera repressione sui figli da parte dei genitori, i quali non possono più, non sanno più, vivere il rapporto con i figli in modo diverso dal contratto politico di potere.

C'è da supporre che non sia un caso se quando Platone descrive il capovolgimento anarchico dei rapporti sociali i primi esempi citati sono quelli riguardanti il padre e il figlio, il maestro e il discepolo: si trovano nella situazione simmetrica e inversa dei rapporti che si stabiliscono nel contratto di potere. Di qui la loro «prossimità». Di qui il fatto che molto sovente il discorso del potere prende a modello i rapporti familiari per giustificare l'ascendente realmente esercitato su coloro che domina: nel contratto di potere, l'obbedienza si manifesta come rapporto sociale di reciprocità; qui va oltre, vuole mostrarsi come un rapporto familiare, intersociale, dove lo scambio diventa puro dono. Pertanto Aristotele paragona le varie «costituzioni politiche» ai modelli della vita privata: «La comunanza del padre col figlio ha la forma del regno... giacché il regno intende essere un principato paterno... La comunanza invece del marito con la moglie sembra essere di tipo aristocratico (infatti il marito comanda in virtù del suo merito e in ciò in cui deve comandare il marito...)... La comunanza dei fratelli poi è simile al governo timocratico... V'è poi forma democratica nelle famiglie che sono prive del capo» [*Etica Nicomachea*, 1160b, 25 - 1161a, 8].

Il dominio dell'uomo sulla donna non è del medesimo tipo del cosiddetto sfruttamento del bambino da parte dell'adulto. Il «potere maschile» esiste: vale a dire che vi è un'eccedenza di potere politico che spetta all'uomo nell'unione con la donna. Una delle sue basi è certamente il rapporto della madre con il figlio che costituisce la mediazione necessaria del rapporto padre-figlio. Il dono del padre risulta dalla trasformazione di una eccedenza potenziale di potere in «servizi» resi al bambino; tali servizi contengono un aspetto fondamentale: il gioco di simulata debolezza e di sottomissione dell'adulto al bambino. Gioco che si traduce in una complessa organizzazione dello spazio sociale dell'adulto in vista dell'apprendistato culturale del bambino. Implica che l'adulto metta al servizio del bambino l'eccedenza delle sue forze; presuppone quindi un «operatore scenico» (concetto già formulato sopra a proposito del prestigio). Affinché questo gioco, che contiene una teatralizzazione simbolica, riesca e sia efficace, occorre una contropartita nella realtà; quindi solo il bambino potrà simboleggiare efficacemente i propri controlli sul mondo circostante e assimilare l'apprendistato sociale. Ma questa contropartita reale la fornisce in primo luogo — ed essenzialmente — la madre, la quale con il proprio corpo prolunga quello

del bambino. Gli presta il sostegno del proprio corpo di adulta. Ed è questa sottomissione reale della madre al figlio che segna la differenza nell'obbedienza della donna all'uomo (all'adulto, marito o altro). Che il bambino sia maschio o femmina ha poca importanza: all'uno essa insegnerà anche il suo ruolo di maschio, all'altra il suo ruolo di femmina, cioè il proprio ruolo che comprende la sottomissione al figlio. In pratica, sottomissione alla teatralizzazione dell'uomo: in questa «scena», la donna è il «regista» dell'attore-bambino, l'operatore scenico della forza dell'uomo, la sua impotenza simulata che le consente di comunicare con il bambino. La donna è il più importante dispositivo di contropotere che impedisce all'eccedenza di forza dell'uomo di diventare una eccedenza di potere sul bambino. Ciò che esso non possiede qui è un potere del, e sul, proprio corpo; e questo non va direttamente a vantaggio dell'uomo, poiché c'è la mediazione del bambino, ma a profitto del rapporto padre-figlio e attraverso questo di tutta la società. Quindi il «potere maschile» è essenzialmente un potere di tutta la società: il «minor-valore» di potere della donna non si trasforma direttamente in «plusvalore» dell'uomo. (Di qui nasce senza dubbio l'errore di un certo femminismo che vede negli uomini in carne e ossa, poiché sono dei maschi, la «causa» del potere maschile). La complessità della posizione della donna si spiega: la società non è «strutturata» intorno al fallo, ma, se il fallo c'è, deriva da quel rapporto di sottomissione che, in teoria, è anteriore. Questo significa che la liberazione della donna deve per forza passare attraverso il cambiamento del suo ruolo nei confronti del bambino.

Resterebbe da dimostrare perché la sessualità diventa il polo verso cui si dirige ogni relazione di potere quando, nel tessuto sociale, si spezzano le mediazioni che sottendono il potere dell'uomo sulla donna.

#### 2.4. Potere/contropotere.

Se si torna alla domanda sulla spartizione dei poteri, e se si deve riproporla adesso, ci si accorge che, per rispondervi, occorre formulare parecchie altre domande. Così: che cosa è il potere sociale? Ora che è noto — press'a poco — dove si produce l'eccedenza di potere politico, sarebbe necessario conoscere le fonti del potere sociale. D'altra parte, si sono usati indifferentemente i termini 'corrispondenza' o 'ridistribuzione' dell'eccedenza di potere nei circuiti sociali. Tutte le misure di contropotere che qualsiasi sistema politico possiede — anche il più dispotico ne deve contenere, se vuole sopravvivere: la forza bruta, diretta, usata in maniera universale ed esclusiva, non è in grado di costruire un sistema politico stabile — non spiega la distribuzione reale dell'eccedenza di potere. Tutte queste misure, questi dispositivi (Aristotele nella *Politica* ne compila l'elenco per la democrazia e l'oligarchia) evitano la concentrazione di poteri politici, ma non danno una logica della distribuzione del sovrappotere. Perché il sistema politico può essere concepito in modo tale da comportare potenti dispositivi di contropotere, ma questi sono efficaci solo se il campo sociale vero e proprio si muove nella stessa direzione, poiché è il terreno su cui vengono eretti tali dispositivi. Altrimenti, l'apparato dello Stato è indotto a creare dei sovra-

dispositivi per sorvegliare il funzionamento del potere, e il processo è senza fine (è la tendenza dello Stato moderno). Questo porta a riproporre la questione del potere sociale; ma anche a chiedersi più in particolare quale sia il destino delle forze nella repressione esercitata da un ordine stabile. Adesso si chiama in causa non il potere politico che produce un'eccedenza di potere, ma un'organizzazione sociale che opera con mancanza di potere. Non ci s'interroga pertanto per sapere come mai le varie costituzioni sono instabili e necessariamente precarie, ma perché una repressione può dar luogo a un regime politico più o meno stabile. Si cerca così di riuscire a sapere che cosa, nel reale, sostituisce il possibile; e, in questa sostituzione, quale parte di quel possibile pare essere la più reale.

### 3. Terza antinomia: potere di vita | potere di morte.

TESI. Il potere si misura dalla capacità di produrre la vita, e non esiste potere diverso dal potere di vita. In questo senso il supremo potere è quello di vincere la morte.

ANTITESI. Non vi è altro potere che il potere di morte. La morte è il potere più forte, quello che esercita il maggiore effetto sugli individui. Poter uccidere vuol dire diventare simile alla morte.

DIMOSTRAZIONE DELLA TESI. Se uccidere fosse il potere più potente, uccidersi sarebbe un potere ancora più potente, certo il più potente di tutti. Quindi il potere di morte negherebbe se stesso, poiché implica, praticamente, la propria distruzione, cioè la propria negazione in quanto potere. La prima condizione del potere è di essere e di durare nella propria essenza. Essere in grado di creare essenza e vita è pertanto la misura di tutti i poteri; e il potere supremo, quello di mantenere tale misura al massimo livello: il potere di creare sempre potere, l'immortalità attiva.

DIMOSTRAZIONE DELL'ANTITESI. Se il potere di vita fosse il più forte, nulla potrebbe distruggerlo, poiché solamente un altro potere più potente potrebbe annientare la vita che esiste in ogni potere di vita. Ma ogni potere di vita in pratica è sempre superato dalla morte che lo distrugge. Distruggere, annientare la vita, produrre il nulla sono la misura di ogni potere. È quindi la morte a contenere il potere più forte, più assoluto, quello che non ha un'equivalenza.

#### 3.1. Concretezza dell'antinomia.

Apparentemente, la portata di questa antinomia è affatto generica, poiché è più attinente al concetto di potere che alle forme concrete di potere esistenti nella realtà. Ma le opposizioni ideologiche coincidono con opposizioni concrete: così avviene per esempio, nella differenza tra la dottrina indiana della nonviolenza (*ahimsa* 'assenza di desiderio di uccidere') e i presupposti occidentali sulla necessità della violenza nelle lotte sociali. Secondo l'una, il vero potere si raggiunge con la rinuncia; secondo l'altra, il potere si conquista con la distruzione del sistema repressivo e l'annientamento dei suoi funzionari. Tutte le apo-

rie classiche tra morale e politica, tra fini e mezzi, tra l'ideale e il reale rientrano in questa antinomia (come pure il recente dibattito sulla necessità della «violenza sacrificale» e l'esigenza di una riforma che proponga un nuovo centro della solidarietà umana).

Uno sguardo sulle pratiche e le istituzioni concernenti la morte e la vita, il modo in cui le società, attraverso le loro raffigurazioni, le norme giuridiche e religiose, hanno trattato i morti creando delle categorie per immaginarli e degli organismi per occuparsene (il che comporta una *forma mentis* e un atteggiamento dei vivi nei confronti dei morti) dimostrano che il postulato della terza antinomia è ben vero, concretizzato in comportamenti e fedi sottesi a tutta una società; e che non è puramente ideologico, ma investe l'articolazione tra le raffigurazioni e le pratiche. A seconda di ciò che credono a proposito della vita e della morte, gli uomini fanno sì che le loro fedi diventino degli efficaci mezzi di potere; non è forse perché la vita o la morte trasmettono la loro potenza a tali fedi? Se si dovessero analizzare esclusivamente i sistemi di rappresentazioni corrispondenti rispettivamente alla tesi e all'antitesi, si lascerebbero certamente fuori le forze che si nascondono sotto il discorso, come osservava Nietzsche a proposito della morale e della filosofia. Dietro il grande spartiacque nietzscheano tra forze «attive» e «reattive», forze vitali e forze mortifere, raggomitolate sotto il discorso, vi sono forse delle alternative che vengono da lontano. Indagando sulle società arcaiche si possono trovare gli strumenti per capire come tali alternative hanno potuto nascere e svilupparsi.

Quando in una società muore un uomo si verifica un avvenimento importante che ha ripercussioni sulla società a tutti i livelli: a chi spettano i beni del defunto? La moglie, o le mogli, sulle quali aveva dei diritti, con chi possono risposarsi o convivere? Se l'uomo aveva contratto dei debiti in vita, chi li pagherà quando è morto? Se è morto di morte violenta, chi lo vendicherà? Al di là della morte, la sua presenza tra i vivi diventerebbe insopportabile senza un complesso di azioni coordinate previste allo scopo di risolvere in pratica tali problemi. Non vi sono solo le questioni dei beni materiali o quelle derivanti dalla sofferenza e il dolore; vi è anche questo avvenimento, la morte, che è insieme il più carico e il più privo di senso. Che cosa è la presenza di uno che si è allontanato per sempre?

Jack Goody, parlando della «contraddizione insita nel concetto stesso di vita *post mortem*», afferma che «la minima definizione della sopravvivenza implica che un'entità o un'essenza legata a un corpo umano permanga dopo la morte. L'inevitabile vincolo all'interno della personalità dell'individuo fra lo stato di vita e quello di morte significa che il fantasma o lo spirito tende ad essere trattato come se possedesse ancora i desideri e le volontà del vivo» [1962, p. 73]. Si spiegherebbero così i riti funebri in tutte le società, riti di passaggio da un mondo all'altro, le credenze relative all'aldilà; le procedure giuridiche «testamentarie», ecc. «La più importante contraddizione sta nel fatto che dai morti ci si congela rendendogli onore, e purtuttavia si conservano le loro proprietà senza che vi sia una perdita» [*ibid.*]. Infatti, come aggiunge Goody, non si può accordare al morto la totalità dei diritti che possedeva in vita; se non gliene si toglies-

se un minimo stabilito per trasferirlo ai superstiti il sistema sociale non potrebbe continuare. In altre parole, generalizzando il problema: lo status dei morti non può essere né la scomparsa completa, perché allora niente sarebbe comprensibile e socialmente attuabile (cioè, se nessuna presenza del morto si facesse sentire dopo la morte); e non può essere neppure la presenza senza mutamento, senza modificazioni, come se il morto si fosse solo assentato temporaneamente. Lo status conferito ai morti deve risolvere tale «contraddizione»: pertanto al defunto si offriranno dei segni di ricchezza, gli emblemi propri del suo sesso, come presso i LoDagaa (popolo africano che è l'argomento del saggio dell'autore); si formerà il concetto di «una corporazione mista, simile alla famiglia, che comprende insieme i vivi e i morti... Ma nessuno di questi concetti risolve contemporaneamente la principale difficoltà: la paura che hanno i vivi che i morti cerchino di mantenere la trama dei loro vincoli sociali sotto forme pericolose per i superstiti» [*ibid.*, p. 74]. Jack Goody si pone infatti la domanda: perché le credenze riguardanti i morti li fanno apparire con un aspetto terrificante per i vivi? Il concetto di famiglia non è una soluzione; non annulla il pericolo che si crede i morti rappresentino e dal quale traggono il loro vero potere. Si tenti una raffigurazione: gli antenati non sono buoni per natura, stanno sempre pronti a opporsi ai vivi, occorre ammansirli di continuo con offerte e sacrifici. E se fosse questo il loro ruolo fondamentale, farci paura?

Paragonando il sistema di trasmissione per eredità in uso presso i LoDagaa con gli obblighi sacrificali (chi sacrifica che cosa a chi), Goody giunge a più di una conclusione: *a*) si sacrifica soltanto agli antenati che si trovano nella linea di trasmissione ereditaria, ossia quelli da cui si sono avuti dei beni; *b*) si sacrifica quando (o perché) da questi beni si è guadagnata una eccedenza: «La ragione recondita che spinge a sacrificare è il fatto che il donatore ha accumulato ricchezze grazie ai suoi antenati agnatizi e adesso deve offrire una prestazione in cambio» [*ibid.*, p. 399]; *c*) in generale si sacrificano beni (vacche, montoni, capre, volatili) scelti tra quelli ereditati dal morto; *d*) gli antenati sono agenti del controllo sociale perché distribuiscono l'autorità tra i vivi. Presso i LoWiili, per esempio, l'autorità del padre è rafforzata dalla sua posizione di custode degli oggetti sacri del proprio padre defunto; così si crea una gerarchia di autorità in rapporto alla carica di erede e alla maggiore o minore vicinanza al morto. Ciò incide notevolmente sui rapporti sociali tra membri di uno stesso clan: «Così, quando i LoWiili dicono "gli antenati sono offesi" (*a kpime ziora*), essi si riferiscono ai propri ascendenti agnatizi... Ma [non si tratta] semplicemente della proiezione dei ruoli d'autorità dei vivi sui morti. Importante è il tipo di autorità, il controllo del denaro e del bestiame. Gli eredi accedono al controllo di questi beni solo alla morte del proprietario, avvenimento tanto sperato quanto temuto; quando ha luogo, la morte suscita gioia e tristezza, e l'eredità arreca tanto senso di colpa quanto piacere. Tutti coloro che sono coinvolti, infatti, prendono i pensieri ostili come segno di complicità. L'idea che i familiari del defunto abbiano qualche responsabilità nella morte di colui di cui si porta il lutto è presente in numerosi riti del funerale LoDagaa. E nel culto degli antenati si riflettono le diverse speranze dei parenti prossimi. In sostanza, sono temuti come antenati

coloro la cui morte reca un vantaggio» [*ibid.*, pp. 409-10]. La sottile analisi di Goody lascia tuttavia nell'ombra un aspetto essenziale del culto degli antenati: la natura dello «scambio» tra vivi e morti. Da un lato, dei beni; dall'altro lato, degli «umori», delle forze pure. Quale funzione ha questo scambio nella economia generale della società, soprattutto sul piano del potere?

Il sacrificio è concepito unicamente come rito istituzionalizzato: implica un rapporto prestabilito tra il sacrificatore e l'antenato; e questo ha delle conseguenze sui rapporti del sacrificatore con i vivi. Pertanto, lo scambio tra morti e vivi presuppone tutto un complesso di ruoli e di regole che, altrimenti, sarebbero inconcepibili. In altre parole, il sacrificio introduce delle separazioni, delle distanze, una gerarchia tra i membri dello stesso clan. Se non esistesse il culto degli antenati, espresso attraverso il sacrificio che indica il permanere dei diritti di proprietà del morto sui beni dei vivi, se tutto quello che appartiene a un uomo al momento della morte cessasse di appartenergli, allora tutto dovrebbe spettare in ugual misura a tutti e a nessuno, a tutti i vivi senza discriminazione. La morte diventerebbe il criterio distributivo della proprietà: a rigor di logica, da una parte starebbero tutti i morti non possessori, e dall'altra tutti i vivi indistintamente possessori, livellati in una categoria unica. Non sarebbe cosa fattibile: interferirebbe con il sistema di classificazioni che segna le distanze e i rapporti tra i vivi. Il fatto che i morti continuino a possedere dei diritti dopo la morte, e si formi così una distinzione all'interno del clan stabilendo delle differenze tra i membri; che il morto non sia più in condizione di produrre direttamente dei beni e la morte sia l'occasione per trasmetterli (donarli), tutto ciò colloca il defunto in una situazione speciale: da una parte dà e distribuisce i propri beni senza richiesta di reciprocità, suddivide come si fa nella famiglia; d'altra parte non è più proprio nella famiglia, quindi la sua donazione assume il carattere di uno scambio: deve ricevere una contropartita. Ma è evidente che il contro dono (recato attraverso i sacrifici e le offerte) non può corrispondere a una vera reciprocità di beni scambiati, a rischio di fermare lo scambio. Affinché non si arresti, lo si inizierà sotto un'altra forma, il che ne modifica completamente le caratteristiche: *a*) si scambieranno beni contro forze; *b*) lo scambio consisterà in eccedenza di beni (ed eccedenze di forze); *c*) le prestazioni in gioco continuano, in realtà, come prestazioni di potere.

Spezzando all'improvviso il circuito di doni tra vivi, la morte impedisce che si prolunghi questo modo di far circolare beni; nello stesso tempo avvia i rapporti tra morti e vivi verso un campo più ampio dove non ci sono più solo delle spartizioni, ma già degli scambi. Si può dire con Jack Goody che il sacrificio non è altro che la continuazione della pratica della suddivisione tra i membri di una famiglia o del clan, pratica che costringe a dare ancora, anche dopo la morte; ma se ci si ferma qui, non si arriva a capire che questa «divisione» comporta delle prestazioni in cambio, dei «contro doni», degli obblighi di reciprocità da parte dei morti, per cui si colloca sul piano degli scambi.

## 3.2. Il dono dello spirito.

Si può andare più avanti. Pare che lo scambio tra morti e vivi abbia un'incidenza diretta sugli scambi correnti tra vivi. Nella sua analisi del testo classico di un informatore maori, reso celebre da Marcel Mauss [1950], Marshall Sahlins [1972] spiega la presenza e la necessità di un terzo termine nella descrizione formale dello scambio, con il bisogno di mettere in evidenza la produzione di un plusvalore. Volendo spiegare i due misteri che avevano tanto incuriosito Mauss, l'obbligo di ricambiare il dono e la presenza, nel testo maori, del terzo termine per spiegare lo scambio, Sahlins afferma che tutto è chiaro se si intende lo *hau* («lo spirito delle cose») come il «sovrappiù», il beneficio prodotto dal dono che mi è stato fatto, quando lo dò a un altro che in cambio mi restituisce un'altra cosa: quello che tocca a me è quello che ho dato più un «sovrappiù» (se il pagamento è dilazionato, i Maori lo aumentano di un certo valore in rapporto al valore del dono iniziale); e poiché questo è stato prodotto dalla cosa offertami da un altro, bisogna che io ricambi il regalo ricevuto. La presenza del terzo termine mette in risalto la presenza del beneficio; e l'obbligo del controdono si spiegherebbe con la necessità di far circolare e sparire l'eccedenza, in una società che non ammette l'accumulo privato di plusvalore.

La notevole analisi di Sahlins, che ricolloca il testo maori nel contesto rituale, termina però con un concetto oscuro. Tutti gli esempi che cita – tranne una eccezione, ma è un esempio appena accennato – contengono un primo termine, quello che fa il dono iniziale, diverso dagli altri: sono «la foresta», gli «dèi» a garantire l'efficacia del sortilegio; e in realtà, anche quando lo scambio pare che non riguardi gli uomini, vi è sempre quella paura di essere vittime della «stregoneria» se non si restituisce il bene ricevuto al donatore, il che fa pensare alle potenze «soprannaturali» che esigono un pagamento in cambio. Sahlins si accorge che qui vi è un problema: «Se lo *hau* dei beni in circolazione indica la resa così accresciuta, un prodotto concreto di un bene concreto, rimangono ancora lo *hau* della foresta, e degli uomini, e questi *hau* possiedono senza dubbio un carattere spirituale... lo *hau*-in-quanto-spirito non è privo di rapporti con lo *hau*-in-quanto-guadagno-materiale. Considerando insieme i due concetti, si può giungere a una migliore comprensione di quel misterioso *hau*» [ibid., pp. 165-166]. E al termine di una breve indagine, Sahlins conclude: «Quindi, come in effetti avevamo già supposto, lo *hau* della foresta è la sua fertilità, proprio come lo *hau* del dono è la sua resa materiale. Come nel contesto profano di scambio lo *hau* è il guadagno su un bene, così, come qualità spirituale lo *hau* è il principio di fertilità. Nell'uno come nell'altro caso, i profitti realizzati dall'uomo devono essere restituiti alla fonte, affinché essa possa continuare ad essere fonte» [ibid., p. 168]. Va bene; ma perché, se vi è una differenza tra il «profano» e lo «spirituale», i Maori adoperano la stessa parola, *hau*? «Parlando dei beni pregiati, i Maori potevano concepire lo *hau* come l'oggetto concreto di scambio. Parlando della foresta, lo *hau* è ciò che fa abbondare la selvaggina alata, una forza invisibile e tuttavia chiaramente percepita dai Maori. Ma i Maori avevano poi

proprio bisogno di distinguere in questo modo lo «spirituale» dal «materiale»?» [ibid.]. La soluzione di Sahlins passa attraverso Mauss: lo *hau* è un «fatto sociale totale», come aveva osservato Lévi-Strauss: «L'apparente "imprecisione" del termine *hau* non va forse perfettamente d'accordo con una società in cui l'«economico», il «sociale», il «politico» e il «religioso» sono ordinati in modo indiscriminabile dalle stesse relazioni e mescolati insieme nelle medesime attività?» [ibid.]. Questa rapida definizione del fatto sociale totale contiene almeno un elemento oscuro: non si capisce che cosa possa essere un intreccio di queste istanze per mezzo delle «stesse relazioni», senza che l'idea stessa dell'«economico» e del «sociale», in quanto idee distinte, perdano qualsiasi senso: infatti, se il rapporto che li connette qui è lo *hau*, deve essere di natura tale da potere nello stesso tempo articolare e mantenere il divario, lo scarto fra questi termini; e per fare ciò occorre che lo *hau*, agente del rapporto di scarto e d'identificazione, nasconda in sé il proprio senso: occorre che questo operatore linguistico [cfr. Lévi-Strauss 1950, trad. it. p. XLIII] rappresenti anche un sostegno del senso, funga da traduttore del senso comune che consente di articolare il «politico» al «religioso», ecc. Altrimenti, non si vede come un fatto sociale totale sarebbe tale partecipando a, o contenendo in sé, tutte le istanze della vita sociale: se lo *hau* non possedesse il proprio senso – che non fa riferimento ad alcuna di quelle istanze – non potrebbe concatenare e intrecciare il politico con il religioso e l'economico se non confondendoli, vale a dire facendo loro perdere qualsiasi autonomia. Ma non è questo il caso: si intrecciano sí, ma conservano la propria specificità, perché un Maori sa distinguere il valore monetario e il valore rituale di un oggetto. Questa è la cosa straordinaria. E ciò perché lo *hau* che li traduce, li identifica delimitando la propria sfera di senso che è anche quella in cui tali istanze s'intrecciano.

È quanto manca alla definizione delle «antinomie» che accompagnano la nozione di *mana* (e di *hau*) data da Lévi-Strauss nella *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* («Forza e azione; qualità e stato; sostantivo, aggettivo e verbo, a un tempo; astratto e concreto; onnipresente e localizzato» [ibid., p. LII]): questo significante vuoto o fluttuante, «in se stesso privo di significato e perciò suscettibile di riceverne uno qualunque» [ibid., p. XLVII], ha anche la proprietà di non dover essere tradotto per venire, come ricorda Sahlins, chiaramente compreso da tutti. Non si deve allora ricostruire un po' quella parte delle «teorie indigene» di cui Mauss, secondo Lévi-Strauss, sarebbe stato vittima?

Da che cosa dipende che lo *hau* (o il *mana*) nascondono anche un senso in traducibile? Dal fatto che designano forze primordiali, vitali; lo *hau* è un principio di fertilità o di fecondità. Ma questo principio ha un rapporto diretto con la morte e i morti. Nel vincolo che collega i morti ai vivi bisogna vedere l'origine di quella proprietà che ha lo *hau* di fare riferimento solo a se stesso: perché è il potere.

*Dono e potere: hau, mauri, wairua.* Dal commento di Sahlins al testo maori si possono mettere in risalto tre tipi di fatti: lo *hau* indica un'eccedenza (un beneficio derivato dallo scambio, il dono «gratuito» che fa la foresta); lo *hau* è

unito al concetto di *mauri* 'soffio di vita'; il concetto di *hau* pare divergere da quello di *wairua*, «lo spirito che abbandona il corpo al momento della morte e va nel mondo degli spiriti, oppure vaga intorno a quella che fu la sua dimora in terra» [Best 1924, I, p. 299]. È certamente impossibile articolare questi tre concetti; sembra tuttavia importante che la problematica dello *hau* come «eccedenza» nell'analisi di Sahlins verta sui due ultimi. In primo luogo, tutto induce a credere che lo *hau* dello scambio non solo sia lo stesso di quello della foresta, ma che il secondo costituisca la fonte, per così dire, «originale» dello *hau* dei beni che se ne possono trarre; qui sta tutto il senso della transazione a tre termini di cui parla il testo maori: se si deve restituire alla foresta ciò che il secondo termine riceve come eccedenza è perché, sottolinea Sahlins, la foresta ha fatto un dono iniziale gratuito: «senza prezzo fisso» (testo di Mauss), «senza un accordo sul pagamento» (testo di Briggs). Perché allora bisogna restituirlo? Perché c'è l'obbligo di un contro dono? Perché, risponde Sahlins, «si ha a che fare con una società in cui la libertà di guadagnare a spese altrui non è prevista dalle relazioni e modalità dello scambio» [1972, p. 162]. Come mai? Come mai tale situazione è così generale nelle società primitive? Se lo si esamina più a fondo, il testo maori dice questo: qualcuno mi dà gratuitamente un oggetto, che io dò a un terzo; dopo un po' di tempo quest'ultima persona mi dà in cambio un altro oggetto: questo oggetto è lo *hau* dell'altro oggetto, devo restituirlo, «tenere» per me «questa cosa sarebbe pericoloso e mortale» [Mauss 1950, trad. it. p. 172]. Ma che cosa devo rendere al donatore iniziale, «il guadagno netto», come suppone Sahlins che vuole spogliare tale transazione da qualsiasi connotazione «mistica», oppure – come dice il testo – l'oggetto che è lo *hau* del primo? Se lo *hau* è il beneficio e se devo restituire un oggetto perché ha prodotto un guadagno, l'obbligo della restituzione non viene per nulla spiegato: infatti, si deve intendere allora che non vi sarebbe obbligo di restituzione se non vi fosse produzione di plusvalore? Il testo però dice: l'oggetto che mi viene dato in cambio di quello che ho dato io è lo *hau* del primo. Parole misteriose: lo *hau* sarebbe dunque incorporato nell'oggetto che mi viene dato; e il guadagno sarebbe tutto l'oggetto nuovo vero e proprio. In compenso, se intendo per *hau* il puro «guadagno netto» dello scambio, non posso più capire le parole maori: staccando il guadagno dall'oggetto iniziale, non vedo perché devo restituire un altro oggetto, quello che ho ottenuto con l'aiuto del primo (dato che il primo era un dono gratuito). Pare che per i Maori il plusvalore non sia una questione esclusivamente contabile. Si supponga che il testo formuli la seguente equazione:

$$\text{oggetto}_1 + x = \text{oggetto}_2 (\text{oggetto}_1 + \text{beneficio}).$$

Il senso della transazione pare chiarirsi: la  $x$  è ciò che è dato con il primo oggetto che è necessario introdurre nell'equazione per capire la reciprocità contenuta nell'obbligo di restituire. Che cosa indica? Secondo l'equazione, corrisponde a quell'eccedenza che è comparsa con la seconda transazione; si può dire che è ciò che consente a un oggetto di «fruttare». È possibile vedervi semplicemente l'opera del tempo, quel tempo durante il quale il donatore originario non possiede l'oggetto, privandosi così della possibilità di fare con esso dei gua-

dagni; tempo che avrebbe un valore equivalente a quello del guadagno creato dallo scambio. Il tempo sarebbe la misura di quel valore, ma non lo produrrebbe: ciò che lo produce risulta dall'uso che si può fare di quell'oggetto, è quindi una cosa che appartiene all'oggetto e al suo possessore. Si può dire sia la capacità che ha l'oggetto di poter produrre altri oggetti, una eccedenza. Si capisce allora come con l'oggetto<sub>1</sub> il donatore iniziale offra anche una potenza (di produrre altri oggetti): potenza che è realizzabile se il donatore ha la capacità di utilizzarla, quindi traducendosi nel suo rapporto con l'oggetto<sub>1</sub>. Questa potenza se la è alienata quando ha dato l'oggetto e la recupera quando gli viene restituito: è il suo *hau*, il principio dell'incremento del valore degli oggetti, analogo al principio di fertilità, di produttività della foresta. Nulla di «mistico» in tutto questo, se non fosse che a voler misurare tutto con il metro di ciò che si crede essere la ragione, si finisce per non capire ciò che è veramente «mistico».

Lo *hau* «spiega» bene l'obbligo del dono in cambio. Adesso si afferra la ragione per cui questo concetto si applica tanto al campo «materiale» quanto al campo «spirituale» e si comprende come Mauss e altri studiosi non possano fare a meno di vedervi una specie di principio spirituale della persona unito alla cosa data.

E perché con la cosa data viene data anche una potenza (di produrre un beneficio)? Perché lo *hau* è anche il *mauri* [*ibid.*, p. 167], la potenza di vita di ogni persona; e il *mauri* è ciò che è collocato (sacrificato) all'inizio nella foresta dai *tohunga* (sacerdoti) affinché produca degli uccelli che gli uomini uccideranno [*ibid.*, p. 158]. Lo scambio di cui parla il testo di notizie maori si inserisce in un contesto rituale e sacrificale. Di qui si vede che il *mauri* corrisponde esattamente a ciò che viene dato in sacrificio dai sacerdoti alla foresta affinché sia fertile d'uccelli. Si entra qui in un tipo di scambio simile (formalmente identico) a quello, tra vivi e morti, di cui parla Jack Goody a proposito dei sacrifici dei Lo-Dagaa.

Si noti d'altra parte l'accostamento tra *hau* e *wairua*, lo spirito del morto, il doppio. In numerose culture, si sacrifica ai morti perché non vengano ad assillare i vivi. Pare che la folla dei morti e quella degli dèi (o spiriti: della terra, della foresta, ecc.) goda del potere di dare e di togliere ai vivi quell'eccedenza di beni di cui sono i beneficiari. E come riescono a farlo i morti e gli dèi? Certo non dando o togliendo direttamente dei beni, ma grazie alla loro capacità di produrre eccedenze. Come? Manifestando il loro potere di dare la morte e la vita, irritandosi o elargendo la propria benevolenza agli umani. Affinché un tale scambio tra vivi e morti (e dèi) sia efficace, occorre che venga «adeguatamente» simboleggiato. S'instaura allora tutto un sistema di mediazioni tra morti e vivi, per garantire tale efficacia: sistemi di raffigurazioni e di fedi impernati sui doppi, la raffigurazione della persona e del corpo, degli organi, del sangue, ecc. Così, attraverso questa efficacia, quello che danno i morti non rientrerà nella categoria della inutile fede. (Non è un caso se Marc Augé in un suo libro recente fa un particolare riferimento ai doppi [1977; cfr. anche Augé 1975]).

*Dèi e morti come serbatoi di poteri sociali.* I morti donano e danno prova di forze, gli uomini offrono loro dei beni (talvolta anche delle potenze, degli esseri) che sono eccedenze. Lo scambio è scambio di eccedenze di potenza o di cose, e non esclusivamente di cose. I morti e gli dèi sono come immensi serbatoi di energia, di quella energia da cui emana il potere. Gli uomini o ne ricevono i benefici o diventano le vittime delle loro gelosie. Il mondo degli dèi e dei morti pare svolgere parecchie mansioni (si conglobino in questo «mondo» tutte quelle figure non umane la cui azione incide sul mondo dei vivi). a) Gli scambi tra i vivi possono aver luogo se percorrono un circuito piú vasto. Si è visto che l'obbligo della restituzione deriva dal fatto che i beni scambiati tra vivi recano in sé quell'eccedenza che viene da altrove e deve ritornarvi. Questo altrove è il mondo degli dèi e dei morti che sono i primi donatori degli scambi; e poiché danno prima di tutto, e subito, una potenza, un'eccedenza (lo *hau* della cosa), creano una specie di debito inestinguibile, degli obblighi inesauribili da parte dei vivi [Goody 1962]. Ciò spiega come mai, nelle società primitive e in molte società tradizionali, i beni economici hanno sovente un valore rituale o sacro: sono il mezzo di comunicazione di potenze provenienti dai donatori originari, delle sovrappotenze. b) Il fatto che i morti e gli dèi manifestino e facciano dono del loro potere in termini di umori, di sentimenti, di forze, obbliga a riorganizzare le forze e le cose nel mondo umano. Se uno degli effetti della loro presenza è di portare alla distruzione dell'eccedenza di beni che si forma nel corso degli scambi tra vivi, la loro azione non si limita al solo effetto economico: per rendersene conto basta considerare il ruolo che svolgono nella stregoneria e il ruolo di questa nel regolare conflitti d'ogni genere. Si può dire che gli scambi con i morti costringono a regolare in certo modo i rapporti tra forze e beni, forze e segni. Gli dèi e i morti spaventano per la loro potenza: la paura che provocano negli uomini è non solo uno strumento di «controllo sociale» perché induce all'obbedienza, ma un mezzo per liquidare un eccesso di forze nei vivi, generatrice di conflitti. L' $\psi\beta\omicron\iota\varsigma$  umana sparisce di fronte alla collera degli dèi, alla minaccia del castigo. Eccesso di beni, eccesso di forza: ci sono gli dèi e i morti che fungono da regolatori degli uni e delle altre, distribuendo le forze secondo i beni e i segni, togliendo quando se ne crea di troppo, dando quando non ce n'è abbastanza. Ma non bisogna credere che questo regolatore agisca meccanicamente, limitandosi a togliere e a dare: in ogni singola società il sistema magico-religioso è complesso a suo modo e interferisce nel mondo «profano» per mezzo di dispositivi e mediazioni sovente molto perfezionati. Gli effetti reali – grazie all'efficacia dei simboli – di questo sulle forze degli uomini, limitandole o moltiplicandole secondo i casi, basta a convincerci che la presenza degli dèi è necessaria.

Il loro mondo è una delle fonti piú importanti dei poteri sociali: poteri magici, abilità nella caccia e in guerra, livello sociale, ricchezza, salute, fortuna, tutto ciò dipende dalla potenza degli dèi e dei morti; tutto ciò indica che anche la forza individuale riceve il potere di vita dalle potenze soprannaturali. Potere umano che viene dal potere degli dèi. Che cosa è la collera di un dio? Una forza inevitabile che non trova spiegazione altro che in se stessa. Ha una ragione in

sé, e non è subordinata ad alcuna volontà, alcuna legge. Ha il diritto di manifestarsi. Ha il diritto di essere giusta o ingiusta, cattiva o buona, distruttrice o creatrice. Reca in sé la propria giustificazione, la propria autolegittimazione: la sua autorità non ha fondamento fuori di se stessa. Perché? Perché gli dèi hanno il potere, sono onnipotenti. E avere il potere vuol dire avere il senso del senso.

*Dèi, morte e potere politico.* Se gli dèi e i morti sono i serbatoi piú importanti dei poteri sociali, è naturale che il potere politico cerchi di attingervi. (Commentando il modo come i Ndembu pensano le varie forze naturali in gioco in un rituale, Victor Turner scrive: «È impossibile stabilire una linea di demarcazione tra animismo e dinamismo. Tutto quello che si può dire è che i Ndembu cercano di captare numerose fonti di "potere" (*ng'ovu*) trattando i loro simboli dominanti come accumulatori di potere» [1968, p. 85]). I rapporti tra i due poteri si limitano talvolta a una spartizione ordinata (autorità religiosa dei sacerdoti, potere politico dei re), talvolta a un cumulo, talvolta ancora a tensioni e contrasti. Se è vero che ogni potere politico si trova a dover scegliere tra mostrarsi generico e legittimo o presentarsi come il potere sociale piú necessario, esso tende a risolvere naturalmente tale contraddizione (fra trascendenza e immanenza) appellandosi all'autorità magica o religiosa. Queste ultime sono i «gestori» di tale fonte di potere sociale che tuttavia è al di là (al di sopra) della società. La storia dello Stato in Occidente è un lungo processo per affrancare il potere politico dalle sue radici religiose, tentando però di non separarsene. Impresa difficile e rischiosa: come conservare quegli estremi fondamenti del potere «laico», mentre era condizione per affermarsi il negarli? Dove vanno a rifugiarsi la trascendenza dello Stato e le basi sacre della sua autorità? Pare che nessuno Stato moderno abbia risolto questo problema. Ma la sua storia è rivelatrice: non potendo darsi una base religiosa, trasferirà gli attributi della sovranità e dell'autorità (garanti del potere dello Stato) alla «nazione»; e questa si appoggerà sul potere dei morti: cercherà di sostituirsi alla Chiesa nella gestione dei morti, la Chiesa che aveva fatto di tutto, nel periodo della cristianizzazione dell'Europa, per impadronirsi dei tesori delle tombe, assumendo il controllo dei funerali e dei rapporti con i morti (impossessandosi così della «parte del morto», l'eccedenza, che le offerte avevano lo scopo di togliere dal circuito degli scambi tra vivi; come dimostra Georges Duby [1973], «la conversione dell'Europa al cristianesimo non mise fine alla tesaurizzazione per scopi funerari, ma ne alterò radicalmente il carattere. Da definitiva, e perciò sterile, essa diventò temporanea e potenzialmente feconda. Durante questi secoli oscuri, si accumularono le riserve di metallo che avrebbero alimentato dopo l'anno 1000 la rinascita di un'economia monetaria» (trad. it. p. 70)). Lo Stato moderno gestisce i «morti per la patria» cercando di accaparrarsi il capitale di potere che rappresentano. Gestire la morte per meglio soggiogare i vivi: ultimo trasformismo di questa storia delle tecniche di controllo dei morti e degli dèi, donatori originari del potere sociale, focolai di sovrappotere di cui conviene assicurarsi il possesso.

## 3.3. Il corpo come operatore.

La capacità di far sí che un oggetto produca benefici dipende, si è detto, dall'uso che ne fa il proprietario: questo impegna le sue forze, la sua intelligenza, il suo corpo. Tale capacità, o potere, l'individuo se la rappresenta collegata alle potenze soprannaturali – mediante dei sistemi di fedi che vertono, specialmente, sulle potenze che hanno sede nel corpo, portate dal sangue, ecc. Questi sistemi di fedi e di raffigurazioni garantiscono la comunicazione tra le potenze non umane e i poteri umani, comunicazione efficiente, che produce effetti e presuppone quindi una causalità specifica, «simbolica». Se con i loro poteri magici lo sciamano guarisce e lo stregone uccide, è perché il rapporto di quei sistemi di raffigurazione con le cose e con i corpi è adeguato e, a modo suo, «vero». Presuppone un mediatore tecnico, qualche cosa che rende le forze che accompagnano le raffigurazioni (e sono da queste scatenate) atte a creare effetti voluti, prestabiliti, sugli esseri e le cose; tale operatore è il corpo.

Qui si deve pensare al corpo come all'opposto dell'immagine che di esso ci si fa per tradizione: non semplicemente il modello ridotto delle manifestazioni di una cultura – come se traducesse nelle espressioni, i movimenti, le pose, ecc., la cultura globale in un quadro in miniatura dove ogni tratto fa risaltare la specificità dell'insieme – ma, invece, l'operatore in grado di tradurre ogni «codice», ogni sfera particolare del mondo in un'altra sfera, in un altro codice. (Per quanto segue, si veda l'articolo «Corpo» in questa stessa *Enciclopedia*). In questo senso non è un rivelatore privilegiato degli elementi di una cultura – poiché il senso viene a iscriversi dal di fuori – bensì un «produttore» di senso: se riesce a tradurre i segni, i simboli legati agli alimenti in segni e simboli legati ai pianeti, se è «traduttore di codici», è perché costituisce il principio dell'ordinamento del senso del mondo. Tuttavia non opera secondo i modi di una lingua che tradurrebbe tutte le lingue le une nelle altre e conterrebbe il senso del senso (una metalingua); ma essendo l'operatore logico che sistema le «direzioni» e gli «schemi» su cui nascerà il senso, multiplo e disparato, eppure uno e ridondante, lavora in «infralingua». Vale a dire che il segreto del potere sta nel suo funzionamento in quanto infralingua: perché tradurre i codici gli uni negli altri significa costruire tutta una cultura con le sue classificazioni, i suoi sistemi filosofici e i suoi insiemi tecnici e pratici adeguati gli uni agli altri. L'infralingua non traduce solo le lingue e i segni: trasforma le forze che la percorrono e che nascono in essa, le elabora, le muta in segno e in altre forze – e d'altronde è per il fatto di possedere tale attività che è anche «traduttore di codici». Il corpo fa comunicare una forza con altre forze e così comunica esso stesso con altri corpi. Che cosa è un corpo? Ciò che consente di articolare le forze le une alle altre. Che cosa è una forza? Ciò che mette un corpo a disposizione di un altro corpo (sia che comunichi o che cessi qualsiasi comunicazione con esso).

Riprendendo quindi il problema della «corrispondenza» tra segni e forze, enunciato a proposito della distribuzione del potere nel sistema democratico, la soluzione si trova forse qui, nel corpo come infralingua. Non per prendere il

corpo come rappresentazione-modello del «corpo sociale», ma perché il suo funzionamento – in particolare nella terapia – sta all'origine della distribuzione dei poteri sociali. Cosicché la domanda fondamentale del potere si riassume in questa, la cui formula va fatta risalire a Spinoza: che potere ha un corpo?

## 3.4. Potere terapeutico.

Si prenda in considerazione il quadro di una cura magico-terapeutica. La vita dei primitivi – o quella delle società contadine tradizionali, ma già con alcuni mutamenti – presuppone una «scienza del concreto» che racchiude i comportamenti in un tessuto straordinariamente sottile di corrispondenze tra tutti i livelli del mondo e della società. Così la tale pianta è in rapporto con il tale vento, con il tale orientamento del Sole, con il tale animale e con i mestruai delle donne; costituisce l'elemento di base del decotto per provarli e quindi diviene oggetto di determinati divieti alimentari, il che rimanda a credenze riguardanti gli antenati e i morti, ecc. Si prendano adesso a una a una le piante della farmacopea del popolo considerato, e si seguano gli stessi fili di corrispondenze; si ripeta tale esercizio applicandolo agli animali; poi ai minerali, poi ai colori... Si ottengono degli interi sistemi (di cui Lévi-Strauss dà un saggio nella *Pensée Sauvage*) che coincidono in parte con un panorama più o meno completo della cultura data. Vi si possono isolare dei rapporti strutturati, per esempio binari o appaiati, e pertanto sono sempre possibili scambi, sostituzioni. Se il prezzemolo sta alle ceneri come i panni bianchi stanno a quelli sporchi, la fidanzata dalle mestruazioni regolari sta alla donna depravata, l'acqua al fuoco, ecc., allora in un racconto (un mito, una fiaba, una leggenda) è possibile mettere al posto di una donna ben regolata una pianta di prezzemolo, e così di seguito.

I diversi campi che si corrispondono formano un sistema? Il rapportare gli uni agli altri non implica che l'insieme costituisca un tutto chiuso; le corrispondenze tra i «codici» non sono né compiute né bloccate, tutto non è messo in relazione con tutto in modo che la traduzione di un codice negli altri finirebbe per tornare al punto di partenza. Le corrispondenze non formano cicli perfetti, ma lasciano qua e là delle aperture, delle relazioni incompiute, dei frammenti di combinazioni. Se ci fosse un sistema perfetto, terminato e ciclico di corrispondenze simboliche – cosa che tenteranno le dottrine esoteriche e quelle metafisiche (che vogliono fare a meno del simbolico) – ben presto si avverterebbe la scomparsa dei divari differenziali che permettono di significare; ben presto l'entropia avrebbe la meglio proprio sulla varietà della vita, e non esisterebbero più né società né cultura possibili.

Paradossalmente quindi, affinché le corrispondenze significhino occorre che non corrispondano del tutto, che non formino un sistema chiuso. Come possono allora funzionare senza «errori», senza inciampi, senza inadeguatezze? Appunto quel tipo d'intelligenza rivelata in tal modo dal mondo – dove si attuano divisioni, classificazioni, raggruppamenti secondo le corrispondenze – richiede l'azione dell'uomo per perfezionarla e compierla. È perché l'azione dell'uomo possa esercitarsi che vi è non-saturazione, non-«consistenza» dei sistemi di cor-

rispondenza simbolici. Che cosa fa l'uomo che agisce secondo una scienza, una tecnica, che fabbrica una capanna nel tal luogo come gli ordina la relazione simbolica, o che compie un rito venatorio o mescola delle radici per preparare una medicina magica? Obbedisce alle leggi delle corrispondenze, applicandole o incarnandole; così facendo perfeziona la relazione simbolica, legandola nel proprio corpo, in un *rapporto di fede*. L'intelligenza delle corrispondenze tra le cose del mondo (e il corpo umano), l'uomo la porta nel proprio corpo, come fede.

Ciò è possibile solo perché il vero traduttore del senso e dei codici è il corpo che funge da «infralingua». È la base delle corrispondenze e consente i divari che opererà la lingua per significare; interpreta i codici gli uni negli altri, nell'azione e nel rito.

Vista nella sua cornice culturale, la cura attuata dallo sciamano appare chiara in molti aspetti. In primo luogo occorre leggere una serie di manifestazioni («sintomi») prive di senso; poi bisogna procurarsi i mezzi per manipolare il corpo e i suoi organi mediante il linguaggio.

Quest'ultima fase che mette in atto l'efficacia dei simboli presuppone due condizioni: a) una forma di presenza degli organi (e dell'interno del corpo) nel linguaggio; b) l'azione diretta di una energia sul corpo, iniziando dalle parole.

Il funzionamento del processo curativo è stato in parte studiato: il discorso del terapeuta (mito, storia) si riferisce simbolicamente a una particolare anatomia del corpo umano. Questo «sorge» pertanto nel racconto dello sciamano in quanto rappresentazione simbolica del corpo, il che permette al discorso di agire immediatamente tra questo livello e il corpo infralingua. Quanto alla seconda condizione, che riguarda l'azione energetica delle parole, gli studi in proposito, nel campo della terapia dei primitivi, sono troppo scarsi perché si possa ipotizzare qualcosa di veramente illuminante. Si può dire solo che è attinente al fenomeno emotivo, e a tutta una fisiologia particolare che comporta una specie di linguaggio emotivo la cui principale singolarità – soprattutto nella *trance*, così male studiata – è la tendenza a organizzarsi immediatamente in forma di messaggio: visione o parola. Tale linguaggio emotivo, con un alto potere metaforico e simbolico, corrisponderebbe a una sottostruttura emozionale.

La cura non fa altro che intensificare e modificare dei processi abituali. «Normalmente», in una situazione quotidiana non privilegiata, la comunicazione emotiva è certamente attenuata, smorzata, mentre il linguaggio articolato svolge completamente la propria parte. Tuttavia l'infralingua c'è, e le parole la tengono presente in ogni momento; c'è, nella memoria attuale dei corpi. Il linguaggio si manifesta allora in tutta la sua ampiezza, i suoi stratagemmi, le sue tentazioni; si spiega, si piega, si ripiega, fingendo il metadiscorso, fingendo di abbandonare la sua presa sul corpo.

Nei momenti eccezionali, come quello della cura, la situazione cambia: si privilegiano il corpo e la comunicazione emotiva. La parola non viene recuperata se non nel racconto del mito; si «aggancia» al corpo, alla comunicazione emotiva e la fa entrare nel circuito del linguaggio sociale, al termine del processo curativo. Il malato è guarito.

Perché vi sia terapia simbolica – qualsiasi, la sciamanica o un'altra – occorrono

no almeno due condizioni: che il «metadiscorso» (o mito) destinato ad agganciare il linguaggio emotivo svolga la parte di referente unico del senso dei sintomi; che esaurisca, in qualche modo, l'interpretazione possibile di quei segni. In secondo luogo, che il corpo come infralingua «recepisca» il mito in quanto espressione del proprio linguaggio emotivo, vale a dire della propria facoltà organizzatrice del simbolico. Solo a queste due condizioni si produce la «guarigione», poiché vi è guarigione unicamente se la fibbia del senso è agganciata.

Per riprendere l'esempio dato da Lévi-Strauss della cura applicata dallo sciamano in certi inconvenienti del parto presso gli Indiani Cuña di Panama, la paziente non può vivere l'esperienza organica simboleggiata nel mito se il racconto non fa cadere gli schermi che separano, «nella coscienza dell'ammalata», «i temi mitici e i temi fisiologici» [Lévi-Strauss 1949, trad. it. p. 217], costringendoli a coincidere. Per riuscirci, e per procedere quindi alla manipolazione simbolica degli organi (grazie alla parola), bisogna che il rapporto corpo-discorso, organi-mito sia esatto e, per così dire, biunivoco. Bisogna dunque che il corpo diventi il ricettacolo del metadiscorso simbolico, che costituisca lo stampo entro il quale si metterà la parola. Pertanto, non si tratta solo di «far cadere le resistenze», come direbbe uno psicanalista, ma di creare le condizioni *positive* perché la simbolizzazione riesca, vale a dire perché il mito agganci il sintomo e lo esprima. Come riuscirci? Liberando le energie del linguaggio emotivo, sbloccandole dove erano bloccate (provocando il sintomo) e ridistribuendole secondo l'ordine della guarigione, l'ordine del corpo sano. La decodificazione mira innanzi tutto a far emergere l'intermediario necessario a rendere efficace il simbolo, il fenomeno emotivo. Solamente il «linguaggio emotivo» presenta al discorso del mito il terreno adatto al simbolismo: perché quel linguaggio non chiede se non di parlare.

Guarire equivale dunque a esaurire il senso: infatti, come si è visto, deve esserci un rapporto preciso, esatto, tra il corpo (quella «geografia emotiva» di cui parla Lévi-Strauss e che corrisponde all'anatomia simbolica dei selvaggi) e il discorso del mito. Se non vi fosse tale adeguamento perfetto lo sciamano non potrebbe manipolare gli organi per mezzo della parola; senza dubbio vi sarebbe fluttuazione del senso, fuga, e, alla fine, il fallimento della cura. Ma il senso è anche agganciato perché il mito copre tutta la gamma dei sintomi, vale a dire della malattia e della salute. Come nota Lévi-Strauss, Muu, potenza responsabile del feto, lo è anche del disordine patologico che genera con i suoi abusi: salute e malattia vanno di pari passo, e tutta la cura costituisce un unico insieme di gesti e di parole che comprende i due aspetti nel medesimo linguaggio simbolico. La fibbia è agganciata, e tutto il resto che accompagna i canti – confezione di statuette, applicazione di medicinali, ecc. – si integra in un sistema simbolico che è lì, compiuto. D'altronde, la produzione e la liberazione delle energie emotive permettono al corpo di assorbire tutto il senso del discorso simbolico in una fede. Anche se si considera la cura sotto il profilo della abreazione psicanalitica (espulsione di fenomeni emotivi legati a rappresentazioni traumatiche togliendo a queste ultime l'effetto patologico), non ci si allontana dall'idea di un adeguamento perfetto: l'energia che si espelle è anch'essa manipolata dal-

la parola, è una energia specifica. Comunque, il corpo infralingua (e le sue disfunzioni patologiche) si presenta mediante il linguaggio emotivo ancorato al simbolico.

*Il corpo come infralingua e il metadiscorso del mito.* Il corpo può esaurire il senso perché agisce come infralingua e perché il senso che assorbe è quello che «produce». Tuttavia questo assorbimento del senso comporta molte «condensazioni», «sovradeterminazioni», «riduzioni» dei molteplici sensi delle cose del mondo, che una specie di lingua elementare ed essenziale consente di ripristinare. Questa lingua si esprime nel metadiscorso del mito. Perché questa lingua essenziale possa formarsi sono richieste parecchie condizioni: *a*) che si crei provvisoriamente uno spazio «di clausura», affinché l'isolamento del malato e il suo disimpegno dallo spazio «mondano» facciano sparire i segni, le mediazioni significanti ordinarie. Questo spazio di clausura è uno spazio immaginario, all'inizio levigato, vergine, su cui verrà ad agganciarsi (come sul corpo) la lingua esoterica del metadiscorso; *b*) durante la cura, i segni e raffigurazioni prodotti scivolano su quella superficie e si uniscono senza l'aiuto delle mediazioni simboliche mondane. Vi è in ciò un'attività particolare di «simbolizzazione» che consiste non nell'articolare una cosa (o raffigurazione) a un'altra, per mezzo di un rapporto logico, di una pratica o di una tecnica, bensì nel fare in modo che la medesima forza le percorra direttamente. Il rapporto delle due cose si manifesta senza intermediario nella forza liberata.

Normalmente, in condizioni di non-clausura, il rapporto tra due cose o due corpi si traduce attraverso le mediazioni solite (linguaggio, gesti, comportamenti, ecc.). Quando tali mediazioni cadono, i corpi – le forze – sono messe a nudo. Occorre allora un altro linguaggio per agire direttamente sulle forze, orientarle, maneggiarle: questo linguaggio diventa a sua volta forza (perciò comporta sovente una così grande parte di rappresentazioni). Si verifica in quel momento una specie di capovolgimento dell'ordine di subordinazione del corpo e del mondo: in condizioni ordinarie, il corpo come infralingua «non esiste», non ha senso. Il sintomo indica l'eccezione, il corpo s'incarica di dire quello che non può essere detto altrove. Nel corso della cura, e per via della liberazione delle forze dal peso dei segni, il corpo esprimerà, incernerà in quanto presenza sensata, il senso del metadiscorso: così il sintomo stesso si integrerà in un ordine di manifestazioni che sono con esso in rapporto diretto (poiché ne sono la causa immediata: le forze degli dèi o dei morti, o di potenze diverse); vi s'integrerà e vi si dissolverà. Donde, in certe cure, l'espressività del corpo «posseduto», le convulsioni, ecc. Il metadiscorso è, in ultima analisi, il discorso incomprensibile del sintomo.

La fine del processo curativo consiste nell'uscire dalla clausura. Una volta che il corpo funziona di nuovo come infralingua, deve rinascere alla vita sociale. I sintomi sono scomparsi (come si è visto, i sintomi risultavano dall'impossibilità di fungere normalmente da produttore e traduttore di senso; non potendo esprimere in simboli altrove, il corpo prende se stesso come oggetto di simbolizzazione). Il rinascere alla vita sociale presuppone un passaggio, come lo com-

prendeva l'immergersi nella clausura della cura: passaggio da cui dipende tutto l'esito della terapia perché deve articolare il sintomo e la sua causa, il linguaggio «mondano» e la metalingua del mito, il funzionamento del corpo come infralingua e il corpo preso come oggetto, incarnazione del metadiscorso (come mondo immediato della parola, dunque: durante il processo di clausura). Come concepiscono tale passaggio le terapie primitive? Come una morte e una risurrezione, si è notato da molto tempo. Come un processo di destrutturazione e di ristrutturazione che, nel sistema di fedi religiose, comporta un passaggio al mondo dei morti, seguito da una risurrezione nel mondo dei vivi. La sostanza di ogni terapia primitiva (e la differenza con le terapie attuali, per esempio) sta nel fatto che si procura i mezzi propri per poter uscire e rientrare nella sua cultura: la simbolizzazione terapeutica della morte ne fa una morte della cultura nella cultura, di modo che la decodificazione del corpo malato sia nello stesso tempo assoluta e simbolica. Il paziente (o, al suo posto, lo sciamano) deve poter simboleggiare, grazie all'esperienza fornitagli dalla sua cultura, il passaggio fuori di quella cultura (verso il mondo dei morti, oppure la sua metamorfosi in animale o in donna: il suo «farsi animale» o «farsi donna», secondo le formule di Deleuze).

Si capisce che il corpo agganci la fibbia del senso che il gioco delle corrispondenze lasciava aperta: non incarna forse il senso del senso di cui i morti e gli dèi detengono il segreto? Forse che il periodo di una cura non è il ricettacolo del sovrapotere che le forze soprannaturali portano con sé?

Guarire equivale a ritrovare, rinascendo, il potere del proprio corpo infralingua. E una delle componenti principali di quel potere è il conservare la possibilità, appunto, di procedere a una «cura» quando l'infralingua si guasta. Sul piano della società globale ciò significa che il potere di guarire, il potere della sua vitalità e salute – insomma l'esistenza di un'adeguata distribuzione dei poteri individuali e sociali, o di una buona corrispondenza tra forze e segni – si misura dalla capacità di lasciare alle forze singole la possibilità di uscire dai circuiti sociali simbolici per circolare in una rete «immaginaria» (termine tuttavia improprio). Il costituirsi di un altro reale accanto alla realtà, l'organizzare questo reale in modo che l'accesso ad esso non venga accaparrato da un gruppo particolare o una istituzione (dei sacerdoti, una Chiesa, uno Stato), ecco la principale condizione perché le antinomie del potere trovino una soluzione. Ciò vuol dire che conviene non solo non allontanare, non rimuovere, la morte dalla vita, come pare faccia sempre più freneticamente l'Occidente moderno, ma procurarsi invece un nuovo mezzo per integrarla, perché possa svolgersi il suo ruolo originario in quanto dispositivo energetico insostituibile. Infatti l'Occidente – o meglio i poteri che in esso hanno preso il sopravvento – non sono riusciti a produrre un «immaginario» che regga: né la religione né la cultura di Stato o di classe sono riusciti, nonostante tutti gli sforzi, a portare a compimento quella mansione che è la loro intima vocazione.

## 3.5. Cura terapeutica e formazione della setta religiosa, repressione.

Se si paragona una cura terapeutica a ciò che avviene quando si forma una setta religiosa, si giunge a conclusioni che forse si possono generalizzare, portando così un contributo a una teoria della repressione.

Il principio primo della setta è la rinuncia alla vita «mondana», poiché lo scopo a cui si mira è la ricerca della liberazione dello spirito: così per alcune sette induiste; così per quei gruppi moderni dove sovente la sincerità e la dedizione degli adepti vengono sfruttate e asservite a enormi interessi finanziari. Qui ci si occupa solo dei secondi.

Si può considerare la strutturazione della setta partendo dal punto della cura terapeutica in cui l'isolamento del malato provoca la separazione tra forze e cose «mondane». La rinuncia va di pari passo questa volta a una clausura sociale: si crea uno spazio immaginario che racchiude i rinunciatari (e non solo il malato oppure il malato o il terapeuta). Ma lo scopo della setta non è di guarire e tornare alla vita di questo mondo, bensì di allontanarsene definitivamente: si tratta di formare con quell'insieme di rinunciatari un gruppo, cioè una «società» (che però rinnega la società). E poiché l'ideologia della setta esalta in primo luogo la rinuncia, il rifiuto del mondo come falso e illusorio, il gruppo settario cercherà di strutturarsi secondo la «verità». Che cosa significa? Che i rapporti tra i membri del gruppo e i riti e le «istituzioni» che intende darsi non dovranno passare attraverso le mediazioni simboliche usuali, né poggiare su di esse; che nessuno schermo del genere dovrà oscurare il rapporto tra le parole e gli atti, tra ciò che si pensa e ciò che si dice o si fa; che tra il sentimento soggettivo della verità e la sua evidenza oggettiva non vi sarà uno iato, ma un accordo totale. Come si può riuscire a compiere questo tipo di strutturazione in un gruppo, se non eliminando qualsiasi possibilità di conflitto interindividuale, creando l'unanimità delle volontà e dei desideri? Suscitando almeno un consenso passivo, o un consenso collettivo che induca a una perfetta obbedienza. Obbedienza a che cosa? Alla verità (e al capo che la incarna): al testo della verità che dice come comportarsi, come vivere affinché ogni menzogna sia cancellata dai rapporti umani.

Tutto ciò si ottiene grazie alla rinuncia, alla clausura e, soprattutto, alle pratiche per isolarsi dal mondo. Così si libera una energia che rimane fluttuante, senza ancoraggio, finché non giunge il testo della verità a ordinarne il flusso. Se si cerca di riassumere la logica del discorso della verità della setta, si ha press'a poco questo risultato: rinunzio al mondo perché nulla in questo mondo aiuta a liberarsi e ad accedere alla verità; al contrario, tutto vi è di ostacolo, perché il senso di tutto ciò che vi esiste è illusorio; e poiché qualsiasi discorso – qualsiasi discorso positivo – è condannato a esprimere il senso menzognero delle cose del mondo, l'unico discorso veritiero è quello che pronunzio io. In altre parole: il discorso della verità somiglia a quello della teologia negativa; non dice la verità perché non la si può dire; dice che non si può dire la verità e questa è la verità. Così si forma un cerchio, un discorso circolare che parla solo per negarsi, per

dire: la verità non è questo, non è quello... nessun segno. Il mondo, la realtà esterna alla setta diventa tutto quello che si deve negare. Ed è questo discorso che «aggancerà» l'energia fluttuante degli adepti.

L'aggancerà attraverso l'intermediario del corpo: poiché nulla di ciò che è detto o è dicibile (tranne il discorso che lo dice) è vero; poiché la regola di verità e di limpidezza della setta esige che vi sia un accordo assoluto tra la parola e l'atto, bisogna che ogni atto compiuto rifletta, diventi la verità incarnata del testo. Donde la fondamentale ambivalenza di quei gesti che è della massima utilità per gli obiettivi della setta: da un lato i membri lavoreranno, sbrigheranno faccende sovente molto faticose, e tutto questo è ritenuto non essenziale poiché rientra ancora nell'ordine del «segno»; e d'altro lato, nei riti religiosi o esoterici particolari alla setta il corpo manifesta la presenza della verità: il corpo parla invece del segno (parola); il corpo si trasforma in lingua viva, significato che incarna la verità del testo. Come il malato, mediante la *trance* terapeutica, muta il proprio corpo in «linguaggio dei sintomi», così l'adepto della setta sottomette il suo corpo al potere del testo della verità: i riti manifestano attraverso il suo corpo i «segni veri» (non visibili nel testo). Così si forma un corpo credente: non opera come infralingua, ma come presenza della verità della metalingua, non è che una tappa di quella verità più grande che gli altri corpi individuali terminano di agganciare. Il discorso della verità è espresso dalla catena dei corpi: catena di sintomi diventata lingua e verità. Ma, al contrario della cura in cui questo processo dura solo un momento, qui si trasforma in struttura e garantisce la coesione del gruppo.

Il testo della verità ha sempre qualcuno per enunciarlo e per interpretarlo (o per produrlo): questi è l'unico a sapere il senso recondito delle sue parole. Egli avrà lo status di capo, possiederà l'autorità e il potere. Si forma un gruppo sociale fondato su una relazione dispotica di potere, in cui i meccanismi della schiavitù volontaria sono messi a nudo. Il contratto di potere funziona in pieno perché rovesciato: non si chiede niente, ciascuno crede di dare solamente. Il rapporto tra l'adepto e il maestro è di donazione pura: egli dà tutto, completamente, fino al sacrificio, abbandona famiglia e patria, offre tutte le sue risorse alla setta. Lavora fino all'esaurimento, comunque il lavoro dipende ancora da un segno, ha un prezzo nullo, la verità non sta lì; ma siccome si lavora per la verità ha un prezzo massimo. Tutto viene dato alla verità affinché la verità si faccia avanti. Il contratto di potere raggiunge il punto culminante: l'obbedienza è sentita come un comandamento, la servitù come un valore supremo di liberazione. Si lavora affinché il lavoro non conti, per rinunziarvi. Si opera per produrre la verità, per salvaguardare la setta, vale a dire per mantenere le condizioni che esortano al lavoro di mantenimento. La fibbia del senso è agganciata grazie ai corpi docili che lo richiedono: il corpo non aggancia il senso, non aggancia niente, è solo un significato della catena che passa attraverso il corpo, è l'insieme del circuito dei corpi che l'incatena, è la sua identificazione con quell'insieme (che è il corpo dispotico) che gli dà la fede di possedere il senso totale. In tali condizioni, il plusvalore di potere raccolto dal capo è, per così dire, massimizzato, assoluto.

Dato che vi è liberazione di forze, e che queste si agganciano solo a manifestazioni il cui senso è assorbito dal significante supremo (la verità), il quale non ha altro senso che di negare qualsiasi segno e quindi quelle «manifestazioni», l'energia viene prodotta e riprodotta per negare quei segni e riaffermare quel discorso, fino all'esaurimento dei corpi; e viene sempre di continuo sollecitata dal desiderio di verità degli adepti.

Riassumendo: *a)* la setta presuppone uno spazio chiuso, immaginario, una clausura; *b)* tale clausura permette il rovesciamento normale dei segni e delle forze, corrispondente a un momento del processo terapeutico. La struttura sociale della setta equivale all'arrestarsi di quel momento eccezionale e al suo trasformarsi in situazione permanente; *c)* la formazione della setta mette in luce dei meccanismi di genesi di certi poteri dispotici, fondati sul «desiderio di obbedire», nei quali il plusvalore è assoluto; e ogni atto del capo (una parola, delle leggi, un'idea) non fa che aggiungere un anello al discorso della verità. Di qui l'adesione immediata che riceve da parte dei sudditi.

In che cosa si traduce realmente la formazione della setta? In un taglio netto tra l'interno e l'esterno, che sono rispettivamente valorizzati e svalorizzati completamente; taglio tra gli «eletti» e gli altri, sovente identificati come persecutori: tutto ciò somiglia alla struttura del discorso paranoico. Le forze, non essendo elaborate da dispositivi di mediazione ed essendo connesse solo ad azioni il cui unico scopo è di fare meglio sgorgare l'energia, si impongono come leggi: il fanatismo è di rigore nelle sette. E il potere, lungi dal produrre senso, rende omogeneo il vario senso del mondo: ogni membro è simile all'altro, il suo «meno di senso» non fa che rafforzare il vuoto del «più di senso» del potere. La repressione è ridondanza.

È il meccanismo che funziona in certi tipi di fascismo, nello stalinismo, in alcune società segrete. L'individuo vi perde la propria identità e singolarità. Bisogna «salvarlo» da ciò che crede essere la sua libertà ed è la sua prigionia? Non vi sarebbe niente da dire su questo piano, se non fosse che il gruppo settario e ogni potere di questo tipo possono sussistere solo proliferando, estendendo la loro sfera d'azione su un sempre maggior numero di adepti. Il suo rapporto con l'esterno è duplice: passivo, di persecuzione paranoica; attivo, di proselitismo aggressivo. È proprio nella logica della sua clausura e del suo potere ridondante: la vocazione è l'imperialismo.

#### 4. Quarta antinomia: limitatezza/illimitatezza spazio-temporale del potere.

TESI. Ogni potere ha un principio e una fine nel tempo e un territorio limitato nello spazio.

ANTITESI. Il potere non ha né principio né fine nel tempo, né limiti nello spazio.

DIMOSTRAZIONE DELLA TESI. Se il potere non avesse né principio né fine nel tempo, ogni potere, in ogni momento, costituirebbe solo una parte o un anello di un potere più ampio che lo avrebbe preceduto e che lo seguirà. In tal caso

ogni potere conterrebbe una parte di impotenza, di debolezza, il che sarebbe contrario alla sua definizione. La tesi si può dimostrare in altro modo: se ogni potere in ogni momento non fosse che l'anello di una catena senza principio né fine nel tempo, non si saprebbe né da chi né da dove gli deriva la sua potenza, né a quale fine mira. Sarebbe un potere incomprensibile, la cui autorità non avrebbe giustificazione e ciò è una contraddizione. Per quanto concerne lo spazio, se il potere dovesse oltrepassare qualsiasi limite territoriale, o sarebbe costretto a spartire la propria potenza con altri poteri altrettanto illimitati, oppure sarebbe alla mercé di ogni potere esterno, e ciò ne limiterebbe l'autorità sul proprio territorio; oppure ancora sarebbe l'unico esistente e allora non avrebbe un punto preciso di applicazione, una sfera d'azione vera e propria, e questa definizione non sarebbe più una delle componenti del potere.

DIMOSTRAZIONE DELL'ANTITESI. Se il potere avesse un principio e una fine assoluti nel tempo, vi sarebbe un tempo precedente tale principio e un tempo posteriore a quella fine, in cui non si avrebbe alcun potere (niente che facesse riferimento a quel potere). Non si vedrebbe né di dove ogni potere potrebbe trarre origine e fondamento, elementi essenziali affinché una forza si eriga a potere; né quale scopo avrebbe, dato che, dovendo necessariamente finire, conterrebbe in sé la propria negazione, come determinazione interna (della propria volontà o della propria potenza). Ciò contraddice la sua definizione. E se il suo territorio avesse dei limiti e si esercitasse solo entro tali limiti, ogni potere non avrebbe rapporti con tutti gli altri poteri che si esercitano fuori dalle sue frontiere; e dentro il territorio da queste delimitato non potrebbe esservi spartizione o divisione di poteri. Sarebbe il concetto stesso di rapporto di forze e di poteri a venire in tal modo abolito. Quindi qualsiasi potere avente confini territoriali li deve sempre oltrepassare per meglio garantire la propria potenza.

#### 4.1. Potere, conservazione, cambiamento.

Quando s'instaura il potere politico, esso deve affrontare le due facce di questa antinomia: da una parte sente il bisogno imperioso di mostrarsi nuovo, inedito, bene augurante, intento ad attuare un taglio netto con il passato e i poteri che lo hanno preceduto. E dall'altra parte è indotto, da una forza logica che supera i suoi moventi individuali, a rifarsi a un passato (glorioso), a volersi inserire in una certa tradizione politica del popolo che adesso governa. L'effetto dell'antinomia si manifesta dovunque, nel grido dell'araldo «Il re è morto, viva il re!», o nei temi rivoluzionari di rottura con il «vecchio mondo» e di avvento della società comunista come sbocco necessario della storia; o ancora, sotto forma attenuata ma visibile, nel discorso liberale che promette nello stesso tempo il «cambiamento» e la «continuità»; oppure anche nel discorso fascista che, anch'esso, reinterpreta il passato volendo iscriversi nella «vera» tradizione, e annunzia un avvenire radioso iniziando con la distruzione della «società borghese e marxista».

Sono presenti qui parecchie tendenze del discorso del potere: c'è una logica che non solo guida l'organizzazione di quel discorso, ma vuole imporre un senso

al reale funzionamento del potere. Si tratta di qualcosa di più di un discorso ideologico, oppure si deve intendere con ciò qualcosa di diverso dal discorso mistificatore, destinato a dissimulare i meccanismi dello sfruttamento sociale: nella misura in cui quel discorso mantiene dei rapporti precisi con quei meccanismi, è costitutivo del potere, è anch'esso un meccanismo. Anzi: non è a livello della rappresentazione – capovolta, rovesciata, deformata – che conviene abordar il rapporto discorso ideologico - pratica reale, bensì a livello della fede.

A questo proposito è necessario porsi degli interrogativi su quali condizioni hanno reso possibile quest'idea straordinaria di una «ideologia» la cui funzione principale sia di «ingannare», e su come ciò rechi delle conseguenze nel campo sociale. Bisogna confrontarli con l'efficacia «simbolica» dei sistemi di rappresentazioni magico-religiose, efficacia assicurata da una certa attività del corpo.

Ma l'antinomia riguarda anche il discorso sul potere. L'esempio della polemica sull'origine dello Stato lo dimostra bene: esisteva potere politico prima della comparsa dello Stato? Si può fare una distinzione netta tra società senza Stato e società statali come pretendono certi antropologi (soprattutto dopo gli *African Political Systems*) e certi filosofi, e vedere nelle prime delle organizzazioni sociali che sono riuscite a scongiurare il male della politica, e nelle seconde la vera e propria essenza del potere con le connotazioni di perversione e diabolicità che lo accompagnano? Oppure tutto è già contenuto in potenza nelle società senza Stato, dai molteplici centri decisionali? C'è, sì o no, un principio del potere nel tempo? Il fatto che l'antinomia si ritrovi tanto nel discorso del potere quanto nel discorso sul potere, dimostra com'è generalizzata e importante la posta in gioco.

Riguardo allo spazio, si saranno riconosciuti, nelle dimostrazioni della tesi e dell'antitesi, dei problemi fondamentali per la definizione del potere, problemi che si pongono concretamente, cioè sul piano giuridico, politico e militare. Basta dare l'esempio del problema di garantire i confini degli stati mediante le prerogative di una istanza (tribunale, esecutivo) internazionale con la facoltà di dirimere i conflitti tra paesi. Tale problema si complica per il fatto che sovente lo Stato-nazione è composto da etnie che lottano per la propria indipendenza in nome del diritto delle genti alla propria autonomia. Pertanto la domanda: a quali condizioni questa istanza internazionale decisionale può funzionare, fin dove arrivano i suoi poteri e la sua autorità? presuppone che si risolvano molti altri problemi: in che misura il potere esterno di uno Stato ne condiziona il potere interno? Quale è il territorio «adeguato» a un potere? Come calcolare il fattore esterno nella definizione di tale adeguamento? La soluzione della quarta antinomia dovrà, in teoria, contribuire a risolvere questi problemi.

#### 4.2. Conclusione.

Tale soluzione non verrà sviluppata qui: ci si accontenterà d'indicare che cosa in sostanza mette in gioco. In poche parole, consente di completare le soluzioni delle tre antinomie precedenti: sono delle antinomie del potere; ciò significa che la genesi e l'accesso al potere sono concepiti come genesi e accesso al

senso, cosicché la soluzione delle antinomie, facendo cessare i conflitti di senso, deve a sua volta essere concepita come una sistemazione delle condizioni minime perché qualcosa (un'azione, un evento) abbia un senso. L'insieme di tali condizioni non ha, di per sé, un senso; ma dà luogo a un ordine tale che anche ciò che non condivide il senso vi è compreso.

La quarta antinomia sembra avere il privilegio di presentare il quadro per così dire assiomatico affinché l'insieme dei conflitti enunciati con le altre antinomie divenga a sua volta un rapporto sensato. La cosa non deve stupire, se è vero che la soluzione di ogni problema d'origine, come insegnano i miti, può essere fornita solo nella (e per mezzo della) soluzione dell'origine del problema: il senso di una logica (del potere) sta nella logica del senso (del potere). Il segreto dell'inizio e della fine del potere nel tempo sta nei poteri dell'inizio e della fine del tempo.

Perché, ancora una volta, potere e senso vanno di pari passo: la logica del potere enuncia le condizioni nelle quali un rapporto di forza può diventare un rapporto di senso. Vi è la trasformazione in un evento carico di senso di qualcosa che di per sé è assolutamente fortuito, casuale, contingente, poiché non dipende da alcun senso. E in questo passaggio rimarrà sempre un residuo del suo a-significato originale, della sua assoluta neutralità nei confronti del senso: lo si immagini come sovra-senso, come se ogni rapporto di potere contenesse in sé la traccia immemorabile – e residua – del senso del suo senso. [J. G.].

Augé, M.

- 1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.  
1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris.

Best, E.

- 1924 *The Maori*, Tombs, Wellington.

Duby, G.

- 1973 *Guerriers et paysans. VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris (trad. it. Laterza, Bari 1975).

Evans-Pritchard, E. E., e Fortes, M.

- 1940 (a cura di) *African Political Systems*, Oxford University Press, London.

Favret-Saada, J.

- 1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris.

Freud, S.

- 1920 *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich (trad. it. in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, pp. 193-249).

Goody, J.

- 1962 *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Tavistock, London.

Heusch, L. de

- 1958 *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles.  
1962 *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, in *Le Pouvoir et le Sacré*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, pp. 15-47.

Leach, E.

- 1961 *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, London (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1972).

Lévi-Strauss, C.

1949 *L'efficacité symbolique*, in «Revue d'histoire des religions», CXXXV, 1, pp. 5-27; ora in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958 (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 210-30).

1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Mauss 1950.

1955 *Tristes tropiques*, Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1975<sup>6</sup>).

Marshall, L.

1967 *Kung Bushman Bands*, in R. Cohen e J. Middleton (a cura di), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*, Natural History Press, Garden City N.Y., pp. 15-43.

Mauss, M.

1950 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1965).

Sahlins, M.

1972 *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago.

Turner, V. W.

1968 *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford - The International African Institute, London.

Il potere sta nella forza o nel **diritto**? È uno o plurimo? Va diviso o unificato, per conservarsi?... Queste e altre alternative, sempre le stesse, potrebbero ricondursi alle quattro antinomie (cfr. **coppie filosofiche**) della Ragion pura di kantiana memoria. a) Rispetto alla prima di esse, se il potere sta nella pura forza (cfr. **forza/campo**) o nel puro **segno**, né la prima produce i suoi effetti senza tradursi in segni, né questi (per esempio una **legge**) bastano da soli a domare gli impulsi della forza; ma nel tradursi, entra quest'ultima in un **sistema** significante (cfr. anche **significato**) o in un **codice**, i segni del quale sono anche forze. Il «prestigio» nasce dall'attribuzione dell'**eccedente** di una forza su un'altra dello stesso tipo, che «corrisponde» a una **cognizione**. I poteri che sempre si associano alla **magia** e alla **stregoneria** sono quelli di vita o di morte (cfr. **vita/morte**). Una teoria della **repressione**, in quanto connessa all'antinomia forza/segno, non può disgiungersi da una teoria della persuasione se aspira a determinare condizioni di stabilità (cfr. **teoria/pratica, stabilità/instabilità**), e deve precisare il senso della propria opposizione tra **libertà** e repressione (cfr. anche **libertà/necessità**); b) rispetto all'antinomia potere sociale/potere individuale (cfr. **società**), il problema verte sulla divisibilità del potere, sul dover essere uno o plurimo (cfr. **uno/molti**), sulla corrispondenza fra potere sociale e potere politico (cfr. **politica**), sul rapporto **potere/autorità**; c) circa la terza antinomia, se il potere è potere di **vita** o potere di **morte**, le opposizioni ideologiche (cfr. **ideologia**) coincidono con opposizioni concrete: basti confrontare l'*ahimsa* indiano (non-**violenza**) con le concezioni che prevedono la necessità della violenza nelle lotte sociali (cfr. **conflitto**), o le pratiche e **istituzioni** concernenti la morte e la vita, le questioni della trasmissione ereditaria (cfr. **eredità**), dello «**scambio** tra morti e vivi» e dei suoi riflessi sullo scambio tra i vivi, compreso il «plusvalore» (cfr. **valore/plusvalore**) evidenziato nello scambio di doni (cfr. **dono**) in contesti sociali arcaici, e la concezione degli **dèi** e dei morti come serbatoi di poteri sociali, oltre che del **corpo** come operatore in grado di tradurre un codice in un altro e come oggetto del potere terapeutico (cfr. **cura/normalizzazione**); d) la quarta antinomia (se il potere abbia o non abbia un principio e una fine nel tempo ed entro un **territorio** determinato - cfr. **spazio-tempo, tempo/temporalità**) sembra prospettare una soluzione per cui la logica del potere enuncia le condizioni nelle quali un rapporto di forza può diventare un rapporto di senso (cfr. **senso/significato**).

## Potere/autorità

1. *Introduzione: le istituzioni.*

«Non v'è società senza istituzioni»: così l'autore apre l'articolo «Istituzioni» in questa stessa *Enciclopedia*, aggiungendo che «sarebbe certo difficile trovare oggi qualcuno che voglia contestare una tale affermazione o negarla anche in una formulazione così lapidaria» [Papagno 1979, p. 1083]. Bisognerebbe tuttavia intendersi sui significati attribuibili al termine 'istituzione', in quanto essi possono essere fondamentalmente di due tipi: l'affermazione apodittica di apertura resta allora ben valida (o lo diviene ancora più) ma può anch'essa, corrispondentemente, essere intesa in due modi. Vi sono infatti - e ad esse ci si può riferire - istituzioni di tipo formale, esplicite, manifeste, codificate anche all'esterno in leggi e regolamenti più o meno articolati ma in ogni caso dichiarati e definiti, non sottintesi. Così come vi sono istituzioni di tipo non formale, implicite, per così dire sottintese e nascoste, agenti all'interno, ai livelli più reconditi e approfonditi delle attività intrapsichiche nonché delle relazioni interpersonali e sociali dell'uomo.

L'essere membri formali di un gruppo sociale, cioè anche *socii* di una qualsivoglia *societas* comporta - prima e più che l'osservanza delle regole che oggettivamente disciplinano qualsiasi forma di associazione - la messa in gioco della dinamica soggettiva del sentimento di appartenenza: si tratta dell'animarsi della *membership*, cioè delle ricche e flessibili vicissitudini attraverso cui si declinano le propensioni e le resistenze (perché si tratta di un gioco costantemente denso di ambivalenze e conflittualità) a partecipare alla forma associativa che è di volta in volta in questione. Per esempio, il fatto di essere e sentirsi italiani - per gli individui come per i gruppi - partecipa e/o pertiene, contemporaneamente, al livello formale e al livello informale dell'agire della «italianità» in quanto istituzione.

Da un lato, quanto fin qui detto si collega bene con l'osservazione che l'approccio di tipo costituzionalistico-giuridico - o, se così si può dire, pertinente a un certo sociologismo oggettivistico - trova il suo limite al proprio stesso interno, nell'identificazione tra istituzione da un lato e società dall'altro: tale identificazione, se presa alla lettera e in modo radicale, non porta tra l'altro che a una storia del palazzo, più o meno banalizzata piuttosto che sofisticata, caratteristicamente dimentica delle scienze dell'uomo, sia in generale sia con particolare riferimento all'antropologia e alla psicologia sociale. D'altro lato, significativamente, ci si trova in linea di corrispondenza o di correlazione logica con le puntualizzazioni gramsciane circa la diversità fra società politica e società civile, fra paese legale e paese reale; senza che ciò necessariamente comporti, si badi bene, processi d'identità o di sovrapposizione fra le due distinzioni. Infatti, la delineata dicotomia istituzione formale / istituzione informale può riguardare entrambi i versanti della distinzione tra società politica e società civile, sia pure in misura