

Claude Lévi-Strauss
Razza e storia
Razza e cultura

Traduzione di Alessandra Cignoni
Con un saggio di Claude Lévi-Strauss



Claude Lévi-Strauss.
RAZZA E STORIA RAZZA E CULTURA.

Einaudi, Torino 2002.

Titolo originale "Race et Histoire, Race et Culture".

Traduzioni di Sergio Arecco ("Prefazione e Colloquio" con Marcello Massenzio), Paolo Caruso ("Razza e storia"), Primo Levi ("Razza e cultura").

Publié par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris, France.

Copyright © 2001 UNESCO ed edizioni Albin Michel per il testo originale e la Prefazione.

I fatti descritti e le opinioni espresse in questa pubblicazione non sono necessariamente riferibili all'UNESCO e non comportano alcuna responsabilità dell'Organizzazione. I nomi e i fatti indicati non implicano da parte dell'UNESCO alcuna presa di posizione in riferimento agli statuti giuridici di paesi, territori, città o regioni o alle loro autorità, nonché alle loro frontiere o ai loro confini.

NOTA DI COPERTINA.

Scritti a distanza di circa vent'anni l'uno dall'altro, e strettamente correlati nelle circostanze esterne che ne hanno suggerito la stesura come nelle intenzioni dell'autore, "Razza e storia" (1952) e "Razza e cultura" (1971) rappresentano una pietra miliare della riflessione antropologica (e più generalmente del pensiero progressista contemporaneo), e vanno considerati ancora oggi alla stregua di un piccolo manifesto antirazzista. Proprio nel loro insieme, infatti, i due saggi propongono gli aspetti inscindibili di una medesima riflessione: quella relativa ai mondi sommersi, e quella sul mondo che ci circonda. Illustrando tutta l'ambiguità di parole chiave quali senso del progresso, civiltà, differenza razziale, etnocentrismo, il grande antropologo francese denuncia la gratuità, ma anche la straordinaria forza di seduzione, dei pregiudizi e luoghi comuni che alimentano ogni idea di identità culturale e qualsiasi rapporto con il diverso-disuguale, riaffermando il legittimo diritto all'esistenza di qualsiasi cultura. Il relativismo culturale lévi-straussiano non considera infatti le civiltà come universi chiusi: «L'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare in pieno la propria natura è quella di essere solo». Nell'introduzione alla presente edizione, Michel Izard ricostruisce la vicenda editoriale dei due celebri testi, e l'ampio dibattito politico e culturale da essi suscitato. In appendice, l'intervista rilasciata nel giugno 2000 a Marcello Massenzio, nel corso della quale Claude Lévi-Strauss ripercorre con nobile semplicità le tappe di una straordinaria avventura scientifica e intellettuale che ha attraversato buona parte del secolo appena concluso.

Claude Lévi-Strauss (Bruxelles 1908) è uno degli intellettuali più noti del Novecento e le sue opere sono ormai dei classici della moderna antropologia. Nel 1973 fu nominato membro dell'Académie française. Nel catalogo Einaudi: "La via delle maschere", "Parole date", "Lo sguardo da lontano", "La vasaia gelosa", "La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara", "Storia di Lince".

INDICE.

Prefazione di Michel Izard.

Note.

RAZZA E STORIA, RAZZA E CULTURA.

RAZZA E STORIA.

- Razza e cultura.
- Diversità delle culture.
- L'etnocentrismo.
- Culture arcaiche e culture primitive.
- L'idea di progresso.
- Storia stazionaria e storia cumulativa.
- Posto della civiltà occidentale.
- Caso e civiltà.
- La collaborazione delle culture.
- Il doppio senso del progresso.

Bibliografia.

RAZZA E CULTURA.

- 1. Razza e cultura.

Opere citate.

- 2. L'etnologo davanti alla condizione umana.

Opere citate.

Appendice.

Un itinerario. Colloquio con Marcello Massenzio.

PREFAZIONE.

Nel momento in cui in Francia vengono pubblicati in un unico volume due scritti di Claude Lévi-Strauss, "Razza e storia e Razza e cultura", finora riuniti insieme solo in edizione spagnola - e piuttosto di recente (1) - non sarà inutile ricordare in quali circostanze i due testi sono stati originariamente pubblicati - in entrambi i casi sotto gli auspici dell'Unesco - e i motivi per i quali hanno conosciuto destini editoriali quantomeno travagliati.

Nel 1949, su mozione del Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite, l'Unesco pone all'ordine del giorno della Conferenza generale che sta preparando la discussione di tre risoluzioni relative alla lotta contro i pregiudizi razziali, la cui adozione dovrà indurre l'Onu a «ricercare e [...] riunire i dati scientifici riguardanti i problemi razziali», «dare ampia diffusione ai dati scientifici così raccolti» e «predispone una campagna di educazione fondata su tali dati». Seguono una riunione di rappresentanti di discipline ritenute istituzionalmente consone alla realizzazione del programma (1949) e la pubblicazione di due dichiarazioni (1950, 1951) di uomini di scienza: la prima per dar voce, essenzialmente, a esponenti delle scienze sociali (tra cui Lévi-Strauss), la seconda, esclusivamente, ad antropologi, biologi e genetisti. Il frutto più importante e significativo della riflessione collettiva così promossa - testimoniata, tra l'altro, da "Le concept de race" (2) - risultano essere gli opuscoli della serie «La question raciale devant la science moderne», tra i quali appunto quello intitolato "Razza e storia" (1952) (3), ripreso con altri nel 1960 nell'opera collettiva "Le racisme devant la science" (4) e destinato a raggiungere un vasto pubblico grazie all'inserimento in "Antropologia strutturale due" (1973 [ed. it. 1978], ried. 1996) e alle due edizioni in volume (1961, 1987) accompagnate dal testo ormai classico di Jean Pouillon "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss", inizialmente apparso in «Les Temps Modernes» (1956).

Quanto a "Razza e cultura" (5), la sua sorte fu, per motivi contingenti, completamente diversa da quella di "Razza e storia": in altre parole per il «bello scandalo» (6) prodotto - almeno nell'ambito dell'Unesco - dalla conferenza che Lévi-Strauss era stato invitato a tenere nel 1971 per l'apertura di un Anno internazionale di lotta contro il razzismo. Di fatto, si rimproverò al Lévi-Strauss del 1971 di contraddire il Lévi-Strauss del 1952. Del risvolto aneddotico dell'episodio, Lévi-Strauss ha fornito ampie spiegazioni nei suoi colloqui con Didier Eribon (7), dopo avere rifiutato, nella Prefazione a "Lo sguardo da lontano" (8), opera di cui "Razza e cultura" costituisce il primo capitolo, le contestazioni delle quali era stato fatto oggetto. L'Unesco, comunque, non serbò a lungo rancore a Lévi-Strauss per la libertà che si era concesso con il discorso tra loro concordato e in qualche modo disatteso, tanto che, già alla fine del 1971, la «Revue internationale des Sciences sociales», rivista interna all'istituto, accoglieva il testo della conferenza. Anche se occorre dire che la sua sede di pubblicazione non contribuì certo a far conoscere "Razza e cultura", come non contribuì la sua successiva ripresa in una sostanziosa raccolta di testi di e su Lévi-Strauss datata 1979. Tutto

lascia pensare che "Razza e cultura" abbia davvero attirato l'attenzione dei lettori solo dal momento della sua pubblicazione in "Lo sguardo da lontano", nel 1983 [ed. it. 1984]. Sono, questi, dettagli cronologici tutt'altro che trascurabili. Negli anni immediatamente successivi al 1983, infatti, all'autore di "Razza e storia" e "Razza e cultura" è stato intentato un processo prettamente «ideologico» a proposito della presunta «rottura» intervenuta tra i due testi. Laddove sarebbe più opportuno parlare di «bilancio», non apertamente dichiarato ma chiarissimo nella sua impronta, di un itinerario etico-politico lungo una trentina d'anni. Tanto che Lévi-Strauss, a rischio di aggravare la sua posizione, si preoccupa, nella Prefazione a "Lo sguardo da lontano", di sottolineare il carattere «ancora attuale» del secondo dei due testi, dando evidentemente per scontata l'attualità del primo (salvo forse, in certi punti, per il suo autore).

A proposito di "Razza e storia" e delle «verità primarie» che dice di avervi enunciato, Lévi-Strauss dichiara a Eribon: «Grosso modo, cercavo di riconciliare la nozione di progresso con il relativismo culturale», tentando di «spostare il centro di gravità del problema» (9). La nozione di progresso ci è familiare, soprattutto quando questo «ci» indica l'Occidente. Tutto ha luogo come se, stante la molteplicità e diversità delle culture, l'Occidente si fosse dato, come termine di valutazione e principale punto di riferimento del livello di «civiltà» attinto da ciascuna di esse, la rivoluzione industriale del diciannovesimo secolo, ossia un livello di progresso culturale in tutto e per tutto coincidente con il livello di progresso tecnico. Quanto alla questione inizialmente posta dall'Unesco del «contributo delle razze umane alla civiltà mondiale», essa è doppiamente problematica. Da una parte, perché fa appello a un'inesistente «civiltà mondiale», il cui principale interesse, se davvero esistesse, consisterebbe in un'irrimediabile tendenza alla diversificazione - tendenza che non potrebbe non venire alla luce. Dall'altra, perché l'impegno nella lotta contro i pregiudizi razziali proposta agli uomini di scienza all'inizio degli anni Cinquanta postula esplicitamente l'esistenza delle razze. D'altronde l'Unesco lancia la sua campagna nel momento in cui l'antropologia «fisica» considera la razza una realtà, e dovranno passare almeno due decenni perché le vecchie classificazioni «razziali» comincino a lasciare il posto alle acquisizioni della genetica delle popolazioni - giusto l'auspicio di Lévi-Strauss nella conferenza del 1971, auspicio che, molto più tardi, avrebbe comportato per lui la curiosa accusa di biologismo.

Il dato della "diversità" delle culture può in effetti essere - ed "è" per l'Occidente - alla base del concetto di "diseguaglianza" tra le culture, riconducibile alla coesistenza, nello stesso spazio e nello stesso tempo, di culture che possono essere viste come altrettante testimonianze - vestigia, sopravvivenze, antiche forme ritenute immobili - delle tappe successive di un'avanzata verso un progresso di cui sarebbe già stata definita, a priori, l'intenzionalità. L'equivalenza "diversità" = "diseguaglianza" introdotta dall'ideologia del progresso tecnico fa tuttavia violenza al principio del relativismo culturale, principio che Lévi-Strauss ha sempre richiamato come «una delle basi della riflessione etnologica», nella misura in cui «nessun criterio consente di giudicare in assoluto una cultura superiore a un'altra» (10). La definizione - ci si chiede - intende dar conto del relativismo culturale "in generale", oppure, rispetto alla sua variante «cognitiva», il riferimento a un giudizio espresso «in assoluto» tende a privilegiare una sensibilità elettiva per la variante comunemente denominata «etica»? Si sa che Lévi-Strauss è troppo legato a una concezione aperta del relativismo - torneremo su questo punto - per non propendere per la seconda ipotesi. La frase resta, in ogni caso, di difficile lettura, e il suo significato parzialmente indecidibile.

In tale quadro - di culture elaborate da forze che possono tendere verso l'accentuazione come verso l'attenuazione delle differenze - la «diversità» diventa una nozione meno semplice da definire di quanto possa sembrare. Chiedendosi se «le società umane non si definiscano, tenuto conto dei loro mutui rapporti, per un certo "optimum" di diversità al di là del quale non potrebbero spingersi, ma al di qua del quale non possono rimanere senza pericolo» (11), Lévi-Strauss opera uno spostamento decisivo in termini di interpretazione della diversità: «Essa è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono» (12).

Affermando il legittimo diritto all'esistenza di qualsiasi cultura - una legittimità che, "nella storia", riveste la forma della necessità -, il relativismo levi-straussiano non considera le culture come universi chiusi, la cui eguale dignità si esprimerebbe nell'irrimediabile opacità di ognuna di esse nei confronti delle altre. Tant'è vero che «l'unica fatalità, l'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare in pieno la propria natura, è quella di essere solo» (13). Le culture non si ignorano l'una con l'altra. Né, malgrado le rappresentazioni differenti o opposte che ciascuna elabora di sé e delle altre, sono sole al mondo. Se mai, è proprio dalla loro «collaborazione», o dalla loro partecipazione a «coalizioni», che sono nate, in determinati contesti, le più o meno lunghe e produttive sequenze di storia cumulativa che hanno modellato il destino delle società. Sotto questo aspetto, si può davvero parlare di un «contributo» delle culture - "di tutte le culture" - alla storia dell'umanità: che è un modo come un altro per dire che la nozione di progresso non comporta quella di un'evoluzione unilineare, tale da assegnare, posta l'universalità della storicità, a ogni società, cultura e civiltà un regime di storicità che sarebbe loro indiscutibilmente proprio.

Nella misura in cui ogni cultura particolare è depositaria di una parte, per quanto modesta, di un bene comune a tutta l'umanità, la diversità culturale dev'essere salvaguardata. «Eppure, - e torniamo a citare da "Razza e storia", - sembra che la diversità delle culture sia raramente apparsa agli uomini per quello che è: un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società; si è visto piuttosto in essa una sorta di mostruosità o di scandalo; in tali materie, il progresso della conoscenza non è consistito tanto nel dissipare questa illusione a beneficio di una visione più esatta, quanto nell'accettarla o nel trovare il modo di rassegnarsi» (14). Lévi-Strauss affronta qui il problema dell'etnocentrismo, utilizzando un termine impiegato abitualmente dagli antropologi per designare la tendenza di ogni società e cultura (di ogni «etnia») a correlare l'esaltazione e la difesa della propria visione del mondo - credenze, valori, saperi - al rifiuto più o meno esplicito delle costruzioni della stessa natura prodotte da mondi diversi, a cominciare spesso dai più vicini, geograficamente, storicamente, culturalmente, eccetera. L'etnologia ci fornisce molti esempi di società i cui rappresentanti si autoqualificano con un titolo grazie al quale riservano a se stessi il monopolio di un'umanità che non riconoscono alle società circostanti, laddove le rispettive concezioni del mondo si rifanno apertamente alla medesima ispirazione intellettuale. Gli episodi sarebbero innumerevoli e non occorrono, al riguardo, troppi riferimenti per comprendere come l'etnocentrismo sia «la cosa meglio condivisa al mondo» (15), come nessuna cultura ne sia immune, come nessuno di noi possa dirsi esente da reazioni, abituali o accidentali, che in qualche modo vi si richiamano.

Partendo dal dato della diversità culturale, l'adozione di una posizione relativista che assegna a ogni cultura lo stesso valore d'esistenza, ci porta a rifiutare il fatto che una cultura possa vantare una qualsiasi superiorità sull'altra. Ma quando passiamo

dalle posizioni di principio ai fatti, scopriamo che le culture sembrano secernere il veleno con il quale sospettavamo sapessero premunirsi per riuscire a confrontarsi con le altre. Da qui l'aporia: le culture esistono e si rinnovano collaborando le une con le altre ma, per esistere e rinnovarsi, hanno bisogno di disporre in qualche maniera di una base di ripiegamento identitario da cui partire per affermare una singolarità evidentemente contraria alle aperture verso l'esterno. La necessità, vitale, della collaborazione fa pesare sulle culture che vi si sottraggono una minaccia palese e letale: la marginalizzazione per effetto della separatezza, subita o rivendicata, dall'azione comune. Ma il rischio opposto, quello di un'immersione in un insieme capace di produrre un'azione troppo sentita, può dirsi altrettanto grave. Passando attraverso i casi della storia, ogni cultura si trova insomma a fare i conti con un'esigenza di salvaguardia di quanto, consapevolmente o meno, essa giudica inerente alla propria ragion d'essere.

Ci siamo così allontanati dal clima intellettuale e spirituale di "Razza e storia" per familiarizzarci con quello di "Razza e cultura". Nella Prefazione a "Lo sguardo da lontano" (16) Lévi-Strauss passa in rassegna i «peccati» che avrebbe commesso tenendo la sua controversa conferenza. Una volta riconosciuto che, nella lotta contro il razzismo, l'appello a «un dialogo assai aperto con la genetica delle popolazioni» ha inevitabilmente e rapidamente perduto il suo carattere provocatorio - tale era la sua sintonia con l'attualità scientifica del momento -, l'errore più grave è sicuramente consistito nell'affermazione della necessità di una distinzione tra «il razzismo in senso stretto [e] certi atteggiamenti normali, anzi, legittimi, e in ogni caso inevitabili». «Il razzismo, - scrive Lévi-Strauss, - è una dottrina che pretende di vedere, nei caratteri intellettuali e morali che si attribuiscono a un insieme di individui comunque definito, l'effetto necessario di un patrimonio genetico comune. Non si dovrebbe riunire sotto la stessa etichetta, o attribuire automaticamente allo stesso pregiudizio, l'atteggiamento di individui o di gruppi che la fedeltà a certi valori rende insensibili, in tutto o in parte, ad altri valori». Dove ritroviamo il problema dell'«ottimo di diversità». Un ottimo «del quale ci sentiamo in dovere di pagare il prezzo» (17).

Di fatto, negli anni successivi alla pubblicazione di "Lo sguardo da lontano", si è davvero letto quel "Razza e cultura" che non era stato letto dodici anni prima? Lévi-Strauss dice, scherzando, che di "Razza e storia" è stata letta una frase su due. E di "Razza e cultura"? Una frase su tre? A giudicare dallo zelo (tardivo) della riscoperta dimostrato da certi commentatori dopo il 1983, si è tentati di pensarlo. Per fortuna, alla fine del decennio, il rigore riprende il sopravvento. Per cui, nel 1995, nel compendio filosofico da lui diretto, Denis Kambouchner (18), autore di un magistrale saggio su "La culture", dedica una lunga analisi a Lévi-Strauss, valorizzando il suo contributo nel campo di nostra pertinenza e riconoscendogli il posto che merita, con un'ampiezza e un rilievo mai concessi finora da antropologi e filosofi.

Citiamo il nucleo iniziale delle argomentazioni di Kambouchner. «Nulla qui, contro tutte le previsioni, discende dall'ideologia; tutto, invece, discende da un pensiero vigile e arricchito dall'esperienza, il quale non solo si è impegnato a formulare, per ogni studio delle culture, principi di qualità classica [...], ma ha metodicamente attuato, e per certi versi tematizzato, quella presa di distanza nei confronti di se stessi che è il principio di ogni etica. Il pensiero di Lévi-Strauss è stato interamente speso per dimostrare quali immense ricchezze alberghino nel cuore delle culture cosiddette «primitive», e occorre riconoscere che tale dimostrazione rappresenta, per la nostra cultura specifica e per la cultura in generale, un allargamento «umanistico» che ha ben pochi esempi nel passato. Quanto all'insistente evocazione dei guasti e dei pregiudizi legati a "una certa forma" [in corsivo nell'originale] di occidentalizzazione, o ai timori espressi riguardo a una prossima "autoespropriazione" [in corsivo nell'originale] dell'umanità, sono cose che, con i decenni, non hanno perduto nulla della loro attualità» (19). Kambouchner non esita anzi ad aggiungere: «Non sminuirà certo l'omaggio dovuto a questo pensiero l'ammettere che esso - per eccesso di scrupolo più che per difetto - ha lasciato da chiarire alcuni punti importanti. Da qui certi malintesi che si vorrebbe vedere risolti» e che riguardano in particolare «l'impiego stesso del concetto di cultura, nello specifico la possibilità di un raffronto [...] tra le culture delle società che chiamiamo 'primitive' e quelle delle società più estese, più differenziate, più soggette a mutazioni, come le società occidentali».

Una riserva che induce Kambouchner - il quale confina forse un po' troppo Lévi-Strauss e il suo lettore nel contesto dell'esperienza etnografica - a interrogarsi sull'«incidente concettuale» rappresentato, al paragrafo 6 di "Razza estorta", intitolato "Storia stazionaria e storia cumulativa", dall'inopinata sostituzione del concetto di «civiltà» con quello di «cultura». Un po' più avanti, al paragrafo 9, intitolato "La collaborazione delle culture", il peso dell'«incidente» si riduce grazie all'introduzione di una definizione della civiltà come possibilità di totalizzare un «complesso insieme di invenzioni di ogni ordine», possibilità che è «funzione del numero e della diversità delle culture» con cui «essa partecipa all'elaborazione [...] di una comune strategia» (20). Kambouchner, nondimeno, insiste sulla necessità di distinguere con forza tra cultura e civiltà, soprattutto nella prospettiva di un confronto tra le culture che chiamiamo «primitive» e le altre. «Si tratta [...], - scrive, - di una distinzione capitale ed enigmatica, sulla quale, dopo questo saggio ["Razza e storia"] davvero strategico e sotto molti aspetti misterioso, Lévi-Strauss, per quanto ne sappiamo, non è mai più ritornato in modo organico» (21). Parole a cui fa seguire un'analisi minuziosa della differenza di valutazione da cui dipendono i due concetti in questione, a proposito della quale ci permetteremo un'osservazione.

In materia di forme di accostamento tra le culture, Lévi-Strauss parla, in "Razza e storia", di «collaborazione», «coalizione», «maniera di essere insieme», «comune strategia», dando in effetti l'impressione di non preoccuparsi sempre di conferire a tali vocaboli un carattere davvero chiarificatore. E' comunque evidente che «collaborazione» e «maniera di essere insieme» appartengono al registro della libera adesione, mentre «coalizione» e «comune strategia», appartenenti al lessico del gioco e della guerra, richiamano l'idea di un impegno collettivo più o meno vincolante. Non è certamente un caso se al paragrafo 9 di "Razza e storia" la definizione di civiltà che è stata prima richiamata viene introdotta come premessa a un confronto tra l'Europa occidentale e l'America precolombiana, esemplificata qui dai casi del Messico e del Perù, il che comporta una duplice coincidenza, tra aree di civiltà e tra formazioni politiche dal potere centralizzato. Georges Duby, il quale, nel 1980, discute con Jacques Gernet - si tratta della Cina - e altri storici del concetto di «impero», parla in proposito di un «sistema politico che realizza l'unità organizzativa di un'area di civiltà» (22). Il nocciolo della questione, a questo punto, è accertare se è la solidità della coalizione «di civiltà» a favorire la formazione di una coalizione politica di stampo imperiale o se, come ci suggerisce la storia, è la progressiva espansione dello spazio imperiale a modellare un'area di civiltà che finisce per coincidervi. Parlando del Messico e del Perù precolombiani, Lévi-Strauss non poteva sottrarsi al problema: se ha optato per un'analisi in certo modo riduttiva, è perché, «politicamente», la distinzione tra «collaborazione» e «coalizione», nel caso gli fosse necessaria, gli sarebbe

stata anche sufficiente.

Torniamo, per concludere, all'accoglienza di "Razza e cultura". I suoi denigratori sembrano, curiosamente, avere omissso di leggere il breve passaggio della Prefazione a "Lo sguardo da lontano" nel quale Lévi-Strauss ci parla "mezzo voce" (23) del suo stato d'animo alla vigilia della stesura del testo della conferenza del 1971, alludendo alle «riflessioni suscitate [in lui] dallo spettacolo del mondo». C'è infatti un'enorme differenza - è appena il caso di ricordarlo - tra le edificanti eppure del tutto comprensibili speranze di pace e concordia tra i popoli dell'immediato dopoguerra e lo «spettacolo» che il mondo offrirà venti, trenta, cinquant'anni dopo. Ma il disincanto di Lévi-Strauss non troverà anche origine nella convinzione che non è col solo mezzo dell'amministrazione scientifica della prova che si può lottare efficacemente contro l'ignominia del razzismo? Nel qual caso, il suo punto di vista trova oggi un punto d'incontro con la posizione espressa con argomenti molto solidi da un antropologo come Wiktor Stoczkowski. In un suo recente, significativo articolo (che non riguarda l'opera di Lévi-Strauss) (24), Stoczkowski chiama in causa un pregiudizio largamente diffuso tra gli scienziati, sottolineando che «il razzismo ordinario di oggi non è un residuo del pensiero colto di un tempo [...]; è una creazione moderna del pensiero incolto». «E vero, - precisa Stoczkowski, - che il pensiero comune è influenzato dalle conoscenze scientifiche, ma è anche vero che esso opera una selezione metodica, conforme alle pratiche cognitive e discorsive che gli sono proprie» (25). Lottare contro il razzismo vuol dire in primo luogo non sbagliare avversario, quindi sapere identificarlo per quello che è "in verità" (Lévi-Strauss); e in secondo luogo non sottovalutare l'avversario, quindi conoscerne la natura per dotarsi degli strumenti adatti a sconfiggerlo (Stoczkowski). Mezzo secolo dopo l'adozione delle prime risoluzioni dell'Unesco sulla lotta contro il razzismo, abbiamo l'opportunità di interrogarci, visti gli scarsi risultati ottenuti, sui presupposti intellettuali dell'atteggiamento allora assunto; e abbiamo tutti i motivi per dirci stanchi - se vogliamo riprendere la terminologia di Lévi-Strauss - delle «buone parole» e delle «omelie morali» senza risultato. Così come non è ricollocandoli nelle congiunture istituzionali che li hanno visti nascere ma riattualizzandoli alla luce del nostro presente che bisogna leggere, contestualmente, "Razza e storia" e "Razza e cultura". Per quello che rappresentano "insieme". Vale a dire, sotto la forma di una grande opera di pensiero, la riproposta di due aspetti inscindibili di una medesima riflessione: sui mondi sommersi come sul mondo che ci circonda.

MICHEL IZARD.

NOTE alla Prefazione.

N. 1. Confer C. LÉVI-STRAUSS, "Raza y cultura", Cátedra - Ediciones Unesco, Madrid 1993, con introduzione di Manuel Garrido. Ringraziamo Joëlle Rostkowski, che ha avuto il merito di farci conoscere l'opera. Così come ringraziamo Gerard Lenclud, per la sua scrupolosa revisione di una prima stesura della presente prefazione, e Claude Lévi-Strauss per la sua benevola sollecitudine.

N. 2. "Le concept de race", Unesco, Paris 1953.

N. 3. C. LÉVI-STRAUSS, "Race et histoire", Unesco («La question raciale devant la science moderne»), Paris 1952, ripreso in "Le racisme devant la science", Unesco, Paris 1960, pagine 241-81; id., "Race et histoire", testo riveduto e in parte corretto, in id., "Anthropologie structurale deux", Plon, Paris 1973, pagine 177-222 [trad. it. "Antropologia strutturale due", cap. 18, Il Saggiatore, Milano 1978], ried. Pocket, Paris 1996; id., "Race et histoire", nel vol. "Race et histoire", seguito dal saggio "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss" di Jean Pouillon, Denoël, Paris 1961, ried. Gallimard-Folio, Paris 1987. Per la prima ed. di tale saggio, Confer J. POUILLON, "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss", in «Les Temps Modernes», 12 (luglio 1956), n. 126, pagine 150-72. (Per la prima ed. italiana di "Razza e storia", Confer C. LÉVI-STRAUSS, "Razza e storia e altri studi di antropologia", a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1962, pagine 97-144 [N.d.T.], qui alle pagine 3-48).

N. 4. Dall'avvertenza al lettore: «Alcuni di questi testi sono inediti, ma la maggioranza di essi è già stata pubblicata in francese in "brochure" separate. Il lettore li troverà riuniti qui per la prima volta». Nel novero delle pubblicazioni curate dall'Unesco nel corso degli anni Cinquanta, si segnala anche "L'originalité des cultures, son rôle dans la compréhension internationale", Unesco («Unite et diversité culturelles»), Paris 1953.

N. 5. Confer C. LÉVI-STRAUSS, "Race et culture", in «Revue Internationale des Sciences sociales», 23 (1971), n. 4, pagine 647-66; ried. in "Claude Lévi-Strauss", testi di e su Claude Lévi-Strauss raccolti da Raymond Bellour e Catherine Clément, Gallimard, Paris 1979, pagine 427-62, e in ID., "Le regard éloigné", Plon, Paris 1983, pagine 22-48 (ed. a cui faremo riferimento per le citazioni) [trad. it. "Lo sguardo da lontano", a cura di P. Levi, Einaudi, Torino 1984].

N. 6. id., "Le regard éloigné" cit., pag. 14 [trad. it. pag. 10].

N. 7. Confer LÉVI-STRAUSS e D. ERIBON, "De près et de loin", Odile Jacob, Paris 1988, pagine 204-8, ripreso in ibid., con l'aggiunta del colloquio inedito "Deux ans après", Seuil - Odile Jacob, Paris 1990, pagine 206-8 (ed. a cui faremo riferimento per le citazioni); ried. "De près et de loin", suivi de "Deux ans après", Odile Jacob, Paris 1996.

N. 8. id., "Le regard éloigné" cit. pag. 14 [trad. it. pag. 10].

N. 9. LÉVI-STRAUSS e ERIBON, "De près et de loin" cit., pag. 204.

N. 10. ibid., pag. 205.

N. 11. LÉVI-STRAUSS, "Race et histoire" cit., pag. 40 [trad. it. supra pag. 9]. Confer anche "Le regard éloigné" cit., pag. 15 [trad. it. pag. 11: «[...] come scrivevo in "Race et histoire", esiste fra le società un certo ottimo di diversità che non deve essere superato, ma sotto il quale non si può neppure scendere senza pericolo»].

N. 12. id., "Race et histoire" cit., pag. 42 [trad. it. supra pag. 8].

N. 13. Ibid., pag. 108 [trad. it. supra pag. 42].

N. 14. Ibid., pag. 43 [trad. it. supra pag. 10].

- N. 15. M. HÉNAF, "Claude Lévi-Strauss", Belfond, Paris 1991, ried. accresciuta "Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie culturelle", Pocket, Paris 2000, pag. 348; in particolare Confer, per "Razza e storia", pagine 348-49, e per "Razza e cultura", pagine 463-64.
- N. 16. LÉVI-STRAUSS, "Le regard éloigné" cit., pagine 13-16 [trad. it. pagine 10-11].
- N. 17. LÉVI-STRAUSS e ERIBON, "De près et de loin" cit., pag. 207.
- N. 18. Confer D. kambouchner, "La culture", in ID. (a cura di), "Notions de philosophie", Gallimard-Folio, 3 voll., Paris 1995, t. 3, pagine 445-568, in particolare pagine 472-99.
- N. 19. Ibid., pagine 479-80.
- N. 20. LÉVI-STRAUSS, "Race et histoire" cit., pag. 106 [trad. it. supra pag. 41].
- N. 21. kambouchner, "La culture" cit., pag. 484.
- N. 22. Confer J. GERNET, "Comment se presente en Chine le concept d'empire?", in M. DUVERGER (a cura di), "Le concept d'empire", Puf, Paris 1980, pagine 396-416, in particolare pag. 415 (secondo intervento di G. Duby).
- N. 23. Così nel testo [N.d.T.].
- N. 24. W. STOCZKOWSKI, "La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence. Quelle cause pour quel effet?", in «L'Homme», 1999, n. 150, pagine 45-76. Il testo nasce da una comunicazione presentata nel quadro del laboratorio "Racisme et exclusion" istituito dal Congresso della Société française de psychologie, Nizza, 22-24 maggio 1997 (testo fotocopiato a diffusione interna di 16 pagine e con lo stesso titolo).
- N. 25. Ibid., pag. 54.

ooo

RAZZA E STORIA RAZZA E CULTURA.

RAZZA E STORIA.

- RAZZA E CULTURA.

Parlare di contributo delle razze umane alla civiltà mondiale, potrebbe sorprendere, in una collana di opuscoli destinati a lottare contro il pregiudizio razzista. Sarebbe vano aver dedicato tanto talento e tanti sforzi a mostrare che nulla, allo stato attuale della scienza, permette di affermare la superiorità o l'inferiorità intellettuale di una razza rispetto a un'altra, se fosse stato solo per restituire surrettiziamente consistenza alla nozione di razza, con l'aria di dimostrare che i grandi gruppi etnici che compongono l'umanità abbiano recato, "in quanto tali", contributi specifici al patrimonio comune.

Ma nulla ci è più estraneo di un simile intento, che equivarrebbe solo a formulare la dottrina razzista alla rovescia. Quando cerchiamo di caratterizzare le razze biologiche in base a proprietà psicologiche particolari, ci scostiamo dalla verità scientifica sia se le definiamo in modo positivo sia se le definiamo in modo negativo. Non bisogna dimenticare che Gobineau, storicamente considerato il padre delle teorie razziste, non intendeva comunque l'«ineguaglianza delle razze umane» in senso quantitativo, ma qualitativo: per lui, le grandi razze primitive che formavano l'umanità ai suoi inizi - la bianca, la gialla, la nera - non erano tanto ineguali per valore assoluto, quanto diverse nelle loro particolari attitudini. La tara della degenerazione si collegava per lui al fenomeno del meticciato più che non alla posizione di ogni razza in una scala di valori comune a tutte; essa dunque era destinata a colpire l'umanità intera, condannata, senza distinzione di razza, a un meticciato sempre più spinto. Ma il peccato originale dell'antropologia consiste nella confusione fra il concetto puramente biologico di razza (dato e non concesso, d'altronde, che, anche su questo terreno circoscritto, tale concetto possa ambire all'oggettività, cosa che la genetica moderna contesta) e le produzioni sociologiche e psicologiche delle culture umane. E' bastato a Gobineau averlo commesso per trovarsi rinchiuso in un cerchio infernale che conduce da un errore intellettuale che non esclude la buona fede, alla involontaria legittimazione di tutti i tentativi di discriminazione e di sfruttamento.

Così, quando parliamo, in questo studio, di contributo delle razze umane alla civiltà, non vogliamo dire che gli apporti culturali dell'Asia o dell'Europa, dell'Africa o dell'America, traggano una qualsiasi originalità dal fatto che tali continenti siano, grosso modo, popolati da abitanti di ceppi razziali diversi. Se tale originalità esiste - e la cosa non è dubbia - essa dipende da circostanze geografiche, storiche e sociologiche, non da attitudini distinte connesse alla costituzione anatomica o fisiologica dei negri, dei gialli o dei bianchi. Ma ci è sembrato che, proprio nella misura in cui questa serie di opuscoli si è sforzata di legittimare questo punto di vista negativo, essa rischiava, in pari tempo, di relegare in secondo piano un aspetto altrettanto importante della vita dell'umanità: vale a dire che quest'ultima si sviluppa a un regime di uniforme monotonia, bensì attraverso modi straordinariamente diversificati di società e di civiltà; tale diversità intellettuale, estetica, sociologica non è unita da nessuna relazione casuale a quella che, sul piano biologico, esiste fra taluni aspetti osservabili dei raggruppamenti umani: gli è solo parallela su un altro terreno. Nello stesso tempo, però, se ne distingue per due caratteri importanti. Anzitutto si colloca in un altro ordine di grandezza. Le culture umane sono molto più numerose delle razze umane, dal momento che le prime si contano a migliaia, e le seconde a unità: due culture elaborate da uomini appartenenti alla stessa razza possono differire quanto, o più, di due culture appartenenti a gruppi razzialmente lontani. In secondo luogo, al contrario della diversità fra le razze, che presenta come principale interesse quello della loro origine storica e della loro distribuzione nello spazio, la diversità fra le culture pone numerosi problemi, perché ci si può chiedere se costituisca per l'umanità un vantaggio o un inconveniente, problema d'insieme che, beninteso, si suddivide in molti altri.

Infine e soprattutto dobbiamo chiederci in che consista tale diversità, a rischio di vedere i pregiudizi razzisti, appena sradicati dalla loro base biologica, riformarsi su un nuovo terreno. Sarebbe infatti vano avere ottenuto dall'uomo della strada che rinunci ad attribuire un significato intellettuale o morale al fatto di aver la pelle nera o bianca, i capelli lisci o crespi, se poi non si affronta un altro problema, che, come l'esperienza prova, egli si pone immediatamente: se non esistono attitudini razziali innate, come spiegare che la civiltà prodotta dall'uomo bianco abbia compiuto gli immensi progressi che sappiamo, mentre quelle dei popoli di colore sono rimaste indietro, le une a metà strada, le altre in ritardo valutabile di migliaia o di decine di migliaia di anni? Non si può dunque pretendere di avere risolto con una risposta negativa il problema della disuguaglianza delle razze umane, se non ci si pone anche quello della disuguaglianza - o della diversità - delle "culture" umane che, di fatto se non di diritto, gli è strettamente collegato nella mentalità pubblica.

- DIVERSITA' DELLE CULTURE.

Per capire come, e in che misura, le culture umane differiscano tra loro, se tali differenze si annullino o si contraddicano, o se concorrano a formare un insieme armonioso, bisogna anzitutto cercare di stabilirne l'inventario. Ma proprio qui cominciano le difficoltà, poiché dobbiamo tener presente che le culture umane non differiscono fra loro allo stesso modo; né sullo stesso piano. Ci troviamo anzitutto di fronte a società giustapposte nello spazio, le une vicine, le altre lontane, ma, tutto sommato contemporanee. Inoltre dobbiamo fare i conti con forme della vita sociale che si sono succedute nel tempo e che siamo impossibilitati a conoscere per esperienza diretta. Ogni uomo può trasformarsi in etnografo e recarsi sul terreno a condividere l'esistenza di una società che gli interessa; per contro, anche se diventa storico o archeologo, con una civiltà scomparsa non entrerà mai in contatto direttamente, ma solo attraverso i documenti scritti o i monumenti figurati che di tale società - o di altre - sono arrivati sino a noi. Infine non bisogna dimenticare che le società contemporanee rimaste ignoranti della scrittura, come quelle che chiamiamo «selvagge» o «primitive», furono, anch'esse, precedute da altre forme, la cui conoscenza è praticamente impossibile, persino in maniera indiretta; un inventario coscienzioso ha il dovere di riservar loro caselle bianche, probabilmente in numero infinitamente più elevato di quello delle caselle dove ci sentiamo in grado di scrivere qualcosa. Una prima constatazione si impone: la diversità delle culture umane è, di fatto nel presente, di fatto e anche di diritto nel passato, molto più grande e più ricca di quanto siamo destinati a conoscerne prima o poi.

Ma, anche pervasi da un sentimento di umiltà e convinti di tale limitazione, incontriamo altri problemi. Che cosa bisogna intendere per culture diverse? Certune hanno tutta l'aria di esserlo, ma, siccome emergono da un tronco comune, non differiscono alla stessa stregua di due società che non abbiano avuto rapporti fra loro in nessuna fase del loro sviluppo. Così l'antico impero degli Incas in Perù e quello del Dahomey in Africa differiscono tra loro in modo più assoluto che, per esempio, l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'oggi, sebbene queste due società debbano anch'esse venir considerate come società distinte. Viceversa, società entrate recentemente in strettissimo contatto sembrano offrire l'immagine della stessa civiltà mentre vi sono accedute per vie diverse, che non abbiamo il diritto di trascurare. Nelle società umane agiscono simultaneamente forze orientate in direzioni opposte: le une tendenti al mantenimento e persino all'accentuazione dei particolarismi; le altre agenti nel senso della convergenza e dell'affinità. Lo studio del linguaggio offre straordinari esempi di tali fenomeni: così, mentre lingue della stessa origine tendono a differenziarsi a vicenda (ad esempio: il russo, il francese e l'inglese), lingue di origine diversa, ma parlate in territori contigui, sviluppano caratteri comuni: per esempio, il russo si è, per taluni aspetti, differenziato da altre lingue slave per avvicinarsi, almeno in certe caratteristiche fonetiche, alle lingue ugro-finniche e turche parlate nelle sue immediate adiacenze geografiche.

Quando studiamo fatti del genere - e altri campi della civiltà, come le istituzioni sociali, l'arte, la religione, ne fornirebbero facilmente di simili - finiamo per chiederci se le società umane non si definiscano, tenuto conto dei loro mutui rapporti, per un certo "optimum" di diversità al di là del quale non potrebbero spingersi, ma al di qua del quale non possono rimanere senza pericolo. Questo "optimum" varierebbe in funzione del numero delle società, della loro importanza numerica, della loro lontananza geografica e dei mezzi di comunicazione (materiali e intellettuali) di cui dispongono. In effetti, il problema della diversità non si pone solo a proposito delle culture considerate nei loro rapporti reciproci; esiste anche in seno ad ogni società, in tutti i gruppi che la costituiscono: caste, classi, ambienti professionali o confessionali, eccetera, sviluppano certe differenze alle quali ognuno di essi attribuisce estrema importanza. Ci si può chiedere se tale "diversificazione interna" non tenda ad aumentare quando la società diventa, su altri piani, più voluminosa e più omogenea; fu il caso, forse, dell'antica India, con il suo sistema di caste che fioriva in seguito allo stabilirsi della egemonia ariana.

E' chiaro quindi che il concetto di diversità delle culture umane non va inteso in maniera statica. Tale diversità non è quella di un campionario inerte o di un catalogo sezionato. Certo gli uomini hanno elaborato culture differenti in ragione della lontananza geografica, delle proprietà particolari dell'ambiente, e della loro ignoranza nei confronti del resto dell'umanità; ma ciò sarebbe rigorosamente vero solo se ogni cultura e ogni società fosse nata e si fosse sviluppata nell'isolamento da tutte le altre. Orbene, non è mai così, tranne forse in casi eccezionali come quello dei Tasmaniani (e anche qui, solo per un periodo limitato). Le società umane non sono mai sole; quando sembrano separatissime, è solo perché danno luogo a una forma di gruppi o di «pacchetti». Ad es., non è esagerato supporre che le culture nordamericane e sudamericane siano state tagliate fuori da quasi ogni contatto con il resto del mondo per un periodo la cui durata oscilla tra i diecimila e i venticinquemila anni. Ma questo grosso frammento di umanità distaccata era costituito da una moltitudine di società, grandi e piccole, che avevano fra loro contatti strettissimi. E, oltre alle differenze dovute all'isolamento, ci sono quelle, altrettanto importanti, dovute alla prossimità: desiderio di opporsi, di distinguersi, di essere se stessi. Molte usanze sono nate non da una necessità interna o da una contingenza favorevole, ma solo dalla volontà di non rimanere indietro rispetto a un gruppo vicino che sottoponeva a regole precise un campo in cui non ci si sarebbe mai sognati, da soli, di proclamare regola alcuna. Di conseguenza, la diversità delle culture umane non deve invitarci a un'osservazione spezzettante o spezzettata. Essa è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono.

- L'ETNOCENTRISMO.

Eppure, sembra che la diversità delle culture sia raramente apparsa agli uomini per quello che è: un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società; si è visto piuttosto in essa una sorta di mostruosità o di scandalo; in tali materie, il progresso della conoscenza non è consistito tanto nel dissipare questa illusione a beneficio di una visione più esatta, quanto nell'accettarla o nel trovare il modo di rassegnarvisi.

L'atteggiamento più antico, che probabilmente poggia su fondamenti psicologici solidi, poiché tende a riapparire in ognuno di noi quando siamo posti in una situazione inattesa, consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali - morali, religiose, sociali, estetiche - che sono più lontane da quelle con cui ci identifichiamo. «Abitudini di selvaggi», «da noi non si fa così», «non si dovrebbe permettere questo», eccetera, sono altrettante reazioni grossolane che esprimono lo stesso fremito, la stessa repulsione, di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei. Così l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di "barbaro": la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine "selvaggio" nello stesso senso. Ora, dietro a questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine «barbaro» si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significativo del linguaggio umano; e «selvaggio», che vuoi dire «della selva», evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che si conforma alle norme sotto le quali si vive.

Questo punto di vista ingenuo, ma profondamente radicato nella maggior parte degli uomini, non ha bisogno di essere discusso poiché il presente opuscolo - assieme a tutti quelli della stessa raccolta - ne costituisce appunto la confutazione. Basterà rilevare qui che esso cela un paradosso alquanto significativo. L'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i «selvaggi» (o tutti coloro che si sceglie di considerare come tali) fuori dell'umanità è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi. E' noto, infatti, che la nozione di umanità, che include, senza distinzione di razza o di civiltà, tutte le forme della specie umana, è di apparizione assai tardiva e di espansione limitata. Proprio là dove sembra aver raggiunto il suo sviluppo più elevato, non è affatto certo - come prova la storia recente - che sia stabilita al riparo da equivoci o da regressioni. Ma, per vaste frazioni della specie umana e per decine di millenni, questa nozione sembra essere totalmente assente. L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del viaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa gli «uomini» (o talvolta - con maggior discrezione, diremmo i «buoni», gli «eccellenti», i «completi»), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle virtù - o magari della natura - umane, ma siano tutt'al più composti di «cattivi», di «malvagi», di «scimmie terrestri», o di «pidocchi». Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest'ultimo grado di realtà facendone un «fantasma» o una «apparizione». Hanno luogo perciò curiose situazioni in cui i due interlocutori si lasciano crudelmente l'ultima parola. Nelle Grandi Antille, pochi anni dopo la scoperta dell'America, mentre gli Spagnoli spedivano commissioni di inchiesta per stabilire se gli indigeni fossero o no dotati di un'anima, questi ultimi si occupavano di immergere i prigionieri bianchi sott'acqua per verificare, con una sorveglianza prolungata, se il loro cadavere fosse o meno soggetto a putrefazione.

Questo aneddoto barocco e tragico a un tempo esemplifica bene il paradosso del relativismo culturale (che ritroveremo altrove in altre forme): proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono i più «selvaggi» o «barbari» fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie.

Certo i grandi sistemi filosofici e religiosi dell'umanità - si tratti del buddismo, del cristianesimo o dell'Islam, delle dottrine stoica, kantiana o marxista - si sono costantemente elevate contro tale aberrazione. Ma la semplice proclamazione dell'uguaglianza naturale fra tutti gli uomini e della fratellanza che deve unirli senza distinzione di razza o di cultura, ha qualcosa di deludente perché trascura una diversità di fatto, che si impone all'osservazione, e di cui non basta dire che non concerne il problema di fondo perché si sia teoricamente e praticamente autorizzati a fare come se non esistesse. Così il preambolo alla seconda dichiarazione dell'Unesco sul problema delle razze rileva saggiamente che quel che convince l'uomo della strada che le razze esistono è l'«evidenza immediata dei sensi quando scorge insieme un africano, un europeo, un asiatico e un pellerossa».

Le grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo hanno, anche esse, la forza e la debolezza di enunciare un ideale troppo spesso dimentico del fatto che l'uomo non realizza la propria natura in un'umanità astratta, ma in culture tradizionali, in cui i mutamenti più rivoluzionari lasciano sussistere intere zone, e si spiegano a loro volta in funzione di una situazione strettamente definita nel tempo e nello spazio. Preso fra la duplice tentazione di condannare esperienze che lo urtano sul piano affettivo, e di negare differenze che non comprende intellettualmente, l'uomo moderno si è abbandonato a cento speculazioni filosofiche e sociologiche per stabilire vani compromessi fra questi poli contraddittori, e render conto della diversità delle culture pur cercando di sopprimere quanto tale diversità conserva per lui di scandaloso e di urtante.

Ma, per diverse e, talvolta, per bizzarre che possano essere, tutte queste speculazioni si riducono in realtà a un'unica ricetta, che probabilmente il termine "falso evoluzionismo" è il più adatto a caratterizzare. In che consiste? Si tratta precisamente di un tentativo di sopprimere la diversità delle culture pur fingendo di riconoscerla in pieno. Se infatti si considerano i diversi stati in cui le società umane, antiche nel tempo o remote nello spazio, si trovano, come "stadi" o "tappe" di un unico svolgimento che, muovendo dallo stesso punto, debba farle convergere verso la stessa meta, chiarissimo che la diversità diventa ormai solo apparente. L'umanità diventa una e identica a se stessa; solo che tale unità e tale identità non possono realizzarsi se non progressivamente, e la varietà delle culture illustra i momenti di un processo che dissimula una realtà più profonda o ne ricalca la manifestazione.

Questa definizione può sembrare sommaria quando si hanno presenti le immense conquiste del darwinismo. Ma il darwinismo non è in causa in quanto l'evoluzionismo biologico e il pseudoevoluzionismo a cui accenniamo qui, sono due dottrine diversissime. La prima è nata come una vasta ipotesi di lavoro, fondata sull'osservazione in cui la parte lasciata

all'interpretazione è minima. Perciò, i diversi tipi che costituiscono la genealogia del cavallo possono essere disposti in una serie evolutiva per due ragioni: la prima è che ci vuole un cavallo per generare un cavallo; la seconda, che strati di terreno sovrapposti, dunque storicamente sempre più antichi, contengono scheletri che variano in modo graduale dalla forma più recente sino a quella più arcaica. Diventa così altamente probabile che "Hipparion" sia il reale antenato di "Equus caballus". Lo stesso ragionamento si applica probabilmente alla specie umana e alle sue razze. Ma quando passiamo dai fatti biologici ai fatti di cultura, le cose si complicano singolarmente. Possiamo raccogliere nel suolo oggetti materiali, e constatate che, secondo la profondità degli strati geologici, la forma o la tecnica di fabbricazione di un certo tipo di oggetto varia progressivamente. Eppure un'ascia non genera fisicamente un'ascia, alla maniera di un animale. Dire, in quest'ultimo caso, che un'ascia è evoluta muovendo da un'altra, costituisce dunque una formula metaforica e approssimativa, priva del rigore scientifico che assume l'espressione simile applicata ai fenomeni biologici. Quel che vale per oggetti materiali la cui presenza fisica è attestata nel suolo, per epoche determinabili, vale ancor più per le istituzioni, le credenze, i gusti, il cui passato ci è generalmente ignoto. La nozione di evoluzione biologica corrisponde a un'ipotesi dotata di uno dei più elevati coefficienti di probabilità che possano incontrarsi nel campo delle scienze naturali; mentre la nozione di evoluzione sociale o culturale reca, tutt'al più, solo un procedimento seducente, ma pericolosamente comodo, di presentazione dei fatti.

D'altronde questa differenza, troppo spesso trascurata, fra il vero e il falso evoluzionismo, si spiega in base alle loro rispettive date di apparizione. Certo, l'evoluzionismo sociologico doveva ricevere un vigoroso impulso da parte dell'evoluzionismo biologico; ma gli è anteriore nei fatti. Anche senza risalire sino alle concezioni antiche, riprese da Pascal, che assimilavano l'umanità a un essere vivente che passa per gli stadi successivi dell'infanzia, dell'adolescenza e della maturità, già nel diciottesimo secolo vediamo fiorire gli schemi fondamentali che saranno oggetto, in seguito, di tante manipolazioni: i «corsi e ricorsi» di Vico, le sue «tre età» preannuncianti i «tre stadi» di Comte, la «scala» di Condorcet. I due fondatori dell'evoluzionismo sociale, Spencer e Tylor, elaborano e pubblicano la loro dottrina prima dell'"Origine delle specie" o senza aver letto quest'opera. Anteriore all'evoluzionismo biologico, teoria scientifica, l'evoluzionismo sociale si riduce troppo spesso a una maschera pseudofisica di un vecchio problema filosofico di cui non è affatto certo che l'osservazione e l'induzione possano fornire la chiave.

- CULTURE ARCAICHE E CULTURE PRIMITIVE.

Abbiamo suggerito che ogni società può, dal proprio punto di vista, suddividere le culture in tre categorie: quelle che le sono contemporanee, ma che si trovano situate in un altro punto del globo; quelle che si sono manifestate approssimativamente nello stesso spazio, ma che l'hanno preceduta nel tempo; quelle, infine, che sono esistite sia in un tempo anteriore sia in uno spazio diverso da quello in cui essa si colloca.

Abbiamo visto che questi tre gruppi sono conoscibili in modo molto disuguale. Nel caso dell'ultimo, e quando si tratta di culture senza scrittura, senza architettura e dotate di tecniche rudimentali (come avviene per la metà della terra abitata e per il 90-99 per cento, a seconda delle regioni, del lasso di tempo trascorso dall'inizio della civiltà), si può dire che non possiamo saperne niente e che tutto quel che cerchiamo di rappresentarci sull'argomento si riduce a ipotesi gratuite.

Per contro, è estremamente allettante cercare di stabilire, fra le culture del primo gruppo, relazioni equivalenti a un ordine di successione nel tempo. Come potrebbero, società contemporanee, rimaste ignoranti della elettricità e della macchina a vapore, non evocare la corrispondente fase di sviluppo della civiltà occidentale? Come non paragonare le tribù indigene, senza scrittura e senza metallurgia, ma che tracciano figure sulle pareti rocciose e fabbricano utensili di pietra, con le forme arcaiche di questa nostra civiltà, di cui le vestigia trovate nelle grotte di Francia e di Spagna attestano la similarità? E' soprattutto qui che il falso evoluzionismo si è scatenato. Eppure questo gioco seducente, cui ci abbandoniamo in modo quasi irresistibile ogniquale volta ne abbiamo occasione (il viaggiatore occidentale non si compiace forse di ritrovare il «medioevo» in Oriente, il «secolo di Luigi Quattordicesimo» nella Pechino anteriore alla prima guerra mondiale, l'«età della pietra» fra gli indigeni dell'Australia o della Nuova Guinea?), è straordinariamente pernicioso. Delle civiltà scomparse, noi conosciamo solo taluni aspetti e questi aspetti sono tanto meno numerosi quanto più è antica la civiltà considerata, poiché gli aspetti noti sono i soli che son potuti sopravvivere alle distruzioni del tempo. Il procedimento consiste quindi nel prendere la parte per il tutto, e nel concludere, in base al fatto che "certi" aspetti di due civiltà (l'una attuale, l'altra scomparsa) offrano rassomiglianze, con l'analogia di "tutti" gli aspetti. Ora, non solo questo modo di ragionare è logicamente insostenibile, ma in parecchi casi viene smentito dai fatti.

Sino a un'epoca relativamente recente, i Tasmaniani e i Patagoni possedevano strumenti di pietra tagliata, e talune tribù australiane e americane ne fabbricano ancora. Ma lo studio di questi strumenti ci aiuta pochissimo a capire l'uso degli utensili dell'epoca paleolitica. Come ci si serviva dei famosi «pugni» di selce, la cui utilizzazione doveva tuttavia essere così precisa che la loro forma e la loro tecnica di fabbricazione sono rimaste standardizzate rigidamente per cento o duecentomila anni, e su un territorio che si estende dall'Inghilterra all'Africa del Sud, dalla Francia alla Cina? A che cosa servivano gli straordinari documenti levalloisiani, triangolari e appiattiti, che si trovano a centinaia nei giacimenti e su cui nessuna ipotesi riesce soddisfacente? Che cosa erano i pretesi «bastoni di comando» di osso di renna? Quale poteva essere la tecnologia delle culture tardenoisiane che hanno abbandonato dietro di sé un numero incredibile di minuscoli pezzetti di pietra tagliata, dalle forme geometriche infinitamente diversificate, ma pochissimi utensili alla stregua della mano umana? Tutte queste incertezze rivelano che tra le società paleolitiche e certe società indigene contemporanee esiste una rassomiglianza nel fatto che si sono servite di un'attrezzatura di pietra tagliata. Ma, anche sul piano della tecnologia, è difficile andare più in là: la lavorazione del materiale, i tipi di strumenti, dunque la loro destinazione, erano diversi e ben poco quindi ci possono insegnare gli uni sugli altri. Come quindi potrebbero istruirci sul linguaggio, sulle istituzioni sociali o sulle credenze religiose?

Una delle interpretazioni più popolari fra quelle ispirate dall'evoluzionismo culturale, considera le pitture rupestri lasciateci dalle società del paleolitico medio come figurazioni magiche collegate a riti di caccia. Il filo del ragionamento è il seguente: le popolazioni primitive attuali hanno riti di caccia, che ci sembrano spesso privi di valore utilitario; le pitture rupestri preistoriche,

tanto per il loro numero quanto per la loro ubicazione nelle profondità delle grotte, ci sembrano pure prive di valore utilitario; i loro autori erano cacciatori: quindi esse servivano a riti di caccia. Basta enunciare questa argomentazione implicita per valutarne l'inconsequenza. Del resto, essa ha corso specialmente fra i non specialisti, poiché gli etnografi, che invece hanno esperienza di quelle popolazioni primitive così volentieri «condite in tutte le salse» per una specie di cannibalismo pseudoscientifico poco rispettoso dell'integrità delle culture umane, sono d'accordo nel dire che nulla, nei fatti osservati, permette di formulare un'ipotesi qualsiasi sui documenti in proposito. E poiché parliamo qui delle pitture rupestri, sottolineeremo che, fatta eccezione per le pitture rupestri sudafricane (che alcuni considerano come opera di indigeni recenti), le arti «primitive» sono tanto lontane dall'arte magdaleniana e aurignaciana quanto lo è l'arte europea contemporanea. Quelle arti infatti si caratterizzano per un altissimo grado di stilizzazione che giunge sino alle più estreme deformazioni, mentre l'arte preistorica offre uno straordinario realismo. Potremmo essere tentati di vedere in quest'ultima particolarità l'origine dell'arte europea; ma anche questo sarebbe inesatto, poiché, sullo stesso territorio, l'arte paleolitica è stata seguita da altre forme che non avevano lo stesso carattere; la continuità del sito geografico non cambia niente al fatto che, sullo stesso suolo, si sono succedute popolazioni diverse, ignoranti o incuranti dell'opera dei loro predecessori e arrecanti ciascuna con sé credenze, tecniche e stili opposti.

Per lo stato delle sue civiltà, l'America precolombiana, alla vigilia della scoperta, evoca il periodo neolitico europeo. Ma questa assimilazione non regge meglio all'esame: in Europa, l'agricoltura e l'addomesticamento degli animali vanno di pari passo, mentre in America a uno sviluppo eccezionalmente accentuato della prima, si accompagna una pressoché completa ignoranza (o, in ogni caso, un'estrema limitazione) del secondo. In America, l'attrezzatura litica si prolunga in un'economia agricola che, in Europa, è associata agli inizi della metallurgia.

E' inutile moltiplicare gli esempi. Infatti i tentativi compiuti per conoscere la ricchezza e l'originalità delle culture umane, e per ridurle a repliche più o meno arretrate della civiltà occidentale, urtano contro un'altra difficoltà, molto più profonda: in generale (e a eccezione dell'America, sulla quale ritorneremo), tutte le società umane hanno dietro di loro un passato che è approssimativamente dello stesso ordine di grandezza. Per considerare talune società come «tappe» dello sviluppo di altre, bisognerebbe ammettere che quando, per queste ultime, succedeva qualcosa, per le prime non succedeva niente - o pochissimo. E in effetti, si parla volentieri dei «popoli senza storia» (talvolta per dire che sono loro i più felici). Questa formula ellittica significa solo che la loro storia è e rimarrà sconosciuta, ma non che essa non esista. Per decine, anzi per centinaia di millenni anche laggiù ci sono stati uomini che hanno amato, odiato, sofferto, inventato, combattuto. In verità, non esistono popoli bambini; tutti sono adulti, anche quelli che hanno tenuto il diario della loro infanzia e della loro adolescenza.

Potremmo probabilmente dire che le società umane hanno utilizzato in modo disuguale un tempo passato che, per certune, sarebbe persino stato tempo perso; che le une bruciavano le tappe mentre le altre indugiavano lungo il cammino. Finiremmo così per distinguere fra due specie di storie; una storia progressiva, acquisitiva, che accumula i ritrovati e le invenzioni per costruire grandi civiltà, e un'altra storia, forse altrettanto attiva e altrettanto ricca di talenti, ma nella quale mancherebbe il dono sintetico che costituisce il privilegio della prima. Ogni innovazione, anziché venire ad aggiungersi a innovazioni anteriori e orientate nello stesso senso, vi si dissolverebbe in una specie di flusso ondulante che non riuscirebbe mai a scostarsi durevolmente dalla direzione primitiva.

Questa concezione ci sembra molto più elastica e sfumata delle teorie sempliciste che abbiamo confutato nei paragrafi precedenti. Potremo serbargli un posto nel nostro tentativo di interpretazione della diversità tra le culture, e ciò senza essere ingiusti verso nessuna di esse. Ma prima di giungere a questo punto, bisogna esaminare molti problemi.

- L'IDEA DI PROGRESSO.

Dobbiamo anzitutto considerare le culture appartenenti al secondo gruppo che abbiamo distinto: quelle che hanno preceduto storicamente la cultura - qualunque essa sia - dal cui punto di vista ci si colloca. La loro situazione è molto più complicata che nei casi precedentemente considerati. Infatti l'ipotesi di una evoluzione, che sembra così incerta e così fragile quando la si utilizza per gerarchizzare società contemporanee lontane nello spazio, sembra qui difficilmente contestabile, e persino direttamente provata dai fatti. Sappiamo, per la testimonianza concorde dell'archeologia, della preistoria e della paleontologia, che l'Europa attuale fu dapprima abitata da svariate specie del genere "Homo" che si servivano di utensili di selce tagliati grossolanamente; che a queste prime culture ne sono succedute altre, in cui il taglio della pietra si perfeziona, e poi si accompagna alla levigatura e alla lavorazione dell'osso e dell'avorio; che la ceramica, la tessitura, l'agricoltura, l'allevamento fanno poi la loro comparsa, associate progressivamente alla metallurgia, di cui possiamo anche distinguere le tappe. Queste forme successive si coordinano dunque nel senso di un'evoluzione e di un progresso; le une sono superiori e le altre inferiori.

Ma, se tutto ciò è vero, come possono tali distinzioni non reagire inevitabilmente sulla maniera in cui consideriamo forze contemporanee, ma che presentano tra loro analoghi scarti? Le nostre conclusioni precedenti rischiano dunque di essere rimesse in causa da questo nuovo problema.

I progressi compiuti dall'umanità a cominciare dalle sue origini sono così manifesti e così straordinari che ogni tentativo per discuterli si ridurrebbe a un esercizio di retorica. Eppure non è così facile come si crede ordinarli in una serie regolare e continua. Cinquant'anni fa, gli scienziati utilizzavano, per rappresentarsi, schemi di meravigliosa semplicità: età della pietra tagliata, età della pietra levigata, età del rame, del bronzo, del ferro. E' troppo comodo. Cominciamo oggi a sospettare che la levigatura e il taglio della pietra sono talvolta coesistite a fianco a fianco; quando la seconda tecnica eclissa completamente la prima, ciò non avviene come risultato di un progresso tecnico spontaneamente scaturito dalla tappa anteriore, ma come un tentativo per copiare, in pietra, le armi e gli utensili di metallo posseduti da civiltà, certo più «progredite» ma in realtà contemporanee delle loro imitatrici. Viceversa, la ceramica, che era ritenuta connessa all'«età della pietra levigata» è associata al taglio della pietra in alcune regioni dell'Europa settentrionale.

Per limitarci a considerare il periodo della pietra tagliata, detto paleolitico, fino a qualche anno fa si pensava ancora che le

diverse forme di questa tecnica - caratterizzanti rispettivamente le industrie «da nuclei», le industrie «da schegge», e le industrie «da lamine» - corrispondessero a un progresso storico in tre tappe che si chiamavano paleolitico inferiore, paleolitico medio e paleolitico superiore. Oggi si ammette che queste tre forme sono coesistite, costituendo non tappe di un progresso a senso unico, ma aspetti o, come si dice, «facce» di una realtà certo non statica, ma sottomessa a variazioni e a trasformazioni molto complesse. In realtà, il levalloisiano che abbiamo già citato e la cui fioritura si colloca fra il duecentocinquantesimo e il settantesimo millennio prima dell'era cristiana, raggiunge una perfezione nella tecnica del taglio che non si sarebbe più ritrovata sino alla fine del neolitico, da duecentoquarantacinquemila a sessantamila anni dopo, e che faticheremmo alquanto a riprodurre oggi.

Tutto quello che vale per le culture vale anche sul piano delle razze, senza che si possa stabilire (in ragione degli ordini di grandezza differenti) nessuna correlazione fra i due processi: in Europa, l'uomo di Neanderthal non ha preceduto le più antiche forme di "Homo sapiens"; queste ultime gli sono state contemporanee, forse l'hanno persino preceduto. E non è escluso che i tipi più vari di ominidi siano coesistiti nel tempo, se non nello spazio: «pigmei» dell'Africa meridionale, «giganti» della Cina e dell'Indonesia, eccetera.

Ancora una volta tutto ciò non mira a negare la realtà di un progresso dell'umanità, ma ci invita a intenderlo con maggiore prudenza. Lo sviluppo delle conoscenze preistoriche e archeologiche tende a "disporre nello spazio" forme di civiltà che eravamo propensi a immaginare come "successive nel tempo". Il che significa due cose: anzitutto che il «progresso» (se questo termine è ancora adatto a designare una realtà diversissima da quella a cui era stato in un primo tempo applicato) non è né necessario né continuo; procede a salti, a balzi, o, come direbbero i biologi, per mutazioni. Tali salti e tali balzi non consistono nell'andar sempre più lontano nella stessa direzione; si accompagnano a mutamenti di orientamento, un po' alla maniera del cavallo negli scacchi che ha sempre a sua disposizione svariate progressioni ma mai nello stesso senso. L'umanità in progresso non assomiglia certo a un personaggio che sale una scala, che aggiunge con ogni suo movimento un nuovo gradino a tutti quelli già conquistati; evoca semmai il giocatore la cui fortuna è suddivisa su parecchi dadi e che, ogni volta che li getta, li vede sparpagliarsi sul tappeto, dando luogo via via a computi diversi. Quel che si guadagna sull'uno, si è sempre esposti a perderlo sull'altro, e solo di tanto in tanto la storia è cumulativa, cioè i computi si addizionano in modo da formare una combinazione favorevole.

Il fatto che questa storia cumulativa non sia il privilegio di una civiltà o di un periodo della storia, l'esempio dell'America lo dimostra in modo convincente. Questo immenso continente vede arrivare l'uomo, probabilmente a piccoli gruppi di nomadi che passano lo stretto di Behring col favore delle ultime glaciazioni, in un periodo che non dovrebbe essere molto anteriore al ventesimo millennio. In venti o venticinquemila anni, quegli uomini riescono a realizzare una delle più straordinarie dimostrazioni di storia cumulativa che ci siano: esplorando da cima a fondo le risorse di un ambiente naturale nuovo, addomesticandovi (oltre a certe specie animali) le specie vegetali più svariate per il nutrimento, i farmaci e i veleni e - fatto senza eguali altrove - promuovendo sostanze velenose come la manioca alla funzione di alimento di base, o altre a quella di stimolante o di anestetico; collezionando taluni veleni o stupefacenti facendone uso sulle specie animali sulle quali ciascuno di essi esercita un'azione elettiva; spingendo infine certe industrie come la tessitura, la ceramica e la lavorazione dei metalli preziosi al più alto grado di perfezionamento. Per valutare quest'opera immensa basta calcolare il contributo dell'America alle civiltà del Vecchio Mondo. In primo luogo, la patata, la gomma, il tabacco e la coca (base dell'anestesia moderna) che, certo per ragioni diverse, costituiscono quattro pilastri della cultura occidentale; il granoturco e l'arachide che dovevano rivoluzionare l'economia africana prima forse di generalizzarsi nel regime alimentare dell'Europa; poi il cacao, la vaniglia, il pomodoro, l'ananas, il pimento, molte specie di fagioli, di cotone e di cucurbitacee. Infine lo zero, base dell'aritmetica e, indirettamente, delle matematiche moderne, era conosciuto e utilizzato dai Maya almeno mezzo millennio prima della sua scoperta da parte degli scienziati indiani da cui l'Europa l'ha ricevuto tramite gli Arabi. Per questa ragione forse il loro calendario era, a parità di epoca, più esatto di quello del Vecchio Mondo. Il problema di sapere se il regime politico degli Incas fosse socialista o totalitario ha già fatto scorrere fiumi di inchiostro. Esso comunque era fondato sulle formule più moderne ed era in anticipo di molti secoli sui fenomeni europei dello stesso tipo. La rinnovata attenzione di cui il curaro è stato recentemente oggetto, varrebbe a ricordare, se ce ne fosse bisogno, che le cognizioni scientifiche degli indigeni americani, che si riferiscono a tante sostanze vegetali non impiegate nel resto del mondo, possono ancora fornire a quest'ultimo importanti contributi.

- STORIA STAZIONARIA E STORIA CUMULATIVA.

La discussione dell'esempio americano che precede deve invitarci ad approfondire la nostra riflessione sulla differenza fra «storia stazionaria» e «storia cumulativa». Se abbiamo concesso all'America il privilegio della storia cumulativa, non è forse infatti solo perché le riconosciamo la paternità di un certo numero di contributi che le abbiamo preso in prestito o che assomigliano ai nostri? Ma quale sarebbe la nostra posizione di fronte a una civiltà che si fosse dedicata a sviluppare solo valori non suscettibili di interessare la civiltà dell'osservatore? Quest'ultimo non sarebbe forse indotto a qualificarla come stazionaria? In altri termini, la distinzione fra le due forme di storia dipende dalla natura intrinseca delle culture alle quali è applicata, o non risulta piuttosto dalla prospettiva etnocentrica nella quale ci poniamo sempre per valutare una cultura diversa? Considereremmo così come cumulativa ogni cultura che si sviluppasse in un senso analogo al nostro, cioè il cui sviluppo fosse dotato per noi di "significato". Mentre le altre culture ci apparirebbero come stazionarie, non necessariamente perché lo siano, ma perché la loro linea di sviluppo non significa niente per noi, non è misurabile nei termini del sistema di riferimento che utilizziamo.

Che le cose stiano proprio così risulta da un esame, anche sommario, delle condizioni nelle quali applichiamo la distinzione fra le due storie, non per caratterizzare società differenti dalla nostra, ma all'interno di quest'ultima. Tale applicazione è più frequente di quanto non si creda. Le persone d'età considerano di solito come stazionaria la storia che scorre durante la loro vecchiaia contrapponendola alla storia cumulativa di cui erano stati testimoni nei verdi anni. Un'epoca in cui esse non sono più attivamente impegnate, in cui non hanno più nessuna parte, perde ogni senso: non vi succede nulla, o quanto vi succede

presenta a loro giudizio solo caratteri negativi; mentre i loro nipoti vivono questo periodo con tutto il fervore che i nonni hanno dimenticato. Gli avversari di un regime politico non riconoscono volentieri la sua evoluzione; lo condannano in blocco, lo respingono fuori dalla storia, come una specie di mostruoso intervallo alla fine del quale soltanto la vita riprenderà. Ben diversa è la concezione dei partigiani; e tanto più diversa, rileviamolo, quanto più essi partecipano strettamente, e ad alto livello, al funzionamento dell'apparato. La storicità, o, più esattamente, l'"avvenimenzialità" di una cultura o di un processo culturale sono quindi funzione non delle loro proprietà intrinseche, ma della situazione in cui ci troviamo rispetto ad essi, del numero e della diversità dei nostri interessi che ci legano a loro.

La contrapposizione fra culture progressive e culture inerti sembra così risultare, in primo luogo, da una differenza di focalizzazione. Per l'osservatore al microscopio, che si è «messo a fuoco» su una certa distanza misurata a partire dall'obiettivo, i corpi posti al di qua o al di là, magari solo alla distanza di pochi centesimi di millimetro, appaiono confusi e annebbiati, o addirittura non appaiono affatto: si vede attraverso di loro. Un altro paragone permetterà di svelare la stessa illusione. E' quello che si usa per spiegare i primi rudimenti della teoria della relatività. Per mostrare che la dimensione e la velocità di spostamento dei corpi non sono valori assoluti, ma funzioni della posizione dell'osservatore, si ricorda che, per un viaggiatore seduto vicino al finestrino di un treno, la velocità e la lunghezza dei treni variano a seconda che questi ultimi si spostino nello stesso senso o nel senso opposto. Ebbene, ogni membro di una cultura è coinvolto ad essa altrettanto strettamente di quanto quel viaggiatore lo è al suo treno. Sin dalla nascita, infatti, l'ambiente circostante fa penetrare in noi, per mille vie conosciute e inconsulte, un complesso sistema di riferimenti che consiste in giudizi di valore, motivazioni, fulcri di interesse, e quindi anche nella visione riflessiva che l'educazione ci impone del divenire storico della nostra civiltà, senza la quale quest'ultima diverrebbe impensabile, o apparirebbe in contraddizione con i comportamenti reali. Noi ci spostiamo, letteralmente, con questo sistema di riferimenti, e le realtà culturali esterne ad esso sono osservabili solo attraverso le deformazioni che esso impone loro, quando addirittura non arriva al punto di metterci nell'impossibilità di scorgere alcunché.

In larghissima misura, la distinzione fra le «culture che si muovono» e le «culture che non si muovono» si spiega in base alla stessa differenza di posizione che fa sì che, per il nostro viaggiatore, un treno in movimento si muova o non si muova. Con, è vero, una differenza, la cui importanza apparirà pienamente il giorno - di cui possiamo già intravedere il remoto avvento - in cui cercheremo di formulare una teoria della relatività generalizzata in un senso diverso da quello di Einstein, cioè riferendola sia alle scienze fisiche che alle scienze sociali: nelle une e nelle altre, tutto sembra si svolga in maniera simmetrica ma opposta. All'osservatore del mondo fisico (come rivela l'esempio del viaggiatore), sono i sistemi che evolvono nello stesso senso del proprio a sembrare immobili, mentre i più rapidi sono quelli che evolvono in sensi differenti. Per le culture è il contrario, poiché esse ci sembrano tanto più stazionarie quanto più il loro orientamento diverge. Ma nel caso delle scienze dell'uomo, il fattore "velocità" ha solo un valore metaforico. Per rendere il paragone valido, dobbiamo sostituirlo con quello di "informazione" e di "significato". Ebbene, sappiamo che è possibile accumulare molte più informazioni su un treno che si muove parallelamente al nostro e a una velocità analoga (per esempio, esaminare la faccia dei viaggiatori, contarli, eccetera) che non su un treno che ci supera o che noi superiamo a grandissima velocità, o che ci sembra tanto più corto quanto più procede in un'altra direzione. Al limite, passa così rapido che ne conserviamo solo un'impressione confusa da cui persino i segni della velocità sono assenti; si riduce a un momentaneo confondersi del campo visivo: non è più un treno, non "significa" più niente. Esiste dunque, a quanto pare, una relazione fra il concetto fisico di "moto apparente" e un altro concetto che, invece, appartiene parimenti alla fisica, alla psicologia e alla sociologia: quello di "quantità di informazione" suscettibile di «passare» fra due individui o due gruppi, in funzione della più o meno grande diversità delle loro rispettive culture.

Ogni qualvolta propendiamo a qualificare una cultura umana come inerte o stazionaria, dobbiamo dunque chiederci se questo immobilismo apparente non dipenda dalla nostra ignoranza dei suoi autentici interessi, consapevoli o inconsapevoli, o se, dotata di criteri differenti dai nostri, questa cultura non sia nei nostri confronti vittima della stessa illusione. In altre parole, noi apparteniamo l'uno all'altro come privi d'interesse per il semplice motivo che non ci rassomigliamo.

La civiltà occidentale si è interamente orientata, da due o tre secoli, nel senso di mettere a disposizione dell'uomo mezzi meccanici sempre più potenti. Se adottiamo questo criterio considereremo la quantità di energia disponibile pro capite come l'espressione del più o meno elevato grado di sviluppo delle società umane. La civiltà occidentale, nella sua forma nordamericana, occuperà il primo posto, poi verranno le società europee, con al seguito una quantità di società asiatiche e africane che diverranno presto indistinte. Ora, queste centinaia o anche migliaia di società che chiamiamo «insufficientemente sviluppate» e «primitive», che si confondono in un insieme nebuloso quando le consideriamo sul piano che abbiamo detto (e che non è certo adatto a qualificarle, poiché questa linea di sviluppo manca loro oppure occupa in esse un posto secondarissimo), non sono affatto identiche. Su altri piani, si collocano agli antipodi le une dalle altre; a seconda della prospettiva scelta, si possono quindi stabilire classificazioni differenti.

Se il criterio adottato fosse stato il grado di adattamento a trionfare degli ambienti geografici più ostili, non c'è nessun dubbio che gli Eschimesi da una parte, e i beduini dall'altra, si assicurerebbero il primato. L'India ha saputo, meglio di qualunque altra civiltà, elaborare un sistema filosofico religioso, e la Cina un genere di vita, capaci di ridurre le conseguenze psicologiche di uno squilibrio demografico. Già da tredici secoli, l'Islam ha formulato una teoria della solidarietà di tutte le forme della vita umana - tecnica, economica, sociale, spirituale -, che l'Occidente avrebbe ritrovato solo recentemente, con taluni aspetti del pensiero marxista e con la nascita dell'etnologia moderna. E' noto il posto preminente che questa visione profetica ha permesso agli Arabi di occupare nella vita intellettuale del medioevo. L'Occidente, signore delle macchine, ha conoscenze molto elementari sull'utilizzazione e sulle risorse di quella macchina suprema che è il corpo umano. In questo campo invece, come in quello, connesso, dei rapporti tra fisico e morale, l'Oriente e l'Estremo Oriente lo hanno anticipato di parecchi millenni; hanno prodotto quelle vaste "summae" teoriche e pratiche che sono lo yoga dell'India, le tecniche del respiro cinesi o la ginnastica viscerale degli antichi Maori. L'agricoltura senza terra da poco all'ordine del giorno, è stata praticata per molti secoli da alcune popolazioni polinesiane che avrebbero potuto anche insegnare al mondo l'arte della navigazione, e che l'hanno profondamente sconvolto nel diciottesimo secolo, rivelandogli un tipo di vita sociale e morale più libera e più generosa di tutto quello che si supponesse.

Per quanto riguarda l'organizzazione della famiglia e l'armonia dei rapporti tra gruppo familiare e gruppo sociale, gli

Australiani, arretrati sul piano economico, occupano un posto così avanzato rispetto al resto dell'umanità che è necessario, per capire i sistemi di regole elaborati da essi in modo cosciente e riflesso, fare ricorso alle forme più raffinate delle matematiche moderne. Sono stati loro a scoprire davvero che i vincoli matrimoniali formano il canovaccio su cui le altre istituzioni sociali sono soltanto ricami; infatti, anche nelle società moderne in cui la funzione della famiglia tende a restringersi, l'intensità dei vincoli familiari non è minore: essa si attenua solo in una cerchia più stretta ai limiti della quale altri vincoli, interessanti altre famiglie, hanno ben presto il sopravvento. L'articolazione della famiglia mediante intermatrimoni può portare al formarsi di larghe cerniere fra pochi insiemi, o di piccole cerniere fra insiemi numerosissimi; ma, piccoli o grandi, sono queste cerniere a conservare tutto l'edificio sociale e a dargli la sua elasticità. Con lucidità stupenda, gli Australiani hanno teorizzato questo meccanismo e hanno compiuto l'inventario dei principali metodi che permettono di realizzarlo, con i vantaggi e gli inconvenienti propri di ciascuno. Essi hanno in tal modo superato il piano dell'osservazione empirica per elevarsi alla conoscenza delle leggi matematiche che reggono il sistema. Tanto che non è affatto esagerato salutare in loro, non solo i fondatori di ogni sociologia generale, ma persino i veri e propri introduttori della misura nelle scienze sociali.

La ricchezza e l'audacia dell'invenzione estetica dei Melanesiani, il loro talento per integrare nella vita sociale i prodotti più oscuri dell'attività inconscia dello spirito, costituiscono una delle più alte vette che gli uomini abbiano raggiunto in queste direzioni. Il contributo dell'Africa è più complesso, ma anche più oscuro, perché solo di recente si è cominciato a sospettare l'importanza della sua funzione di "melting pot" culturale del Vecchio Mondo: di luogo, cioè, in cui tutte le influenze si sono fuse per suddividersi o rimanere in riserva, ma sempre trasformate in sensi nuovi. La civiltà egiziana, di cui è nota l'importanza per l'umanità, è intellegibile solo come un'opera comune dell'Asia e dell'Africa; e i grandi sistemi politici dell'Africa antica, le sue costruzioni giuridiche, le sue dottrine filosofiche a lungo nascoste agli Occidentali, le sue arti plastiche e la sua musica, che esplorano metodicamente tutte le possibilità offerte da ogni mezzo di espressione, sono altrettanti indizi di un passato straordinariamente fertile. Un passato, d'altronde, che è direttamente testimoniato dalla perfezione delle antiche tecniche del bronzo e dell'avorio, che superano di gran lunga tutto quanto l'Occidente praticava in quei campi nella stessa epoca. Quanto al contributo americano, l'abbiamo già evocato, ed è inutile ritornare sull'argomento.

D'altronde, non sono poi questi apporti spezzettati a dover attirare l'attenzione, poiché rischierebbero di darci l'idea, doppiamente falsa, di una civiltà mondiale composita come l'abito di Arlecchino. Si è persino ecceduto nel fare l'elenco delle varie priorità: dei Fenici per la scrittura, dei Cinesi per la carta, la polvere da sparo e la bussola, degli Indiani per il vetro e l'acciaio,... questi elementi sono meno importanti del modo in cui ogni cultura li raggruppa, li mantiene o li esclude. E ciò che costituisce l'originalità di ognuna di esse consiste piuttosto nella sua maniera particolare di risolvere i problemi, di operare una prospettiva dei valori, che sono approssimativamente gli stessi per tutti gli uomini: tutti gli uomini infatti senza eccezione posseggono un linguaggio, delle tecniche, un'arte, delle cognizioni di tipo scientifico, delle credenze religiose, una organizzazione sociale, economica o politica. Ebbene questo dosaggio non è mai esattamente lo stesso per ogni cultura, e l'etnologia moderna si dedica sempre più al compito di svelare le origini segrete di quelle opzioni più che a stabilire un inventario di aspetti separati.

- POSTO DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE.

Verranno forse formulate obiezioni contro un'argomentazione simile a causa del suo carattere teorico. E' possibile, si dirà, sul piano di una logica astratta, che ogni cultura sia incapace di giudicare davvero un'altra, poiché una cultura non può evadere da se stessa e la sua valutazione resta, di conseguenza, prigioniera di un relativismo senza scampo. Ma guardatevi intorno; siate attenti a quel che avviene nel mondo da un secolo, e tutte le vostre speculazioni crolleranno. Lungi dal restare rinchiusi in se stesse, tutte le civiltà riconoscono, l'una dopo l'altra, la superiorità di una fra esse, che è la civiltà occidentale. Non vediamo forse il mondo intero adottare progressivamente le sue tecniche, il suo genere di vita, le sue distrazioni e persino i suoi abiti? Come Diogene provava il movimento camminando, è proprio il cammino delle culture umane a provare, dalle vaste masse asiatiche sino alle tribù sperdute nella giungla brasiliana o africana, per un'adesione unanime senza precedenti nella storia, che una forma della civiltà umana è superiore a tutte le altre: quel che i paesi «insufficientemente sviluppati» rimproverano agli altri nelle assemblee internazionali non è il fatto di occidentalizzarli ma di non dar loro con sufficiente rapidità i mezzi di occidentalizzarsi.

Tocchiamo qui il punto nevralgico della nostra discussione; non servirebbe a niente voler difendere l'originalità delle culture umane contro se stesse. Inoltre, è estremamente difficile all'etnologo formulare una giusta valutazione di un fenomeno come l'universalizzarsi della civiltà occidentale e ciò per molte ragioni. Anzitutto, l'esistenza di una civiltà mondiale è un fatto probabilmente unico nella storia, o i suoi precedenti andrebbero ricercati in una preistoria lontana, su cui non sappiamo quasi niente. Inoltre, regna grande incertezza sulla consistenza del fenomeno in questione. Sta di fatto che, da un secolo e mezzo, la civiltà occidentale tende, sia nel suo complesso, sia per taluni dei suoi elementi chiave come l'industrializzazione, a diffondersi nel mondo; e che, nella misura in cui le altre culture cercano di preservare qualcosa della loro eredità tradizionale, questo tentativo si riduce di solito alle sovrastrutture, cioè agli aspetti più fragili e dei quali si può supporre che saranno spazzati via dalle trasformazioni profonde che hanno luogo. Ma il fenomeno è in corso, non ne conosciamo ancora il risultato. Si concluderà con una occidentalizzazione integrale del pianeta con alcune varianti, ad esempio russa o americana? Appariranno forme sincretiche, come se ne scorge la possibilità per il mondo islamico, l'India, la Cina? Oppure il movimento di flusso sta già giungendo al termine e sarà riassorbito, nel senso che il mondo occidentale è ormai prossimo a soccombere, come i mostri preistorici, a un'espansione fisica incompatibile con i meccanismi interni che assicurano la sua esistenza? Solo tenendo conto di tutte queste riserve cercheremo di valutare il processo che si svolge sotto i nostri occhi e di cui siamo, coscientemente o no, gli agenti, gli ausiliari o le vittime.

Cominceremo col rilevare che l'adesione al genere di vita occidentale, o a certi suoi aspetti, è ben lungi dall'essere così spontanea come agli Occidentali piacerebbe credere. Essa dipende non tanto da una libera decisione, quanto da una mancanza di

scelta. La civiltà occidentale ha stabilito soldati, banche, piantagioni e missionari nel mondo intero; essa è, direttamente o indirettamente, intervenuta nella vita dei popoli di colore; ha sconvolto da cima a fondo il loro modo tradizionale di esistenza, sia imponendo il proprio, sia instaurando condizioni che genererebbero il crollo delle strutture esistenti senza sostituirle con qualcosa d'altro. I popoli soggiogati o disorganizzati non potevano dunque non accettare le soluzioni di ripiego che venivano loro offerte, o, se non erano disposti a ciò, non potevano non sperare di avvicinarsene abbastanza da poterle combattere sullo stesso terreno. Quando manca questa disuguaglianza nel rapporto di forze, le società non si danno tanto facilmente per vinte; la loro "Weltanschauung" si avvicina piuttosto a quella delle povere tribù del Brasile orientale in cui l'etnografo Curt Nimuendaju era riuscito a farsi adottare, e i cui indigeni, ogni qualvolta egli ritornava fra loro dopo un soggiorno nei centri civili, singhiozzavano di pietà al pensiero delle sofferenze che egli doveva avervi subite, lontano dal solo luogo - il loro villaggio - in cui essi ritenevano che la vita valesse la pena di essere vissuta.

Tuttavia, formulando questa riserva, non abbiamo fatto che spostare la questione. Se non è il consenso a fondare la superiorità occidentale, non sarà allora quella più grande energia di cui dispone e che le ha per l'appunto permesso di forzare il consenso? Giungiamo qui al nocciolo. Quella disuguaglianza di forze, infatti, non dipende più dalla soggettività collettiva, come i fenomeni di adesione che evocavamo poco fa. E' un fenomeno oggettivo che può essere spiegato solo facendo ricorso a cause oggettive.

Non si tratta qui di intraprendere uno studio di filosofia delle civiltà; si può discutere per volumi e volumi sulla natura dei valori professati dalla civiltà occidentale. Ci limiteremo a rilevare i più manifesti, quelli che sono i meno soggetti alla controversia. Essi si riducono, mi sembra, a due: la civiltà occidentale, da un lato, cerca, secondo l'espressione di Leslie White, di accrescere continuamente la quantità di energia disponibile pro capite; d'altro lato di proteggere e di prolungare la vita umana e, a voler essere concisi, ci si accorgerà che il secondo aspetto è una modalità del primo poiché la quantità di energia disponibile aumenta, in valore assoluto, con la durata e l'interesse dell'esistenza individuale. Per eliminare ogni discussione, ammetteremo anche senz'altro che tali caratteri possono essere accompagnati da fenomeni compensatori che servano, in qualche modo, da freno: per esempio, i grandi massacri costituiti dalle guerre mondiali, e la disuguaglianza che presiede alla suddivisione dell'energia disponibile fra gli individui e fra le classi.

Posto ciò, constatiamo subito che se la civiltà occidentale si è, in effetti, dedicata a queste finalità con un esclusivismo in cui sta forse la sua debolezza, non è certo la sola ad averlo fatto. Tutte le società umane, dai tempi più remoti, hanno agito nello stesso senso; e sono proprio le società più lontane e più arcaiche, quelle che potremmo volentieri equiparare ai popoli «selvaggi» ad aver compiuto in questo campo i progressi più decisivi. Oggi come oggi, questi ultimi costituiscono sempre la maggior parte di ciò che chiamiamo civiltà. Dipendiamo ancora dalle immense scoperte che hanno contrassegnato quella che si chiama, senza davvero esagerare, la rivoluzione neolitica: l'agricoltura, l'allevamento, la ceramica, la tessitura... A tutte queste «arti della civiltà», da otto o diecimila anni ci siamo limitati ad arrecare solo perfezionamenti.

E' vero che una certa mentalità ha l'odiosa tendenza di riservare il privilegio dello sforzo, dell'intelligenza e dell'immaginazione alle scoperte recenti, mentre quelle che l'umanità ha compiuto nel suo periodo «barbaro» sarebbero solo dovute al caso, e comporterebbero, tutto sommato, solo pochissimo merito. Questa aberrazione ci sembra così grave e così diffusa, e tale da impedire così profondamente di acquistare una visione esatta del rapporto fra le culture, che crediamo indispensabile dissiparla completamente.

- CASO E CIVILTÀ'.

Si legge in trattati di etnologia - e non fra i meno importanti - che l'uomo deve la conoscenza del fuoco al caso del fulmine o di un incendio nella boscaglia; che il ritrovamento di un capo di selvaggina accidentalmente arrostito in tali condizioni gli ha rivelato la cottura degli alimenti; che l'invenzione del vasellame dipende dall'aver dimenticato una pallina di argilla nelle vicinanze di un focolare. Si direbbe che l'uomo sia vissuto in un primo tempo in una specie di età dell'oro tecnologica, in cui le invenzioni si coglievano con la stessa facilità dei frutti e dei fiori. All'uomo moderno sarebbero riservate le fatiche del lavoro e le illuminazioni del genio.

Questa ingenua teoria deriva da una totale ignoranza della complessità e della diversità delle operazioni che le tecniche più elementari implicano. Per fabbricare un efficace utensile di pietra tagliata, non basta battere su un sasso finché scheggi: ce ne siamo accorti bene il giorno in cui si è cercato di riprodurre i principali tipi di utensili preistorici. Allora - e anche osservando la stessa tecnica fra gli indigeni che la posseggono ancora - si è scoperta la complicazione dei procedimenti indispensabili e che talvolta giungono sino alla fabbricazione preliminare di veri e propri «strumenti da taglio»: martelli con contrappeso per controllare il punto d'urto e la direzione; dispositivi smorzatori per evitare che la vibrazione rompa la scheggia. Occorre anche un vasto insieme di nozioni sull'origine locale, sui procedimenti di estrazione, sulla resistenza e sulla struttura dei materiali utilizzati, un appropriato allenamento muscolare, la conoscenza dei «giri di mano», eccetera; insomma, una vera e propria «liturgia» corrispondente, "mutatis mutandis", ai diversi capitoli della metallurgia.

Così pure, gli incendi naturali possono talvolta abbrustolire o arrostiti; ma è davvero difficile concepire (a parte i casi dei fenomeni vulcanici la cui distribuzione geografica è circoscritta) che facciano bollire o cuocere al vapore. Ebbene, questi metodi di cottura sono non meno universali degli altri. Dunque non c'è ragione di escludere l'atto inventivo, che è certamente stato richiesto per questi ultimi metodi, quando vogliamo spiegare i primi.

Il vasellame offre un eccellente esempio perché una credenza diffusissima vuole che non ci sia niente di più semplice che costruire un recipiente d'argilla e indurirlo al fuoco. Si provi un po'. Occorre anzitutto scoprire le argille adatte alla cottura; ora, se è vero che un gran numero di condizioni naturali sono necessarie a questo scopo, nessuna è sufficiente, poiché nessuna argilla che non sia mescolata a un corpo inerte, scelto in funzione delle sue caratteristiche particolari, potrebbe costituire dopo cottura un recipiente utilizzabile. Bisogna elaborare le tecniche di modellamento che permettano di realizzare quella specie di acrobazia che è mantenere in equilibrio per un notevole lasso di tempo, e insieme modificare, un corpo che non «regge»;

bisogna infine scoprire il combustibile particolare, la forma del focolare, il tipo di calore e la durata della cottura, che permetteranno di renderlo solido e impermeabile, attraverso tutte le insidie delle crepature, sbriciolature e deformazioni. Si potrebbero moltiplicare gli esempi.

Tutte queste operazioni sono davvero troppo numerose e troppo complesse perché il caso possa spiegarle. Ognuna di esse, presa isolatamente, non significa nulla, e solo la loro combinazione immaginata, voluta, cercata e sperimentata permette il successo. Il caso certo esiste, ma di per sé non dà nessun risultato. Per duemilacinquecento anni circa, il mondo occidentale ha conosciuto l'esistenza dell'elettricità - scoperta certo per caso - ma questo caso doveva rimanere sterile sino agli sforzi intenzionali e diretti da ipotesi degli Ampère e dei Faraday. Il caso non ha avuto maggior peso nell'invenzione dell'arco, del boomerang o della cerbottana, nella nascita dell'agricoltura e dell'allevamento, che nella scoperta della penicillina - dove del resto, come è noto, non è stato assente. Dobbiamo dunque distinguere con cura la trasmissione di una tecnica da una generazione all'altra, che avviene sempre con relativa facilità grazie all'osservazione e all'allenamento quotidiano, e la creazione o il miglioramento delle tecniche in seno a ogni generazione. Queste ultime presuppongono sempre la stessa potenza immaginativa e gli stessi accaniti sforzi da parte di certi individui, qualunque sia la tecnica particolare che si considera. Le società che chiamiamo primitive non sono meno ricche di Pasteur e di Palissy delle altre.

Ritroveremo presto il caso e la probabilità, ma su un altro piano e con un'altra funzione. Li utilizzeremo non per spiegare pigramente la nascita di invenzioni belle e fatte, ma per interpretare un fenomeno che si colloca a un altro livello di realtà: vale a dire che, nonostante una dose di immaginazione, d'invenzione, di sforzo creatore, che abbiamo ogni ragione di supporre rimanga pressappoco costante lungo la storia dell'umanità, questa combinazione non determina mutamenti culturali importanti se non in certi periodi e in certi luoghi. Infatti, per giungere a questo risultato, i fattori puramente psicologici non bastano: devono anzitutto trovarsi presenti, con un orientamento simile, in un numero di individui sufficiente a che il creatore sia sicuro in partenza di un pubblico; e tale condizione dipende a sua volta dalla riunione di una notevole quantità di altri fattori, di natura storica, economica e sociologica. Si arriverebbe quindi, per spiegare le differenze nel corso delle civiltà, a invocare insieme di cause così complessi e discontinui da essere inconoscibili, non solo per ragioni pratiche, ma anche per ragioni teoriche, quali la comparsa; impossibile a evitarsi, di perturbazioni connesse alle tecniche di osservazione. In effetti, per sbrogliare una matassa formata di fili tanto numerosi e tenui, bisognerebbe nientemeno che sottoporre la società considerata (e anche il mondo che la circonda) a uno studio etnografico globale e di tutti gli istanti. Anche a prescindere dall'enormità della impresa, è noto che gli etnografi, che peraltro lavorano su scala infinitamente più ridotta, sono spesso limitati nelle loro osservazioni dai sottili mutamenti che la loro pura e semplice presenza basta a introdurre nel gruppo umano oggetto del loro studio. Al livello delle società moderne, è anche noto che i "polls" di opinione pubblica, una delle più efficaci forme di sondaggio, modificano l'orientamento di tale opinione per il fatto stesso del loro impiego, che introduce nella popolazione un fattore autoriflessivo sino allora assente.

Questa situazione giustifica l'inserimento nelle scienze sociali della nozione di probabilità, presente già da un pezzo in taluni rami della fisica, per esempio nella termodinamica. Ritorniamo su questo tema; per il momento, basterà ricordare che la complessità delle scoperte moderne non dipende da una maggiore frequenza o da una migliore disponibilità del genio fra i nostri contemporanei. Al contrario; dato che abbiamo riconosciuto che nel corso dei secoli ogni generazione, per progredire, avrebbe solo bisogno di aggiungere un costante risparmio al capitale ereditato dalle generazioni anteriori. I nove decimi della nostra ricchezza li dobbiamo a loro; e anche di più, se, come qualcuno si è divertito a fare, si valuta la data di comparsa delle principali scoperte rispetto a quella, approssimativa, dell'inizio della civiltà. Si constata allora che l'agricoltura nasce in una fase recente, corrispondente al 2 per cento di questa durata; la metallurgia allo 0,7 per cento, l'alfabeto allo 0,35 per cento, la fisica galileiana allo 0,035 per cento, e il darwinismo allo 0,009 per cento [N. LESLIE A. WHITE, "The Science of Culture", New York 1949, pag. 356.]. La rivoluzione scientifica e industriale dell'Occidente è compresa tutta quanta in un periodo pari a mezzo millesimo circa della vita trascorsa dall'umanità. Possiamo dunque mostrarci prudenti prima di affermare che è destinata a mutarne totalmente il significato.

E' vero tuttavia - ed è l'espressione definitiva che crediamo di poter dare al nostro problema - che, quanto alle invenzioni tecniche (e alla riflessione scientifica che le rende possibili), la civiltà occidentale si è rivelata più cumulativa delle altre; che dopo aver disposto dello stesso capitale neolitico iniziale, ha saputo arrecare taluni miglioramenti (scrittura alfabetica, aritmetica e geometria), peraltro affrettandosi a dimenticarne una parte; ma che, dopo una stagnazione protrattasi pressappoco per duemila o duemilacinquecento anni (dal primo millennio prima dell'era cristiana sino al diciottesimo secolo circa), si è improvvisamente rivelata come il fulcro di una rivoluzione industriale di cui, per ampiezza, universalità e importanza delle conseguenze, solo la rivoluzione neolitica aveva a suo tempo rappresentato un equivalente.

Due volte nella sua storia, di conseguenza, e a circa diecimila anni di intervallo, l'umanità ha saputo accumulare una molteplicità di invenzioni orientate nello stesso senso; e questo numero e questa continuità sono concentrati in un lasso di tempo sufficientemente breve perché altre sintesi tecniche si operassero; sintesi che hanno comportato mutamenti significativi nei rapporti dell'uomo con la natura, e che hanno, a loro volta, reso possibili altri mutamenti. L'immagine di una reazione a catena scatenata da corpi catalizzatori, permette di illustrare questo processo che sinora si è ripetuto due volte, e due volte sole, nella storia dell'umanità. Come è potuto succedere?

Anzitutto non bisogna dimenticare che altre rivoluzioni, dotate degli stessi caratteri cumulativi, hanno potuto svolgersi altrove e in altri momenti, ma in campi diversi dell'attività umana. Abbiamo spiegato più sopra come la nostra rivoluzione industriale assieme alla rivoluzione neolitica (che l'ha preceduta nel tempo, ma deriva dalle stesse preoccupazioni) siano le sole che possono apparirci tali, solo perché il nostro sistema di riferimenti permette di misurarle. Tutti gli altri mutamenti, che si sono certamente prodotti, si rivelano solo in forma di frammenti, o profondamente deformati. Non possono "acquistare un senso" per l'uomo occidentale moderno (in ogni caso, non tutto il loro senso); possono addirittura essere per lui come se non fossero esistiti.

In secondo luogo, l'esempio della rivoluzione neolitica (la sola che l'uomo occidentale moderno riesca a rappresentarsi abbastanza chiaramente) deve ispirargli un po' di modestia quanto alla preminenza che egli potrebbe essere tentato di rivendicare a vantaggio di una razza, di una regione o di un paese. La rivoluzione industriale è nata in Europa occidentale; poi è

apparsa negli Stati Uniti, quindi in Giappone; dal 1917 si accelera nell'Unione Sovietica, domani molto probabilmente sorgerà altrove; da un cinquantennio all'altro essa brilla di un fuoco più o meno vivido nell'uno o nell'altro dei suoi epicentri. Che rilievo hanno, sulla scala dei millenni, le questioni di priorità di cui siamo tanto orgogliosi?

Con un'approssimazione di mille o duemila anni, la rivoluzione neolitica si è scatenata simultaneamente nel bacino Egeo, nell'Egitto, nel Medio Oriente, nella valle dell'Indo e nella Cina; e grazie all'impiego del carbonio radioattivo per la determinazione dei periodi archeologici, possiamo sospettare che il neolitico americano, più antico di quanto non si ritenesse un tempo, sia iniziato non molto più tardi che nel vecchio mondo. E' probabile che tre o quattro piccole vallate potrebbero, in questa gara, reclamare una priorità di alcuni secoli. Che ne sappiamo oggi? Per contro, siamo certi che il problema della priorità non ha importanza, proprio perché la simultaneità di apparizione degli stessi sconvolgimenti tecnologici (seguiti da vicino da sconvolgimenti sociali), su territori tanto vasti e in regioni tanto distanti tra loro, rivela chiaramente come essa non sia dipesa dal genio di una razza o di una cultura, ma da condizioni così generali da collocarsi al di fuori della coscienza degli uomini. Possiamo dunque esser certi che, se la rivoluzione industriale non fosse apparsa anzitutto in Europa occidentale e settentrionale, si sarebbe manifestata un giorno in un altro punto del globo. E se, come è verosimile, essa si estenderà all'insieme della terra abitata, ogni cultura vi introdurrà tanti contributi particolari che lo storico dei futuri millenni considererà legittimamente come futile il problema di sapere chi possa, di uno o due secoli, reclamare la priorità per l'insieme.

Posto questo, dobbiamo introdurre una nuova limitazione, se non alla validità, per lo meno al rigore della distinzione fra storia stazionaria e storia cumulativa. Non solo questa distinzione è relativa ai nostri interessi, come abbiamo già mostrato, ma non riesce mai a essere netta. Nel caso delle invenzioni tecniche, è certissimo che nessun periodo, nessuna cultura, sia assolutamente stazionario. Tutti i popoli posseggono e trasformano, migliorano o dimenticano, tecniche abbastanza complesse da permetter loro di dominare l'ambiente. Senza di che essi sarebbero scomparsi da un pezzo. La differenza quindi non è mai fra storia cumulativa e storia non cumulativa; ogni storia è cumulativa, con differenze di grado. E' noto, per esempio, che gli antichi Cinesi e gli Eschimesi avevano fatto progredire moltissimo le arti meccaniche; e pochissimo è mancato che non arrivassero al punto in cui ha inizio la «reazione a catena», determinando il passaggio da un tipo di civiltà a un altro. E' noto l'esempio della polvere da sparo: i Cinesi avevano risolto, tecnicamente parlando, tutti i problemi che essa poneva, tranne quello della sua utilizzazione in vista di risultati massicci. Gli antichi Messicani non ignoravano la ruota, contrariamente a quanto si afferma spesso; la conoscevano benissimo, tanto da fabbricare animali a rotelle destinati ai bambini; sarebbe loro bastato un procedimento supplementare per possedere il carro.

In tali condizioni, il problema della relativa scarsità (per ogni sistema di riferimento) di culture «più cumulative» rispetto alle culture «meno cumulative» si riduce a un problema noto che dipende dal campo delle probabilità. E' lo stesso problema che consiste nel determinare la relativa probabilità di una combinazione complessa rispetto ad altre combinazioni dello stesso tipo, ma di inferiore complessità. Alla roulette, per esempio, una serie di due numeri consecutivi (sette e otto, dodici e tredici, trenta e trentuno, per esempio) è abbastanza frequente; una di tre numeri è già rara, una di quattro lo è ancora di più. E solo una volta su un numero estremamente elevato di casi si potrà realizzare forse una serie di sei, sette, o otto numeri conforme all'ordine numerico naturale. Se la nostra attenzione è esclusivamente fissata su serie lunghe (per esempio, se puntiamo sulle serie di cinque numeri consecutivi), le serie più corte diventeranno per noi equivalenti a serie non ordinate. Ciò significa dimenticare che esse si distinguono dalle nostre solo per il valore di una frazione, e che, considerate sotto un'altra angolatura, presentano forse altrettanto grandi regolarità. Approfondiamo ancora il nostro paragone. Un giocatore, che trasferisse tutte le sue vincite su serie sempre più lunghe, potrebbe scoraggiarsi, dopo migliaia o milioni di mani, di non veder mai apparire la serie di nove numeri consecutivi, e pensare che avrebbe fatto meglio a fermarsi prima. Eppure, non è detto che un altro giocatore, seguendo la stessa formula di puntata, ma su serie di un altro tipo (per esempio, un certo ritmo di alternanza fra rosso e nero, o fra pari e dispari) non salterebbe combinazioni significative proprio nei casi in cui il primo giocatore scorgerebbe solo il disordine. L'umanità non evolve in un senso unico. E se, su un certo piano, essa pare stazionaria o persino regressiva, ciò non significa che, da un altro punto di vista, non sia sede di importanti trasformazioni.

Il grande filosofo inglese del diciottesimo secolo, Hume, si è un giorno applicato a dissipare il falso problema che molte persone si pongono quando si chiedono perché mai non tutte le donne siano carine, ma solo una piccola minoranza. Non ha fatto nessuna fatica a dimostrare che il problema non ha senso alcuno. Se tutte le donne fossero almeno altrettanto carine della più carina, noi le troveremmo banali e riserveremmo il nostro qualificativo alla piccola minoranza che supererebbe il modello comune. Così pure, quando siamo interessati a un certo tipo di progresso, ne riserviamo il merito alle culture che lo realizzano al più alto grado, e restiamo indifferenti davanti alle altre. Così il progresso è sempre soltanto il progresso massimo in un senso predeterminato dal gusto di ognuno.

- LA COLLABORAZIONE DELLE CULTURE.

Occorre infine considerare il nostro problema sotto un ultimo aspetto. Un giocatore come quello a cui abbiamo accennato nei paragrafi precedenti, che puntasse sempre solo sulle serie più lunghe (indipendentemente dal modo in cui concepisce tali serie) con ogni probabilità si rovinerebbe. Lo stesso non accadrebbe a una coalizione di giocatori che puntassero sulle stesse serie in valore assoluto, ma su molte roulette, concedendosi il privilegio di mettere in comune i risultati favorevoli alle combinazioni di ciascuno. Poiché, dopo aver ottenuto da solo il ventuno e il ventidue, ho bisogno del ventitre per continuare la mia serie, ci sono evidentemente maggiori probabilità che esca da dieci tavoli che non da uno solo.

Ebbene, questa situazione assomiglia molto a quella delle culture che sono riuscite a realizzare le forme di storia più cumulative. Queste forme estreme non sono mai state prodotte da culture isolate, bensì da culture che, volontariamente o involontariamente, combinavano i loro giochi rispettivi, e realizzavano con vari mezzi (migrazioni, influenze, scambi commerciali, guerre) quelle "coalizioni" di cui abbiamo immaginato il modello. E proprio qui tocchiamo con mano l'assurdità del dichiarare una cultura superiore a un'altra. Poiché, nella misura in cui tale cultura fosse sola, non potrebbe mai essere

«superiore»; come il giocatore isolato potrebbe solo ottenere piccole serie di pochi elementi, e la probabilità che una serie lunga «uscisse» nella sua storia (senza essere teoricamente esclusa) sarebbe così debole che bisognerebbe disporre di un tempo infinitamente più lungo di quello nel quale si inserisce lo sviluppo totale dell'umanità per sperare di vederla realizzata. Ma - abbiamo visto più sopra - nessuna cultura è sola; ogni cultura è sempre data in coalizione con altre culture, ed è questo che le permette di edificare serie cumulative. La probabilità che fra tali serie ne appaia una dipende naturalmente dall'estensione, dalla durata e dalla variabilità del regime di coalizione.

Da tali rilievi derivano due conseguenze.

Nel corso di questo studio, ci siamo chiesti a più riprese come mai l'umanità sia rimasta stazionaria per i nove decimi della sua storia, e anche di più: le prime civiltà sono vecchie di un periodo oscillante tra i duecentomila e i cinquecentomila anni, e le condizioni di vita si trasformano solo nel corso degli ultimi diecimila anni. Se la nostra analisi è esatta, ciò non dipende dal fatto che l'uomo paleolitico fosse meno intelligente, meno dotato del suo successore neolitico, ma solo dal fatto che, nella storia umana, una combinazione di grado "n" ha impiegato, per uscire, un tempo di durata "t"; essa avrebbe potuto venir fuori molto prima, o molto dopo. Il fatto non ha maggior significato di quanto non ne abbia il numero di mani che un giocatore deve aspettare per vedere uscire una combinazione data: tale combinazione potrà uscire al primo colpo, al millesimo, al milionesimo, o mai. Ma per tutto questo periodo l'umanità, come il giocatore, non cessa di speculare. Senza volerlo sempre, e senza rendersene conto mai esattamente, essa «imbastisce affari» culturali, si lancia in «operazioni civiltà», ognuna delle quali è coronata da un successo ineguale. Ora sfiora la piena riuscita, ora compromette le acquisizioni anteriori. Le grandi semplificazioni, che la nostra ignoranza autorizza, della maggior parte degli aspetti delle società preistoriche permettono di illustrare questo cammino incerto e ramificato, poiché nulla è più straordinario dei pentimenti che conducono dall'apogeo levalloisiano alla mediocrità musteriana, dagli splendori aurignaciani e solutreani alla rudezza del magdaleniano, poi ai contrasti estremi offerti dai diversi aspetti del mesolitico.

Quel che vale per il tempo non è meno valido per lo spazio, ma va espresso in altra maniera. La possibilità che una cultura ha di totalizzare quel complesso insieme di invenzioni di ogni ordine che chiamiamo una civiltà, è funzione del numero e della diversità delle culture con cui essa partecipa all'elaborazione - il più delle volte involontaria - di una comune strategia. Numero e diversità, diciamo. Il confronto fra il Vecchio Mondo e il Nuovo alla vigilia della scoperta illustra chiaramente tale duplice necessità.

L'Europa agli inizi del Rinascimento era il luogo di incontro e di fusione delle influenze più diverse: le tradizioni greca, romana, germanica e anglosassone; le influenze araba e cinese. L'America precolombiana non godeva, quantitativamente parlando, di minori contatti culturali, poiché le culture americane mantenevano fra loro rapporti, e le due Americhe formano insieme un vasto emisfero. Ma, mentre le culture che si fecondano reciprocamente sul suolo europeo sono il prodotto di una differenziazione antica di molte decine di millenni, quelle dell'America, il cui popolamento è più recente, hanno avuto minor tempo per divergere; offrono quindi un quadro relativamente più omogeneo. Così, sebbene non si possa dire che il livello culturale del Messico o del Perù fosse, al momento della scoperta, inferiore a quello dell'Europa (abbiamo anzi visto che per certi aspetti gli era superiore), le diverse componenti della cultura erano forse laggiù meno bene articolate. Accanto a stupefacenti successi, le civiltà precolombiane sono piene di lacune, hanno, per così dire, dei «buchi». Offrono inoltre lo spettacolo, meno contraddittorio di quanto non sembri, della coesistenza di forme precoci con forme abortive. La loro organizzazione poco elastica e debolmente diversificata spiega verosimilmente il loro crollo dinanzi a un pugno di conquistatori. E la causa più profonda può esserne ricercata nel fatto che la «coalizione» culturale americana era stabilita fra partner meno differenti fra loro di quanto non lo fossero quelli del Vecchio Mondo.

Non esiste dunque nessuna società cumulativa in sé e per sé. La storia cumulativa non è prerogativa di alcune razze o di alcune culture che in tal modo si distinguerebbero dalle altre. Essa risulta dal loro "comportamento" più che dalla loro "natura". Esprime una certa modalità di esistenza delle culture che non è altro che la loro "maniera di essere insieme". In tal senso, si può dire che la storia cumulativa sia la forma di storia caratteristica di quei superorganismi sociali che costituiscono i gruppi di società, mentre la storia stazionaria - se esistesse davvero - sarebbe il contrassegno di quel genere di vita inferiore che caratterizza le società solitarie.

L'unica fatalità, l'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare in pieno la propria natura, è quella di essere solo.

A questo punto possiamo renderci conto di quanto ci sia spesso di maldestro e di poco soddisfacente nei tentativi di cui in genere ci si accontenta per giustificare il contributo delle razze e delle culture umane alla civiltà. Si enumerano certi caratteri, si fa lo spoglio di certi problemi di origine, si decernono certe priorità. Per bene intenzionati che siano, questi sforzi sono inutili, perché mancano in tre sensi il loro scopo: in primo luogo, il merito di una invenzione accordato a questa o a quella cultura non è mai sicuro. Per un secolo, si è fermamente creduto che il granoturco fosse stato creato in base all'incrocio di specie selvatiche dagli Indiani d'America, e lo si continua ad ammettere in via provvisoria, ma non senza il dubbio crescente che, dopo tutto, potrebbe anche darsi che il granoturco fosse giunto in America (chissà come e quando) dall'Asia sudorientale.

In secondo luogo, i contributi culturali possono sempre suddividersi in due gruppi. Da un lato abbiamo aspetti, acquisizioni isolate la cui importanza è facilmente valutabile, e che presentano anche un carattere limitato. Che il tabacco sia giunto dall'America è un fatto, ma, dopo tutto, e nonostante la buona volontà dimostrata a tal fine dalle istituzioni internazionali, non possiamo sdilinquirci di gratitudine verso gli Indiani americani ogni volta che fumiamo una sigaretta. Il tabacco è una squisita aggiunta all'arte di vivere, come ce ne sono di utili (per esempio, la gomma); noi dobbiamo loro piacere e comodità supplementari, ma, se esse non ci fossero, le radici della nostra civiltà non ne sarebbero scosse; e, in caso di impellente bisogno, avremmo saputo ritrovarle o sostituirle con qualcosa d'altro.

Al polo opposto (con, beninteso, tutta una serie di forme intermedie), stanno i contributi che presentano un carattere di sistema, cioè corrispondente alla maniera particolare scelta da ogni società per esprimere e soddisfare l'insieme delle aspirazioni umane. L'originalità e la natura insostituibili di questi stili di vita o, come dicono gli anglosassoni, di questi "patterns" sono innegabili, ma siccome rappresentano altrettante scelte esclusive, non riteniamo che una civiltà possa sperare di giovare dello stile di vita di un'altra, a meno di rinunciare ad essere se stessa. In effetti, i tentativi di compromesso sono suscettibili di dar luogo soltanto a

due risultati: a una disorganizzazione e a un crollo del "pattern" di uno dei gruppi; oppure a una sintesi originale, ma che, allora, consiste nell'emergenza di un terzo "pattern" che diventa irriducibile rispetto agli altri due. Il problema d'altronde non è neppure quello di sapere se una società possa o meno trarre vantaggio dallo stile di vita delle sue vicine, ma se, e in quale misura, possa arrivare a comprenderli, e magari a conoscerli. Abbiamo visto che tale interrogativo non comporta nessuna risposta categorica. Infine, non ci sono contributi senza beneficiario. Ma se esistono culture concrete, situabili nel tempo e nello spazio, e di cui si può dire che abbiano «contribuito» e continuino a farlo, che cosa è mai questa «civiltà mondiale» supposta beneficiaria di tutti quei contributi? Non è una civiltà distinta da tutte le altre, che goda di un medesimo coefficiente di realtà. Quando parliamo di civiltà mondiale, non designiamo un'epoca o un gruppo di uomini: utilizziamo un concetto astratto, a cui attribuiamo un valore o morale o logico: morale, se si tratta di un fine che proponiamo alle società esistenti; logico se intendiamo raggruppare sotto uno stesso vocabolo gli elementi comuni che l'analisi permette di individuare fra le diverse culture. In entrambi i casi, non bisogna nascondersi che la nozione di civiltà mondiale è molto povera e schematica, e che il suo contenuto intellettuale e affettivo non presenta certo grande densità. Voler valutare contributi culturali carichi di una storia millenaria, e di tutto il peso dei pensieri, delle sofferenze, dei desideri e della fatica degli uomini che li hanno portati all'esistenza, riferendoli esclusivamente al campione di una civiltà mondiale che è ancora una forma vuota, sarebbe impoverirli singolarmente, svuotarli della loro sostanza e conservarne solo un corpo scarnificato.

Noi abbiamo invece cercato di mostrare che il vero contributo delle culture non consiste nell'elenco delle loro invenzioni particolari, ma nello "scarto differenziale" che esse presentano fra di loro. Il senso di gratitudine e di umiltà che ogni membro di una data cultura può e deve provare verso tutte le altre è fondabile su una sola convinzione: che le altre culture sono diverse dalla sua, nella maniera più svariata; e ciò, anche se la natura ultima di tali differenze gli sfugge o se, nonostante tutti i suoi sforzi, riesce a penetrarla solo molto imperfettamente.

D'altra parte, abbiamo considerato la nozione di civiltà mondiale come una specie di concetto limite, o come una maniera rapida di designare un processo complicato. Se infatti la nostra dimostrazione è valida, non esiste, non può esistere, una civiltà mondiale nel senso assoluto che spesso si conferisce a questo termine, poiché la civiltà implica la coesistenza di culture che presentino tra loro la massima diversità, e consiste persino in tale coesistenza. La civiltà mondiale non può essere altro che la coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità.

- IL DOPPIO SENSO DEL PROGRESSO.

Non ci troviamo forse, allora, dinanzi a uno strano paradosso? Prendendo i termini nel senso che abbiamo loro dato, si è visto come ogni "progresso" culturale sia funzione di una "coalizione" tra le culture. Tale coalizione consiste nel mettere in comune (in modo consapevole o inconsapevole, volontario o involontario, intenzionale o accidentale, cercato o costretto) le "possibilità" che ogni cultura ha nel corso del suo sviluppo storico; abbiamo ammesso che questa coalizione è tanto più feconda quanto più avviene fra culture diversificate. Posto ciò, sembra chiaro che ci troviamo di fronte a condizioni contraddittorie: poiché quel "gioco in comune" da cui deriva ogni progresso, deve implicare come conseguenza, a scadenza più o meno breve, una "omogeneizzazione" delle risorse di ogni giocatore. E se la diversità è una condizione iniziale, bisogna riconoscere che le possibilità di vincita diventano tanto più deboli quanto più la partita deve prolungarsi.

A questa ineluttabile conseguenza esistono solo, pare, due rimedi. L'uno consiste, per ogni giocatore, nel provocare con il suo gioco "scarti differenziali"; la cosa è possibile in quanto ogni società (il «giocatore» del nostro modello teorico) si compone di una coalizione di gruppi - confessionali, professionali ed economici - e in quanto la puntata sociale è fatta delle puntate di tutte queste componenti. Le disuguaglianze sociali sono l'esempio più stupefacente di tale soluzione. Le grandi rivoluzioni che abbiamo scelto come esempio - la neolitica e la industriale - sono state accompagnate non solo da una diversificazione del corpo sociale come aveva giustamente notato Spencer, ma anche dall'instaurarsi di statuti differenziali fra i gruppi, specie dal punto di vista economico. Si è rilevato da un pezzo che le scoperte neolitiche avevano rapidamente comportato una differenziazione sociale, con la nascita nell'antico Oriente delle grandi concentrazioni urbane, la comparsa degli stati, delle caste, e delle classi. La stessa osservazione si applica alla rivoluzione industriale, condizionata dalla comparsa di un proletariato, e suscitante forme nuove, e più spinte, di sfruttamento del lavoro umano. Sinora, si è avuto la tendenza di considerare tali trasformazioni sociali come la conseguenza delle trasformazioni tecniche, e di connettere queste a quelle con un rapporto di causa ed effetto. Se la nostra interpretazione è esatta, la relazione di causalità (con la successione temporale che implica) deve essere abbandonata - come d'altronde la scienza moderna tende di solito a fare - a vantaggio di una correlazione funzionale fra i due fenomeni. Notiamo di sfuggita che il riconoscimento del fatto che il progresso tecnico abbia avuto, come correlativo storico, lo sviluppo dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, può indurci a una certa cautela nelle manifestazioni di orgoglio ispiratoci tanto facilmente dal primo di questi due fenomeni.

Il secondo rimedio è, in larga misura, condizionato dal primo: consiste nell'introdurre volenti o nolenti nella coalizione nuovi partner, stavolta esterni, le cui «puntate» siano diversissime da quelle che caratterizzano l'associazione iniziale. Questa soluzione è pure stata provata, e se il termine «capitalismo» permette, grosso modo, di identificare la prima, i termini «imperialismo» o «colonialismo» aiuteranno a illustrare la seconda. L'espansione coloniale del diciannovesimo secolo ha largamente consentito all'Europa industriale di rinnovare (e non certo a suo esclusivo vantaggio) uno slancio che, senza l'introduzione dei popoli coloniali nel circuito, avrebbe rischiato di esaurirsi molto più rapidamente.

E' chiaro che, entrambi i casi, il rimedio consiste nell'allargare la coalizione, sia per diversificazione interna, sia per ammissione di nuovi partner; in fin dei conti, si tratta sempre di aumentare il numero dei giocatori, cioè di ritornare alla complessità e alla diversità della situazione iniziale. Ma è pure chiaro che tali soluzioni possono solo rallentare provvisoriamente il processo. Non può esserci sfruttamento se non in seno a una coalizione: fra i due gruppi, il dominante e il dominato, esistono contatti e avvengono scambi. Volta a volta, e nonostante la relazione unilaterale che in apparenza li unisce, essi devono, consciamente o meno, mettere in comune le loro puntate, e progressivamente le differenze che li contrappongono tendono a diminuire. I

miglioramenti sociali da un lato, il graduale accesso dei popoli colonizzati all'indipendenza dall'altro, ci fanno assistere allo svolgersi di questo fenomeno; e sebbene vi sia ancora molta strada da percorrere nelle due direzioni, sappiamo che le cose procederanno inevitabilmente in tal senso. Forse, in verità, bisogna interpretare come una terza soluzione la comparsa nel mondo di regimi politici e sociali antagonisti; si può ritenere che una diversificazione, rinnovandosi ogni volta su un piano diverso, permette di mantenere indefinitamente, attraverso forme variabili e che non cesseranno mai di sorprendere gli uomini, quello stato di squilibrio da cui dipende la sopravvivenza biologica e culturale dell'umanità.

Comunque sia è difficile rappresentarsi altrimenti che come contraddittorio un processo che può essere riassunto nel modo seguente: per progredire, occorre che gli uomini collaborino; e, nel corso di tale collaborazione, essi vedono gradualmente identificarsi gli apporti di cui la diversità iniziale era per l'appunto quel che rendeva la loro collaborazione feconda e necessaria. Ma anche se questa contraddizione è insolubile, il sacro dovere dell'umanità consiste nel tenere i due termini egualmente presenti, di non perdere mai di vista l'uno a esclusivo vantaggio dell'altro; di guardarsi, certo, da un particolarismo cieco che tendesse a riservare il privilegio dell'umanità a una razza, a una cultura o a una società; ma anche di non dimenticare mai che una frazione dell'umanità non dispone di formule applicabili all'insieme, e che un'umanità confusa in un genere di vita unico è inconcepibile, perché sarebbe un'umanità ossificata.

In proposito, le istituzioni internazionali hanno di fronte a sé un compito immenso, e pesanti responsabilità. Le une e le altre sono più complesse di quanto non si pensi. Infatti la missione delle istituzioni internazionali è duplice; consiste sia in una liquidazione, sia in un risveglio. Esse devono anzitutto assistere l'umanità, e rendere il meno doloroso e il meno pericoloso possibile il riassorbimento di quelle diversità morte, residui senza valori, di modi di collaborazione la cui presenza allo stato di vestigia putrefatta costituisce un rischio permanente di infezione per il corpo internazionale. Esse devono operare, amputare se necessario, e facilitare la nascita di altre forme di adattamento.

Ma, in pari tempo, devono essere appassionatamente attente al fatto che, per possedere lo stesso valore funzionale dei precedenti, i nuovi modi non possono riprodurli, o essere concepiti sullo stesso modello, senza ridursi a soluzioni sempre più insipide e, alla fin fine, impotenti. Bisogna che esse sappiano, anzi, che l'umanità è ricca di possibilità imprevedute, ciascuna delle quali, quando apparirà, non mancherà di sbalordire gli uomini; e che il progresso non è fatto secondo la comoda immagine di quella « somiglianza migliorata » in cui cerchiamo un pigro riposo, ma che è pieno di avventure, di rotture, e di scandali. L'umanità è costantemente alle prese con due processi contraddittori di cui l'uno tende a instaurare l'unificazione, mentre l'altro mira a mantenere o a ristabilire la diversificazione. La posizione di ogni epoca o di ogni cultura nel sistema, l'orientamento secondo cui essa vi si trova coinvolta, sono tali che uno solo dei due processi pare avere un senso, mentre l'altro sembra essere la negazione del primo. Senonché, dire, come si potrebbe essere inclini a fare, che l'umanità si disfi nel momento stesso in cui si fa, deriverebbe ancora da una visione incompleta. Poiché, su due piani e a due livelli opposti, si tratta pur sempre di due differenti maniere di "farsi".

La necessità di preservare la diversità delle culture in un mondo minacciato dalla monotonia e dall'uniformità non è certo sfuggita alle istituzioni internazionali. Esse comprendono inoltre che non basterà, per raggiungere lo scopo, vezzeggiare tradizioni locali e concedere una dilazione ai tempi superati. Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuna può perpetuare al di là di se stessa. Bisogna quindi « ascoltare la crescita del grano », incoraggiare le potenzialità segrete, risvegliare tutte le vocazioni a vivere insieme che la storia tiene in serbo; bisogna anche essere pronti a considerare senza sorpresa, senza ripugnanza e senza rivolta quanto tutte queste nuove forme sociali di espressione non potranno mancare di offrire di inusitato.

La tolleranza non è una posizione contemplativa, che dispensa le indulgenze a quel che fu o a quel che è. E' un atteggiamento dinamico, che consiste nel prevedere, nel capire e nel promuovere ciò che vuol essere. La diversità delle culture umane è dietro di noi, attorno a noi e davanti a noi. La sola esigenza che possiamo far valere nei suoi confronti (creatrice per ogni individuo dei doveri corrispondenti) è che essa si realizzi in forme ciascuna delle quali sia un contributo alla maggior generosità delle altre.

BIBLIOGRAFIA.

AUGER, P., "L'homme microscopique", Paris 1952.

BOAS, F., "The Mind of Primitive Man", New York 1931.

DILTHEY, W., "Gesammelte Schriften", Leipzig 1914-31.

DIXON, R. B., "The Building of Culture", New York - London 1928.

GOBINEAU, A. de, "Essai sur l'inégalité des races humaines", 2a ed., Paris 1884.

HAWKES, C. F. C., "Prehistoric Foundations of Europe", London 1939.

HERSKOVITS, M. J., "Man and his Works", New York 1948.

KROEBER, A. L., "Anthropology", nuova ed., New York 1948.

LEROI-GOURHAN, A., "L'homme et la matière", Paris 1943.

LINTON, R., "The Study of Man", New York 1936.

MORAZÉ, CH., "Essai sur la civilisation d'Occident", t. 1, Paris 1949.

PIRENNE, J., "Les grands courants de l'histoire universelle", t.1, Paris 1947.

PITTARD, E., "Les races et l'histoire", Paris 1922.

SPENGLER, O., "Le déclin de l'Occident", Paris 1948.

TOYNBEE, A. J., "A Study of History", London 1948.

WHITE, L. A., "The Science of Culture", New York 1949.

RAZZA E CULTURA.

CAPITOLO PRIMO.

RAZZA E CULTURA.

Non spetta all'etnologo cercare di dire cosa è e cosa non è una razza, dal momento che gli specialisti di antropologia fisica, che ne discutono da quasi due secoli, non sono mai riusciti a mettersi d'accordo, e nulla fa pensare che oggi siano più vicini ad intendersi su una risposta a questa domanda. Di recente ci hanno insegnato che l'apparizione di ominidi, del resto assai dissimili fra loro, risale a tre o quattro milioni d'anni, o forse più: vale a dire, a un passato così lontano che non ne sapremo mai abbastanza per appurare se i diversi tipi di cui raccogliamo le ossa fossero semplicemente prede gli uni degli altri, o se fra loro abbiano potuto anche aver luogo incroci. Secondo alcuni antropologi, la specie umana ha dovuto dare origine assai presto a sottospecie differenziate, tra cui, nel corso della preistoria, sono avvenuti scambi e meticcianti d'ogni genere: la persistenza di alcuni tratti antichi e la convergenza di tratti recenti si combinerebbero per dare conto della diversità che si osserva oggi tra gli uomini. Altri invece ritengono che l'isolamento genetico di gruppi umani sia apparso in tempo molto più recente, secondo alcuni verso la fine del Pleistocene; in questo caso, le differenze osservabili non potrebbero provenire da scarti accidentali fra tratti sprovvisti di valore adattativo, capaci di mantenersi indefinitamente in popolazioni isolate: esse deriverebbero piuttosto da differenze locali tra i fattori di selezione. Il termine «razza», o qualsiasi altro gli si voglia sostituire, designerebbe allora una popolazione o un insieme di popolazioni differenti dalle altre per la maggiore o minore frequenza di determinati geni.

Nella prima ipotesi, la realtà della razza si perde in tempi così lontani che diventa impossibile saperne nulla. Non si tratta di un'ipotesi scientifica, cioè verificabile, magari indirettamente attraverso le sue conseguenze lontane, ma di un'affermazione categorica con valore di assioma posto in assoluto, in quanto si ritiene impossibile, senza di essa, rendere conto delle differenze attuali. Tale era già la dottrina di Gobineau, a cui si attribuisce la paternità del razzismo quantunque egli fosse perfettamente consapevole che le razze non erano fenomeni osservabili; egli le postulava unicamente come condizioni a priori della diversità delle culture storiche, che altrimenti gli pareva inspiegabile, benché riconoscesse che le popolazioni che avevano dato origine a queste culture provenivano da misture fra gruppi umani che a loro volta risultavano da altre misture. Se dunque si cerca di fare risalire le differenze razziali alle origini, per questo stesso fatto ci si pone nella condizione di non saperne nulla, e ciò di cui si discute effettivamente non è più la diversità delle razze ma quella delle culture.

Nella seconda ipotesi si pongono altri problemi. Prima di tutto, i dosaggi genetici variabili a cui comunemente ci si riferisce quando si parla di razze corrispondono tutti a caratteri ben visibili: statura, colore della pelle, forma del cranio, tipo di capigliatura eccetera; quando anche si supponga che queste variazioni siano fra loro concordanti - il che è tutt'altro che sicuro - nulla prova che esse lo siano anche con altre variazioni che interessano caratteri non immediatamente percettibili ai sensi. E tuttavia questi non sono meno reali di quelli, ed è perfettamente concepibile che abbiano una o più distribuzioni geografiche totalmente diverse dai precedenti, e diverse tra loro, di modo che, a seconda dei caratteri presi in esame, «razze invisibili» potrebbero essere individuate all'interno delle razze tradizionali, con frontiere che intersecherebbero le frontiere già incerte che vengono loro assegnate. In secondo luogo, e poiché in tutti i casi si tratta di dosaggi, i limiti loro assegnati sono arbitrari. In effetti, tali dosaggi salgono o scendono per gradazioni insensibili, e le soglie che qua o là vengono istituite dipendono dal tipo di fenomeni che il ricercatore sceglie di studiare ai fini della classificazione. Di conseguenza, in un caso la nozione di razza diventa così astratta che esce dall'esperienza, e diviene una specie di presupposto logico che permetta di seguire una certa linea di ragionamento. Nell'altro caso, essa aderisce all'esperienza così da vicino da disciogliersi, tanto che non si sa neppure più di che cosa si stia parlando. Non c'è dunque da stupirsi se parecchi antropologi rinunciano puramente a servirsi di questa nozione.

In realtà, la storia del concetto di razza si confonde con la ricerca di tratti privi di valore adattativo. Infatti, in che modo tali tratti avrebbero altrimenti potuto mantenersi intatti attraverso i millenni, e testimoniare oggi per un lontanissimo passato, dal momento che non servono a nulla né in bene né in male, per cui la loro presenza sarebbe totalmente arbitraria? Ma la storia della nozione di razza è anche quella delle innumerevoli sconfitte che questa ricerca ha subite. Tutti i caratteri che

successivamente sono stati invocati per definire le differenze razziali si sono mostrati, l'uno dopo l'altro, legati a fenomeni d'adattamento, anche se talvolta le ragioni del loro valore selettivo ci sfuggono. Così avviene per la forma del cranio, di cui sappiamo solo che tende dappertutto ad arrotondarsi; così pure per il colore della pelle, che, presso i popoli stabiliti in zone temperate, si è schiarita per selezione, per compensare l'insufficienza dell'irradiazione solare e permettere all'organismo di difendersi meglio dal rachitismo. Si è allora ripiegato sui gruppi sanguigni: ma si comincia a sospettare che neppure questi potrebbero essere privi di valore adattativo; potrebbero essere influenzati da fattori nutrizionali, o variare in conseguenza della diversa sensibilità dei loro portatori a malattie come il vaiolo o la peste. E probabilmente lo stesso avviene per le proteine del siero sanguigno.

Se questa discesa nel profondo del corpo si rivela deludente, si avrà miglior fortuna se si cercherà di risalire fino ai primi inizi della vita individuale? Alcuni antropologi hanno tentato di cogliere le differenze che potevano manifestarsi, già all'istante della nascita, fra infanti asiatici, africani e nordamericani, questi ultimi di origine bianca o nera: e pare che queste differenze esistano, e riguardino il comportamento motorio e il temperamento ("Current Directions", parte 2, pag. 106; Kilbride, Robbins e Kilbride 1970). Eppure, anche in un caso apparentemente così favorevole per controllare le differenze razziali, i ricercatori si riconoscono disarmati. Due ne sono le ragioni. In primo luogo, se queste differenze sono innate, esse appaiono troppo complesse per essere legate ciascuna a un solo gene, e i genetisti non dispongono finora di metodi sicuri per studiare la trasmissione di caratteri dovuti all'azione combinata di più fattori; nella migliore delle ipotesi, devono accontentarsi di calcolare medie statistiche che non aggiungono nulla a quelle altre misure che, del resto, sembrano a loro volta insufficienti per definire una razza con ragionevole precisione. In secondo luogo, e fondamentalmente, niente prova che queste differenze siano innate, e non risultino invece da condizioni di vita intrauterina che dipendono dalla cultura, poiché, a seconda delle società, le donne incinte non si alimentano e non si comportano allo stesso modo. Si aggiungano, per quanto riguarda la motricità dei neonati, le differenze, esse pure culturali, che possono risultare dal giacere in culla per molte ore, o dall'essere portati continuamente contro il corpo della madre, di cui percepiscono così i movimenti, dei diversi modi di essere afferrati, sorretti, alimentati... Che questi possano essere i soli motivi operanti, si può dedurre dal fatto che le differenze osservate fra gli infanti africani e nordamericani sono enormemente più grandi di quelle esistenti fra questi ultimi a seconda che siano bianchi o neri: infatti, i neonati americani, qualunque sia la loro origine razziale, sono allevati all'incirca allo stesso modo.

Il problema dei rapporti fra razza e cultura sarebbe dunque mal posto se ci si accontentasse di porlo così. Sappiamo cos'è una cultura, ma non sappiamo cos'è una razza, e forse non è indispensabile saperlo per tentare di rispondere alla domanda sottintesa dal titolo di questa conferenza. In realtà, sarebbe vantaggioso formulare la domanda in modo forse più complicato, tuttavia più ingenuo. Esistono differenze tra le culture, ed alcune culture, che differiscono da altre più di quanto non sembrino - almeno ad un occhio straniero e sprovveduto - differire fra loro, sono proprie di popolazioni che, per il loro aspetto fisico, differiscono da altre popolazioni. Da parte loro, queste ritengono che le differenze tra le loro culture rispettive siano meno grandi di quelle che separano queste dalle culture delle prime popolazioni. E' concepibile un legame tra queste differenze fisiche e queste differenze culturali? E' possibile spiegare e giustificare quelle senza fare appello a queste? In sostanza, è questa la domanda a cui mi si chiede di cercare di rispondere. Ora, questo è impossibile per le ragioni che ho già esposte, di cui la principale sta nel fatto che i genetisti si dichiarano incapaci di legare in modo plausibile condotte assai complesse, come quelle che possono conferire a una cultura i suoi caratteri distintivi, a fattori ereditari determinati e localizzati, tali che l'analisi scientifica li possa cogliere oggi o in un avvenire prevedibile. E' dunque opportuno restringere ancora la domanda, e la formulerò così: l'etnologia si sente capace, coi suoi soli mezzi, di spiegare la diversità delle culture? Ci può riuscire senza ricorrere a fattori estranei alla sua propria razionalità, e senza pregiudizio della loro natura ultima, che non si ha diritto di definire biologica? In effetti, tutto quanto sapremmo dire sul problema dei rapporti eventuali tra la cultura e questa «altra cosa» ad essa eterogenea, sarebbe - se ci è lecito ricalcare una formulazione celebre - che è questa una ipotesi di cui non abbiamo bisogno.

Ma potrebbe darsi che anche così, semplificando all'eccesso, noi ci spianiamo illecitamente la strada. Presa soltanto per quella che è, la diversità delle culture non porrebbe alcun problema al di fuori del fatto obiettivo della sua esistenza. Nulla vieta infatti che culture diverse coesistano, e che prevalgano fra loro rapporti relativamente pacifici, fondati, a detta dell'esperienza storica, su basi assai varie. A volte, una cultura si afferma come la sola vera e degna di essere seguita; ignora le altre, anzi le nega in quanto culture. La maggior parte dei popoli che noi chiamiamo primitivi designano se stessi con un nome che significa «i veri», «i buoni», «gli eccellenti», o addirittura semplicemente «gli uomini»; e riservano agli altri definizioni che negano loro la qualità umana, come «scimmie di terra» o «uova di pidocchio». Certo, tra una cultura e l'altra poteva dominare l'ostilità, e talora anche la guerra, ma si trattava soprattutto di vendicare torti, di catturare vittime per i sacrifici, di rubare donne o beni: usanze che la nostra civiltà condanna, ma che non giungono mai, o giungono solo eccezionalmente, fino alla distruzione di una cultura in quanto tale, o al suo asservimento in quanto non le si riconosce una realtà positiva. Quando il grande etnologo tedesco Curt Unkel, meglio conosciuto sotto il nome di Nimuendajn conferitogli dagli indiani del Brasile a cui aveva consacrato la sua vita, tornava nei villaggi indigeni dopo un lungo soggiorno in un centro civilizzato, i suoi ospiti piangevano a dirotto al pensiero delle sofferenze che egli doveva aver patite lontano dal solo luogo in cui secondo loro la vita valeva la pena di essere vissuta. Questa profonda indifferenza alle culture altre era, a suo modo, una garanzia per queste di poter esistere alla loro maniera e nel loro luogo.

Ma si conosce anche un altro atteggiamento, complementare al precedente piuttosto che ad esso opposto, secondo cui lo straniero gode del prestigio dell'esotismo ed incarna la possibilità, offerta dalla stessa sua presenza, di ampliare i legami sociali. Se si trova in visita presso una famiglia, lo si sceglie per dare un nome al neonato, e gli stessi legami matrimoniali avranno tanto più prestigio quanto più lontani saranno i gruppi con cui essi vengono conclusi. In campo diverso, è noto che, ben prima di venire a contatto con i bianchi, gli indiani Flathead abitanti nelle Montagne Rocciose furono talmente interessati da quanto sentivano raccontare di loro e delle loro credenze che non esitarono a mandare varie spedizioni successive attraverso i territori occupati da tribù ostili per stringere rapporti con i missionari residenti a Saint Louis del Missouri. Finché le culture si considerano semplicemente come diverse, esse possono dunque sia ignorarsi a vicenda, sia desiderare il dialogo. In entrambi i casi possono minacciarsi o anche attaccarsi, ma senza compromettere veramente le loro rispettive esistenze. La situazione si fa

totalmente diversa quando alla nozione di una diversità riconosciuta dalle due parti subentra, presso una delle due, il sentimento della sua superiorità, fondato su rapporti di forza, e quando il riconoscimento positivo o negativo della diversità delle culture cede il passo all'affermazione della loro disuguaglianza in termini di valore.

Il vero problema non è dunque quello posto, sul piano scientifico, dal legame eventuale tra il patrimonio genetico di una data popolazione ed il successo pratico da cui essa trae pretesto per pretendere di essere superiore: infatti, se anche gli antropologi fisici e gli etnologi si accordano nel riconoscere che il problema è insolubile, e firmano congiuntamente un verbale d'insolvenza prima di salutarsi con cortesia e di separarsi constatando che non hanno niente da dirsi (Benoist 1966), resta pur sempre vero che gli Spagnoli del sedicesimo secolo si sono stimati e dimostrati superiori ai Messicani ed ai Peruviani perché possedevano navi capaci di trasportare soldati al di là dell'oceano, cavalli, corazze ed armi da fuoco; e che, seguendo lo stesso ragionamento, l'Europeo del diciannovesimo secolo si è proclamato superiore al resto del mondo a causa della macchina a vapore e di alcune altre prodezze tecniche di cui si poteva gloriare. Che effettivamente lo sia sotto tutti questi aspetti, e sotto quello più generale del sapere scientifico che è nato e si è sviluppato in Occidente, sembra incontestabile: infatti, salvo rare e preziose eccezioni, i popoli conquistati dall'Occidente, o costretti a seguirlo, hanno riconosciuto questa superiorità, e quando hanno raggiunto o assicurato la loro indipendenza, si sono prefissi di recuperare quanto essi stessi consideravano un ritardo nella linea di uno sviluppo comune.

Ma se anche esiste questa superiorità relativa, che si è affermata entro un tempo notevolmente breve, non se ne può dedurre che essa riveli attitudini fondamentali distinte, né tanto meno che sia definitiva. La storia delle civiltà mostra come, nel corso dei secoli, l'una o l'altra abbia potuto splendere di una luce particolare: ma questo non avvenne necessariamente nella linea di uno sviluppo unico, e costantemente orientato nello stesso senso. Da qualche anno, l'Occidente si è arreso all'evidenza del fatto che le sue immense conquiste in certi campi hanno comportato pesanti contropartite, tanto da giungere a domandarsi se i valori a cui ha dovuto rinunciare per assicurarsi il godimento di altri, non meritassero un maggior rispetto. All'idea, prevalente fino a poco tempo addietro, di un progresso continuo lungo una strada sulla quale unicamente l'Occidente avrebbe bruciato le tappe, mentre le altre società sarebbero rimaste indietro, subentra così il concetto di scelta in diverse direzioni, ed in questa scelta ciascuno si espone a perdere su uno o più tavoli quanto ha voluto guadagnare su altri. L'agricoltura e la sedentarizzazione hanno aumentato prodigiosamente le risorse alimentari, il che ha consentito alla popolazione umana di accrescersi. Ne è risultata l'espansione delle malattie infettive, che tendono a sparire quando la popolazione è troppo ridotta per mantenere i germi patogeni. Dunque si può dire che, naturalmente senza saperlo, i popoli diventati agricoli hanno scelto certi vantaggi, scontando inconvenienti contro cui i popoli rimasti cacciatori e raccoglitori sono meglio protetti: il loro modo di vivere impedisce che le malattie infettive si concentrino dall'uomo sull'uomo, e dagli animali domestici ancora sull'uomo; ma, beninteso, a prezzo di altri svantaggi.

La credenza nell'evoluzione unilineare delle forme viventi è comparsa nella filosofia sociale ben prima che in biologia: ma solo dalla biologia del diciannovesimo secolo ha ricevuto il sostegno che le ha permesso di rivendicare uno statuto scientifico; simultaneamente, si fa strada la speranza di conciliare il fatto della diversità fra le culture con l'affermazione della loro disuguaglianza. Trattando i vari stati osservabili delle società umane come se illustrassero le fasi successive di uno sviluppo unico, si pretendeva perfino, in mancanza di un nesso causale tra eredità biologica e adempimenti culturali, di stabilire fra i due ordini almeno una relazione di analogia, tale da favorire le stesse valutazioni morali con cui i biologi si arrogavano di descrivere il mondo della vita, che cresce sempre nel senso di una maggiore differenziazione e complessità.

Tuttavia, presso i biologi stessi doveva verificarsi un rivolgimento notevole, il primo di una serie di cui diremo nel corso di questa trattazione. Proprio mentre i sociologi invocavano la biologia per scoprire, dietro i casi incerti della storia, lo schema più rigido e meglio intelligibile di una evoluzione, i biologi medesimi si accorgevano che quanto avevano considerato una evoluzione sottoposta a poche leggi semplici nascondeva invece una storia molto complicata. Al concetto di un «tragitto» che le varie forme viventi dovrebbero sempre percorrere le une dopo le altre e sempre nello stesso senso, si è sostituito in biologia dapprima il concetto di un «albero», che permetteva di stabilire tra le specie rapporti di cuginanza se non di filiazione, poiché questa diventava sempre meno sicura a misura che le forme evolutive si rivelavano a volte divergenti, ma altre volte invece convergenti; poi, l'albero stesso si è mutato in «traliccio», figura le cui linee si congiungono e si separano con uguale frequenza, talché la descrizione storica di questi itinerari intrecciati viene a sostituire i diagrammi troppo semplicistici entro cui si sperava di racchiudere una evoluzione le cui modalità sono invece multiple, e diverse per ritmo, senso ed effetti.

Ora, questo quadro è analogo a quello a cui invita l'etnologia, per poco che una conoscenza diretta delle società più lontane dalla nostra permetta di apprezzare le ragioni d'esistere che esse stesse si sono date, invece di giudicarle e condannarle secondo ragioni a loro estranee. Ad un osservatore che la sua civiltà ha educato a seguire valori totalmente diversi, un'altra civiltà dedita a sviluppare i valori propri sembra non possederne affatto: egli ha l'impressione che solo a casa sua avvenga qualcosa, che solo la sua civiltà detenga il privilegio di una storia in cui gli eventi si susseguono agli eventi. Per lui, solo questa storia possiede un senso, se prendiamo questo termine nella sua doppia accezione di significare qualcosa, e di tendere a un fine. Crederà che in tutti gli altri casi la storia non esista, o tutt'al più che segni il passo.

Ma questa è un'illusione paragonabile a quella che affligge i vecchi in seno alla loro propria società, e del resto anche gli oppositori di un nuovo regime. Trovandosi esclusi dagli affari per l'età o per ragioni politiche, hanno l'impressione che la storia dell'epoca in cui essi non sono più impegnati attivamente ristagni, a differenza dei giovani e dei militanti al potere, che vivono con fervore questo periodo in cui per gli altri gli avvenimenti si sono per così dire immobilizzati. La ricchezza di una cultura, o del procedere di una delle sue fasi, non esiste come proprietà intrinseca: è funzione della situazione in cui si trova l'osservatore nei suoi confronti, del numero e della varietà degli interessi che egli vi investe. Ricorrendo ad un'altra immagine, potremmo dire che le culture sono simili a treni che circolano più o meno in fretta, ognuno sul suo binario e tutti in direzioni diverse. Quelli che viaggiano parallelamente a noi ci si presentano in modo più durevole: possiamo osservare con calma il tipo dei vagoni, la fisionomia e la mimica dei viaggiatori attraverso i vetri dei nostri rispettivi scompartimenti. Ma se, su un binario obliquo o parallelo, passa un treno nell'altro senso, non ne ricaveremo che un'immagine confusa e fugace, a stento identificabile, per lo più ridotta ad un puro oscuramento momentaneo del nostro campo visuale, che non ci fornisce alcuna informazione su quanto avviene ma ci irrita soltanto, perché interrompe la placida contemplazione del paesaggio che fa da fondale alle nostre fantasticherie.

Ora, ogni membro di una cultura le è strettamente solidale, tanto quanto quel viaggiatore ideale è solidale col suo treno. Fin dalla nascita, e - l'ho detto poco fa - forse anche prima, gli individui e le cose che ci circondano costruiscono in ciascuno di noi un apparato di riferimenti complessi che costituisce un sistema: comportamenti, motivazioni, giudizi impliciti che in seguito l'educazione confermerà attraverso la visione riflessiva che ci propone del divenire storico della nostra civiltà. Noi ci spostiamo trascinandoci dietro, letteralmente, questo sistema di riferimento, e gli insiemi culturali che si sono costituiti al di fuori di esso non ci sono percettibili che attraverso le deformazioni che questo imprime loro. Può perfino renderci incapaci di vederli.

Quanto precede può essere messo alla prova considerando il notevole mutamento che si è di recente verificato nell'atteggiamento dei genetisti riguardo ai popoli detti primitivi, e sui loro costumi che direttamente o indirettamente hanno influenza sulla loro demografia. Per secoli, questi costumi, che consistono in strane regole di matrimonio, in divieti arbitrari come quello che colpisce i rapporti sessuali fra i coniugi finché la madre "allatta" l'ultimo nato - talvolta fino all'età di tre o quattro anni -, in privilegi poligamici a favore dei capi o degli anziani, o addirittura in usanze che ci ripugnano, come l'infanticidio, sono apparsi privi di significato e di portata, a null'altro utili che ad essere inventariati con altrettanti esempi delle bizzarrie e dei capricci di cui la natura umana è capace, o, come si giungeva a dire, è colpevole. Si è dovuto attendere che prendesse forma una nuova scienza, verso il 1950, sotto il nome di genetica delle popolazioni, perché tutte queste usanze respinte come assurde o criminali acquistassero per noi un senso e se ne svelassero le ragioni.

Un numero recente della rivista «Science» ha portato alla conoscenza di un pubblico più vasto il risultato delle ricerche condotte da molti anni dal professor J. V. Neel e dai suoi collaboratori su diverse popolazioni fra le meglio preservate dell'America tropicale. D'altronde, tali ricerche sono confermate da altre svolte indipendentemente in Sud America e in Nuova Guinea (Neel 1970; Giles 1970; Johnston 1970).

Abbiamo tendenza a considerare le cosiddette «razze» più lontane dalla nostra come le più omogenee; per un bianco, tutti i gialli si somigliano, e probabilmente è vero anche l'inverso. La situazione reale sembra sia molto più complessa: infatti, se ad esempio gli Australiani sono morfologicamente omogenei su tutta la superficie del continente (Abbie 1951; "Recent Field-Work" 1951), differenze notevoli sono state invece individuate in certe frequenze genetiche presso parecchie tribù sudamericane che vivono nella stessa area geografica; e queste differenze sono quasi altrettanto grandi tra villaggi d'una stessa tribù e fra tribù distinte per lingua e cultura. Contrariamente a quanto si poteva credere, la tribù stessa non costituisce dunque una unità biologica. Come si spiega questo fenomeno? Senza dubbio col fatto che i nuovi villaggi si formano secondo un doppio processo di fissione e di fusione; dapprima, una discendenza familiare si separa dal suo lignaggio genealogico e si stabilisce a parte; più tardi, blocchi di individui imparentati fra loro la raggiungono, condividendo la nuova sistemazione. I patrimoni genetici che in questo modo si costituiscono sono molto più diversi tra loro che se fossero l'effetto di raggruppamenti costituitisi a caso.

Ne risulta una conseguenza: se i villaggi d'una stessa tribù consistono di formazioni genetiche differenziate già in partenza, viventi ciascuna in isolamento relativo, ed in competizione obiettiva tra loro perché i loro tassi di riproduzione non sono uguali, allora esse ricostituiscono un insieme di condizioni ben noto ai biologi come favorevole a un'evoluzione incomparabilmente più rapida di quella che si osserva in generale fra le specie animali. Ora è noto che l'evoluzione che ha condotto dagli ultimi ominidi fossili all'uomo attuale è stata, relativamente parlando, rapidissima. Se si concede che le condizioni osservabili in certe popolazioni arretrate offrano, almeno sotto alcuni aspetti, un'immagine approssimativa di quelle in cui viveva l'umanità in un lontano passato, si deve riconoscere che queste condizioni, che a noi sembrano estremamente misere, erano le più idonee a fare di noi quello che siamo diventati, e che restano inoltre le più adatte a mantenere l'evoluzione umana nello stesso senso e a conservarle il suo ritmo, mentre invece le enormi società contemporanee, in cui gli scambi genetici avvengono in altro modo, tendono a frenare l'evoluzione o ad orientarla diversamente.

Queste ricerche hanno altresì dimostrato che, presso i cosiddetti selvaggi, la mortalità infantile e quella da malattie contagiose - beninteso se ci si limita alle tribù esenti da contaminazione con l'esterno - sono ben minori di quanto si possa credere; non possono dunque spiegare la debolezza dell'accrescimento demografico, che proviene da altri fattori: allungamento volontario degli intervalli tra le nascite, ottenuto mediante l'allattamento prolungato e le proibizioni sessuali, pratica dell'aborto e dell'infanticidio, in modo che nel suo periodo fecondo ogni coppia genera un figlio solo ogni quattro o cinque anni. Per quanto odioso ci sia divenuto l'infanticidio, esso non è fondamentalmente diverso, come metodo di controllo delle nascite, dall'alto tasso di mortalità infantile che ha prevalso nelle società «grandi» e che ancora prevale in alcune, e dalle precauzioni contraccettive il cui impiego ci sembra oggi necessario per risparmiare a milioni o a miliardi di individui, esposti a nascere su un pianeta sovrappopolato, un destino non meno doloroso di quello a cui li sottrae una eliminazione precoce.

Come molte altre nel mondo, le culture su cui si sono svolte le ricerche che sto commentando fanno, della pluralità delle mogli, un riconoscimento al successo sociale e alla longevità. Ne risulta che, se tutte le donne tendono ad avere approssimativamente lo stesso numero di figli per le ragioni ora esposte, gli uomini invece, secondo il numero delle loro mogli, avranno tassi di riproduzione ampiamente diversi. Questi varieranno più ancora se, come ho osservato a suo tempo fra gli indiani Tupi-Kawahib che vivono nel bacino del rio Madeira, una potenza sessuale eccezionalmente alta fa parte degli attributi da cui si riconosce un capo: il quale, in questa piccola società di una quindicina di persone, esercita una sorta di monopolio su tutte le donne nubili del gruppo, o in procinto di diventare tali.

Ora, in questi gruppi la carica di capo non è sempre ereditaria, e quando lo è, sussiste sempre una grande ampiezza di scelta. Quando, più di trent'anni fa, stavo tra i Nambikwara, le cui piccole bande seminomadi avevano ciascuna un capo designato per assenso collettivo, ero stupito del fatto che, salvo il privilegio della poligamia, il potere apportasse piuttosto carichi e responsabilità che non vantaggi. Per diventare capo (spesso cedendo alle sollecitazioni del gruppo) bisognava possedere un carattere non comune, ed avere non solo le attitudini fisiche richieste, ma anche il gusto degli affari pubblici, lo spirito d'iniziativa e il senso del comando. Qualunque sia l'opinione che ci si può fare di questi talenti, e la maggiore o minor simpatia che essi ispirano, resta pur sempre vero che, se essi hanno direttamente o indirettamente un fondamento genetico, la poligamia ne favorirà la perpetuazione. E infatti, ricerche su popolazioni analoghe hanno dimostrato che un uomo poligamo ha più figli degli altri, il che permette ai figli maschi di disporre di sorelle o sorellastre da scambiare con altri parentati per ottenerne mogli; per cui si è potuto dire che la poligamia genera la poliginia. Per questa via vengono promosse e fortificate alcune forme di

selezione naturale.

Se ancora una volta si astrae dalle malattie infettive introdotte dai colonizzatori o dai conquistatori, che si sa quali orrende stragi hanno provocato eliminando talvolta popolazioni intere entro pochi giorni o settimane, i popoli detti primitivi sembrano dotati di una notevole immunità verso le proprie malattie endemiche. Il fenomeno viene attribuito alla strettissima intimità del neonato con il corpo della madre e con l'ambiente: questa esposizione precoce a ogni sorta di germi patogeni garantirebbe un passaggio più facile dall'immunità passiva - acquistata dalla madre durante la gestazione - all'immunità attiva, cioè sviluppata da ogni individuo dopo la nascita.

Ho accennato finora solo ai fattori di equilibrio interno, di natura insieme demografica e sociologica. A questi si devono aggiungere quei vasti sistemi di riti e credenze che possono apparirci superstizioni ridicole, ma conducono all'effetto di conservare il gruppo umano in equilibrio con l'ambiente naturale. Che una pianta sia considerata un essere rispettabile, da non cogliersi senza un motivo legittimo e senza aver prima placato il suo spirito con offerte; che gli animali a cui si dà la caccia per nutrirsi siano posti, secondo la loro specie, sotto la protezione di altrettanti patroni soprannaturali che puniscono i cacciatori colpevoli di abusi, per prelievi eccessivi o perché non hanno risparmiato le femmine né i piccoli; che domini infine la credenza che uomini, animali e piante dispongano di un capitale vitale comune, per cui ogni abuso commesso a spese di una specie si traduce immediatamente, nella filosofia indigena, in una diminuzione della speranza di vita degli uomini stessi, sono queste altrettante testimonianze, forse ingenui ma molto efficaci, di un umanesimo saggiamente concepito, che non trae inizio da se stesso ma concede all'uomo una collocazione ragionevole nella natura, invece di autorizzarlo a farsene padrone ed a saccheggiarla, senza neppure curarsi dei bisogni e degli interessi più evidenti di coloro che verranno dopo di lui.

Occorreva che la nostra sapienza si evolvesse, e che si prendesse coscienza di nuovi problemi, perché valore obiettivo e significato morale venissero riconosciuti a costumi, usanze e credenze a cui prima non concedevamo che derisione, o tutt'al più una curiosità condiscente. Ma con l'ingresso della genetica delle popolazioni sulla scena antropologica si è verificato un altro rivolgimento, le cui implicazioni teoriche sono forse ancora maggiori. Tutti i fatti che ho ricordato sono di pertinenza della cultura: riguardano i modi in cui determinati gruppi umani si dividono e si riformano, le modalità imposte dal costume ad entrambi i sessi per unirsi e riprodursi, le maniere prescritte per negare o concedere la nascita ai figli e per allevarli, il diritto, la magia, la religione e la cosmologia. Ora, abbiamo visto che, per vie dirette o indirette, questi fattori modellano la selezione naturale e ne orientano il corso. Basta questa considerazione a sconvolgere tutti i dati del problema relativo ai rapporti fra i concetti di razza e di cultura. Per tutto il secolo diciannovesimo e per la prima metà del ventesimo ci si è domandati se la razza influiva sulla cultura, e se sì in che modo. Abbiamo constatato che il problema, posto così, era insolubile, e ci accorgiamo adesso che le cose si svolgono nel senso inverso: il ritmo e l'orientamento dell'evoluzione biologica dell'uomo sono determinati in amplissima misura dalle forme di cultura adottate nei vari luoghi, e dai costumi adottati in passato o tuttora prevalenti. Anziché domandarci se la cultura è o non è funzione della razza, scopriamo che la razza - o quanto generalmente si intende con questo termine - è una tra le altre funzioni della cultura.

Come potrebbe essere altrimenti? E' la cultura di un gruppo che determina i limiti geografici che esso si assegna o subisce, i rapporti di amicizia o di ostilità che mantiene coi popoli vicini, e, come conseguenza, l'importanza relativa degli scambi genetici che grazie ai matrimoni misti permessi, favoriti o vietati potranno stringersi fra questi. Anche nelle nostre società, sappiamo che i matrimoni non si concludono del tutto a caso: possono esercitare una funzione determinante fattori coscienti o inconsci, quali la distanza fra i luoghi di residenza dei futuri coniugi, la loro origine etnica, la religione, il livello di educazione. Se è lecito generalizzare a partire da usi e costumi che fino a poco tempo addietro avevano vastissima diffusione fra i popoli privi di scrittura, e che pertanto si possono ritenere antichissimi, si deve ammettere che, fin dagli inizi remoti della vita associata, i nostri antenati hanno dovuto conoscere e applicare regole matrimoniali molto strette. Ne sono un esempio quelle che assimilano i cugini cosiddetti paralleli - cioè nati da due fratelli o da due sorelle -, ai fratelli o sorelle effettivi, per cui vige tra loro la proibizione dell'incesto, mentre i cugini detti incrociati - nati rispettivamente da un fratello e da una sorella - sono invece considerati parenti tra cui le nozze sono autorizzate, se non addirittura prescritte; in opposizione ad altre società in cui qualsiasi legame di parentela, per quanto lontano, crea un impedimento dirimente al matrimonio. O anche la regola, persino più sottile delle precedenti, che fra i parenti incrociati distingue le cugine in due categorie, da una parte la figlia della sorella del padre, e dall'altra la figlia del fratello della madre, e di queste una sola è permessa, e l'altra severamente proibita, ma senza che questa sia dappertutto e sempre la stessa: come si potrebbe pensare che regole simili, applicate per generazioni, non agiscano in modo differenziale sulla trasmissione del patrimonio genetico?

C'è altro: le regole igieniche praticate da ogni società, e l'importanza e l'efficacia relative delle cure applicate ad ogni malattia o insufficienza, permettono o impediscono in gradi diversi la sopravvivenza di determinati individui, e la propagazione di un materiale genetico che altrimenti sarebbe sparito prima. Lo stesso si dica per gli atteggiamenti culturali davanti a certe anomalie ereditarie e, come abbiamo visto, per pratiche come l'infanticidio, che colpiscono indiscriminatamente i due sessi in casi determinati - nascite dette anormali, gemellarità eccetera. - oppure più particolarmente le bambine. Infine, l'età relativa dei coniugi, la fertilità e la fecondità differenziali a seconda del livello di vita e delle funzioni sociali, dipendono almeno in parte, direttamente o indirettamente, da regole la cui origine ultima non è biologica ma sociale.

Questa inversione del problema dei rapporti tra razza e cultura, a cui assistiamo da qualche anno, ha trovato una conferma particolarmente vistosa nel caso dell'anemia drepanocitica o falciforme. E' questa un'anomalia congenita dei globuli rossi, spesso mortale quando viene ereditata simultaneamente dai due genitori; ma circa vent'anni fa è stato scoperto che se si eredita da un solo genitore essa conferisce al portatore una relativa immunità alla malaria. Si tratta dunque di uno di quei caratteri che sembravano a prima vista esenti da valore adattativo: una specie di fossile biologico che attraverso i suoi gradienti di frequenza avrebbe permesso di ristabilire i legami arcaici che sarebbero esistiti fra popolazioni diverse. Queste speranze di aver finalmente messo mano su un criterio statico d'identificazione razziale sono naufragate con la scoperta che gli individui eterozigoti per il gene dell'anemia falciforme potevano essere biologicamente avvantaggiati, e quindi riprodursi ad un tasso relativamente più alto rispetto, da una parte, agli omozigoti per lo stesso gene, che sono biologicamente condannati, e dall'altra parte agli individui non portatori, esposti al rischio di morire giovani per la loro maggior sensibilità ad una certa forma di malaria.

E merito di F. B. Livingstone aver chiarito in un articolo memorabile (1958) le conseguenze teoriche - quasi si preferirebbe dire

filosofiche - della scoperta dei genetisti. Uno studio comparato del tasso della malaria, di quello del gene dell'anemia falciforme, e della distribuzione delle lingue e delle culture, tutto questo in Africa Occidentale, permette all'autore di formulare per la prima volta un insieme coerente, costruito su dati biologici, archeologici, linguistici ed etnografici. Per questa via egli dimostra in modo estremamente persuasivo che l'apparizione della malaria e la successiva diffusione dell'anemia dovettero verificarsi dopo l'introduzione dell'agricoltura: i dissodamenti intensivi, mentre per un verso respingevano o distruggevano la fauna, per altro verso hanno provocato la formazione di terre paludose e di stagni, favorevoli alla riproduzione delle zanzare contaminatrici: essi hanno costretto questi insetti ad adattarsi all'uomo, che era diventato il più abbondante dei mammiferi che esse potevano parassitare. Tenendo conto anche di altri fattori, i tassi dell'anemia falciforme, varianti da popolo a popolo, suggeriscono ipotesi plausibili sull'epoca in cui essi si sono rispettivamente stabiliti nei territori che occupano oggi, sui movimenti delle tribù e sulle date relative in cui esse hanno acquisito le loro tecniche agricole.

Simultaneamente, si constata che un'irregolarità genetica non può portare testimonianza su un passato troppo lontano (poiché, almeno in parte, essa si è propagata in ragione diretta della protezione che ha fornito contro le conseguenze biologiche dei mutamenti culturali), ma in compenso illumina vivamente un passato più vicino, dato che l'introduzione dell'agricoltura in Africa non può risalire al di là di qualche millennio. Così, quanto si perde su un tavolo lo si riguadagna su un altro. Si rinuncia a spiegare mediante i caratteri razziali le differenze grossolane che, considerandole su una scala troppo grande, si credeva di distinguere fra le culture; ma questi stessi caratteri razziali - che non è più possibile considerare tali quando si adotta una scala d'osservazione più fine -, combinati con fenomeni culturali di cui essi sono piuttosto l'effetto che la causa, forniscono indicazioni preziosissime su periodi relativamente recenti: indicazioni che, al contrario di quanto avviene col procedimento storico classico, i dati archeologici, linguistici ed etnografici possono corroborare. Purché si passi dal punto di vista della «macroevoluzione culturale» a quello della «microevoluzione genetica», la collaborazione tra lo studio delle razze e quello delle culture ridiventa possibile.

In effetti, queste nuove prospettive permettono di collocare i due studi nei loro rispettivi rapporti. Essi sono in parte analoghi e in parte complementari. Analoghi in primo luogo, perché, sotto molti aspetti, le culture sono comparabili a quei dosaggi irregolari di tratti genetici che vengono comunemente detti razze. Una cultura consiste di una molteplicità di tratti, alcuni comuni (anche se in gradi diversi) con altre culture vicine o lontane, altri da queste separati in misura più o meno marcata. Tutti questi tratti si equilibrano in un sistema che, in entrambi i casi, deve essere vitale, poiché altrimenti sarà eliminato progressivamente da altri sistemi, più adatti a propagarsi o a riprodursi. Affinché si sviluppino differenze, affinché le soglie che consentono di distinguere una cultura da quelle limitrofe divengano nette a sufficienza, le condizioni sono grosso modo le stesse che favoriscono la differenziazione biologica tra le popolazioni: isolamento relativo per un tempo prolungato, scambi ridotti, sia culturali, sia genetici. A meno di particolari, le barriere culturali sono della stessa natura di quelle biologiche, e le prefigurano in maniera tanto più veridica in quanto tutte le culture imprimono il loro segno sul corpo: mediante gli stili dei costumi, dell'acconciatura dei capelli, degli ornamenti; mediante le mutilazioni corporali ed i comportamenti gestuali, esse miniano differenze comparabili a quelle che possono esistere tra le razze; preferendo certi tipi fisici ad altri, li stabilizzano, ed eventualmente li diffondono.

Quasi vent'anni fa, in un opuscolo che mi era stato commissionato dall'Unesco (L.-S. 1952), mi rifacevo al concetto di coalizione per spiegare che le culture isolate non possono sperare di creare da sole le condizioni di una storia veramente cumulativa. A tale scopo, dicevo, occorre che culture diverse combinino, volontariamente o no, le loro puntate rispettive, dandosi così probabilità migliori di realizzare, al gran gioco della storia, le lunghe serie vincenti che permettono a quest'ultima di progredire. Oggi, i genetisti propongono quadri non molto diversi sull'evoluzione biologica, quando dimostrano che un genoma costituisce in realtà un sistema in cui certi geni hanno funzione regolatrice e altri esercitano un'azione concertata su un solo carattere; o viceversa, se più caratteri si trovano a dipendere da uno stesso gene. Ciò che è vero a livello del genoma individuale lo è anche per il genoma di una popolazione, che, grazie alla combinazione, che si verifica nel suo seno, fra vari patrimoni genetici, in cui poco prima si sarebbe individuata una razza, dev'essere tale che vi si instauri un equilibrio ottimale capace di migliorarne le probabilità di sopravvivenza. In questo senso, si può dire che la ricombinazione genetica, nella storia delle popolazioni, esercita una funzione comparabile a quella svolta dalla ricombinazione culturale nell'evoluzione dei modi di vivere, delle tecniche, delle conoscenze e delle credenze la cui varia ripartizione definisce una società.

E chiaro che queste analogie vanno proposte solo sotto riserva. Infatti, prima di tutto i patrimoni culturali evolvono molto più rapidamente dei patrimoni genetici: tra la cultura dei nostri bisnonni e la nostra c'è un abisso; eppure noi trasmettiamo la loro eredità. Poi, il numero delle culture che esistono, o che esistevano ancora qualche secolo fa sulla faccia della terra, sorpassa di gran lunga quello delle razze di cui gli osservatori più meticolosi si sono compiuti di compilare l'inventario: parecchie migliaia contro qualche decina. Proprio questi enormi scarti tra i rispettivi ordini di grandezza forniscono un argomento decisivo contro i teorici che sostengono che, in ultima analisi, sia il materiale genetico a pilotare la storia: infatti, questa cambia molto più in fretta di quella, e per vie infinitamente più diversificate. Ciò che l'eredità determina nell'uomo è l'attitudine generale ad acquistare una cultura qualsiasi, ma quale sarà la sua dipende dai fattori casuali legati alla sua nascita e alla società da cui riceverà la sua educazione. Ipotetici individui predestinati dal loro patrimonio genetico a non acquistare che una particolare cultura avrebbero discendenti singolarmente svantaggiati, perché le variazioni culturali a cui questi sarebbero esposti sopravverrebbero più in fretta di quanto non possa evolversi e diversificarsi il loro patrimonio genetico stesso, reagendo alle esigenze di queste nuove situazioni.

E' questo un punto su cui bisogna insistere: se la selezione permette alle specie viventi di adattarsi all'ambiente naturale o di resistere meglio alle sue trasformazioni, quando si viene all'uomo l'ambiente cessa sostanzialmente di essere naturale: trae i suoi caratteri distintivi dalle condizioni tecniche, economiche, sociali e mentali che, con la mediazione della cultura, creano per ogni gruppo umano un ambiente particolare. A questo punto si può fare un passo di più, e formulare l'ipotesi che tra evoluzione organica ed evoluzione culturale i rapporti non siano solo di analogia ma anche di complementarità. Ho già detto e dimostrato che tratti culturali, non determinati geneticamente, possono influire sull'evoluzione organica: ma vi influiranno in sensi che provocheranno retroazioni. Le culture non esigono da tutti i loro membri esattamente le stesse attitudini, e se alcune tra queste, come è probabile, hanno una base genetica, gli individui che le possiedono al grado più alto si troveranno ad essere favoriti. Se,

come conseguenza, il loro numero aumenterà, non mancheranno di esercitare sulla cultura stessa un'azione che la indirizzerà ancora più nettamente nello stesso senso, o in sensi nuovi ma indirettamente legati a quello.

Alle origini dell'umanità, l'evoluzione biologica ha forse selezionato tratti preculturali quali la stazione eretta, l'abilità manuale, la tendenza alla vita associata, il pensiero simbolico, l'attitudine a vocalizzare e a comunicare. Inversamente, da quando esiste, è la cultura che consolida tali caratteri e li propaga; quando le culture si specializzano, consolidano e favoriscono altri tratti, come la resistenza al freddo o al calore nel caso delle società che per scelta o per costrizione hanno dovuto adattarsi a climi estremi; o come le tendenze aggressive o contemplative, l'ingegno tecnico eccetera. Nessuno di questi tratti, quali noi li osserviamo a livello culturale, può essere nettamente ricondotto a una base genetica, ma non si può escludere che lo siano in misura parziale e per l'effetto lontano di legami intermedi. Se così è, sarebbe giusto affermare che ogni cultura seleziona attitudini genetiche che, per retroazione, influiscono sulla cultura che aveva inizialmente collaborato al loro rafforzamento.

Arretrando in un passato sempre più remoto, che si valuta oggi a milioni di anni, i primi inizi dell'umanità, l'antropologia fisica sottrae alle speculazioni razzistiche uno dei loro fondamenti principali, poiché la quota inconoscibile aumenta così molto più rapidamente del numero dei punti di riferimento disponibili per definire le pietre miliari dell'itinerario seguito dai nostri lontani proavi nel corso della loro evoluzione.

A queste speculazioni i genetisti hanno inferto colpi ancora più decisivi quando hanno sostituito il concetto di tipo con quello di popolazione, il concetto di razza con quello di stock genetico, e quando hanno dimostrato che un abisso spacca in due le differenze ereditarie, a seconda che esse si possano attribuire all'azione di un solo gene - e queste sono poco significative sotto l'aspetto razziale perché sono probabilmente dotate di valore adattativo - o all'azione combinata di più geni, il che le rende praticamente indeterminabili.

Ma, esorcizzati così i vecchi demoni dell'ideologia razzista, o dimostrato almeno che questa non poteva pretendere a una base scientifica, si apre ora la via a una collaborazione positiva tra genetisti ed etnologi, per ricercare insieme in quali modi le carte di distribuzione dei fenomeni biologici e dei fenomeni culturali si chiariscano a vicenda, e ci istruiscano su un passato che, senza pretendere di risalire alle origini prime delle differenze razziali le cui vestigia sono definitivamente al di fuori della nostra portata, può, attraverso il presente, ricollegarsi all'avvenire e permetterci di intravederne i lineamenti. Quello che fino a poco tempo fa veniva chiamato il problema delle razze sfugge al campo della speculazione filosofica e delle omelie morali di cui troppo spesso ci si accontentava. Sfugge anche al campo delle prime approssimazioni grazie a cui gli etnologi si erano sforzati di ricondurlo a terra per dargli risposte provvisorie, ispirate alla conoscenza pratica delle varie razze e ai dati dell'osservazione. Insomma, il problema esce dalla competenza della vecchia antropologia fisica, e anche da quella dell'etnologia generale, e diventa riserva di specialisti che, entro contesti limitati, si pongono questioni di natura tecnica, e le risolvono con risposte non idonee ad assegnare ai singoli popoli collocazioni gerarchiche precise.

Solo da una decina d'anni cominciamo a capire che discutevamo il problema del rapporto fra evoluzione organica ed evoluzione culturale in termini che Auguste Comte avrebbe chiamati metafisici. L'evoluzione umana non è un sottoprodotto dell'evoluzione biologica, ma neppure ne è completamente svincolata. E' oggi possibile la sintesi tra questi due atteggiamenti tradizionali, purché i biologi e gli etnologi, senza accontentarsi di risposte a priori o di soluzioni dogmatiche, prendano coscienza dell'aiuto che a vicenda si possono prestare e delle loro limitazioni rispettive.

Questa inadeguatezza delle risposte tradizionali spiega forse perché la lotta ideologica contro il razzismo si è dimostrata così poco efficace sul piano pratico. Nulla sta a indicare che i pregiudizi razziali diminuiscano, e tutto fa pensare che, dopo brevi bonacce locali, si ridestino altrove con intensità accresciuta: di qui il bisogno sentito all'Unesco di riprendere periodicamente un combattimento il cui esito appare almeno incerto. Ma siamo proprio sicuri che la forma razziale che l'intolleranza ha assunta risulti principalmente dalle idee false che determinate popolazioni albergano sulla dipendenza dell'evoluzione culturale dall'evoluzione organica? O forse queste idee forniscono unicamente una copertura ideologica a opposizioni più reali, fondate sulla volontà di asservimento e sui rapporti di forza? Così è stato certamente in passato; ma, anche supponendo che tali rapporti di forza si attenuino, è ben probabile che le differenze razziali continueranno a servire da pretesto alla crescente difficoltà di vivere insieme, percepita a livello inconscio da un'umanità in preda all'esplosione demografica che - simile a quei vermi della farina che si avvelenano mutuamente a distanza per mezzo delle tossine che secernono, ben prima che la loro densità diventi eccessiva per le risorse alimentari di cui dispongono nel sacco che li racchiude - sembra inizi a odiare se stessa, quasi che una prescienza segreta l'avvertisse che sta diventando troppo numerosa perché ciascuno dei suoi membri possa fruire liberamente di quei beni essenziali che sono lo spazio libero, l'acqua pura e l'aria non contaminata. I pregiudizi razziali hanno raggiunto la loro intensità massima contro i gruppi umani che altri gruppi avevano ridotti a un territorio troppo stretto, a una porzione troppo esigua dei beni di natura perché la loro dignità non ne soffrisse, ai loro stessi occhi come a quelli dei loro più potenti vicini. Ma l'umanità moderna, presa globalmente, non tende forse a espropriarsi essa stessa? Non sta ricostituendo a sue spese, su questo pianeta diventato troppo piccolo, una situazione paragonabile a quella che alcuni dei suoi rappresentanti hanno inflitta alle sventurate tribù americane o oceaniche?

E infine, che ne sarebbe della lotta ideologica contro i pregiudizi razziali se si dovesse constatare, come fanno pensare alcune esperienze condotte dagli psicologi, che sempre e dappertutto basti suddividere individui di qualsiasi origine in squadre, e porre queste in situazioni competitive, perché in ciascuna squadra si sviluppi un sentimento di parzialità e d'ingiustizia verso le sue rivali? Le comunità minoritarie che si vedono apparire oggi in tanti punti del globo, quali ad esempio gli hippies, non si distinguono dalla maggioranza per la razza ma solo per il genere di vita, il codice morale, la capigliatura e il costume; il sentimento di repulsione, o talora di ostilità, che esse ispirano alla maggior parte degli altri, è sostanzialmente diverso dall'odio razziale? E dunque, faremmo compiere alla gente un vero progresso se ci contentassimo di dissipare i pregiudizi speciali su cui si può dire che si fondino unicamente gli odi razziali intesi in senso stretto?

In tutte queste ipotesi, il contributo che può portare l'etnologo alla soluzione del problema razziale si rivelerebbe illusorio, e non è sicuro che quello dello psicologo o dell'educatore si dimostrerebbero più fecondi; infatti, come ci insegna l'esempio dei popoli detti primitivi, la tolleranza reciproca presuppone due condizioni che le società contemporanee sono più che mai lontane dall'aver realizzate: un'uguaglianza relativa da una parte, e dall'altra una distanza fisica sufficiente.

Oggi, i genetisti s'interrogano con ansia sui rischi che le condizioni demografiche attuali fanno correre a questa retroazione positiva fra evoluzione organica ed evoluzione culturale di cui ho dato alcuni esempi, e che ha permesso all'umanità di assicurarsi il primo posto tra le specie viventi. Le popolazioni s'ingrandiscono ma diminuiscono di numero. Tuttavia, lo sviluppo dell'assistenza reciproca in seno a ogni popolazione, i progressi della medicina, il prolungamento della vita umana, la facoltà sempre più ampia, e offerta a ogni membro del gruppo, di riprodursi come gli pare opportuno, aumentano il numero delle mutazioni nocive, e offrono loro i modi di perpetuarsi, mentre allo stesso tempo la soppressione delle barriere tra piccoli gruppi esclude la possibilità di esperienze evolutive capaci di assicurare alla specie la probabilità di nuove partenze.

Questo non vuol certo dire che l'umanità ha cessato o cesserà di evolversi; che lo faccia sul piano culturale è evidente, e anche in mancanza di prove dirette attestanti che l'evoluzione biologica - dimostrabile solo a lungo termine - persiste, gli stretti rapporti che questa mantiene nell'uomo con l'evoluzione culturale garantiscono che se questa è presente, l'altra deve necessariamente continuare. Ma la selezione naturale non può essere giudicata esclusivamente dal maggior vantaggio di riprodursi che essa offre a una specie: infatti, se questa moltiplicazione distrugge un equilibrio indispensabile con quanto si chiama oggi un ecosistema, e che deve sempre essere considerato nella sua globalità, la crescita demografica può rivelarsi disastrosa per la specie particolare che la vedeva come prova del suo successo. Se anche si supponga che l'umanità prenda coscienza dei pericoli che la minacciano, riesca a superarli e si faccia padrona del suo avvenire biologico, non si vede come la pratica sistematica dell'eugenetica potrebbe sfuggire al dilemma che la mina; e ciò sia che ci si sbagli e che si abbia fatto tutt'altro di quanto ci si proponeva, sia che si riesca: nel qual caso, essendo quindi i prodotti superiori ai loro autori, essi non mancherebbero di scoprire che gli autori avrebbero dovuto creare una cosa diversa da quella che hanno creato, cioè loro stessi, i prodotti dell'eugenetica.

Le considerazioni che precedono aggiungono dunque ragioni supplementari ai dubbi che può provare l'etnologo sulla sua capacità di sciogliere da solo, e armato delle uniche risorse della sua disciplina, i problemi posti dalla lotta contro i pregiudizi razziali. Da una quindicina d'anni aumenta in lui la consapevolezza che questi problemi riflettono in scala umana un problema assai più vasto, e la cui soluzione è ancora più urgente: quello dei rapporti tra l'uomo e le altre specie viventi. Non servirebbe a nulla pretendere di risolverlo sul primo piano se non lo si aggredisce anche sull'altro, poiché il rispetto che intendiamo ottenere dall'uomo per i suoi congeneri non è che un caso particolare del rispetto che si dovrebbe sentire per tutte le forme di vita. Isolando l'uomo dal resto della creazione, definendo troppo rigidamente i limiti che da essa lo separano, l'umanesimo occidentale, erede dell'Antichità e del Rinascimento, lo ha privato di un baluardo di protezione, e, come prova l'esperienza del secolo scorso e del nostro, lo ha esposto senza sufficiente difesa ad assalti maturati all'interno stesso della fortezza. Ha permesso che si rigettassero, al di là di frontiere tracciate arbitrariamente, frazioni ogni volta più vitali di un'umanità a cui era tanto più facile negare la medesima dignità del resto del creato, in quanto si era dimenticato che, se l'uomo è rispettabile, lo è prima come essere vivente che come signore e padrone della creazione: questo riconoscimento fondamentale lo avrebbe costretto a dar prova di rispetto per tutti gli esseri viventi. Sotto questo aspetto, l'Estremo Oriente buddista rimane depositario di precetti a cui l'umanità nel suo insieme dovrebbe continuare o imparare a ispirarsi.

C'è infine un'ultima ragione che induce l'etnologo a esitare, non certo a combattere i pregiudizi razziali - poiché la sua scienza ha già poderosamente contribuito a questa lotta, e continua e continuerà a farlo -, ma a credere, come troppo spesso lo si spinge a fare, che la diffusione del sapere e lo sviluppo delle comunicazioni tra gli uomini riusciranno un giorno a farli vivere in buona armonia, nell'accettazione e nel rispetto della loro diversità. Nel corso di questa esposizione, ho fatto notare più volte che la fusione progressiva di popolazioni fino allora separate dalla distanza geografica, e inoltre da barriere linguistiche e culturali, segnava la fine di un mondo che era stato quello degli uomini per centinaia di millenni, quando essi vivevano in piccoli gruppi costantemente separati fra loro, che evolvevano in direzioni diverse sia sul piano biologico, sia su quello culturale. Gli sconvolgimenti scatenati dalla civiltà industriale in espansione, la maggior rapidità dei mezzi di trasporto e di comunicazione, hanno abbattuto queste barriere. Insieme a queste sono sparite le possibilità che esse offrivano, che si elaborassero e si collaudassero nuove combinazioni di geni e di esperienze culturali. Ora, non ci si può nascondere che a dispetto della sua urgente necessità pratica e degli alti fini culturali a cui mira, la lotta contro tutte le forme di discriminazione coopera a questo stesso movimento che trascina l'umanità verso una civiltà mondiale, distruttrice dei vecchi particolarismi a cui spetta l'onore di aver creato quei valori estetici e spirituali che danno alla vita il suo senso, e che noi raccogliamo preziosamente in musei e biblioteche perché ci sentiamo sempre meno capaci di produrli.

E' indubbio che noi ci culliamo nel sogno che uguaglianza e fraternità possano un giorno regnare tra gli uomini, senza che la loro diversità sia compromessa. Ma se l'umanità non si rassegna a diventare la consumatrice sterile dei soli valori che ha saputo creare in passato, capace ormai solo di partorire opere bastarde, invenzioni grossolane e puerili, dovrà reimparare che ogni creazione vera implica una certa sordità al richiamo di altri valori, che può giungere fino al loro rifiuto o addirittura alla loro negazione. Infatti, non si può simultaneamente sciogliersi nel godimento dell'altro, identificarsi con lui, e restare diversi. La comunicazione integrale con l'altro, se pienamente riuscita, condanna a breve o lunga scadenza l'originalità della sua creazione e della mia. Le grandi epoche creatrici furono quelle in cui la comunicazione era diventata sufficiente perché corrispondenti lontani fra loro si stimolassero, senza tuttavia essere tanto frequente e rapida da far sì che gli ostacoli, indispensabili fra gli individui come fra i gruppi, si riducessero fino al punto che gli scambi troppo facili livellassero e confondessero la loro diversità.

L'umanità si trova dunque esposta a un doppio pericolo, la cui minaccia è sentita in ugual misura dall'etnologo e dal biologo. Pur essendo convinti che le evoluzioni culturale e organica sono tra loro solidali, sanno bensì che il ritorno al passato è impossibile, ma sanno anche che la via su cui l'umanità è oggi impegnata accumula tensioni tali che gli odi razziali offrono un'immagine ben riduttiva del regime d'intolleranza esacerbata che rischia di instaurarsi domani, anche senza che le differenze etniche gli debbano servire di pretesto. Per aggirare questi pericoli, quelli d'oggi e quelli ancora più temibili dell'avvenire prossimo, ci dobbiamo persuadere che le loro cause sono assai più profonde di quelle imputabili semplicemente all'ignoranza e al pregiudizio: non possiamo sperare che in un cambiamento nel corso della storia, ancora più arduo a ottenersi che un progresso nel corso delle idee.

OPERE CITATE.

ABBIE, A. A.

1951 "Te Australian Aborigine", in «Oceania », 22.

BENOIST, J.

1966 "u social au bilogique: étude de quelques interaction", in «L'Homme, revue française d'anthropologie», voi. 6, n. 1.

"Current Directions"

1970 "Culture and Genetics in Anthropology", in «Bulletin of the American Anthropological Association», vol. 3, n. 3.

GILES, E.

1970 "Culture and Genetics", in "Current Directions" cit.

JOHNSTON, F. E.

1970 "Genetic Anthropology: Some Considerations", in "Current Directions" cit. «

KILBRIDE, J. E., ROBBINS, M. C. e KILBRIDE, PH. L.

1970 "The Comparative Motor Development of Baganda, American White and American Black infants", in «American Anthropologist», 72, n. 6.

LÉVI-STRAUSS, C.

1952 "Race et histoire", Unesco, Paris. (Ripubblicato in "Anthropologie structurale deux", Plon, Paris 1973, cap. 18 [trad. it. "Antropologia strutturale due", Il Saggiatore, Milano 1978].

LIVINGSTONE, F. B.

1958 "Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa", in «American Anthropologist», 60, n. 3.

NEEL, J. V.

1970 "Lesson Irom a «Primitive» People", in «Science», n. 170.

"Recent Field-Work"

1951 "Recent Field-Work on the Physical Anthropology of Australian Aborigines", in «Australian Journal of Science», vol. 23.

CAPITOLO SECONDO.

L'ETNOLOGO DAVANTI ALLA CONDIZIONE UMANA.

L'etnologia - o l'antropologia, come oggi si preferisce dire - elegge l'uomo come oggetto di studio, ma differisce dalle altre scienze umane in quanto aspira a esaminare il suo obiettivo nelle sue manifestazioni più varie. Perciò, il concetto di condizione umana resta per lei confuso da una certa ambiguità: per la sua generalità, il termine sembra ignorare, o almeno ridurre a unità, differenze che l'etnologia ha per scopo essenziale di individuare e isolare, per metterne in evidenza le peculiarità, pur postulando un criterio implicito - quello appunto di condizione umana - che è il solo a permetterle di tracciare i limiti esterni del suo campo.

Tutte le tradizioni intellettuali, compresa la nostra, hanno urtato contro questa difficoltà. I popoli studiati dagli etnologi concedono la dignità di una condizione veramente umana esclusivamente ai loro propri membri, e confondono gli altri con l'animalità. Ciò è stato osservato non solo tra i popoli detti primitivi, ma tanto nella Grecia antica quanto nell'antica Cina e nell'antico Giappone: in entrambi questi paesi, con un curioso parallelismo che meriterebbe approfondire, le lingue dei popoli qualificati come barbari erano assimilate al cinguettio degli uccelli. In effetti, non va dimenticato che per l'umanesimo antico la cultura (il senso originario della parola, rimasto il solo per molto tempo, si riferiva al lavoro della terra) ha per fine il perfezionare una natura selvaggia, sia quella del suolo, sia quella dell'individuo ancora «incolto»; in quest'ultimo caso, il perfezionamento libera l'individuo dalle servitù mentali inerenti al suo passato e al suo gruppo, e gli permette di accedere allo stato incivilito.

Perfino la prima etnologia non esitava a classificare i popoli che studiava in categorie separate dalla nostra, e li collocava più vicino allo stato naturale, come indica l'etimologia del termine «selvaggio», e, più esplicitamente, l'espressione tedesca "Naturvölker"; oppure fuori della storia, quando li definiva «primitivi» o «arcaici», che è un altro modo di negare loro un attributo costitutivo della condizione umana.

Dai suoi inizi al principio del diciannovesimo secolo fino alla prima metà del ventesimo, il pensiero etnologico si è ampiamente consacrato a scoprire come conciliare l'unità postulata del suo oggetto con la varietà e spesso l'incompatibilità delle sue manifestazioni particolari. A tale scopo è stato necessario che il concetto di civiltà, che connota un insieme di attitudini generali,

universali e trasmissibili, cedesse il posto a quello di cultura, preso però in un'accezione nuova, in quanto denotava adesso i singoli stili di vita, non trasmissibili, individuabili sotto la forma di produzioni concrete - tecniche, usanze, costumi, istituzioni, credenze - piuttosto che di capacità virtuali, e corrispondenti a "valori" osservabili anziché a "verità" o presunte tali.

Sarebbe troppo lungo rintracciare qui le origini filosofiche di questo trapasso: esso procede manifestamente da un'origine duplice. Viene prima la scuola storica tedesca, che, da Goethe a Fichte e da Fichte a Herder, si è progressivamente staccata dalle pretese di generalità per toccare le differenze piuttosto che le somiglianze, e per difendere, contro la filosofia della storia, i diritti e le virtù della monografia. Sotto questa luce, si ricorderà che i grandi sostenitori della tesi del relativismo culturale del ventesimo secolo, Boas, Kroeber, in parte anche Malinowski, erano di formazione tedesca. Un'altra corrente ha origine nell'empirismo inglese quale si manifesta in Locke e poi in Burke. Importato in Francia da De Bonald, vi si fonde con le idee di Vico - questo anti-Descartes in cui si scopre oggi un precursore del pensiero etnologico - per sboccare nell'avventura positivista, troppo impaziente nel suo tentativo di costituire in sistema, a partire da basi sperimentali ancora sommarie, la congerie dei modi di agire e di pensare dell'umanità.

Così come essa si sviluppa nel corso del ventesimo secolo, l'etnologia cerca soprattutto nel concetto di cultura un criterio che permetta di riconoscere e definire la condizione umana, parallelamente a quanto cercavano di fare Durkheim e la sua scuola, alla stessa epoca e con lo stesso intento, con il concetto di società. Ora, il concetto di cultura pone subito due problemi, che sono, o si direbbe, quelli del suo impiego al singolare o al plurale. Se la cultura - al singolare, ed eventualmente con l'iniziale maiuscola - è l'attributo specifico della condizione umana, quali sono i caratteri universali che include, e come si può definire la sua natura? Ma se per contro la cultura si manifesta solo sotto le forme prodigiosamente svariate illustrate, ciascuna a suo modo, dai 4000 o 5000 tipi di società che esistono o sono esistiti sulla terra e su cui possediamo informazioni utili, sono queste forme tutte equivalenti, contro ogni apparenza, o sono invece passibili di giudizi di valore che, in caso affermativo, si ripercuoteranno inevitabilmente sul senso del concetto stesso?

Già nel 1917, in un celebre articolo intitolato "The Super organic", il grande etnologo americano Alfred Kroeber si sforzava di rispondere alla prima domanda. Per lui, la cultura è un ordine specifico, distinto dalla vita come la vita è distinta dalla materia inanimata. Ogni ordine presuppone quello che lo precede, ma il passaggio dall'uno all'altro è contrassegnato da una discontinuità significativa. Simile in qualche modo a una scogliera cristallina continuamente secreta dagli individui che alberga, ma tuttavia anteriore ai suoi occupanti attuali che altri sostituiranno a loro volta, la cultura dev'essere concepita come una concrezione di tecniche, di idee e di credenze generate certo da individui, ma più duratura di ognuno di essi.

Alla seconda domanda, l'etnologia risponde tradizionalmente con la teoria del relativismo culturale. Non si nega la realtà del progresso né la possibilità di ordinare gerarchicamente determinate culture, ma questo non già globalmente, bensì solo sotto criteri isolati. Si ritiene comunque che questa possibilità, anche così ristretta, sottostia a tre limitazioni: 1) il progresso è incontestabile quando si guarda all'evoluzione dell'umanità osservandola dall'alto, ma non si manifesta che in settori particolari, ed anche qui in modo discontinuo, con possibilità di stagnazioni e di regressioni locali; 2) quando esamina e compara nel dettaglio le società di tipo preindustriale che essa preferenzialmente studia, l'etnologia non riesce a scoprire un criterio che permetta di ordinarle tutte su una scala comune; 3) infine, l'etnologia si riconosce incapace di formulare un giudizio d'ordine intellettuale o morale sui valori rispettivi dei singoli sistemi di credenze o tipi d'organizzazione sociale: infatti, per ipotesi, i suoi criteri morali sono sempre funzione della particolare società in cui sono stati enunciati.

Per quasi mezzo secolo, il relativismo culturale, e la separazione pregiudiziale che esso implica tra l'ordine della natura e quello della cultura, hanno quasi avuto valore di dogma: ma questo si è trovato progressivamente minacciato su parecchi fronti. Prima di tutto dall'interno, per via delle eccessive semplificazioni imputabili alla scuola detta funzionale, che, soprattutto con Malinowski, era giunta a sottovalutare le differenze tra le culture, credenze ed istituzioni riconducendole ad altrettanti mezzi equivalenti atti a soddisfare i bisogni più elementari della specie: talché si è potuto dire che, in questa concezione, la cultura non è più altro se non un'immensa metafora della riproduzione e della digestione...

D'altra parte, gli etnologi, ispirati da un profondo rispetto per i popoli che studiavano, si vietavano di formulare giudizi sui valori comparati delle loro culture e della nostra nello stesso momento in cui questi popoli, ottenendo l'indipendenza, sembravano da parte loro tranquillamente convinti della superiorità della cultura occidentale: almeno per bocca dei loro dirigenti. Anzi, questi ultimi accusano talvolta gli etnologi di prolungare insidiosamente il dominio coloniale contribuendo, grazie all'attenzione esclusiva di cui le fanno oggetto, a perpetuare pratiche desuete che, secondo loro, sono di ostacolo allo sviluppo. Insomma, il dogma del relativismo culturale è messo in dubbio da coloro stessi per il cui beneficio morale gli etnologi avevano creduto di formularlo.

Ma più ancora, il concetto di cultura, la discontinuità del superorganico, la distinzione fondamentale fra il dominio della natura e quello della cultura, subiscono da una ventina d'anni gli attacchi convergenti di specialisti che appartengono alle discipline confinanti, i quali mettono avanti tre ordini di fatti.

Da una parte, la scoperta in Africa Orientale di resti di ominidi fabbricatori di utensili sembra dimostrare che l'emergere della cultura ha preceduto l'"*homo sapiens*" di vari milioni d'anni. Perfino un'industria litica complessa come l'Acheuleano, vecchia di centinaia di migliaia d'anni, viene oggi attribuita all'"*homo erectus*", che era già un uomo, ma con una morfologia cranica nettamente diversa dalla nostra.

Ancora più grave è stata la scoperta che gli scimpanzé viventi allo stato selvaggio fabbricano e usano utensili primari, e che a scimpanzé e gorilla in cattività si può insegnare un linguaggio gestuale simile a quello dei sordomuti, o fondato sulla manipolazione di gettoni di forme o colori diversi: secondo alcuni, tale scoperta infirma la credenza, fino allora indiscussa, che l'uso di utensili e il possesso del linguaggio articolato costituissero i due attributi specifici della condizione umana.

Finalmente, e con più evidenza da una decina d'anni, si è ufficialmente costituita negli Stati Uniti una disciplina nuova, la sociobiologia, che rifiuta il concetto stesso di condizione umana, dato che, secondo il suo fondatore Edward O. Wilson (1975, pag. 4), «la sociologia e le altre scienze sociali, come pure le scienze umane, sono le ultime branche della biologia che restano ancora da integrare nella sintesi moderna». Wilson, eminente specialista della vita sociale degli insetti, a cui ha dedicato un'opera nel 1971, ha esteso in un secondo tempo le sue conclusioni ai vertebrati; poi, in un terzo tempo - segnato dall'ultima parte del suo libro del 1975 e dalla sua opera più recente, "On Human Nature" (1978) - all'uomo stesso.

Questa svolta va inserita nel quadro del neo-darwinismo, cioè del darwinismo illuminato e affinato dalla genetica; ma non sarebbe stata possibile senza una teoria che risale al 1964, grazie alla quale il matematico inglese W. D. Hamilton ha ritenuto di poter risolvere una difficoltà delle ipotesi darwiniane. Quando un predatore si avvicina, la prima ghiandaia che lo vede lancia un grido speciale per mettere in allarme i suoi congeneri, e lo stesso fa il coniglio tamburellando sul suolo: si potrebbero citare altri esempi. Come spiegare questi comportamenti altruistici da parte di individui che segnalando la loro presenza si espongono, e rischiano così di diventare le prime vittime? La risposta che si propone è duplice: si postula in primo luogo che la selezione naturale operi a livello dell'individuo anziché della specie; e inoltre, che l'interesse biologico di un individuo sia, sempre e dappertutto, quello di assicurare la perpetuazione, e se possibile l'espansione del suo patrimonio genetico. Ora, un individuo che si sacrifica per la salvezza dei suoi parenti prossimi o anche lontani - che portano in tutto o in parte gli stessi suoi geni - può, come dimostrano calcoli spesso complicati, assicurare meglio la sopravvivenza del suo patrimonio genetico in questo modo piuttosto che se sfuggisse da solo alla distruzione del suo parentado. Infatti, un individuo condivide la metà dei suoi geni con i suoi fratelli e sorelle, un quarto con i nipoti, un ottavo con i cugini. Il suo patrimonio genetico sarà dunque avvantaggiato se si sacrifica in favore di almeno tre germani, cinque nipoti o nove cugini... Coniando il termine "inclusive fitness", i sociobiologi anglosassoni hanno voluto dire che l'"adattamento" dell'individuo, inteso nel senso più egoista, si definisce in funzione dei suoi geni, e "include" perciò, allo stesso suo titolo, i vettori del suo patrimonio biologico.

Ammettendo questo, al teorico tutto diventa possibile. Un'ape ha la metà dei suoi geni in comune con sua madre, ma i tre quarti con le sorelle (a causa dell'aplodiploidia della specie: i maschi nascono da uova non fecondate, le femmine da uova fecondate nel corso del volo nuziale); perciò ogni operaia perpetua meglio il suo patrimonio genetico restando sterile, poiché questa condizione le permette di allevare sorelle invece di dare origine a figlie.

E' fortissima la tentazione di estendere questo tipo di ragionamento alle società umane, in cui tanti comportamenti istituzionalizzati, se visti alla luce del darwinismo classico, sembrano aberranti. Basta ricondurre tutti questi comportamenti all'adattamento inclusivo: i costumi, le usanze, le istituzioni, le leggi, sono tutti dispositivi che permettono agli individui di perpetuare meglio il loro patrimonio genetico; se l'individuo soccombe, servono a preservare il patrimonio dei suoi parenti. E se non ci sono parenti sull'orizzonte, come nel caso del soldato che si sacrifica per salvare i suoi commilitoni portatori di patrimoni genetici diversi, accanto all'«altruismo duro» si introdurrà l'ipotesi di un «altruismo molle»: allora l'eroe si sacrificerebbe per mantenere e rinforzare un clima morale tale che, in un avvenire indeterminato, i portatori del suo patrimonio genetico saranno avvantaggiati dall'analogo sacrificio di un concittadino.

E' bensì vero che Wilson, a più riprese, dichiara di non voler spiegare che una porzione della cultura, dell'ordine (dice) del 10 per cento. Ma a ogni pagina affermazioni sorprendenti vengono a smentire questa affettazione di modestia: ad esempio, che l'ideologia dei diritti dell'uomo deriva direttamente dalla nostra natura di mammiferi; che il senso morale ha la sola funzione di mantenere intatto il materiale genetico; che è possibile analizzare e spiegare sistematicamente l'arte e la religione come prodotti dell'evoluzione del cervello... In effetti, Wilson scrive (1978, pag. 2):

"se il cervello si è evoluto per selezione naturale, anche le scelte dei giudizi estetici e delle credenze religiose, nella loro particolarità, debbono risultare dallo stesso meccanismo... La specie non conosce alcun fine esteriore alla sua natura biologica... Lo spirito umano è un dispositivo per assicurare la sopravvivenza e la riproduzione."

Certo l'omosessualità è un problema: come potrebbero perpetuarsi i geni che vi predispongono i loro portatori se, per definizione, gli omosessuali non hanno figli? Imperturbabile, il sociobiologo risponde che nelle società arcaiche gli omosessuali, essendo privi di carichi di famiglia propri, assai meglio potevano aiutare i loro parenti prossimi ad allevare un maggior numero di figli, i quali contribuivano a propagare il patrimonio genetico comune. Alcuni colleghi di Wilson trovano una giustificazione biologica perfino all'infanticidio delle femmine, praticato da parecchie società: le bambine risparmiate saranno avvantaggiate dal fatto che il maggiore dei figli sia un maschio, perché proteggerà le sorelle minori, ne assicurerà il matrimonio, e procurerà mogli per i fratelli minori (Alexander 1974, pag. 370).

Altri giovani antropologi non sono da meno, e assegnano ragioni biologiche alle varie maniere, che tuttavia sono assai poco naturali, in cui i popoli da loro studiati concepiscono i rapporti di parentela. Le società patrilineari non riconoscono la parentela uterina, e le società matrilineari fanno la discriminazione inversa. Tuttavia, anche i parenti non riconosciuti condividono con quelli riconosciuti lo stesso patrimonio genetico. Mai non sia: ci si spiega che la filiazione unilineare presenta tali vantaggi di semplicità e di chiarezza da permettere a milioni di individui di garantire meglio una selezione che si pretende sia sempre inclusiva, benché di fatto escluda la metà dei parenti. Più vicino a noi, e secondo gli stessi autori, le rivoluzioni hanno essenzialmente un significato biologico: sono manifestazioni della concorrenza fra gruppi per controllare risorse rare o rarefatte, il cui possesso, in ultima analisi, determina la capacità di riprodursi dei gruppi stessi.

E' chiaro che con queste ipotesi-grimaldello si può spiegare qualunque cosa: sia una situazione, sia quella contraria. E' questo il vantaggio e l'inconveniente delle teorie riduttrici. Già la psicoanalisi ci aveva abituati a questi esercizi di volteggio in cui, purché si disponga di una certa agilità dialettica, si è sicuri di ricadere sempre in piedi.

Ma gli argomenti dei sociobiologi non sono solo semplicistici: sono contraddittori, nella formulazione stessa che ne offrono i loro autori. Come si può affermare che l'ideologia dei diritti dell'uomo derivi dalla nostra origine di mammiferi (gestazioni lunghe e pochi piccoli per ogni parto, il che spingerebbe a conferire a ogni individuo un valore elevato) se - lo afferma Wilson stesso (1978, pag. 198) - l'idea dei diritti dell'uomo non è di validità generale, ma appare come una invenzione recente della civiltà euro-americana? Per spiegare la persistenza dei geni che secondo lui sono responsabili dell'omosessualità (la cui esistenza sembra altamente ipotetica), il nostro autore si vede costretto a postulare che «le pratiche sessuali sono in primo luogo strumenti per stabilire un legame durevole tra individui appaiati, e solo secondariamente sono mezzi per ottenere la procreazione»; e ne conclude che il giudaismo e il cristianesimo, e la Chiesa cattolica in specie, non hanno capito niente del «significato biologico del sesso» (1978, pag. 141). Un grande successo davvero, quello del cristianesimo rivisto sotto la luce

della sociobiologia!

Il pensiero sociobiologico racchiude una contraddizione anche più grave, e apparentemente fondamentale. Da una parte si afferma che tutte le attività dello spirito sono determinate dall'adattamento inclusivo; dall'altra, che possiamo modificare il destino della specie scegliendo coscientemente tra gli orientamenti istintivi che abbiamo ereditati dal nostro passato biologico. Ma c'è un aut: o queste scelte sono dettate anch'esse dall'onnipotente adattamento inclusivo, e allora noi gli obbediamo anche quando crediamo di scegliere; o la possibilità di scelta è reale, e allora non è più lecito affermare che il destino umano sia retto dalla sola eredità genetica.

I sociobiologi ci inquietano soprattutto per questo scarso rigore nelle loro argomentazioni; infatti, se le loro riflessioni ingenu e semplicistiche non si slanciassero sempre così lontano, dalla considerazione del linguaggio in generale, o dall'attitudine generale alla cultura, fino alla pretesa esorbitante di spiegare con la genetica i caratteri particolari delle singole culture, ci si troverebbe facilmente d'accordo con loro sul fatto che la ricerca delle funzioni rispettive dell'innato e dell'acquisito nella condizione umana costituisce un problema fondamentale, e che è possibile affrontarlo con serietà solo da quando l'antica antropologia fisica e le sue ipotesi razziali hanno ceduto il posto alla genetica delle popolazioni.

Può parere spiacevole che le discussioni sulla sociobiologia abbiano subito assunto un tono passionale, il cui carattere ampiamente fittizio si rileva bene dal fatto che in Francia i primi a lasciarsi sedurre dalla sociobiologia sono stati gli autori simpatizzanti per le sinistre, che vi vedevano un mezzo, d'ispirazione neo-rousseauiana, di integrare l'uomo nella natura; e questo proprio al momento in cui gli ambienti liberali degli Stati Uniti denunciavano la sociobiologia come dottrina neo-fascista, e lanciavano un vero e proprio interdetto su ogni ricerca che intendesse svelare nell'uomo particolarità ereditarie e distintive. Non occorre dire che ben presto le posizioni politiche sulle due sponde dell'Atlantico si sono allineate, ma sarebbe deplorabile per il progresso della scienza se, in questo campo o in qualsiasi altro, si decretasse che ci sono argomenti tabù.

Solo i progressi della neurologia ci danno oggi la speranza di risolvere alcuni antichissimi problemi filosofici, come quello dell'origine dei concetti geometrici. Infatti, se l'occhio prima, e i corpi genicolati poi, non fotografano gli oggetti ma reagiscono selettivamente a rapporti astratti: direzione orizzontale, verticale o obliqua, opposizione tra figura e sfondo eccetera (dati primari a partire dai quali il cortice ricostruisce gli oggetti), la questione di sapere se i concetti geometrici appartengono a un mondo d'idee platoniche o sono tratti dall'esperienza non ha più alcun significato: sono iscritti nel corpo. Così pure, se l'onnipresenza del linguaggio articolato nell'uomo dipende dall'esistenza di determinate strutture cerebrali proprie alla nostra specie, ne risulta che, come queste strutture stesse, anche l'attitudine al linguaggio articolato deve avere una base genetica. Non è lecito fissare limiti alle ricerche di questo tipo: purché, beninteso, ci si convinca che i problemi posti dalla varietà dei gruppi umani esigono da parte dei ricercatori una prudenza che troppo spesso è loro mancata. Quando anche si accetti che certi fenomeni osservabili dipendano direttamente o indirettamente da fattori genetici, bisogna ricordare che questi consistono di dosaggi estremamente complessi, che il biologo si dichiara incapace di definire e analizzare. Soprattutto, non va mai dimenticato che se all'origine dell'umanità l'evoluzione biologica ha potuto selezionare caratteri preculturali quali la stazione eretta, l'abilità manuale, la tendenza alla vita associata, il pensiero simbolico, l'attitudine a vocalizzare e a comunicare, molto presto il determinismo ha cominciato a funzionare in senso inverso. A differenza della maggior parte dei sociobiologi, i genetisti sanno bene che ogni cultura, con le sue costrizioni fisiologiche e tecniche, le sue regole di matrimonio, i suoi valori morali ed estetici, la sua maggiore o minore disponibilità ad accogliere immigranti, esercita sui suoi membri una pressione selettiva molto più energica, e con effetti molto più pronti, della lenta evoluzione biologica. Si pensi a un esempio fin troppo semplice: non è il gene (se pure esiste) che conferisce resistenza alle temperature polari ad aver donato agli Inuit la loro cultura: al contrario, è stata questa cultura che ha avvantaggiato i più resistenti al freddo, sfavorendo gli altri. Le forme culturali che volta a volta gli uomini adottano, le loro scelte di vita prevalse in passato o ancor oggi prevalenti, determinano il ritmo e l'orientamento della loro evoluzione biologica assai più che non siano da essa determinati. Perciò non occorre domandarsi se la cultura è o non è funzione dei fattori genetici: al contrario, la selezione di questi fattori, il loro dosaggio relativo e i loro rapporti reciproci sono uno degli effetti della cultura stessa.

I sociobiologi ragionano come se la condizione umana non obbedisse che a due tipi di motivazioni: le une, incoscienti e determinate dall'eredità genetica, le altre scaturite dal pensiero razionale; ma non si vede come queste, nell'ottica stessa della sociobiologia, non si possano ridurre alle precedenti. Infatti, ci viene spiegato, colui che non sa quello che fa ha un vantaggio genetico su colui che invece lo sa, perché gli conviene che il suo calcolo egoista sia considerato, dagli altri e da lui stesso, come altruismo genuino (Alexander 1974, pag. 337). A prescindere anche dal fatto che questo calcolo egoista, a cui si ridurrebbero tutte le condotte umane incoscienti, evoca stranamente lo spettro del vecchio "homo oeconomicus", travestito oggi da "homo geneticus" (l'uno calcola i suoi guadagni, l'altro i suoi geni), questo modo di vedere disconosce che la specificità della condizione umana si colloca per intero in un terzo ordine, quello della cultura, a cui ritorniamo dopo una lunga deviazione.

La cultura non è né naturale né artificiale. Non si può ricondurla né alla genetica né alla ragione, perché consiste di regole di comportamento che non sono state inventate, le cui funzioni di solito non vengono comprese da coloro che vi obbediscono: in parte, sono residui di tradizioni acquisite nei vari tipi di strutture sociali attraverso cui ogni gruppo umano è passato nel corso della sua lunghissima storia; in parte, sono regole accettate o modificate consapevolmente in vista di uno scopo ben definito. Ma è indubbio che, fra gli istinti ereditati dal nostro patrimonio biologico e le regole ispirate dalla ragione, la massa delle regole incoscienti rimane la più importante e la più efficace, dal momento che la ragione stessa, come avevano capito Durkheim e Mauss, è piuttosto un prodotto che una causa dell'evoluzione culturale.

Questo resta vero anche se la linea di demarcazione tra natura e cultura ci appare oggi più tenue e più sinuosa di quanto immaginassimo prima. Elementi di ciò che chiamiamo cultura spuntano qua e là, disgiunti e in ordine sparso, in diverse famiglie animali. Lo diceva già Chamfort: «La società non è, come per lo più si crede, lo sviluppo della natura, ma la sua decomposizione. E un secondo edificio costruito con le macerie del primo» ("Maximes et pensées", pag. 8). Ciò che caratterizza l'uomo sarebbe dunque, piuttosto che la presenza di singoli elementi, la ripresa sintetica del loro insieme, sotto forma di una totalità organizzata. In misura di nove decimi, l'uomo e lo scimpanzé condividono gli stessi cromosomi, e per tentare di spiegare le differenze attitudinali tra le due specie occorre prendere in considerazione i loro ordinamenti reciproci.

Ma definire la cultura attraverso le sue proprietà formali non basta. Se in essa si deve ravvisare l'attributo essenziale della condizione umana, in tutti i tempi e presso tutti i popoli, la cultura dovrebbe anche presentare approssimativamente lo stesso contenuto. In altri termini: esistono "universali" della cultura? Vico, che pare sia stato il primo a porsi il problema, ne distingueva tre: la religione, il matrimonio completato dalla proibizione dell'incesto, e la sepoltura dei morti. Questi sono senza dubbio tratti universali della condizione umana, ma non ci insegnano molto; tutti i popoli del mondo hanno credenze religiose e regole di matrimonio. Costatarlo non basta; occorre anche capire perché queste credenze e queste regole sono diverse da una società all'altra, o talora addirittura contraddittorie.

La cura dei morti, paura o rispetto, è universale; ma qualche volta si manifesta in pratiche tendenti ad allontanarli definitivamente dalla comunità dei vivi perché sono ritenuti pericolosi, altre volte, al contrario, in azioni che mirano ad accaparrarli, a implicarli in ogni istante nelle lotte dei viventi.

Mediante controlli svolti su parecchie centinaia di popolazioni, gli etnologi - soprattutto americani - hanno notevolmente arricchito l'inventario, e proposto un elenco di caratteri universali: classi di età, sport atletici, ornamenti, calendario, educazione alla pulizia corporale, organizzazione collettiva, cucina, lavoro cooperativo, cosmologia, galanteria, danza, arte decorativa eccetera. A parte la stramberia del repertorio alfabetico, questi denominatori comuni sono categorie vaghe e prive di senso. Il problema della cultura, e quindi della condizione umana, quale si pone oggi agli etnologi, consiste nello scoprire leggi d'ordine, sottostanti alla diversità osservabile delle credenze e delle istituzioni.

Le lingue del mondo differiscono tra loro più o meno per la fonetica e la grammatica; ma, per quanto le si scelga lontane fra loro, obbediscono tutte a regolarità che invece sono universali. Qualunque lingua si consideri, la presenza di certi fonemi implica o esclude quella di altri fonemi: nessuna lingua ha vocali nasali se non ha anche vocali orali; la presenza in una lingua di due vocali nasali che si oppongono implica che vi si potranno definire due vocali orali definibili dalla stessa opposizione; e la presenza di vocali nasali implica quella di consonanti nasali. Nessuna lingua distingue i fonemi "u" ed "i" se non possiede un fonema "a" a cui si oppongono insieme i due altri.

Molte lingue segnano il plurale aggiungendo alla parola un morfema supplementare; nessuna lingua fa l'inverso. Se una lingua possiede un termine per «rosso», ne ha necessariamente altri due per «bianco» e «nero», o per «chiaro» e «scuro»; la presenza di una parola per «giallo» implica quella di una parola per «rosso» eccetera. Secondo alcune ricerche, la presenza in una qualsiasi lingua del termine per «quadrato» presuppone quella di un termine per «cerchio».

All'inizio della mia carriera mi sono occupato delle regole di matrimonio. Mi sono sforzato di dimostrare che le regole apparentemente più contrastanti illustrano di fatto modalità varie di scambi di donne fra gruppi umani: sia che questo avvenga in modo diretto e reciproco, o in modo differito, secondo cicli di reciprocità lunghi o brevi che è sempre possibile determinare, nonostante la varietà apparente delle credenze e dei costumi.

I capitoli che seguono illustrano questo mio tentativo. Si vedrà così in qual modo l'etnologia contemporanea intende scoprire e formulare le leggi d'ordine in vari registri del pensiero e dell'attività umana. Esse sole, invarianti attraverso le epoche e le culture, potranno permettere di scavalcare l'antinomia apparente tra l'unicità della condizione umana e la pluralità apparentemente sconfinata delle forme sotto cui la percepiamo.

OPERE CITATE.

ALEXANDER, R. D.

1974 "The Evolution of Social Behavior", in «Annual Review of Ecology and Systematics», 5.

BERLIN, B. e KAY, P.

1970 "Basic Color Terms: Their Universality and Evolution", University of California Press, Berkeley.

HAMILTON, W. D.

1964 "The Genetical Evolution of Social Behaviour", in «Journal of Theoretical Biology», 7/1.

KROEBER, A. L.

1952 "The Superorganic" (1917), in "The Nature of Culture", University of Chicago Press, Chicago.

WILSON, E. O.

1975 "Sociobiology : The New Synthesis", Harvard University Press, Cambridge (Mass.) [trad. it. "Sociobiologia. La nuova sintesi", Zanichelli, Bologna 1979].

1978 "On Human Nature", Harvard University Press, Cambridge (Mass.) [trad. it. "Sulla natura umana", Zanichelli, Bologna 1950].

APPENDICE.

UN ITINERARIO.

Colloquio con Marcello Massenzio.

- In margine all'incontro.

Claude Lévi-Strauss, come tutti sanno, è uno dei grandi maestri della cultura contemporanea: intendendo la parola cultura in senso globale, al di là di qualunque distinzione settoriale. Poterlo intervistare, stimolarlo a ripercorrere le tappe fondamentali della sua complessa produzione scientifica è un'occasione preziosa per chi è interessato alla cultura; e si carica di un significato ancora maggiore per chiunque - come il sottoscritto - abbia provato a confrontarsi con determinati problemi trattati dall'autore di "Antropologia strutturale". Lévi-Strauss non si è limitato a rispondere alle mie domande, ha fornito anche una testimonianza piena di forza, di passione intellettuale, di rigore critico (e autocritico), tale da lasciare nella mia mente un'impronta indelebile.

Non intendo sottrarre al lettore il piacere della scoperta, rivelandogli il contenuto del colloquio; spero solo di essergli utile ricordando qualche particolare che si colloca a margine dell'incontro e che lascia trasparire qualcuno dei sentimenti che in quel momento si affollavano nella mia mente.

Fu la rete culturale della televisione italiana - «RAI Educational» - a commissionarmi l'intervista, previo accordo con Claude Lévi-Strauss. La registrazione ebbe luogo nel suo studio, il 26 giugno 2000.

La preparazione tecnica della registrazione televisiva si rivelò più lunga del previsto, suscitando un disagio che vedevo via via affiorare nello sguardo di Lévi-Strauss, con conseguente, serio imbarazzo da parte mia. Il magnifico studio privato che Lévi-Strauss, con inaspettata generosità, aveva messo a disposizione della nostra équipe, sembrava a poco a poco perdere la sua fisionomia, invaso com'era da una moltitudine di complicati congegni, fasci di luce disumana, messaggi in codice. Un senso di colpa s'impadronì di me: dopotutto, non ero stato io ad avere introdotto quel gruppo di «extraterrestri» in quello spazio consacrato alla meditazione e alla scrittura?

Giunse infine il momento dell'intervista; e non so da quali nascoste profondità del mio essere prese corpo la voce che formulò la prima domanda. L'effetto che essa produsse rimane tuttora impresso nella mia mente: era come se le parole che facevano riferimento alle strutture della parentela popolassero di nuovo lo studio di «oggetti» familiari, conformi a quel luogo particolare; anche lo studio pareva essere ritornato ad essere, come per incanto, quello di un tempo, restituito alla sua funzione originaria. Simultaneamente, avvertivo nell'atteggiamento del mio interlocutore i riflessi di un cambiamento improvviso: reimmergendosi nel flusso dei suoi pensieri, Lévi-Strauss riusciva man mano ad astrarsi da quanto, fino a un momento prima, l'aveva messo a disagio. Nulla sembrava più esistere all'infuori della sequenza delle mie domande e delle sue risposte, nel corso delle quali Lévi-Strauss esprimeva, attraverso l'intensa chiarezza del suo sguardo, una tensione palpabile.

Presi coscienza di tale intensità il pomeriggio dello stesso giorno, quando, nella calma di uno studio di Billancourt, visionai la registrazione. Mi accorsi che non c'erano tempi morti; notavo nitidamente che ogni volta che Lévi-Strauss prendeva la parola accadeva qualcosa d'insondabile, che faceva immediatamente scomparire dal suo viso la piega amara delle labbra. Il fatto mi colpì e mi sentii, in qualche modo, in pace con me stesso. Lo studio di Billancourt resta legato, nel mio ricordo, a un episodio particolare che ha prodotto su di me un'impressione notevole: là, davanti allo schermo, sono riuscito a ricostruire il senso di uno dei momenti più delicati dell'intervista, rimasto piuttosto oscuro nell'immediatezza del dialogo. Discutevamo di "Mythologiques" e, a proposito della conclusione di "L'uomo nudo" ("Mitologica 4"), volli esprimere all'autore la mia sincera ammirazione. Quale non fu la mia sorpresa nello scoprire che Lévi-Strauss non condivideva il mio entusiasmo e prendeva nettamente le distanze da quella che considerava unicamente una sorta di fantasticheria. Le argomentazioni che lui avanzava e che io ascoltavo ora in tutta la loro pacatezza mi rivelarono qualcosa dell'intenso rapporto intrattenuto da Lévi-Strauss con le costruzioni del proprio pensiero. Le sue opere - credevo di capire - non avevano perso il contatto con lui, come fossero discorsi ormai chiusi, ma continuavano a occupare la sua mente, continuavano a sollecitarlo, producendo a volte degli strappi sottili.

Con tutta evidenza, Lévi-Strauss ed io avevamo seguito, affrontando la tetralogia, itinerari di pensiero divergenti. Per quanto mi riguarda, continuo a pensare che l'opera (in particolare la sua ultima parte) costituisca uno dei momenti più importanti della letteratura antropologica contemporanea; nello stesso tempo, non posso impedirmi di manifestare la mia ammirazione per la profondità e la severità dello sguardo autocritico del maestro. Oso pensare (che sia anche questa una fantasticheria?) che una tale differenza di prospettiva costituisca la prova ultima della multiforme ricchezza del disegno interpretativo proprio di questa importante opera.

MARCELLO MASSENZIO. Cominciamo, se è d'accordo, con "Le strutture elementari della parentela".

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. In altre parole, devo risalire molto indietro nel tempo.

M. M. Sono rimasto colpito dal suo modo assolutamente innovativo di intendere l'opposizione natura/cultura. La proibizione dell'incesto, lei dice, è il processo attraverso il quale la natura supera se stessa. Potrebbe precisare il suo punto di vista in proposito?

C. L.-S. Lei affronta un argomento scottante, in quanto l'opposizione natura/cultura è oggi al centro di discussioni veementi tra gli antropologi. E uno dei rimproveri che mi fanno - me ne fanno molti - è proprio quello di avere utilizzato questo dualismo, un dualismo che alcuni, i cosiddetti postmoderni, dicono essere una creazione della nostra civiltà, estraneo allo spirito dei popoli studiati dagli etnologi.

M. M. Ma il fatto di dire: «La natura supera se stessa» è, a mio avviso, un'affermazione straordinaria.

C. L.-S. Non vedo che cosa vi sia di straordinario. Il paradosso delle scienze umane, in fondo, è che noi abbiamo come oggetto di studio l'uomo ma non dobbiamo dimenticare che tale oggetto è inscindibile in primo luogo dalla vita e in secondo luogo dall'insieme dei fenomeni che costituiscono il mondo e l'universo. Per cui, nell'uomo, c'è sia la natura sia un più di natura; in altri termini, la natura intesa in un certo senso e un più di natura intesa in un altro.

M. M. Certo, e questo è appunto l'elemento formidabile. Vorrei ora soffermarmi un istante su "Tristi tropici" e in particolare sulla riflessione dedicata all'etnografia quale simbolo di espiazione. Dove troviamo l'atto di fondazione dell'etnologia come

disciplina giunta alla sua piena maturità. Espiazione, colpa, tentativo di riscatto: potrebbe dire qualcosa su questi temi di enorme portata?

C. L.-S. E una prospettiva che, come lei sa, non tutti gli antropologi probabilmente adotterebbero e che, nel mio caso, deriva dal fatto che sono americanista e che l'americanismo fa continuamente i conti con la constatazione che il suo oggetto di studio è stato distrutto proprio da noi, o comunque circoscritto... per cui, ogni volta che siamo in presenza di un indiano del Sudamerica, abbiamo un atteggiamento che è quello - tendenzialmente oggettivo - del ricercatore scientifico e al tempo stesso la consapevolezza di appartenere a una civiltà che ha consumato una sorta di peccato inespiable, a mio modo di vedere la colpa più grande commessa nella storia dell'umanità: l'aver distrutto, o cercato di distruggere, ciò che rappresentava la metà della ricchezza umana.

M. M. Sono perfettamente d'accordo. Possiamo passare a "Antropologia strutturale". Non è facile immaginare un testo che abbia suscitato un'eco tanto vasta e profonda nel campo delle scienze umane. Vorrei invitarla a reconsiderarne alcune questioni fondamentali e le propongo di iniziare dal metodo, in particolare dall'analisi delle condizioni che, secondo lei, sono all'origine dell'incontro tra linguistica e antropologia.

C. L.-S. Credo che la vasta risonanza di cui lei parla a proposito di "Antropologia strutturale" sia stata essenzialmente il frutto - eravamo nel 1958 - delle circostanze storiche. In fondo, il pensiero strutturale era mal conosciuto in Francia e praticamente ignorato dai filosofi. E il caso volle che per un insieme di fattori io facessi da tramite all'introduzione in Francia dello strutturalismo dei maestri, vale a dire Trubeckoj e Jakobson. Evidentemente per i miei colleghi, e contemporanei, si trattava di qualcosa di nuovo. Tuttavia il mio ruolo, nella fattispecie, fu, come posso dire, quasi passivo.

M. M. No, non sono d'accordo! I capitoli dedicati a "Magia e religione" hanno aperto nuovi orizzonti. "L'efficacia simbolica" tocca, tra l'altro, una questione capitale: il mondo del simbolismo, come lei dice, è infinitamente diverso per il contenuto ma sempre regolato da leggi proprie. Può spiegare il suo itinerario speculativo?

C. L.-S. Ho una pessima memoria e la vecchiaia non ha certo contribuito a migliorarla. Per cui ricostruire un itinerario è una cosa, per me, estremamente difficile. Diciamo che il tutto deriva da contatti che ebbi in gioventù - ero ancora al liceo - con la psicoanalisi. Il fatto è che il padre di uno dei miei compagni fu uno dei primi medici psicoanalisti e mi incoraggiò a leggere testi di psicoanalisi. Fui affascinato da quello che per me rimane il contributo fondamentale di Freud, vale a dire la possibilità di comprendere in modo razionale cose che sembrano totalmente irrazionali. Al tempo stesso, però, fui infastidito da tutto quello che la psicoanalisi introduceva in termini di contenuto e fui indotto a considerare l'attività inconscia dello spirito come un'attività fatta non tanto di ricordi anteriori o posteriori alla nascita quanto di regole di funzionamento - che era poi quello che, a sua volta, mi insegnava la linguistica. Ritengo che il fatto a cui lei si riferisce sia la risultanza di un incontro, di un'intersezione tra quanto mi aveva suggerito la psicoanalisi - o, più esattamente, la lettura di Freud - da una parte, e quanto mi andava insegnando la linguistica strutturale dall'altra.

M. M. In occasione della sua pubblicazione, "Antropologia strutturale" suscitò un acceso dibattito riguardo alla linea di demarcazione tra etnologia e storia. Si ritenne che questa separazione dei ruoli costituisse un ostacolo alla possibile fusione di etnologia e storia. Come rispose a tale critica?

C. L.-S. Ci fu un malinteso riguardante le date. Si trattava di un articolo apparso nel 1949 che prendeva in esame lo statuto della storiografia tradizionale prima dell'avvento di quella che in Francia chiamiamo la Scuola delle Annales e che quindi cercava di stabilire da un lato una sorta di antitesi e dall'altro una complementarità tra etnologia e storia. Nell'articolo, infatti, sostenevo - e concludevo con queste parole, se ricordo bene - che storia ed etnologia non possono nulla l'una senza l'altra, sottolineando comunque che la storiografia tradizionale e l'etnologia adottavano punti di vista differenti, benché complementari. Naturalmente, da allora, molta acqua è passata sotto i ponti: nel senso che gli storici si sono sempre più interessati al lavoro degli etnologi, lavoro che in precedenza avevano tendenzialmente trascurato. Non dimentichiamo che anche Durkheim, all'inizio, nei suoi primissimi anni, diffidava degli etnologi. Mentre direi che oggi storia ed etnologia sono la stessa cosa. Salvo una piccola differenza: noi studiamo società disperse, disseminate nello spazio, mentre gli storici studiano società diverse, in qualche modo sovrapposte nel tempo; ma gli uni e gli altri svolgono un lavoro analogo, attraverso il quale si arricchiscono a vicenda.

M. M. Passiamo ora a "Il pensiero selvaggio". E l'opera più ricca di suggestioni. Proverei a farne un breve inventario. In contrasto con l'evoluzionismo, lei sostiene che il pensiero cosiddetto primitivo è un pensiero nel senso pieno del termine, perché fondato sulla stessa esigenza di ordine che è alla base di ogni pensiero, e proprio in rapporto a tale esigenza di ordine lei valuta anche la funzione del sacro e dei riti. Vuole illustrare le sue posizioni in proposito?

C. L.-S. "Il pensiero selvaggio" è di fatto inscindibile da un altro libro più piccolo: "Il totemismo oggi". Solo questioni di ordine pratico mi indussero a tenerli distinti. I due libri rappresentano nel loro insieme una svolta, se così posso dire, nella mia riflessione. Fino a quel momento, infatti, mi ero occupato quasi esclusivamente di problemi riguardanti il matrimonio e la parentela, e solo in seguito alla mia nomina a direttore della sezione Scienze religiose presso l'École des Hautes Études fui indotto ad occuparmi di mitologia. Dovetti dunque operare una sorta di conversione e il mio obiettivo, scrivendo "Il pensiero selvaggio", fu non solo, come lei ha appena detto, quello di porre in qualche modo alla pari, sullo stesso piano, il pensiero dei popoli senza scrittura e il pensiero dei popoli cosiddetti civilizzati, ma anche quello di sanare una contraddizione che mi aveva tormentato, devo dire, fin dall'infanzia, a proposito dell'opposizione tracciata dal pensiero filosofico europeo tra il sensibile e l'intelligibile. Per me, che avevo sempre coltivato interessi multiformi, dalla passione per l'arte a quella per gli oggetti, dalla passione per le piante a quella per gli animali, e che avevo ricevuto nello studio della filosofia una formazione, diciamo, cartesiana, era un'opposizione difficile da superare. E provai a farlo rivolgendomi appunto a un pensiero che mi appariva da un lato della stessa qualità e dello stesso livello del nostro e dall'altro immune da quell'opposizione, che superava facilmente costruendo sistemi intelligibili attraverso percezioni sensibili: un modo che prefigurava il lavoro sui miti.

M. M. In "Il pensiero selvaggio" lei presenta il pensiero magico non come un abbozzo ma come un sistema bene articolato; di conseguenza l'antitesi tra magia e scienza, stabilita dall'evoluzionismo, perde di valore.

C. L.-S. No, non vorrei che si esagerasse, non vorrei che si forzasse il mio pensiero: in realtà, ho un grande rispetto per il pensiero scientifico, una grande fiducia nel pensiero scientifico.

M. M. Ma al contempo ha un grande rispetto per il pensiero magico...

C. L.-S. Sì, anche se devo comunque riconoscere che il pensiero scientifico funziona, mentre il pensiero magico no, procede per tentativi, insomma, era un tentativo - ma ho torto a parlarne all'imperfetto, perché la magia esiste sempre e siamo tutti maghi, in un certo senso. In ogni caso, l'idea che l'uomo, che è parte della natura - ne parlavamo un momento fa -, possa a sua volta esercitare, con i propri gesti, le proprie parole, un'azione paragonabile a quella della natura stessa, non era un'idea folle, un'idea assurda, era un'idea a mio avviso condivisibile.

M. M. Sì, e anche molto innovatrice, dobbiamo aggiungere. Nel capitolo dedicato alla logica delle classificazioni totemiche lei sostiene che il sapere teorico non è incompatibile con il sentimento, e aggiunge che nel pensiero primitivo la tassonomia e la tenera amicizia sono destinate a incontrarsi. E' un argomento appassionante, affascinante. Vuole parlarne?

C. L.-S. Come lei sa, per molto tempo è invalso il pregiudizio che le lingue primitive fossero lingue di qualità inferiore alla nostra, per struttura e mezzi espressivi. Da una parte era un modo per dimenticare, o trascurare, l'attenzione prestata da queste lingue alle realtà concrete: l'"inuktitut", la lingua di quelli che una volta si chiamavano Eschimesi e che ora si chiamano Inuit, contiene - ci dicono - sessanta modi diversi per designare i differenti stati nei quali può presentarsi la neve. Be', è qualcosa che, nella nostra cultura, ritroviamo in tutti i linguaggi tecnici e in tutti i linguaggi professionali. Dall'altra è un modo per dimenticare che queste lingue sono capaci di astrazione quanto le nostre, al punto che esistono lingue - pensiamo a certi idiomi americani della costa del Pacifico - in grado di sostituire con termini astratti ciò che noi stessi designiamo con termini concreti. Ad esempio, anziché dire: «La donna fa stare una grande quantità di foglie in un piccolo panierino», si dice: «La donna fa stare una grande quantità nella "piccolezza" di un panierino», e così via. Sono dunque idiomi che sanno distinguere e classificare, e che tuttavia non fanno astrazione dai legami che uniscono l'uomo alle realtà naturali. Se raccogliamo una pianta alimentare, abbiamo la parola per designarla, ma al tempo stesso siamo liberi di fare un'offerta allo spirito della pianta perché ci perdoni di averla raccolta.

M. M. Mi consenta di dire una parola sulla celebre "querelle" che la oppose a Sartre. Nel corso degli anni, mi sembra che quella "querelle" abbia acquistato un valore paradigmatico. Nel senso che simboleggia l'antitesi tra un sistema di pensiero, il suo, che è in grado di comprendere e apprezzare la diversità e un altro sistema di pensiero, in ultima analisi etnocentrico, che non è in grado di fare altrettanto. Condivide la mia opinione?

C. L.-S. Non vorrei apparire oggi uno di quelli che sottovalutano Sartre, che lo considerano superato. Ho rispetto e ammirazione per Sartre, ritengo fosse una mente geniale per la capacità che aveva - capacità di cui ahimè io manco totalmente - di esprimersi in forme diverse, dalla filosofia al romanzo al teatro, e via di seguito. E' un fatto, a mio parere, che merita ammirazione. Sennonché lei parla di "querelle": ebbene, non ci fu una vera e propria "querelle". Sartre si interessò piuttosto poco a quanto dissi e scrissi in "Il pensiero selvaggio", e soprattutto ritenne - lo dichiarò due o tre volte - che io non avessi capito nulla della sua "Critica della ragione dialettica". Fu dovuto, direi, a un motivo del tutto contingente il fatto che io scrivessi "Il pensiero selvaggio" proprio mentre fu pubblicata la "Critica della ragione dialettica", libro nel quale Sartre metteva sotto accusa l'antropologia, concedendo ai popoli esotici un ruolo talmente trascurabile che l'antropologo si sentì in obbligo di reagire. Contemporaneamente alla stesura del mio libro, tenevo un seminario all'École des Hautes Études sulla "Critica della ragione dialettica", per cui i due testi finirono per incontrarsi.

M. M. In "Il pensiero selvaggio" troviamo una sorta di preludio alla serie di "Mythologiques". Penso, ad esempio, alla sua definizione del pensiero mitico come "bricolage" intellettuale. E' d'accordo se prendiamo in esame "Il crudo e il cotto"?

C. L.-S. Molto volentieri.

M. M. Comincio allora con una riflessione personale che riguarda l'insieme della sua tetralogia e può essere estesa ad opere successive come "La vasaia gelosa" o "Storia di Lince". Grazie alla profondità della sua analisi, abbiamo potuto sostituire l'idea, assolutamente vaga, di mito con la nozione, dai caratteri ben definiti, di pensiero mitico. Questo primo risultato, essenziale e duraturo, è un risultato che trascende tutte le critiche, tutte le controversie suscitate dalla novità della sua analisi. Ne conviene?

C. L.-S. Le risponderò facendo una digressione. Ieri l'altro, lei è venuto da me per la prima volta, per incontrarmi. Abbiamo fatto conoscenza e mi ha regalato un suo libro scritto di recente, nella cui lettura, ieri, mi sono immerso completamente. Nel libro, le sue analisi non solo mi sembrano appassionanti - lascio da parte questo -, ma, nella prima parte, lei dedica una sorta di esposizione sintetica al pensiero dei maestri italiani in materia di storia delle religioni. Io li conoscevo solo un poco e, leggendola, ho capito meglio perché, in fondo, mi risultavano difficilmente accessibili: perché parlano di miti e di sacro ponendosi in maniera, direi, insufficiente il problema della definizione delle cose in oggetto. Danno le definizioni per acquisite. Io, invece, ho sempre cercato di pormi fin dall'inizio, prima di mettermi a ragionare - studiando una mitologia particolare, circoscritta, limitata a un'area del mondo, per quanto vasta - sulla mitologia e la religione nel loro complesso, la seguente domanda: ma un mito, in che cosa consiste? di che cosa è fatto? come viene elaborato? In altre parole, prima di interrogarmi sul ruolo che il mio orologio svolgerebbe nella mia vita emotiva, rendendomi molto impaziente quando gli orari degli appuntamenti non vengono rispettati, o ansioso quando la donna amata sta per arrivare, ho scelto di aprire l'orologio, di smontarne gli ingranaggi e di chiedermi: come funziona? Insomma, ho cercato di prendere i miti sul serio e di dirmi che si tratta di oggetti, e oggetti che richiedono un'analisi molto lunga e molto paziente.

M. M. Sono perfettamente d'accordo. Parliamo ora di mitologia e musica, prendendo come punto di partenza la sua bella dedica alla musica, ricorda?, la musica «madre del ricordo», «nutrice dei sogni». La musica, lei dice, somiglia alla mitologia. Sono entrambe «macchine per sopprimere il tempo». E' un argomento affascinante, per me.

C. L.-S. Direi che è praticamente una conseguenza dei rapporti che ho cercato di stabilire tra le due. Ma una «macchina per sopprimere il tempo»... non ho inteso dire nulla di profondo né di troppo importante. Ho inteso solo dire che per comprendere il mito non occorre seguire lo svolgimento del racconto, bensì rendersi conto che il mito è fatto di strati sovrapposti, come le righe in uno spartito orchestrale, e che quindi dev'essere percepito fuori dal tempo lineare che noi riserviamo di solito alla lettura del racconto. Come un'opera musicale, che potremo dire di avere veramente compreso solo dopo l'ultima nota, quando attraverso il ricordo avremo rimesso insieme la totalità delle frasi che abbiamo ascoltato. Ma non credo che in questo si debba ravvisare un qualsiasi messaggio filosofico!

M. M. Con ciò, trovo la sua formulazione molto bella.

C. L.-S. E' solo un'annotazione tecnica, puramente tecnica.

M. M. Tecnica, ma al tempo stesso affascinante. L'analisi strutturale dei miti offre una considerevole opportunità di ricerca speculativa, la possibilità di accedere, come lei dice, a una dimensione in cui lo spirito si trova a riprodursi da sé come oggetto, come oggetto tra gli oggetti.

C. L.-S. Direi che fa parte del programma che mi trovai a dover seguire. Un programma assolutamente non prestabilito, dettato solo dalle circostanze. All'inizio, mi dedicai allo studio delle regole matrimoniali e dei sistemi di parentela: sì, si tratta di creazioni dello spirito, ma soggette a un determinato numero di vincoli di ordine pratico e di ordine sperimentale, poiché c'è un certo numero di uomini e un certo numero di donne - in una proporzione relativa -, e gli uni si dispongono in rapporto agli altri, e l'uno ha un'età diversa dall'altro, il che comporta appunto dei vincoli. Quando affrontai lo studio dei miti, lo intesi come una sorta di sperimentazione delle idee teoriche che avevo elaborato in precedenza, e mi dicevo: se mi muovo in un campo in cui i vincoli empirici non dovrebbero contare più nulla o molto poco, in cui apparentemente lo spirito è del tutto libero, talmente libero da farci solitamente ritenere che i miti ci raccontino storie assurde, inverosimili, impossibili e così via, in cui è come se lo spirito godesse di totale libertà e non fosse più soggetto a nessun tipo di controllo - ebbene, mi dicevo, se trovo anche qui, dove non dovrebbero esistere, gli stessi vincoli relativi alla parentela, allora vuol dire che esistono davvero, che sono reali. Tylor, uno dei nostri precursori, in un certo senso uno dei nostri padri fondatori, diceva che se da qualche parte esistono delle leggi, vuol dire che esistono dappertutto.

M. M. Il "finale" di "L'uomo nudo" mi ha molto affascinato. "L'uomo nudo" conclude la sua tetralogia. Lei considera l'immenso lavoro realizzato e traccia un bilancio critico assai articolato. La riflessione finale di "L'uomo nudo" riguarda l'opposizione originaria tra essere e non-essere che è a monte di tutte le altre opposizioni contenute nei miti. E un'opposizione celebre: il "to be or not to be" pronunciato da Amleto sotto la forma, come lei fa notare, di un'alternativa ancor troppo fiduciosa. E aggiunge: «La scelta tra l'essere e il non-essere, infatti, non è una pertinenza dell'uomo». Vuole spiegare il suo punto di vista?

C. L.-S. A questo punto, risponderò con franchezza: no! Perché alla fine dell'immenso lavoro, come lei dice, mi sono come lasciato andare a una specie di fantasticheria, a proposito della quale proverei però molto imbarazzo se ne offrissi io stesso un commento. Facendo come lo spirito nei miti - ne abbiamo appena parlato -, mi sono lasciato la briglia sciolta sul collo e ho scritto alcune frasi che, probabilmente, non valgono gran cosa e non vogliono dire gran cosa, salvo che, al termine della grande opera, ho avvertito il senso della sua vanità: essere partiti da migliaia di miti per ridurre il tutto a una sorta di forma comune, be', mi è parso un po' poco; ridurre a una scala infinitesimale l'avventura stessa dell'uomo, artefice di tante culture diverse, tante civiltà diverse, che, in forme solo apparentemente irriducibili, hanno forse voluto dire, tutte, la stessa cosa e che, come i miti, un giorno scompariranno senza lasciare traccia... Si trattava di una sorta di reazione pessimista...

M. M. Molto pessimista...

C. L.-S. Sì, sopravvenuta alla fine di una lunghissima fatica, durante la quale non mi ero reso conto che probabilmente essa mancava di una vera giustificazione, salvo quella che mi sono sempre procurato per dare un senso al mio lavoro: ovvero cercare di capire, anche solo per non annoiarmi!

M. m. Questa volta non sono d'accordo con lei! Trovo che la parte finale di "L'uomo nudo" sia la parte più bella della sua tetralogia. Questa volta l'autore non è il miglior giudice della sua opera.

C. L.-S. L'autore non è "mai" il miglior giudice, credo.

M. M. Passiamo ora ad "Antropologia strutturale due", che offre ancora una volta una visione d'insieme del suo sistema di pensiero e del suo metodo. Il saggio dedicato a Rousseau, "Jean-Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo", è a mio avviso, e non solo a mio avviso, uno dei suoi testi più importanti. Con Saussure, Rousseau è il suo referente privilegiato. Potrebbe parlare del suo incontro con Rousseau, «il più etnografo dei filosofi», come lei lo definisce?

C. L.-S. Il testo al quale lei si riferisce fu un pezzo di circostanza, un discorso pronunciato a Ginevra in occasione del 250° anniversario della nascita di Rousseau. La mia posizione nei confronti di Rousseau si è modificata nel corso degli anni e oggi - provo un certo imbarazzo ad ammetterlo - è molto cambiata. Fin dall'adolescenza, quello che principalmente mi attirava in Rousseau era la scrittura, lo stile. Il modo in cui scrive, in cui si esprime, ha sempre esercitato un grandissimo fascino su di me, per quel suo dono innato di riuscire a dire in forma concisa quello che noi oggi riusciremmo a dire solo in forma perifrastica. D'altra parte, il ruolo riservato da Rousseau ai documenti etnografici e le sue esperienze sul campo, negli ambienti popolari e nelle campagne - non dobbiamo dimenticare che da questo punto di vista egli era uno studioso che operava direttamente sul territorio -, mi parvero decisivi per la nascita delle scienze dell'uomo, a patto di correggere alcuni equivoci sorti intorno al suo pensiero. Ad esempio, si è sempre sentito dire che per Rousseau l'uomo è naturalmente buono, che l'uomo allo stato di natura è stato pervertito dalla civiltà e via di seguito. Ora, questo è totalmente falso. Se leggessimo Rousseau con attenzione, scopriremmo che non è assolutamente questo che intendeva dire. Egli distinse in primo luogo uno stato di natura nel quale l'uomo non è né buono né cattivo, nel quale i giudizi e i criteri di moralità non si pongono: un'umanità, come dire, di grado zero. E in secondo luogo un stato di società originario, che oggi potremmo identificare con l'età neolitica - anche se questa categoria non esisteva a quei tempi - e che, nel pensiero di Rousseau, un pensiero ridotto all'essenziale, era verosimilmente il migliore. Solo successivamente, per effetto dell'espansione demografica e dell'invenzione delle arti meccaniche, subentrò un secondo stato di società, questo sì responsabile della corruzione dell'uomo. Il tutto espresso da Rousseau in un linguaggio che non è più il nostro, con approssimazioni oggi certamente criticabili, ma frutto di una visione profonda, la più profonda, a mio parere, che l'epoca potesse proporre, e che fa davvero di Rousseau il «fondatore delle scienze dell'uomo». Da questa definizione non prendo le distanze. Quello che invece mi ha fatto via via prendere le distanze da Rousseau è il suo pensiero politico, un pensiero - in seguito rivendicato dalla Rivoluzione - che in qualche modo atomizzò l'individuo in rapporto al sovrano, vale a dire alla collettività. Per parte mia, ho avvertito sempre di più l'importanza, per una società bene equilibrata - e questo mi ricollocerebbe nella tradizione di Montesquieu piuttosto che in quella di Rousseau -, dell'esistenza di corpi intermedi, in grado di fare da filtro, da ammortizzatore tra il potere pubblico e gli individui. In ogni caso, anche se il pensiero politico di Rousseau non mi sembra, a dire il vero, tanto convincente, la mia ammirazione per lui, rimane, per molti aspetti, intatta. Ad esempio, potrei dire che in "Il contratto sociale" trovo appassionante proprio la difficoltà del testo, dal quale siamo costantemente indotti a riflettere per cercare di capire esattamente quello che Rousseau aveva in testa e intendeva dire. Del resto "Il contratto sociale" è solo il

frammento di un'opera che non scrisse mai, non è vero?

M. M. La ringrazio per questa risposta che apre orizzonti nuovi nella sua riflessione sul «più etnografo dei filosofi». Al di là del riferimento a Rousseau, mi pare che il suo lavoro, pur affondando le radici nella cultura francese, vada ben oltre i confini della cultura d'origine. In campo antropologico, Marcel Mauss rappresenta per lei un punto di riferimento assai significativo. Potrebbe parlare del suo rapporto con questo autore e in particolare del legame tra il "Saggio sul dono" e "Le strutture elementari della parentela"?

C. L.-S. Marcel Mauss è qualcuno che conobbi appena e di cui non frequentai mai i corsi. All'università, infatti, io seguii studi esclusivamente filosofici e solo dopo avere intrapreso la professione di insegnante decisi di orientarmi verso l'etnologia. Quando ebbi occasione di partire per il Brasile, il dottor Rivet, che era il fondatore del Musée de l'Homme e mi aveva chiesto di procurargli oggetti da collezione, mi consigliò di fare visita a Mauss, che mi ricevette con molta benevolenza e che, di fatto, incontrai non più di due o tre volte in tutta la mia vita. Non fu dunque la persona di Mauss, che conobbi poco, ma la sua opera a risultare per me decisiva. La lettura del "Saggio sul dono" mi comunicò una sorta di rivelazione. Ho scritto, in qualche occasione, di aver provato, leggendolo, la stessa emozione che Malebranche diceva di aver provato leggendo per la prima volta Descartes. Per due motivi, soprattutto, perché i motivi in realtà sarebbero molti. Il primo era il fatto di poter raccogliere esperienze provenienti da epoche e regioni diverse e poterle confrontare, procedendo però non secondo il vecchio metodo comparativo - che si limitava a cogliere somiglianze superficiali -, quanto piuttosto per via associativa, in modo da cogliere le loro somiglianze più profonde, quelle che, a prima vista, sfuggono allo sguardo. Era un'idea metodologica nella quale potevo intravedere - non sapevo ancora che questo esisteva ma potevo intuirlo - uno dei fondamenti del pensiero strutturalista, anche se Mauss non fu certo, consapevolmente e intenzionalmente, uno strutturalista. Il secondo era il fatto di fondare i rapporti sociali sullo scambio e la reciprocità: un metodo che, per la prima volta nella ricerca scientifica, prendeva in considerazione, quale fine essenziale della ricerca stessa, lo studio dei rapporti di scambio, qualcosa che si rivelò per me illuminante. Questa ricerca delle invarianti, che probabilmente devo in gran parte a Mauss, oltre che a Saussure e Jakobson, è stata alla base del mio pensiero.

M. M. Lei ha dedicato "Antropologia strutturale due" a Emile Durkheim, in occasione del centenario della nascita. Nella bellissima dedica, si dichiara «discepolo incostante» del fondatore di «L'Année sociologique». Come bisogna interpretare questa dedica?

C. L.-S. Nel senso che durante i miei anni alla Sorbona, dove naturalmente sentivo molto parlare di Durkheim, il diploma comportava un attestato di partecipazione al corso di «Morale e sociologia», tenuto allora da Fauconnet, uno degli ultimi sopravvissuti di «L'Année sociologique». Devo però riconoscere che all'epoca non provavo alcun interesse per l'etnologia. I miei interessi, la mia curiosità, si risvegliarono quando iniziai a leggere autori inglesi e americani, persone che avevano vissuto esperienze dirette sul terreno. Solo grazie a loro compresi che cosa fosse l'etnologia. Per cui, in quel momento, avvertivo una sorta d'insubordinazione, di ostilità, nei confronti di Durkheim e della sua scuola. Solo in seguito, leggendo appunto opere fondate su esperienze condotte sul campo, mi accorsi che Durkheim aveva capito tutto, o quasi, delle società australiane, molto prima che gli studi sul terreno legittimassero ciò che lui aveva solo intuito in teoria, con il sussidio, peraltro, delle prime ricerche sul territorio. I miei colleghi australianisti sono i primi, oggi, a rendere omaggio a Durkheim e a dire: aveva capito molto prima di noi un mucchio di cose che noi abbiamo riscoperto solo successivamente. Ho dunque voluto compiere un atto di riparazione per la mia giovanile infedeltà al pensiero di Durkheim, tornando a riallinearmi dietro la sua bandiera.

M. M. Nel saggio intitolato "Ciò che l'etnologia deve a Durkheim" lei sottolinea l'importanza fondamentale di "Le forme elementari della vita religiosa", una delle opere che fondano l'etnologia religiosa come scienza. Se non sbaglio, oggi l'opera non gode propriamente della considerazione che si riserva ai classici. Che cosa ne pensa?

C. L.-S. In "Le forme elementari" sono presenti due aspetti: è presente, come dicevo un momento fa, una riflessione sulle società australiane e le loro credenze, per la quale gli australianisti moderni, come le facevo notare prima, rendono omaggio a Durkheim; e poi è presente un'ambizione molto più grande: partire da quella riflessione per ricostruire il modo il cui è potuto nascere o ha potuto formarsi il pensiero religioso. Riguardo a questo secondo aspetto, il dubbio s'impone.

M. M. Passiamo a "Lo sguardo da lontano". Mi limiterò, per ora, all'ultima parte: il filo rosso che lega i vari saggi sta nel rapporto tra vincolo e libertà. Lei sostiene che non c'è conflitto tra il vincolo e la libertà e che se mai sono complementari. E' una posizione molto stimolante.

C. L.-S. Ritengo che la libertà, per avere un senso e un contenuto, non debba, non possa, esercitarsi nel vuoto. Libertà significa sempre incontrare un ostacolo, quale che sia, ed essere in grado di superarlo. Nulla può giustificare le parole che il mio collega Roland Barthes pronunciò durante la sua lezione inaugurale al Collège de France, quando disse: «Il linguaggio è fascista». Perché? Perché il linguaggio ha delle leggi e quindi dei vincoli. Ebbene, dobbiamo al fatto che la lingua abbia delle leggi e dei vincoli la possibilità di avere la poesia, che consiste proprio nell'utilizzo di quei vincoli, ossia nella capacità di superarli. Sono presenti in "Lo sguardo da lontano" testi un po' polemici - forse perché ispirati al mondo contemporaneo. La tendenza comune ad alcuni miei contemporanei è di dire: la libertà dev'essere ovunque, il bambino dev'essere libero di esprimersi esattamente come vuole, ogni vincolo, ogni ostacolo è nefasto. Io ho inteso reagire e dire: la pittura sta tutta nella lotta con dei pennelli, dei tubetti di colore e una tela. Le regole sociali, la stessa censura, offrono resistenze analoghe. Ogni opera è fatta delle regole che ostacolarono la sua nascita e delle regole nuove che essa imporrà a sua volta.

M. M. Ho letto con molto interesse "Razza e cultura" e le chiedo di tracciare un confronto tra il suo celebre saggio "Razza e storia" e "Razza e cultura".

C. L.-S. Si tratta di due testi divisi, credo, da quasi vent'anni, che hanno in comune un fatto: sono stati entrambi commissionati dall'Unesco. Il primo, "Razza e storia", fu scritto per una collana di volumetti sulla questione razziale. In esso cercai di spiegare perché la nozione di razza fosse, per molti aspetti, inaccettabile, e il saggio divenne, come dire, un piccolo catechismo antirazzista. Lo si legge correntemente nelle scuole e non passa anno senza che io riceva telefonate da studenti o studentesse di liceo che mi dicono: abbiamo da fare una ricerca su "Razza e storia", non ci capiamo niente, potrebbe spiegarcelo? Il fatto è che il libro è sempre stato letto in questa chiave, ma leggendolo in questa chiave se ne è sempre letta solo una faccia, il "recto" e non il "verso". Mentre infatti cercavo di spiegare perché la nozione di razza fosse inaccettabile, cercavo al tempo stesso di evidenziare tutti i pericoli di semplificazione ai quali i pregiudizi antirazzisti potevano condurre. Vent'anni dopo, l'Unesco mi

chiese di tenere una conferenza per inaugurare un Anno internazionale contro il razzismo, aspettandosi verosimilmente che io ripetessi le considerazioni svolte nella prima conferenza. Ora, io non amo ripetermi, e poi nel corso di quei vent'anni erano successe molte cose, prima tra tutte la nascita e lo sviluppo della genetica delle popolazioni, una disciplina che rendeva di nuovo possibile la collaborazione tra antropologi e biologi, cessata da quando la vecchia antropologia fisica si era messa a misurare i crani, convinta che ogni civiltà dipendesse dalle differenze tra la loro lunghezza e la loro larghezza. Per cui in "Razza e cultura" cercai sia di far venire alla luce quello che in "Razza e storia" era rimasto ignorato sia di tenere conto del progresso che aveva reso possibile la collaborazione tra antropologi e biologi. Devo però dire che, all'epoca, l'operazione fu accolta molto male. Prevalse l'impressione che io avessi tradito me stesso. Per limitarci a un dettaglio divertente, ci fu un giornale francese che citò un passaggio dicendo: leggendo questo, si vede quanto sia cambiato Lévi-Strauss! Ora, il passaggio si trovava parola per parola già in "Razza e storia", e io l'avevo ripreso tale e quale perché mi era parso particolarmente convincente.

M. M. Per finire - purtroppo! - parliamo di "Parole date", un testo che amo molto e che documenta la sua attività didattica. Vorrei concludere questo incontro riflettendo sulla parte finale del suo ultimo corso al College de France. Lei si congeda sottolineando l'efficacia di un principio che è il "leitmotiv" della sua opera: la convinzione che il compito principale dell'etnologia sia di fare in modo che sopravvivano testimonianze uniche della ricchezza e della diversità dell'umanità.

C. L.-S. E' sempre pericoloso per chi è molto anziano esprimersi pessimisticamente sul presente. E' un vizio denunciato da sempre, da Orazio ai giorni nostri. Comunque, dato che la mia lunghissima esistenza è praticamente coincisa con il secolo appena concluso, quando mi chiedono, a questo proposito, «Qual è, secondo lei, l'evento più significativo del ventesimo secolo?», posso dare solo una risposta: all'inizio del secolo l'umanità contava un miliardo e mezzo di individui, quando feci il mio ingresso nella vita attiva, intorno al 1930, ne contava due - ed è in questo clima che ho vissuto e lavorato -, mentre oggi ne conta sei, e anche se l'espansione demografica dovesse, stando alle previsioni, rallentare, e magari anche arrestarsi del tutto, ne conterà molti di più da qui a venti, trenta o quarant'anni. Questo, per me, è l'evento più importante, la catastrofe assoluta che ha colpito l'umanità nel corso della nostra epoca, un'epoca che, da questo punto di vista, ho avuto la sfortuna di vivere. Ad alimentare la mia passione per l'etnologia, a farne l'occupazione di tutta la mia vita, è stata la convinzione che essa valorizza una ricchezza e una diversità la cui condizione è l'umanità stessa, con un passato che risale ben oltre i secoli e i millenni, persino oltre centinaia di millenni, fino al punto in cui iniziò a operare l'uomo; l'etnologia ci pone in presenza di piccole società divenute molto numerose, ciascuna delle quali ha creato modelli di vita originali, credenze uniche, forme di espressione orali o pittoriche o scultoree ciascuna delle quali costituisce qualcosa di irripetibile nell'esperienza umana; il mio compito di etnografo è stato - nella misura in cui questo patrimonio ancora esisteva fino a un'età relativamente recente, uno/due secoli, o era comunque recuperabile sia per mezzo di testimonianze e oggetti sia per mezzo dell'esperienza condotta direttamente sul campo - quello di preservare qualcosa di questa ricchezza e di questa diversità; può darsi che esse si ripresentino un giorno all'umanità sotto altre forme, ma si tratterà comunque di forme assolutamente diverse da quelle che sono esistite in passato.

26 giugno 2000.