

LA LAPA



ARGOMENTI DI STORIA E LETTERATURA POPOLARE

SOMMARIO: CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La nozione di arcaismo in etnologia*. PIER PAOLO PASOLINI, *Una scelta tra due varianti*. TULLIO TENTORI, *Cultura implicita e cultura esplicita*. **ANTOLOGIA:** GIUSEPPE LOMBARDO RADICE, *Reattivi psichici o giochi popolari?* **DISCUSSIONI:** GIUSEPPE PETRONIO, *Limiti del crocianesimo*. DIEGO CARPITELLA, *Il folklore musicale in Italia*. VIVIANA PAQUES, *Una precisazione* - VITTORIO CLEMENTE, MARIO DELL'ARCO *Poeti dialettali e canto popolare* - **LETTURE E NOTE**

LA NOZIONE DI ARCAISMO IN ETNOLOGIA

Il termine di « primitivo » (1) è inadeguato, ed ha ricevuto meritate critiche; tuttavia sembra entrato definitivamente nel vocabolario etnologico contemporaneo. Noi studiamo dunque delle società « primitive ». Ma che vogliamo intendere esattamente? *Grosso modo*, l'espressione è abbastanza chiara: vuol designare un vasto gruppo di popolazioni che ignorano la scrittura, che sono state raggiunte solo in periodi recenti dalla espansione della civiltà meccanica, e che perciò da un lato si sottraggono alle tecniche del puro storico, e dall'altro restano estranee strutturalmente e ideologicamente a quelle nozioni che l'economia e la filosofia politica considerano essenziali quando si tratta della nostra società. Ma dove passa la linea di divisione? Il Messico antico soddisfa alla seconda condizione, ma solo parzialmente alla prima. L'antico Egitto e la Cina arcaica non ignorarono la scrittura, e si aprono alla ricerca etnologica solo perchè la massa dei documenti giunta fino a noi è insufficiente a rendere superfluo l'impiego di altri metodi di ricerca: nè l'una nè l'altra civiltà poi restano fuori dell'area della civiltà meccanica che hanno solo preceduto nel tempo. Inversamente, il fatto che il folklorista lavori nel presente, ed all'interno dell'area della civiltà meccanica, non può isolarlo dall'etnologo. Da una decina di anni

si assiste, negli Stati Uniti, ad una sensazionale evoluzione che rivela innanzi tutto la crisi spirituale della società americana (la quale comincia a dubitare di sè, e giunge ormai a cogliere se stessa solo per quell'incidenza di estraneità che ogni giorno più essa acquisisce ai suoi stessi occhi), ma che, aprendo agli etnologi le fabbriche, i servizi pubblici, qualche volta perfino gli stati maggiori, proclama implicitamente che la differenza tra l'etnologia e le altre scienze dell'uomo è nel metodo più che nell'oggetto.

Ma è soltanto l'oggetto che qui vogliamo tuttavia considerare. E' sorprendente infatti come l'etnologia americana, perdendo il senso dell'oggetto che le è proprio, lasci dissolvere il metodo, troppo strettamente empirico, ma preciso e scrupoloso, di cui la avevano dotata i suoi fondatori, in pro di una metafisica sociale spesso semplicistica, e di procedimenti di investigazione incerti. Un metodo può affermarsi e svilupparsi solo attraverso una conoscenza sempre più esatta del proprio oggetto, dei suoi elementi specifici, dei suoi caratteri distintivi. Ma siamo ancora lontani da ciò. Certo il termine « primitivo » sembra ormai libero dalle confusioni derivanti dal suo significato etimologico, conservate da un evolucionismo superato: un popolo primitivo non è un popolo attardato o arretrato, e

1 - Fedeli all'insegnamento di Marcel Mauss qui perseguiamo l'approfondimento della distinzione (che gli è dovuta) tra le nozioni di *arcaico* e di *primitivo*.

può ben dimostrare invece in questo o in quel settore capacità di invenzione o di realizzazione di gran lunga superiori a quelle dei popoli civili. Si pensi, ad es., a quella vera e propria «sociologia pianificata» rivelataci dallo studio della organizzazione familiare delle società australiane; all'integrazione della vita affettiva in un complesso sistema di diritti e di obbligazioni in Melanesia; all'utilizzazione quasi universale dei sentimenti religiosi per raggiungere una sintesi, magari non del tutto armonica ma almeno in certo modo vitale, tra le aspirazioni individuali e l'ordine sociale.

D'altronde un popolo primitivo non è neppure un popolo senza storia, anche se questa sovente ci sfugge. I lavori di Seligmann sugli indigeni della Nuova Guinea (2) mostrano come la struttura sociale, in apparenza fortemente sistematica, si sia allentata o mantenuta attraverso la serie degli eventi: guerre, migrazioni, rivalità. Stanner ha descritto i contrasti che possono nascere in una società contemporanea per l'introduzione di nuove leggi sulla parentela e sul matrimonio: gli indigeni restati lontani per qualche tempo dal loro gruppo, al ritorno, non riescono ad adattarsi al nuovo ordinamento che dei «giovani turchi» riformatori hanno fatto trionfare sulle istituzioni più antiche e più semplici (3). In America il numero, la distribuzione e le relazioni reciproche dei clan degli Hopi non sono oggi quelle che erano or è due secoli (4). Si tratta di fatti noti: ma che ne abbiamo ricavato? Una distinzione, imbarazzata nella teoria e impraticabile nei fatti, tra dei pretesi «primitivi», chiamati così per convenzione (e che sono poi la quasi totalità dei popoli studiati dagli etnologi), e pochi «veri primitivi» che si riducono, secondo il riassunto delle lezioni di Marcel Mauss (5), ai soli Australiani e Fuegini. Abbiamo visto or ora quel che dobbiamo pensare degli Australiani: i Fuegini, - e pochi altri gruppi sud-americani aggiunti da qualche autore (6) -, sarebbero dunque i soli a godere, assieme a certi gruppi di pigmei, dell'eccessivo privilegio di essere restati immutabili, di non avere storia? Questa strana asserzione invoca un duplice argomento. In primo luogo la storia di questi popoli ci è totalmente sconosciuta, e rimarrà inattuabile data l'assenza o la povertà delle tradizioni orali o dei resti archeologici. Non ne sapremmo concludere che non sia esistita. In secondo luogo, poichè questi popoli, con la arcaicità delle loro tecniche e delle loro istituzioni ricordano da vicino quel poco che possiamo ricostruire dello stato sociale di popoli antichissimi vissuti dieci o venti mila anni fa, se ne conclude che questi «veri primitivi», organizzati nelle forme attuali fin da quelle epoche lontane, abbiano durato

senza alterazioni fino ad oggi. Si lascia poi alla filosofia di spiegare perchè in certi casi sia accaduto qualche cosa, e in questi invece non avvenga nulla.

Accettata su questo piano filosofico la discussione appare senza uscita. Concediamo dunque, come pura possibilità teorica, che alcuni frammenti etnici abbiano potuto restare indietro nel moto, del resto ineguale, che trascina l'umanità: per una evoluzione così lenta che avrebbe salvato sino ad oggi la parte migliore della loro originaria freschezza, o, al contrario, per un ciclo evolutivo precocemente abortito che li avrebbe lasciati in uno stato di inerzia definitiva. Il vero problema non si pone così. Quando consideriamo nel presente questa o quella popolazione apparentemente arcaica, possiamo effettivamente isolare dei caratteri la cui presenza o assenza permetta di decidere non per l'affermativa (abbiamo visto che l'ipotesi è ideologica e non può essere dimostrata), ma almeno negativamente? Se una tale dimostrazione negativa può essere raggiunta per ciascuno dei casi conosciuti e invocati, la questione sarà risolta in linea pratica se non in teoria. Si porrà allora un nuovo problema: dato che la considerazione del passato è esclusa, quali caratteri formali, inerenti alla loro struttura, distinguono le società dette primitive da quelle che chiamiamo moderne o civili?

Sono queste appunto le questioni che vorremmo evocare discutendo di alcune società sud-americane per le quali è stata di recente rinnovata l'ipotesi di un arcaismo originario.

*

Da Martius (7) in poi, gli etnologi sogliono ripartire le culture indigene dell'America tropicale in due grandi categorie. Le popolazioni della costa e del sistema Orinoco-Amazzoni si caratterizzano per il loro habitat forestale, o rivierasco nei pressi della foresta: per una agricoltura dalla tecnica rudimentale ma con dissodamento esteso e con coltivazione di specie numerose; per una organizzazione sociale differenziata che delinea o afferma una netta gerarchia sociale; per vaste abitazioni collettive che attestano sia il livello dell'industria che il grado di integrazione del gruppo. Arawak, Tupi e Caribi, pur in misure diverse e con variazioni regionali, condividono questi caratteri.

2 - C. G. SELIGMANN, *The Melanestians of British New Guinea*, Londra, 1910.

3 - W. E. STANNER, *Muribata kinship and totemism*, "Oceania", vol. 7 n. 2, 1936-37.

4 - R. H. LOWIE, *Notes on Hopi clans*, "Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", vol. 20, p. 8, 1929.

5 - M. MAUSS, *Manuel d'Ethnographie*, Paris, 1947 p.l.n.l.

6 - J. M. COOPER, *The South American Marginal Cultures*, "Proceedings of the 8th American Scientific Congress", Washington, 1940, vol. II, p. 147-160.

7 - MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie* ... Lipsia, 1867

Le popolazioni del Brasile Centrale presentano invece una cultura più rudimentale: sono talora nomadi; ignorano le abitazioni permanenti e la ceramica; vivono di raccolta, oppure, se sedentari, ricorrono alla caccia individuale o collettiva piuttosto che agli orti (che restano per loro, una occupazione complementare). Sotto il nome di Ge, Martius credette di poter riunire in una sola famiglia culturale e linguistica, popolazioni in realtà diverse per lingua e per altri rispetti. Vedeva in esse i discendenti dei Tapuya, descritti dai viaggiatori del '500 come i nemici tradizionali dei Tupi della costa: i Tapuya sarebbero stati respinti verso l'interno dai Tupi nel corso di quelle migrazioni con cui si assicuravano il possesso del litorale e della vallata delle Amazzoni. E' noto che le migrazioni terminarono solo nel secolo XVII, e ne conosciamo perfino gli esempi più recenti.

Questa costruzione seducente è stata scossa, negli ultimi anni, dalle ricerche che il compianto Nimuendaju condusse su varie tribù della pretesa famiglia Ge abitanti la savana tra la catena litoranea e la valle dell'Amazzone, nell'est e nel nord est brasiliano. Tra i Ramkokamekra, i Cayapò, gli Sherente e gli Apinayè, Nimuendaju scopriva, innanzi tutto, una agricoltura più originale di quel che si supponesse: alcune di queste tribù coltivavano delle specie vegetali (*Cissus* sp.) sconosciute altrove. Ma questi pretesi primitivi celavano soprattutto dei sistemi sociali di sorprendente complessità: metà esogamiche intrecciate con metà sportive o cerimoniali, società segrete, associazioni maschili e classi di età. Queste strutture, di solito, accompagnano livelli culturali molto più elevati. Se ne può dedurre: o che tali strutture non sono affatto appannaggio particolare di questi livelli più elevati, o che l'arcaismo dei pretesi Ge non è davvero incontestabile quanto parrebbe. Gli interpreti delle scoperte di Nimuendaju, soprattutto Lowie e Cooper, si sono orientati verso la prima spiegazione. Lowie scrive che «l'apparizione delle metà matrilineari in culture come quelle dei Canella e dei Bororò prova che questo istituto può sorgere localmente tra popoli cacciatori e raccoglitori o, magari, restati alla prima fase dell'orticoltura» (8). Ma non è forse possibile che i Ge e i loro corrispondenti dell'altipiano occidentale, Bororò e Nambikwara, debbano essere considerati come dei popoli in regresso che, partiti da un più alto livello di cultura e di organizzazione, abbiano conservato questa o quella caratteristica come traccia della loro più antica condizione? A questa ipotesi, suggerita nel corso di una corrispondenza privata, Lowie rispondeva che l'alternativa era concepibile, ma che per renderla effettiva bisognava poter ad-

ditare «un modello preciso del quale l'organizzazione sociale dei Canella e dei Bororò potesse costituire la replica attenuata». (9)

Si può rispondere a questa esigenza in vari modi, ed il primo, nella sua semplicità, è certo ingannevole. Tuttavia, le alte culture precolombiane del Perù e della Bolivia hanno conosciuto qualche cosa che assomiglia alla organizzazione dualistica: gli abitanti della capitale degli Inca erano divisi in due gruppi, Alto-Cuzco e Basso-Cuzco, con valore non solo geografico, giacché nelle cerimonie le mummie degli antenati venivano disposte su due file corrispondenti come nella Cina dei Chou (10). Ed è proprio Lowie che, commentando la nostra descrizione di un villaggio Bororò la cui pianta riflette la complessa struttura sociale del gruppo, richiama la pianta di Tiahuanaco così come è stata ricostruita da Bandelier (11). Un analogo dualismo, o in ogni caso qualche suo elemento fondamentale, si rintraccia fin nell'America Centrale nello antagonismo tra gli ordini aztechi dell'Aquila e del Giaguaro. I due animali hanno un ruolo nella mitologia dei Tupi e delle altre tribù sud-americane, come attestano i motivi del «Giaguaro celeste», e l'ingabbiamento rituale di una aquila-arpia in villaggi indigeni dello Xingù e del Machado. Non starebbe dunque sugli altipiani andini quel modello concreto di cui le culture primitive della savana tropicale offrirebbero la replica attenuata?

La risposta è troppo semplice. Tra le grandi civiltà dell'altipiano e i barbari della savana vi sono stati certamente dei contatti: commerci, esplorazioni militari, scaramucce di avamposti. Gli indigeni del Chaco conoscevano l'esistenza degli Inca e ne descrivevano, per sentito dire, il prestigioso reame ai primi viaggiatori. Orellana trovava oggetti di oro sul medio Amazzone; asce di metallo, di provenienza peruviana, sono state trovate fino al litorale di San Paulo. Tuttavia il precipitoso ritmo dell'espansione e del declino delle civiltà andine ha permesso soltanto scambi sporadici e di breve durata. D'altra parte, la organizzazione sociale degli Aztechi o degli Inca ci è stata descritta dai conquistatori, tutti presi dalla loro scoperta, con un carattere di sistematicità che senza dubbio non aveva. In ambedue i casi assistiamo alla coalizione effimera di culture assai diverse, spesso antichissime, ed eterogenee.

Che una tribù occupi momentaneamente un

8 - R. H. LOWIE, *A note on the Northern Ge of Brazil*, "American Anthropologist", 1941, p. 195.

9 - ID.

10 - Garcilasso de la Vega, *Histoire des Incas*, trad. fr., Parigi, 1787, t. I, p. 67; H. MASPERO, *La Chine antique*, Parigi, 1927, p. 251-52.

11 - C. NIMUENDAJU e R. H. LOWIE, *The dual Organization of the Ramkokamekra (Canella) of Southern Brazil*, "American Anthropologist", 1927, p. 258f.

posto preminente tra molte altre non significa senz'altro che i suoi costumi siano stati seguiti in tutto il territorio sul quale si esercitò la sua influenza (anche se i dignitari hanno avuto tutto l'interesse di propagandare questa finzione, soprattutto nei confronti degli europei). Nè al Perù nè al Messico si ebbe mai un vero e proprio impero di cui i popoli colonizzati, clienti o testimoni stupiti, abbiano cercato di riprodurre il modello con più umili mezzi. Le analogie tra le culture più elevate e quelle inferiori derivano da ragioni più profonde.

In effetti l'organizzazione dualistica è solo uno dei caratteri comuni ai due tipi. Vi sono altri caratteri, distribuiti nella maniera più confusa, senza riguardo alla distanza geografica o al livello culturale. Li si direbbe sparpagliati a casaccio su tutto il continente: ora sono presenti, ora mancano; talvolta sono raggruppati, tal'altra isolati; ora si dispiegano lussuosamente in una cultura più elevata, ora si conservano parsimoniosamente in una più bassa. Come si potrebbe giungere a spiegare ognuno di questi casi invocando fenomeni di diffusione? Bisognerebbe stabilire caso per caso un contatto storico, fissarne la data, tracciare un itinerario di migrazione. Il compito non solo sarebbe irrealizzabile, ma non corrisponderebbe neppure alla realtà: la quale ci offre una congiunzione globale che bisogna comprendere come tale. Si tratta insomma di un vasto fenomeno di sincretismo, le cui cause storiche e locali sono di molto anteriori agli inizi di quella che noi chiamiamo la storia precolombiana dell'America, e che un sano metodo ci obbliga ad accettare come la situazione iniziale da cui sono nate e si sono sviluppate le alte culture del Messico e del Perù.

Si può rintracciare l'immagine di questa situazione iniziale nello stato attuale delle basse culture della savana? Impossibile: non vi è transizione concepibile, non vi sono tappe ricostruibili tra il livello culturale dei Ge e gli inizi della cultura Maya o le fasi arcaiche della valle del Messico. La base senza dubbio è comune, ma deve essere cercata su di un piano intermedio tra le culture attuali delle savana e le antiche civiltà dell'altipiano.

Numerose indicazioni confermano questa ipotesi. L'archeologia rintraccia, fino ad epoche recenti, centri di civiltà relativamente evolute attraverso tutta l'America tropicale: Antille, Marajò, Cunani, Basso Amazzoni, foce dei Tocantins, piana dei Mojos, Santiago del Estero; e così i grandi petroglifi della vallata dell'Orinoco e di altre regioni, che presuppongono un lavoro in *équipes* di cui si trovano applicazioni evidenti nel dissodamento e nella cultura degli orti dei Tapirapè (12). Agli inizi del periodo storico, Orellana ammirava lungo le Amazzoni culture variate, numerose, sviluppate. Si può pensare che al-

l'epoca del loro apogeo le tribù inferiori non partecipassero almeno in una certa misura a questa vitalità?

La stessa organizzazione dualistica non costituisce poi un carattere differenziale delle popolazioni della savana: è stata segnalata nella foresta, tra i Parentintin e i Mundurucù; è probabile presso i Tembè e i Takuna; ed è certa, ai due estremi del Brasile, tra Arawak quali i Palikur e i Tereno. Noi stessi l'abbiamo ritrovata, come vestigio, presso i Tupi-Kawahib dell'Alto Machado, così che si può definire un'area della organizzazione dualistica, in modalità ora matrilineari ora patri-lineari, che si estende dalla riva destra dei Tocantins al Rio Madeira.

L'organizzazione dualistica non può essere considerata, nell'America del Sud, come una caratteristica dei livelli più primitivi; è comune infatti ai vicini della foresta, che godono di una cultura molto più elevata e che sono orticoltori esperti e cacciatori di teste.

Non si deve dissociare l'organizzazione sociale dei popoli della savana da quella dei loro vicini delle valli boschive e delle ripe fluviali. E inversamente, si assegnano talora ai pretesi livelli arcaici tribù di cultura assai diversa. L'esempio dei Bororò offre una dimostrazione tipica di queste false analogie. Per fare di loro dei « veri primitivi », o per avvicinarli quanto si può a questi, si invoca un passo di von den Steinen: « Le donne, abituate a scavare le radici selvatiche, si misero ad abbattere le giovani piante (di manioca), rivoltando accuratamente il terreno nella speranza di trovare radici commestibili. Questa tribù di cacciatori ignorava ogni vera agricoltura e, soprattutto, la pazienza di attendere che i tubercoli si sviluppassero » (13). Se ne conclude che i Bororò, prima dei contatti con il corpo di spedizione che doveva sottometterli, vissero esclusivamente di caccia e di raccolta. Ma si dimentica che la notizia si riferisce agli orti dei soldati brasiliani e non a quelli degli indigeni: e che, secondo lo stesso autore, « i Bororò non apprezzavano i doni della civiltà » (14). Basta riporre queste osservazioni nel contesto - che fornisce un quadro tanto vivo della disintegrazione della società Bororò sotto l'influenza dei sedicenti pacificatori - per ritrovare il loro carattere aneddotic. Che cosa ci insegnano dunque queste osservazioni? Che in quell'epoca i Bororò non coltivavano la terra? Ma se da più di cinquanta anni erano spietatamente cacciati e sterminati dai loro colonizzatori? E non ci insegnano piuttosto che gli indigeni trovavano più vantaggioso saccheggiare gli orti

12 - H. BALDUS, *Os Tapirapè*, "Revista do Arquivo Municipal" San Paulo, 1944-46.

13 - K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 2 ed., Berlino, 1897, p. 581 della trad. portoghese, San Paulo, 1940.

14 - *L. c.*, p. 580

delle stazioni militari che non dissodare per proprio conto?

Qualche anno più tardi, nel 1901, Cook notava « campi di piccolo mais giallo » tra i Bororò del Rio Ponte de Pedra (affluente allora mal noto del Rio San Lorenzo) (15). Nel 1905, a proposito dei villaggi rimasti indipendenti del Rio Vermelho, Radin scriveva: « I Bororò della Colonia Teresa Cristina non coltivano affatto, e per questa ragione forse il prof. von den Steinen, che li vide coltivatori solo per costrizione, concluse che essi non furono mai degli agricoltori. Ma Mr. Fric scopri presso i gruppi che vivevano ancora allo stato selvaggio piantagioni accuratamente tenute... » (16). E c'è di più: lo stesso autore descrive un rituale agrario, « cerimonia di benedizione delle primizie che sarebbero mortali se consumate senza consacrazione »: si lava la spiga di mais appena matura, la si pone davanti all'*uroetorrari* (o sciamano) che, danzando, cantando e fumando per molte ore, entra in una sorta di estasi ipnotica. Tremando in tutte le membra, egli morde allora la spiga e lancia grida intermittenti. La stessa cerimonia ha luogo quando si uccide un grosso maiale o un grosso pesce. I Bororò sono persuasi che chiunque toccasse carne o mais non consacrati perirebbe con tutti i suoi (17). Quando si pensa che, ad eccezione dei villaggi del Rio Vermelho, la società Bororò è completamente crollata tra il 1880 e il 1910, diventa difficile ammettere che gli indigeni abbiano trovato il tempo e la voglia, in un periodo così tragico e così breve, di coronare una agricoltura appena nata con un rituale agrario complicato. A meno che non possedessero già il secondo, il che implicherebbe immediatamente il carattere tradizionale della prima.

La questione dunque è di sapere se nella America del Sud si possa veramente parlare di cacciatori e raccoglitori. Alcune tribù sembrano oggi molto primitive: Guayaki del Paraguay, Sirionò della Bolivia, Nambikwara delle sorgenti del Tapajoz, e raccoglitori della valle dell'Orinoco. Tuttavia i gruppi che ignorano completamente l'orticoltura sono rari, e si trovano isolati all'interno di gruppi di livello più alto. Se potessimo conoscerla, la storia di ognuno di essi ci spiegherebbe la loro condizione particolare meglio che non l'ipotesi di un livello arcaico di cui essi costituirebbero la sopravvivenza. Per lo più essi praticano una orticoltura che non riesce a soppiantare la caccia, la pesca e la raccolta. Ma ciò non basta a provare che si tratti di agricoltori agli inizi e non di coltivatori regrediti per la pressione di nuove condizioni di esistenza.

Il compianto Padre J. M. Cooper ha suggerito una divisione delle tribù dell'America tropicale in due gruppi che chiama rispet-

tivamente « silvestre » e « marginale »; il gruppo marginale si suddividerebbe poi in « savanale » e « infrasilvale » (18). Conserveremo soltanto la distinzione principale che ha forse una pratica utilità ma nella quale non deve cercarsi una valida rappresentazione dei fatti. Niente prova, o anche soltanto suggerisce, che la savana sia stata abitata in periodo arcaico; al contrario appare che le tribù « della savana » cerchino di conservare, anche nel loro habitat attuale, le abitudini della foresta.

La distinzione geografica tra la foresta e la savana è chiarissima allo spirito dell'indigeno sud-americano. La savana è inadatta non solo all'orticoltura, ma anche alla raccolta dei prodotti selvatici: vegetazione e vita animale vi sono povere. La foresta invece è prodiga di frutti e di selvaggina, ed il suolo resta ricco e fertile sinché ci si limita a trattarlo superficialmente. Il contrasto tra gli orticoltori della foresta e i cacciatori della savana può dunque avere un carattere culturale, ma non ha fondamento naturale. Nel Brasile tropicale, la foresta e le ripe fluviali costituiscono l'ambiente più favorevole agli orti, alla caccia, alla pesca, ed anche alla raccolta. E la savana, se è povera, lo è da tutti questi punti di vista. Non si può distinguere tra una coltura pre-orticola, conservata dai popoli della savana, e una coltura superiore a base di orticoltura conservata nella foresta: i popoli della foresta sono non soltanto i migliori agricoltori (tra altri), ma anche i migliori raccoglitori (egualmente tra altri). La ragione è semplicissima: si può raccogliere molto di più nella foresta che altrove. Orticoltura e raccolta coesistono nei due ambienti, ma sono solidalmente meglio sviluppati nell'uno che nell'altro.

Questa maggiore padronanza dell'ambiente naturale propria delle società forestali si afferma anche nei confronti delle specie vegetali selvatiche o coltivate. L'ambiente vegetale varia dall'est all'ovest della foresta tropicale: ma il genere di vita cambia meno delle specie utilizzate: diversi i tipi di palma, ma identica l'arte dei panieri, diverse le piante sfruttate ma identico il ruolo rituale degli stupefacenti. I prodotti cambiano, gli usi restano. D'altra parte il determinismo della savana esercita solo un'influenza negativa: non apre nuove possibilità, restringe soltanto quelle della foresta. Non c'è una « coltura della savana »: c'è solo una replica attenuata, una eco indebolita, una imitazione impotente della coltura forestale. Dei raccoglitori avrebbero

15 - W. A. COOK, *The Bororo Indians of Mato Grosso, Brazil*, "Smithsonian Miscellaneous Collection", vol. L, Washington, 1908.

16 - V. FRIC e P. RADIN, *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, Journ. of the Royal Anthrop. Inst., vol. 36, 1906, p. 391-92.

17 - ID.

18 - J. M. COOPER, *l. c.*

scelto l'habitat forestale allo stesso titolo dei coltivatori; meglio: l'avrebbero conservato, se avessero potuto. Se non abitano la foresta non è per una pretesa « cultura della savana » che sarebbe loro propria; ma è perchè ne sono stati cacciati. Così i Tapuya furono respinti all'interno dalle grandi migrazioni dei Tupi.

Stabilito ciò, si ammetterà volentieri che in questo o in quel caso ben determinato il nuovo habitat abbia esercitato una influenza positiva. L'abilità nella caccia dei Bororò è stata certamente risvegliata o favorita dagli acquitrini ricchi di selvaggina del medio Paraguay; e l'importanza della pesca nella economia dello Xingù è certo più grande di quella che sarebbe stata nelle regioni settentrionali dalle quali provengono gli Auetò e i Kamayurà. Ma sempre che ne abbiano occasione, le tribù della savana si legano alla foresta e a condizioni di vita forestali. Tutta l'orticoltura si fa nello stretto nastro di foreste-galleria che anche nella savana corre lungo i principali corsi d'acqua: non sarebbe infatti possibile coltivare in altro luogo, e i Bakairi si beffano del daino della leggenda tanto stupido da piantare la sua manioca negli sterpeti (19). Gli indigeni fanno lunghi viaggi per raggiungere la foresta in cerca dei prodotti necessari alla loro industria: bambù, conchiglie, bacche. Più evidenti ancora i caratteri della preparazione delle piante selvatiche: le tribù della foresta vi consacrano tesori di conoscenze e di procedimenti: estrazione dell'amido dal midollo di certe palme, fermentazione alcolica di grani, uso alimentare di piante velenose. Tutto ciò si riduce, tra i popoli della savana, ad una raccolta alla rinfusa seguita da immediata consumazione, come se fosse stato improvvisamente necessario supplire alla scomparsa di un regime alimentare diversamente equilibrato. Anche la raccolta appare tra loro come una tecnica impoverita e diminuita (20).

Le considerazioni precedenti non si applicano che all'America tropicale. Ma se sono esatte, permettono di derivare criteri più generali, validi ogni volta che si avanzi la ipotesi di un arcaismo autentico. Non ci sembra dubbio che ogni volta si giungerebbe alla stessa conclusione: e cioè che l'arcaismo vero è faccenda dall'archeologo e del paleontologo, ma che l'etnologo, che studia le società attuali e viventi, non deve dimenticare, che queste, per essere tali, bisogna che abbiano vissuto, durato e dunque cambiato. Ora un cambiamento che produce condizioni di vita e di organizzazione così elementari che richiamano soltanto stati di arcaismo non può essere che un regresso. E' dunque possibile distinguere, con un criterio interno, lo pseudo-arcaismo dal vero?

In genere il problema dell'arcaismo di una società si propone per il contrasto che questa offre con i suoi vicini più o meno prossimi. Essa presenta una differenza di livello culturale con alcuni più agevoli termini di paragone. La sua cultura è più povera per la assenza o l'insufficienza di tecniche il cui uso abituale, se non l'invenzione, si fa risalire al periodo neolitico: abitazioni permanenti, orticoltura, allevamento, levigatura della pietra, tessitura, ceramica. A queste caratteristiche si associa generalmente - benchè in questo caso l'induzione sia più incerta - una organizzazione sociale differenziata. E' indubbio che in certe regioni questi contrasti esistono e persistano ancor'oggi. E tuttavia, nei casi di pseudo-arcaismo che abbiamo esaminati, non sono esclusivi: le società in causa differiscono dai loro vicini più evoluti solo per alcuni aspetti, e per altri riguardano presentano analogie numerose.

L'esempio più evidente, e che abbiamo già commentato, è quello della organizzazione dualistica. Nell'America del Sud questa istituzione (o, meglio, questo principio organizzativo) costituisce un elemento comune a più società, dalle più primitive alle più avanzate, con tutta una gamma di gradi intermedi. Le lingue dei Bororò e dei Nambikwara hanno affinità certe con dialetti esterni alla loro area geografica e caratteristici di civiltà più alte; il tipo fisico, così differente tra i due gruppi, suggerisce una origine meridionale in un caso, settentrionale nell'altro; l'organizzazione sociale, alcune istituzioni familiari, gli istituti politici, la mitologia richiamano questo o quel tratto la cui più sviluppata espressione deve essere cercata al di fuori. Se dunque il problema dell'arcaismo vien sollevato dalla constatazione di differenze di livello tra certe società, bisognerà notare subito che nei casi delle società pseudo-arcaiche queste differenze non abbracciano mai tutto l'insieme, ma vi sono somiglianze che bilanciano le opposizioni.

Consideriamo ora la pretesa società « arcaica » non in rapporto ad altre ma nella sua struttura interna. Uno spettacolo singolare ci attende: questa struttura è ricca di discordanze e di contraddizioni. L'esempio dei Nambikwara è particolarmente significativo, giacchè questa famiglia linguistica, dispersa su di un territorio grande come la metà della Francia, offre un livello culturale tra i più primitivi che sia dato riscontrare oggi nel mondo. Alcuni dei suoi gruppi ignorano completamente la costruzione di abitazioni e la ce-

19 - K. VON DR. STJEFNEY, *l. c.*, p. 488.

20 - C. LEVI-STRAUSS, *On dual Organization in South America*, "America Indigena", vol. IV, Mexico, 1944; *The Tupi-Kowahib*, in "Handbook of South American Indians", Smithsonian Institution, vol. V, Washington, 1948.

ramica; tessitura e orticoltura sono ridotte alla loro più semplice espressione; e la vita nomade, in gruppi di cinque o sei famiglie unite temporaneamente sotto la guida di un capo senza vera e propria autorità, sembra dominata interamente dalla esigenza della raccolta dei prodotti selvaggi e dalla preoccupazione di non morire di fame. Da tecniche così rudimentali e da una organizzazione così povera ci attendemmo una bella semplicità; ed invece la cultura Nambikwara moltiplica gli enigmi.

Presso i Bororò notammo il contrasto tra un rituale agrario sviluppato e l'apparente assenza dell'agricoltura; in un settore analogo (nell'America tropicale, consumatrice di manioca; cibi e veleni non costituiscono categorie esclusive) i Nambikwara presentano una situazione inversa ma analoga: avvelenatori assai esperti, essi annoverano tra i loro prodotti tossici il curaro, che trova appunto tra loro la sua manifestazione più meridionale. Ora, i Nambikwara, a differenza di tutti gli altri gruppi, preparano il curaro senza rituali, operazioni magiche o procedimenti segreti. La ricetta si riduce al prodotto di base, e la preparazione costituisce un'attività del tutto profana. Ma i Nambikwara hanno una teoria dei veleni che si richiama ad ogni sorta di considerazioni mistiche e si basa su una metafisica della natura. Eppure, per un curioso contrasto, questa teoria non interviene nella fabbricazione dei veri veleni: essa giustifica soltanto la loro efficacia, e compare in primo piano nella preparazione ed utilizzazione di altri prodotti, chiamati con lo stesso nome dei veleni e ritenuti di pari efficacia, ma che sono invece sostanze inoffensive e di carattere puramente magico.

L'esempio è ricco di insegnamenti. Innanzi tutto esso riunisce in sé i due criteri che abbiamo proposto per rivelare gli pseudo-arcaismi. La presenza del curaro a distanza così grande dalla sua area attuale di diffusione, e presso un popolo di cultura di tanto inferiore a quelli presso i quali solitamente esso si ritrova, costituisce una *coincidenza esterna*; ma il carattere positivo della sua preparazione - in una società che contemporaneamente utilizza dei veleni magici, che confonde tutti i suoi veleni in un unico termine, che interpreta la loro azione con concezioni metafisiche - è una *discordanza interna* ancor più significativa. Che i Nambikwara abbiano un curaro ridotto al prodotto di base e preparato con totale esclusione di ogni rituale ci pone con estrema evidenza la domanda: i caratteri apparentemente arcaici di questa cultura sono tali originariamente, o costituiscono invece i residui di una cultura impoverita? E' assai più verisimile interpretare la contraddizione tra teoria e pratica, in materia di veleni, come una perdita dei rituali complessi che più

a nord si legano alla fabbricazione del curaro, che non spiegare come mai una teoria di ispirazione soprannaturale abbia potuto edificarsi sulla base di un trattamento, restato puramente sperimentale, della radice dello strychnos.

Ma non è questa la sola discordanza. I Nambikwara hanno tuttora delle ascie di pietra levigata e ben lavorate: sono ancora capaci di fornirle di manico, ma non sanno più fabbricarle. Se occasionalmente producono oggetti di pietra, si tratta di schegge irregolari appena ritoccate. Quanto al nutrimento, per la maggior parte dell'anno dipendono dalla raccolta, ma ignorano o praticano in maniera grossolana le tecniche raffinate di manipolazioni del prodotto che si incontrano presso i popoli della foresta. Tutti i gruppi Nambikwara fanno un pò d'orticoltura durante la stagione delle piogge, tutti praticano l'intreccio, ed alcuni fabbricano anche una ceramica informe ma solida. Tuttavia, malgrado la terribile carestia della stagione secca, essi non sono capaci di conservare il loro raccolto di manioca altro che interrandolo; e naturalmente lo ritrovano per tre quarti marcito quando lo riscavano dopo qualche settimana o qualche mese. La vita nomade e la mancanza di abitazioni stabili impediscono la utilizzazione dei vasi e dei panieri per la conservazione. Da un lato l'economia pre-orticola non si accompagna con nessuna delle tecniche proprie a questo genere di vita; dall'altro, la conoscenza dei diversi tipi di recipienti non riesce a fare dell'agricoltura una occupazione stabile. E si potrebbero trarre altri esempi dalla organizzazione sociale: le istituzioni degli Apinayé assomigliano a quelle australiane (21), ma solo in apparenza: la estrema complicazione che appare in superficie nasconde differenziazioni assai sommarie, e il valore funzionale del sistema è in realtà assai povero.

Nella presenza simultanea di ciò che abbiamo chiamato coincidenza esterna e discordanza interna troviamo il criterio dello pseudo-arcaismo. Ma si può andare oltre: nelle culture pseudo arcaiche, concordanze e discordanze si oppongono per un carattere supplementare, e proprio ad ognuna di esse.

Esaminiamo rapidamente il quadro delle coincidenze esterne dei Nambikwara. Se esse si stabilissero con una sola cultura contigua o prossima, si potrebbe ammettere che la prossimità geografica o una schiacciante superiorità tecnica, politica o spirituale abbiano influenzato un isolotto arcaico miracolo-

21 - C. NIMUENDAJU, *The Apinayé*, "The Catholic University of America Anthropological Series" n. 8, Washington, 1939.
C. LEVI-STRAUSS, *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, "Proceed. of the 29th Congress of Americanists", New York, 1949 (in stampa)

samente sopravvissuto. Ma le corrispondenze associano i Nambikwara a tutta una serie di popoli, vicini e lontani, di cultura analoga o anche più elevata. Il tipo fisico è quello dell'antico Messico, e soprattutto della costa atlantica del Messico; la lingua presenta affinità con i dialetti dell'Istmo e del nord dell'America meridionale; l'organizzazione familiare e i grandi temi religiosi, e perfino il connesso vocabolario, richiamano i lupi meridionali; la preparazione dei veleni e le abitudini guerriere richiamano la Guiana; gli usi matrimoniali svegliano echi andini. Analogo il caso dei Bororò.

Le coincidenze hanno dunque un ordine sparso. Inversamente, le discordanze si concentrano nel cuore della cultura: riguardano la sua più intima struttura, toccano la sua essenza particolare. Si direbbe che ne fornino la individualità. Tutti o quasi gli elementi del complesso neolitico sono presenti tra i Nambikwara: coltivano gli orti, filano il cotone, ne tessono piccole strisce, intrecciano fibre, modellano l'argilla; ma tutti questi elementi non giungono ad organizzarsi: manca la sintesi. E simmetricamente, l'ossessione predatrice della raccolta non riesce a maturarsi in tecniche specializzate. Gli indigeni restano paralizzanti davanti ad una scelta impossibile: il dualismo del loro genere di vita impregna la vicenda quotidiana e si estende agli atteggiamenti psicologici, alla organizzazione sociale, al pensiero metafisico. L'opposizione tra l'attività maschile - definita dalla caccia e dalla coltivazione, egualmente remunerativa ed egualmente intermittente, - e la attività femminile - basata sulla raccolta che dà risultati medio-costi ma costanti, - diventa una opposizione tra i sessi, che fa delle donne degli esseri effettivamente amati e ostensibilmente disprezzati; una opposizione tra le stagioni, quella della vita errante e quella della vita sedentaria; una opposizione tra due stili di esistenza, quello definito da ciò che piacerebbe chiamare il riparo temporaneo e il panier permanente, e quello della malinconica ripetizione delle operazioni agricole. Infine, sul piano metafisico, l'insieme si traduce nella ineguaglianza del destino che attende le anime maschili, - eternamente reincarnate, così come saranno indefinitamente rimessi a cultura i campi dei loro possessori -, e le anime femminili, dissipate dopo la morte dal vento e votate alla stessa inconsistenza dalla raccolta femminile. (22)

L'ipotesi della sopravvivenza di società arcaiche, fondata sulla scoperta delle discordanze esterne (nei confronti delle culture vicine), urta dunque, nel caso dello pseudo arcaismo, contro due grandi ostacoli. Innanzi tutto le discordanze esterne non sono mai tanto numerose da eliminare completamente le coincidenze, anche esse esterne: queste

ultime inoltre sono atipiche, cioè non si stabiliscono con un gruppo o un insieme di gruppi culturalmente e geograficamente ben definito e localizzato, ma si indirizzano in tutte le direzioni ed evocano gruppi eterogenei fra loro. In secondo luogo, l'analisi della cultura pseudo-arcaica, considerata come sistema autonomo, fa risaltare delle discordanze interne, le quali sono questa volta, tipiche, ossia toccano la struttura stessa della società e ne compromettono irrimediabilmente l'equilibrio specifico. Giacché le società pseudo-arcaiche sono società condannate, e lo si avverte dalla posizione precaria che hanno nell'ambiente in cui tentano di vivere e di fronte ai vicini che premono su di esse.

E' concepibile che questi caratteri intimi possano sfuggire allo storico o al sociologo che studiano su documenti; ma un buon indagatore sul terreno non saprebbe disconoscere! Le nostre conclusioni teoriche si fondano su fatti sud-americani direttamente osservati; spetta agli specialisti della Malesia e dell'Africa di dire se la loro esperienza le conferma là dove si pongono i medesimi problemi. Se potremo essere d'accordo, avremo compiuto un grande progresso nella delimitazione dell'oggetto specifico delle ricerche etnologiche. Queste, infatti consistono in un insieme di procedimenti di investigazione resi necessari non tanto dalla condizione propria di certe società, quanto dalla condizione particolare in cui ci troviamo noi di fronte a società su cui non pesa alcuna fatalità speciale. In questo senso l'etnologia potrebbe definirsi come una tecnica del *depaysement*.

Per il momento, l'essenziale sta nell'aiutare l'etnologia a liberarsi dal residuo filosofico che il termine « primitivo » ancora si trascina dietro. Una società veramente primitiva dovrebbe essere una società armonica giacché sarebbe, in qualche modo, una società a tu per tu con se stessa. Abbiamo visto invece che in una vasta regione, per molti rispetti privilegiata per il nostro studio, le società che potrebbero sembrare più autenticamente arcaiche sono tutte segnate da discordanze nelle quali si scopre l'inconfondibile impronta dell'*accadimento*. Innumerevoli incrinature, che sole sopravvivono alle distruzioni del tempo, non daranno mai l'illusione di un timbro originale, là dove, un tempo, risuonarono perdute armonie. (*)

Ecole pratique des Hautes Etudes

Sorbonne, Paris CLAUDE LEVI-STRAUSS

* - C. LEVI-STRAUSS, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Parigi, 1948.

* Siamo grati all'Autore prof. Claude Lévi-Strauss, ed al prof. Georges Gurvitch, direttore di *Cahiers Internationaux de Sociologie* (v. a. VII, vol. 12), per averci autorizzato a pubblicare questo saggio, le cui importanti implicazioni teoriche e metodologiche ci hanno spinto a superare i limiti di spazio e di tema che *La Lupa* può d'ordinario concedere agli articoli. N. d. D.