

Pierre Clastres

LIBERTÀ, MALENCONTRE, INNOMINABILE.



Non capita spesso di incontrare un pensiero libero come quello di Étienne de La Boétie. Singolare solidità di un discorso elaborato da un giovane ancora adolescente; e se fosse il Rimbaud del pensiero? Audacia e serietà di un interrogativo evidentemente *accidentale*: che ironia cercare di farsi rispondere dal secolo in cui questo sguardo altero — e insofferente — si posa sul cerchio chiuso, e sempre riscritto, dei *fatti*. Quanti malintesi dopo il *Contr'uno* dei Riformati! Ma non è certo il rimando a un qualche determinismo storico (circostanze politiche del momento, appartenenza a una classe sociale) che riuscirà a sterilizzare la virulenza sempre attiva del suo *Discorso della servitù volontaria*, a negare la fondamentale affermazione di libertà che lo fonda e lo anima. Per La Boétie la storia locale e momentanea è appena uno spunto, un pretesto: in lui non c'è niente del polemista, del pubblicista, del militante. Il suo attacco ha una portata ben più vasta: la domanda che pone è totalmente libera, in quanto è assolutamente affrancata da qualsiasi «territorialità» sociale e politica. E proprio perché è una domanda trans-storica, noi siamo in grado di capirla. Com'è possibile, si chiede La Boétie, che i più obbediscano a uno solo, e non solo accettino di obbedirgli ma lo servano, e non solo lo servano ma lo *vogliano* servire?

Il tenore e la portata di questa domanda escludono subito la possibilità di limitarla a una specifica e concreta situazione storica. La possibilità stessa di formulare una domanda così devastante rimanda, modo semplice ma ardito, a una logica degli opposti: se sono capace di stupirmi del fatto che la servitù volontaria sia la costante comune a tutte le società, la mia come tutte quelle di cui leggo sui libri (con l'eccezione probabilmente retorica dell'antica Roma), è perché io immagino l'opposto di una tale società, perché ho in mente la possibilità logica di una società che ignori la servitù volontaria. Eroismo e libertà di La Boétie gli è sufficiente quella minima deriva della storia verso la logica, quell'incrinatura in ciò che più naturalmente ovvio, quella breccia nella convinzione generale secondo la quale non è pensabile una società senza la divisione tra dominanti e dominati. Per il fatto stesso di stupirsi, di rifiutare l'evidenza naturale, il giovane La Boétie trascende tutta la storia conosciuta per affermare: «Altro è possibile». Certo, non è un programma da attuare, ma La Boétie non è uomo di parte. Per un certo verso, gliene importa poco del destino del popolo finché questo non si ribella; il che spiega come l'autore del *Discorso della servitù volontaria* possa essere nello stesso tempo un

funzionario dello Stato monarchico (e dunque farne un «classico del popolo» è semplicemente ridicolo). La sua scoperta, grazie a quello slittamento fuori della Storia, è per l'appunto che la società in cui il popolo vuole servire il tiranno è storica, non è eterna, non è sempre esistita, ha una data di nascita e dunque deve essere successo qualcosa perché gli uomini precipitassero dalla libertà alla servitù:

Qual è questo malencontre che ha potuto snaturare a tal punto l'uomo, l'unico a esser nato propriamente per vivere libero, da fargli perdere la memoria del suo primo stato e il desiderio di riacquistarlo?

Malencontre, tragico evento, malaugurato accidente i cui effetti si amplificano al punto da cancellare il ricordo del prima, al punto da sostituire al desiderio di libertà l'amore per la servitù. Che cosa ci dice La Boétie? Chiaroveggente più di tanti altri, egli afferma in primo luogo che quel passaggio dalla libertà alla servitù fu *senza necessità*, che la divisione della società tra chi comanda e chi obbedisce fu *accidentale* (e che fatica da allora pensare l'impensabile *malencontre*!).

Quello che viene qui individuato è proprio il momento della nascita della Storia: quella rottura fatale che non avrebbe mai dovuto verificarsi, quell'evento irrazionale che noi moderni chiamiamo «nascita dello Stato». In questo precipitare della società nella sottomissione di quasi tutti a uno solo, La Boétie coglie il segno ripugnante di un decadimento forse irreversibile: l'uomo nuovo prodotto dall'incomprensibile malaugurato accidente non è più un uomo e nemmeno un animale, perché «non si possono adattare a servire le bestie, senza che manifestino un desiderio di libertà»; quell'essere al quale è difficile dare un nome è *snaturato*. Perdendo la sua libertà, perde anche la sua umanità. Essere umano significa essere libero: l'uomo è un essere-per-la-libertà. Che evento sciagurato è stato quello che ha indotto l'uomo a rinunciare al proprio essere, facendogli desiderare di perpetuare quella rinuncia! L'enigmatico *malencontre* da cui prende origine la storia ha snaturato l'uomo proprio istituendo nella società una divisione tale da bandirne la libertà, che pure è consustanziale all'essenza prima dell'uomo. Il segno e la prova di quella perdita della libertà si ritrova non solo nella rassegnazione alla sottomissione, ma in modo ancor più evidente nell'amore per la servitù. In altri termini, La Boétie introduce una distinzione radicale tra le società della libertà, conformi alla natura dell'uomo («l'unico a esser nato propriamente per vivere libero»), e quelle senza libertà, nelle quali uno comanda e gli altri obbediscono. Per il momento ci limitiamo a osservare che questa

distinzione resta semplicemente logica. In effetti, non sappiamo niente della realtà storica delle società della libertà. Sappiamo solo che, per necessità naturale, la prima configurazione della società si è istituita conformandosi alla libertà, all'assenza della divisione tra tiranno oppressore e popolo bramoso della propria servitù. Poi sopravviene il malaugurato evento e tutto si rovescia. Da questa distinzione tra società della libertà e società della servitù risulta che *ogni società divisa* è una società della servitù. La Boétie non fa di-



stinguo all'interno dell'insieme costituito dalle società divise: non esiste il principe buono che si possa contrapporre al tiranno malvagio. A La Boétie non interessa lo studio dei caratteri individuali. Che importa, infatti, se il principe ha un'indole amabile o crudele: non è comunque il principe di cui il popolo è servo? La Boétie non indaga la psicologia, ma la meccanica: gli interessa il funzionamento delle macchine sociali. Non c'è un graduale passaggio dalla libertà alla servitù: nessuna fase intermedia, nessuna configurazione sociale equidistante dalla libertà e dalla servitù, solo il brutale *malencontre* che fa precipitare il prima della libertà nel dopo della sottomissione. Che cosa significa questo? Significa che qualsiasi rapporto di potere è oppressivo, che ogni società divisa è abitata da un Male assoluto, poiché essa, in quanto anti-natura, è negazione della libertà.

A causa di questo *malencontre* avviene così la nascita della Storia, la divisione tra buona e cattiva società: è buona la società nella quale l'assenza di divisione assicura il regno della libertà, è cattiva la società il cui essere diviso consente il trionfo della tirannia.

Quando diagnostica la natura del male che infetta l'intero corpo sociale diviso, La Boétie, lungi dall'enunciare i risultati di un'analisi comparata tra società divise e indivise, indica gli effetti di una pura contrapposizione logica: il *Discorso* rimanda all'affermazione, implicita ma antecedente, secondo la quale la divisione non è una struttura ontologica della società; di conseguenza, prima dell'infausta comparsa della divisione sociale, essa si manifestava necessariamente, in conformità alla natura umana, come una società senza oppressione e senza sottomissione. Diversamente da Jean-Jacques Rousseau, La Boétie non afferma che una simile società forse non è mai esistita. Anche se gli uomini ne hanno perduto il ricordo, anche se non si fa alcuna illusione sulla possibilità di un suo ritorno, La Boétie sa che prima del *malencontre* era questo il modo di esistenza della società.

Se per La Boétie quel potere poteva solo essere *a priori*, per noi che riprendiamo l'interrogativo del *Discorso* si iscrive invece nell'ordine della conoscenza. Quello che La Boétie non poteva sapere, noi siamo ora in grado di acquisirlo come conoscenza empirica, non più per deduzione logica bensì per osservazione diretta. L'etnologia iscrive infatti il suo progetto nell'orizzonte della separazione già indicata da La Boétie e aspira prioritariamente a conoscere le società che precedono il *malencontre*. Selvaggi che precedono la civiltà, popoli che precedono la scrittura, società che precedono la Storia: sono giustamente definite così le società primitive, le società che ignorano l'affermarsi della divisione, che esistono prima del ne-

fasto *malencontre*. Ovvero quelle che sono l'oggetto privilegiato, se non esclusivo, dell'etnologia: le società senza Stato.

L'assenza dello Stato, un criterio interno dell'antropologia mediante il quale si determina l'essere delle società primitive, implica la non-divisione di quell'essere. Ma non nel senso che la divisione pre-esisterebbe all'istituzione dello Stato, ma nel senso che è proprio lo Stato a introdurre la divisione, a esserne il motore e il fondamento. Le società primitive sono egualitarie, si dice un po' impropriamente. Con questa frase si enuncia il fatto che le relazioni tra gli uomini sono relazioni tra eguali. Quelle società sono egualitarie perché ignorano la disuguaglianza: nessun uomo «vale» di più o di meno di un altro, non ci sono superiori e inferiori. In altre parole, nessuno *può* più di un altro, *nessuno detiene il potere*. La disuguaglianza, ignota alle società primitive, è quella che divide gli uomini tra chi detiene il potere e chi è assoggettato al potere, che divide il corpo sociale tra dominanti e dominati. Per questo l'esistenza di una *chefferie* non può essere presa come l'indizio di una divisione della tribù: il capo non comanda, non *può* più di qualsiasi altro membro della comunità.

Lo Stato, in quanto divisione sociale istituita in un alto e un basso, è l'ambito in cui si esplicano le relazioni di potere. Detenere il potere equivale a esercitarlo: un potere che non si esercita non è potere, ma solo apparenza. Probabilmente, da questo punto di vista, certi regni africani, ma non solo¹, potrebbero essere iscritti nella categoria, più ingannevole di quanto si pensi, dell'apparenza. Qualunque essa sia, la relazione di potere possiede una capacità assoluta di divisione della società e, a questo titolo, è l'essenza stessa dell'istituzione statale, la sua configurazione minima. Di converso, lo Stato è solo l'estensione della relazione di potere, l'approfondimento sempre più marcato della disuguaglianza tra chi comanda e chi obbedisce. Si potrà definire società primitiva ogni macchina sociale che funziona in assenza di una relazione di potere. Di conseguenza, si chiamerà società dello Stato quella il cui funzionamento comporta l'esercizio del potere, per minimo che possa essere. Per dirla con La Boétie, società che precedono o seguono il *malencontre*.

Inutile dire che l'essenza universale dello Stato non si realizza in maniera uniforme in tutte le conformazioni statali, la cui varietà ci è mostrata dalla storia conosciuta. È solo nel raffronto con le società primitive, quelle senza Stato, che tutte le altre appaiono equivalenti. Una volta verificatosi il *malencontre*, una volta perduta la libertà che governa naturalmente le relazioni tra pari, il Male assoluto si manifesta con gradazioni diverse: esiste una gerarchia del peggio, e

lo Stato totalitario, nelle diverse configurazioni contemporanee, è lì a ricordarci che per profonda che sia, la perdita di libertà sembra non toccare mai il fondo, non si finisce mai di perderla.

La Boétie non può che definire *malencontre* la distruzione della società primigenia, dove il godimento della libertà esprimeva l'essenza naturale degli uomini. Un evento sciagurato e fortuito che non aveva alcun motivo per verificarsi e che tuttavia è avvenuto. Così, il *Discorso* pone esplicitamente due serie di interrogativi: perché, in primo luogo, l'uomo si è snaturato, perché la divisione si è installata nella società, perché ha avuto luogo il *malencontre*? E poi, come mai gli uomini insistono nel loro stato snaturato, come mai la disuguaglianza si riproduce continuamente e il *malencontre* si perpetua tanto da apparire eterno? Alle prime domande La Boétie non dà risposta. Queste, espresse in termini moderni, riguardano l'origine dello Stato. Da dove nasce lo Stato? Significa chiedersi la ragione dell'irrazionale, rovesciare il caso in necessità, in una parola cancellare l'evento sciagurato e fortuito. Le domande sono legittime, ma le risposte impossibili? In effetti, nulla consente a La Boétie di dar ragione dell'incomprensibile: perché gli uomini rinunciano alla libertà? Egli tenta, invece, di rispondere al secondo interrogativo: come mai la rinuncia alla libertà può essere permanente? È questo il principale scopo del *Discorso*: dare una risposta a questo interrogativo.

Se l'uomo, tra tutti gli esseri, è «l'unico a esser nato propriamente per vivere libero», se per natura è un essere-per-la-libertà, la perdita della libertà non può non esercitare i suoi effetti sulla stessa natura umana: l'uomo è snaturato, modifica la sua natura. Evidentemente non acquista una natura angelica: lo snaturamento non lo eleva, ma lo abbassa; è una regressione. Si tratta di una caduta dell'umanità verso l'animalità? Niente affatto, perché al contempo si osserva che gli animali si sottomettono ai padroni solo a causa del timore che essi ispirano. Né angelo né bestia, né al di qua né al di là dell'umano: tale è l'uomo snaturato. Letteralmente innominabile. Di qui la necessità di una nuova idea dell'uomo, di una nuova antropologia.

La Boétie è in realtà il misconosciuto fondatore dell'antropologia dell'uomo moderno, l'uomo delle società divise. Anticipa di oltre tre secoli l'impresa intellettuale di Nietzsche — più ancora che di Marx — di pensare la decadenza e l'alienazione. L'uomo snaturato esiste nella decadenza perché ha perso la libertà, esiste nell'alienazione perché deve obbedire. Ma è proprio così? Le bestie non devono anch'esse obbedire? L'impossibilità di classificare lo snaturamento dell'uomo come uno slittamento regressivo verso l'animalità rimanda a un dato incontestabile: gli uomini

obbediscono non perché costretti o forzati, non sotto l'effetto del terrore, non per paura della morte, ma *volontariamente*. Obbediscono perché hanno voglia di obbedire, sono servi perché desiderano esserlo. Che significa? L'uomo snaturato sarebbe ancora umano perché *sceglie* di non essere più un uomo, cioè un essere libero? Sarebbe questa la definizione con cui si presenta: snaturato, ma ancora libero, perché sceglie l'alienazione. Strana sintesi, impensabile connubio, innominabile realtà. Lo snaturamento successivo al *malencontre* genera un uomo nuovo in cui la volontà di essere libero cede il posto a quella di essere servo. Lo snaturamento fa sì che la volontà cambi di senso e tenda al fine opposto. L'uomo nuovo non ha perso la volontà, ma la orienta verso la servitù: il popolo, quasi fosse vittima di un sortilegio, vuole servire il tiranno. E dato che non è una scelta deliberata, questa volontà rivela la sua vera identità: il desiderio.

Come comincia tutto questo? La Boétie non lo sa. Come si manifesta? La Boétie risponde: perché gli uomini lo desiderano. Non siamo andati molto avanti, l'obiezione è facile. E tuttavia il contesto da lui indicato, in modo discreto ma chiaro, è antropologico. Qui abbiamo a che fare con la natura umana, il che solleva il seguente interrogativo: il desiderio di sottomissione è innato o acquisito? È pre-esistente al *malencontre* che gli ha permesso di manifestarsi? Oppure è spuntato *ex nihilo* proprio in concomitanza del *malencontre*, come una feroce mutazione restia a qualsiasi spiegazione? Sono domande meno accademiche di quanto sembri, come ci induce a ritenere l'esempio delle società primitive.

C'è infatti una terza domanda che l'autore del *Discorso* non poteva porsi, ma che l'etnologia contemporanea è in grado di formulare: come operano le società primitive per impedire la disuguaglianza, la divisione, la relazione di potere? Come fanno a evitare il *malencontre*? Infatti, ribadiamolo, se le società primitive sono società senza Stato, non è per un'incapacità congenita a raggiungere l'età adulta, il cui marchio sarebbe la presenza dello Stato, ma al contrario perché rifiutano quella istituzione. Ignorano lo Stato perché non lo vogliono: la tribù tiene disgiunta la *chefferie* dal potere perché non vuole che il capo ne diventi il detentore, non vuole che il capo comandi. Società del rifiuto di obbedienza: ecco cosa sono le società primitive. E badiamo bene a evitare qualsiasi riferimento alla psicologia: il rifiuto della relazione di potere, il rifiuto di obbedienza, non è affatto, come credevano missionari ed esploratori, un tratto del carattere selvaggio, ma l'effetto a livello dei singoli individui dei meccanismi sociali, il risultato di un'azione e di una decisione collettive.

D'altra parte, per spiegare quel rifiuto della relazione di potere, non c'è alcun bisogno di supporre che le società primitive abbiano una conoscenza previa dello Stato: avrebbero cioè fatto l'esperienza della divisione tra dominanti e dominati, avrebbero sperimentato l'aspetto nefasto e inaccettabile di una tale divisione e sarebbero tornate alla situazione antecedente la divisione, antecedente il *malencontre*. Ma una simile ipotesi rimanda alla tesi dell'eternità dello Stato e della divisione della società secondo la relazione comando/obbedienza. Tesi niente affatto innocente, in quanto tende a legittimare la divisione sociale e attraverso questa la struttura della società che configura, una tale concezione può essere facilmente invalidata dagli insegnamenti della storia e dell'etnologia. Queste discipline non ci offrono infatti alcun esempio di società dello Stato che sarebbero ridiventate società senza Stato, primitive. Sembra proprio, invece, che ci sia un punto che una volta superato non dia più la possibilità del ritorno, un passaggio a senso unico dal non-Stato allo Stato, e mai nell'altra direzione. Lo spazio e il tempo, quell'area culturale o quel periodo della nostra storia, ci offrono lo spettacolo permanente della decadenza e del degrado in cui sprofondano i grandi apparati statali: lo Stato può crollare, frammentarsi in signorie feudali qui, in podestà locali là, ma la relazione di potere non scompare mai, la divisione essenziale della società non si dissolve mai, non si compie mai il ritorno alla fase pre-statale. L'irresistibile potenza dello Stato, piegata ma non annientata, finisce sempre per riaffermarsi, tanto in Occidente, dopo la caduta dell'impero romano, quanto sulle Ande sudamericane, campo millenario di apparizione e scomparsa di Stati, la cui figura ultima è stata l'impero incas.

Perché la morte dello Stato è sempre incompiuta? Perché non comporta il ripristino dell'essere indiviso della società? Perché, pur se ridotta e indebolita, la relazione di potere permane attiva? È davvero possibile che l'uomo nuovo, generato nella divisione sociale e che si riproduce con essa, sia definitivo, immortale, irreversibilmente inadatto a un ritorno al di qua della divisione? Desiderio di sottomissione, rifiuto di obbedienza; società dello Stato, società senza Stato. Le società primitive rifiutano la relazione di potere *impedendo che si realizzi il desiderio di sottomissione*. Non sarà eccessivo rammentare, sulla scorta di La Boétie, quelle che dovrebbero essere semplici ovvietà: prima di tutto, il potere esiste solo se lo si esercita effettivamente; poi, il desiderio di potere trova modo di realizzarsi solo se riesce a suscitare l'eco favorevole del suo indispensabile complemento, il desiderio di sottomissione. Non si può realizzare il desiderio di co-

mandare senza il correlato desiderio di obbedire. Noi diciamo che le società primitive, in quanto società indivise, impediscono al desiderio di potere e a quello di sottomissione di realizzarsi: sono macchine sociali, rette dalla volontà di permanere nel proprio essere indiviso, che si istituiscono come *luoghi di repressione dei cattivi desideri*. Ai quali non viene lasciata alcuna possibilità. I selvaggi non ne vogliono sapere, perché giudicano cattivi quei desideri la cui realizzazione equivarrebbe al contempo a consentire l'innovazione sociale attraverso l'accettazione della divisione tra dominanti e dominati, attraverso il riconoscimento della disparità tra i padroni del potere e i sudditi del potere. Per fare in modo che le relazioni tra gli uomini restino relazioni di libertà tra eguali, bisogna impedire la disuguaglianza, impedire che si manifesti il cattivo desiderio bifronte, il quale forse infesta ogni società e ogni individuo di ogni società. All'immanenza del desiderio di potere e del desiderio di sottomissione (e non del potere in sé e della sottomissione in sé) le società primitive oppongono il *si deve* e il *non si deve* della loro Legge: non si deve cambiare niente del nostro essere indiviso, non si deve permettere che si realizzino i cattivi desideri.

Si vede bene ora come non sia necessario aver fatto l'esperienza dello Stato per rifiutarlo, aver conosciuto il *malencontre* per evitarlo, aver perso la libertà per rivendicarla. Ai propri figli la tribù dice: voi siete tutti eguali, nessuno di voi vale più degli altri, nessuno meno degli altri, la disuguaglianza è proibita, perché è falsa, perché è cattiva. E affinché il ricordo della legge primitiva non vada perduto, la si iscrive, con segni eguali dolorosamente impressi, sui corpi dei giovani, iniziati così al sapere di quella Legge. Nell'atto iniziatico, il corpo individuale, superficie sulla quale si iscrive la Legge, è l'oggetto di un investimento collettivo voluto dall'intera società per impedire che un giorno il desiderio individuale, trasgredendo il dettato della Legge, tenti di investire il campo sociale. E se per avventura uno degli eguali che compongono la comunità meditasse di realizzare il proprio desiderio di potere, di investire il corpo sociale, a quel capo voglioso di comandare la tribù, lungi dall'obbedirgli, direbbe: tu, uno degli eguali che noi siamo, hai cercato di distruggere l'essere indiviso della nostra società proclamandoti superiore agli altri; tu che non vali più degli altri, d'ora in poi varrai meno degli altri. C'è un effetto etnologicamente reale di questo discorso immaginario: quando un capo vuole fare il capo, lo si esclude dalla società e lo si abbandona. E se si ostina, si può arrivare a ucciderlo: esclusione totale, estirpazione radicale.

M *alencontre*, evento malaugurato: succede qualcosa che impedisce alla società di mantenere nell'immanenza il desiderio di potere e quello di sottomissione. Entrambi emergono alla realtà e vengono esercitati in un corpo sociale diviso, a quel punto composto da diseguali. Così come le società primitive sono conservatrici, perché desiderano conservare il proprio essere-per-la-libertà, anche le società divise non intendono cambiare, e il desiderio di potere e di servitù continua a riprodursi

Torniamo alla totale libertà di pensiero di La Boétie e al suo carattere trans-storico. La peculiarità dell'interrogativo da lui posto non svanirà né se teniamo presente la sua appartenenza al mondo borghese dei giuristi, né se vi cogliamo l'eco della sua indignazione per la repressione reale che si abbatté nel 1549 sulla rivolta delle gabelle nel Midi della Francia. La sua riflessione sfugge a qualsiasi tentativo di inquadrarla nell'epoca: non è un pensiero *ordinario*, in quanto si sviluppa proprio contro quanto c'è di rassicurante nell'evidenza insita in qualsiasi pensiero ordinario. È dunque un pensiero solitario quello del *Discorso*, un pensiero rigoroso che si alimenta solo del proprio movimento, della propria logica interna: se l'uomo è nato per essere libero, la prima forma di esistenza della società umana ha dovuto necessariamente esplicitarsi nella non-divisione e nella non-disparità. In questo autore c'è una sorta di deduzione *a priori* della società senza Stato, della società primitiva. Ed è forse in questo aspetto che si potrebbe curiosamente scoprire un'influenza dell'epoca, ovvero l'attenzione di La Boétie per ciò che accadeva nella prima metà del sedicesimo secolo.

Infatti, sembra che troppo spesso ci si dimentichi che il sedicesimo secolo è sì il secolo del Rinascimento, della resurrezione della cultura classica greca e romana, ma è anche il secolo che vide un avvenimento la cui portata avrebbe stravolto la configurazione dell'Occidente: la scoperta e la conquista del Nuovo Mondo. Ritorno al mondo antico di Atene e Roma, certamente, ma anche irruzione di qualcosa che non esisteva, l'America. Si può misurare il fascino che esercitò sull'Europa occidentale la scoperta del continente sconosciuto grazie all'estrema rapidità con cui si diffondevano le notizie provenienti «d'oltremare». Limitiamoci a indicare qualche dato cronologico². Già nel 1493 furono pubblicate a Parigi le lettere di Cristoforo Colombo sulla sua scoperta. Nel 1503 si poteva leggere, sempre a Parigi, la traduzione latina del resoconto di Amerigo Vespucci sul suo primo viaggio. America, come nome proprio del Nuovo Mondo, apparve la prima volta nel 1507 in un'altra edizione dei viaggi di Vespucci. Nel 1515 la tradu-

zione francese dei viaggi dei navigatori portoghesi conobbe un notevole successo di vendita. Insomma, nell'Europa d'inizio secolo non si doveva aspettare molto per sapere quello che succedeva in America. L'abbondanza delle informazioni e la rapidità con cui circolavano (nonostante le difficoltà di trasmissione dell'epoca) denotano, tra le persone colte del tempo, un interesse per le nuove terre e le genti che le popolano altrettanto vivido di quello per il mondo antico rivelato dai libri. Doppia scoperta, stesso desiderio di sapere che riguardava insieme la storia antica dell'Europa e la sua nuova estensione geografica.

Va notato che quella ricca letteratura di viaggio era soprattutto di origine spagnola e portoghese. Gli esploratori e i *conquistadores* iberici partivano all'avventura in nome e con il sostegno finanziario delle monarchie di Madrid e Lisbona. Le loro spedizioni erano imprese statali e per questo erano tenuti a informare con regolarità le pignolissime burocrazie reali. Questo non vuol dire, però, che i francesi, per soddisfare la propria curiosità, disponessero solo dei documenti forniti dai paesi vicini. Infatti, se la corona di Francia, poco interessata a quei tempi a progetti di colonizzazione oltre Atlantico, era poco attenta agli sforzi di spagnoli e portoghesi, ci furono invece numerose e tempestive imprese private rivolte al Nuovo Mondo. Gli armatori e i commercianti dei porti della Manica e di tutta la costa atlantica, fin dall'inizio del sedicesimo secolo e forse anche prima, lanciarono spedizioni verso le Indie e verso quella che poi André Thevet avrebbe chiamato la Francia equinoziale. Al silenzio e all'inerzia dello Stato rispondeva, da Honfleur a Bordeaux, un'intensa e vivace attività dei vascelli e degli equipaggi che molto presto stabilirono relazioni commerciali con i selvaggi sudamericani. È così che nel 1503, tre anni dopo la scoperta del Brasile da parte del portoghese Cabral, il capitano de Gonville toccava il litorale brasiliano. Dopo numerose avventure, riusciva a ritornare a Honfleur nel maggio 1505, in compagnia di un giovane indiano, Essomericq, figlio di un capotribù tupinamba. Le cronache del tempo conservano solo pochi nomi, come quello di de Gonville, delle centinaia di ardimentosi marinai che attraversarono l'oceano³. Non c'è dubbio che la quantità di informazioni di cui disponiamo su questi viaggi offre solo una vaga idea della regolarità e della intensità delle relazioni tra francesi e selvaggi. Nulla di sorprendente: quei viaggi avvenivano per conto di armatori privati che a causa della concorrenza ci tenevano a salvaguardare i propri segreti di «fabbrica»! Com'è facile immaginare, alla relativa scarsità di documenti scritti suppliva un'informazione per sentito dire, fornita di

prima mano dai marinai di ritorno dall'America nei porti di Bretagna e Normandia, fino a La Rochelle e Bordeaux. Basti dire che nel secondo decennio del secolo un francese di buone condizioni sociali che lo volesse poteva tenersi informato sulle vicende e le genti del Nuovo Mondo. Il flusso di notizie, sostenuto dall'intensificarsi degli scambi commerciali, continuò a estendersi e a farsi nel contempo più preciso. Nel 1544 il navigatore Jean Alfonse, descrivendo le popolazioni del litorale brasiliano, era in grado di fare una distinzione propriamente etnografica tra tre grandi tribù, sottogruppi della importante etnia dei Tupi. Undici anni dopo, André Thevet e Jean de Léry approdavano su quelle stesse coste per riportarne le loro cronache, testimonianze insostituibili sugli indiani del Brasile. Con questi due grandi cronisti, però, siamo già oltre la metà del secolo.

Il *Discorso della servitù volontaria* fu redatto, ci dice Montaigne, quando La Boétie aveva diciotto anni, cioè nel 1548. In una successiva edizione dei suoi *Saggi* Montaigne corregge il dato per dire che il suo amico aveva in realtà solo sedici anni, ma questo non cambia molto le cose riguardo al problema che qui ci interessa. Semplicemente, il pensatore era un po' più precoce. Anche il fatto che La Boétie abbia forse rimaneggiato il testo cinque anni più tardi, quando era studente a Orléans e seguiva i corsi di docenti di diritto dissidenti, ci sembra possibile e comunque senza conseguenze. Forse il *Discorso* fu scritto più tardi, o forse era stato scritto nel 1548 e la sua sostanza, la sua logica interna, rimasero inalterate. D'altronde Montaigne è esplicito: La Boétie aveva diciotto anni quando lo scrisse. Dunque qualsiasi ulteriore modifica poteva solo essere di dettaglio, superficiale, destinata ad affinare e a precisare l'esposizione. Nulla di più. E niente di più equivoco di quella ostinazione erudita che vuole ridurre un pensiero a quello che si proclama in date circostanze, niente di più oscurantista di quella voglia di distruggere l'autonomia di un pensiero con il triste ricorso alle «influenze». E tuttavia il *Discorso* è qui e il suo rigoroso movimento si sviluppa solidamente, liberamente, come indifferente a tutti i discorsi del secolo.

Probabilmente è per questo che l'America, pur non essendo del tutto assente dal *Discorso*, vi compare solo come allusione, pur se chiarissima, a quei popoli nuovi da poco scoperti:

Se per ventura oggi nascessero genti del tutto nuove, genti non accustomed alla servitù né aduse alla libertà, che non sapessero nulla né dell'una né dell'altra, entrambe per loro un nome senza significato; se si prospettasse loro l'alternativa di vivere sotto l'egida di leggi che essi stessi potrebbero darsi, o sotto l'imperio di un uomo, non c'è dubbio che, senza esitazione alcuna, sceglierebbero di obbedire solo alla ragione e non a un uomo.

In conclusione, si può essere certi che nel 1548 le conoscenze sul Nuovo Mondo in Francia fossero già numerose, note da anni e costantemente aggiornate dai navigatori. Sarebbe davvero sorprendente se La Boétie non si fosse interessato a quanto si scriveva sull'America o a quello che se ne raccontava nei porti, per esempio a Bordeaux, non lontano dalla sua Dordogna. Certo, quelle conoscenze non gli erano indispensabili e avrebbe potuto concepire e scrivere il *Discorso* anche senza disporne. Ma quel giovane che si interrogava così seriamente



sulla servitù volontaria e fantasticava sulla società che aveva preceduto il *malencontre*, come avrebbe potuto non essere colpito dall'immagine che già da molti anni dipingevano i viaggiatori di quelle «genti novissime», di quei selvaggi americani che vivevano senza fede, senza legge, senza re, di quei popoli dove ciascun uomo è «*sans empereur et de soy mesme est seigneur*»?

In una società divisa tra dominanti e dominati collocati lungo l'asse verticale del potere, le relazioni che uniscono gli uomini non possono svilupparsi nel segno della libertà. Chi esercita il potere, principe, despota o tiranno, vuole solo l'obbedienza unanime dei suoi sudditi. Costoro rispondono alla sua aspettativa e realizzano il suo desiderio di potere, non a causa del terrore che ispirerebbe, ma perché obbedendo realizzano il proprio desiderio di sottomissione. Lo snaturamento cancella il ricordo della libertà e, quindi, il desiderio di riconquistarla. Ogni società divisa è pertanto destinata a durare. Lo snaturamento si esprime tanto nel disprezzo che prova inevitabilmente chi comanda verso coloro che obbediscono quanto nell'amore dei sudditi verso il principe, nel culto che il popolo riserva alla figura del tiranno. Questa corrente d'amore che sgorga continuamente dal basso per scorrere verso l'alto, questo amore dei sottoposti per il padrone, snatura anche le relazioni tra i sudditi. Esclusi da ogni libertà, essi dettano la nuova legge che governa la società: bisogna amare il tiranno. Se non lo si ama abbastanza, si trasgredisce la legge. Ognuno vigila sul rispetto della legge, ognuno valuta il vicino

in misura della sua fedeltà alla legge. L'amore per la legge — la paura della libertà — rende ogni suddito complice del principe: l'obbedienza al tiranno esclude l'amicizia tra i sudditi.

Che ne sarà allora delle società indivise, delle società senza tiranno, delle società primitive? Se vogliono esprimere il proprio essere-per-la-libertà, possono sopravvivere solo nel libero esercizio di relazioni tra pari. Ogni relazione di altra natura è sostanzialmente impossibile, in quanto è mortale per la società. L'eguaglianza vuole solo l'amicizia, l'amicizia si prova solo tra eguali. Al giovane La Boétie non fu dato di ascoltare ciò che ancor oggi dicono, nei loro canti sacri, gli indiani Guaraní, discendenti invecchiati ma irriducibili delle «novissime genti» di un tempo. Il loro grande dio Ñamandu sorge dalle tenebre e inventa il mondo, facendo sì che per prima si dia la Parola, sostanza comune agli dèi e agli umani. E assegna all'umanità il destino di accogliere la Parola, di esistere in lei e di esserne il rifugio. Protettori della Parola e da questa protetti: tali sono gli umani, tutti egualmente amati dagli dèi. La società diventa il godimento del bene comune rappresentato dalla Parola. Istituita *eguale* per decisione divina — per natura! — la società si unisce in un tutt'uno indiviso: così, al suo interno può solo esserci *mborayu*, il principio vitale della tribù, la sua volontà di vivere, la solidarietà tribale tra eguali; *mborayu*: l'amicizia, ciò che rende la società che fonda *una*, ciò che rende gli uomini di questa società *tutti uno*⁴.



Note al capitolo

1. Cfr. in particolare l'ottimo articolo di Jacques Dournes, *Sous couvert des maîtres*, «Archives européennes de sociologie», tome XIV, 1973.
2. Cfr. Gilbert Chinard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI siècle*, Paris, 1911.
3. Cfr. Charles-André Julien, *Les Voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris, 1947.
4. Cfr. Pierre Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, Editions du Seuil, Paris, 1974 [n.e. 2011].

Titolo originale:

Liberté, Malencontre, Innomable. (1976)

Stampato in proprio in Val Susa nel Febbraio 2025