

Alberto Mario Cirese

L'ANTROPOLOGIA «NON-FISICA»
ossia gli studi demo-etno-antropologici *
(1982-2004)

SOMMARIO

1. Articolazione e criteri espositivi dell'antropologia «non-fisica»

1.1. 1871-1881: E.B. Tylor – 1.2. 1871-1878: L.H. Morgan – 1.3. 1949: C. Lévi-Strauss – 1.4. Le articolazioni della antropologia "non-fisica" – 1.5. Lévi-Strauss contro Morgan e Tylor – 1.6. Una griglia espositiva: nomotetico e idiografico – 1.7. Ancora della griglia espositiva: diacronia, sincronia, pancronia

2. Evoluzionismo e antievoluzionismo

2.1. L'evoluzionismo culturale classico – 2.2. Il metodo delle variazioni concomitanti da J. Stuart Mill a Tylor, Durkheim e oltre – 2.3. Distacchi dall'evoluzionismo culturale classico – 2.4. Diffusionismo – 2.5. Funzionalismo e struttural-funzionalismo dell'antropologia sociale britannica – 2.6. Dal circolo linguistico di Praga alla morfologia della fiaba di Propp – 2.7. La discussione sul concetto di cultura – 2.8. La scuola sociologica francese: Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss – 2.9. Il pensiero magico: Frazer e il prelogismo di Lévy-Bruhl – 2.10. Il mondo magico di Ernesto De Martino con un accenno a Gramsci e il folklore – 2.11. *Il pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss

3. Lo strutturalismo: un modo possibile di leggere i fatti

3.1. Di nuovo da Tylor a Lévi-Strauss – 3.2. Antievoluzionismo di Lévi-Strauss. W. G. Sumner e la nozione di etnocentrismo – 3.3. Relativismo culturale, sì e no – 3.4. Il «rimorso dell'occidente» – 3.5. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss – 3.6. Un esempio melanesiano: fatti identici e letture diverse – 3.7. Annotazione al termine

4. Appendice sulle usanze melanesiane di Aurora e Lifu

* Testo comparso nel manuale *Storia della filosofia*, a cura di Nicolao Merker (Roma, Editori Riuniti, 1982, v. 3., p. 294-304, e edizioni successive), con l'aggiunta di una appendice del 2004 sulla analisi delle usanze melanesiane di Aurora e Lifu. In corso di ristampa in A. M. Cirese, *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze*, Palermo, Sellerio, 2010.

1. Articolazione e criteri espositivi dell'antropologia «non-fisica»

La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società.

Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, 1871

1.1. 1871-1881: E.B. Tylor

1871-1881. A Londra Edward Burnett Tylor (1832-1917) pubblica l'opera *Cultura primitiva* (1871) il cui primo capitolo (*La scienza della cultura*) si apre con le famosissime righe, qui sopra riportate in epigrafe, in cui la «cultura» è definita come il contrapposto non più della «incultura» ma invece della «natura»: il termine designa così non soltanto certe attività o certi prodotti intellettuali che sono o sembrano più elevati, organizzati e consapevoli di altri, ma invece il complesso delle attività e dei prodotti dell'uomo-in-società, quali che ne siano la complessità o la consapevolezza, le forme o i contenuti, e la distanza da ciò che nella nostra società più o meno ufficialmente appare come vero, giusto, buono, e più in genere «culturale». E la «scienza della cultura», pur se autonoma rispetto all'antropologia fisica, s'inquadra in quella più complessiva «scienza dell'uomo» o «antropologia» di cui, raccogliendo almeno un secolo di antecedenti illuministici e romantico-positivistici, così Tylor esemplificava la molteplicità di campi: «dal corpo alla mente, dal linguaggio alla musica, dalle tecniche del fuoco alla morale» (*Antropologia*, 1881).

1.2. 1871-1878: L. H. Morgan

1871-1878. Negli Stati Uniti, dopo il poderoso lavoro sui sistemi di parentela di centinaia di popolazioni sparse in tutto il globo con cui nel 1871 fondò questo tipo di studi poi essenziale, Lewis Henry Morgan (1818-1881) dà in luce nel 1878 (*La società antica*) il suo ardito tentativo di ricostruzione del cammino evolutivo che l'umanità (secondo un'idea già dell'Illuminismo) avrebbe percorso dallo stato «selvaggio» alla «barbarie» e infine alla «civiltà», tra l'altro passando (a suo giudizio) da una promiscuità originaria al matrimonio di gruppo e infine alla coppia (e se ne avvarrà Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* del 1884).

1.3. 1949: C. Lévi-Strauss

1949. A Parigi, Claude Lévi-Strauss pubblica la prima edizione di una sua opera centrale, *Le strutture elementari della parentela*, in cui la proibizione o tabù dell'incesto e la regola di esogamia (che presso tante popolazioni dette «primitive» impone di sposarsi all'esterno del gruppo matrimoniale cui si appartiene) vengono assunte come espressioni o manifestazioni di un'unica e soggiacente «regola di reciprocità» cui si dovrebbe il passaggio dalla «natura» alla «cultura»: il che tra l'altro preclude che proibizione dell'incesto ed esogamia possano concepirsi l'una come antecedente evolutivo dell'altra, o viceversa.

1.4. Le articolazioni dell'antropologia «non-fisica»

La prospettiva (strutturalistica) di Lévi-Strauss è dunque assai diversa da quella (evoluzionistica) di Tylor o Morgan; e tuttavia *Le strutture elementari della parentela* si aprono con una motivata dedica a Morgan e con una emblematica citazione da Tylor. Questa unità nella differenza dà un utile spunto a seguire certi itinerari di quella che qui chiamiamo *antropologia «non-fisica»*, sia per distinguerla da quella naturalistico-biologica da tempo detta *antropologia* (senza altre aggettivazioni), sia per dare nome complessivo alle discipline che partitamente si dicono antropologia culturale, antropologia sociale, etnologia, ed infine folklore o tradizioni popolari o demologia.

1.5. Lévi-Strauss contro Morgan e Tylor

La dedica di Lévi-Strauss a Morgan, dunque, vuole tra l'altro ricordare che l'antropologia statunitense ha toccato i suoi momenti di maggiore altezza quando «lo scrupolo scientifico e l'esattezza dell'osservazione» non sono apparsi incompatibili «né con un pensiero che si dichiara

teorico senza vergogna, né con un gusto filosofico audace». D'altro canto, nella citazione lévi-straussiana da Tylor compare l'affermazione che «la scienza moderna tende sempre più alla conclusione che, se ci sono leggi in qualche settore, debbono essercene dappertutto». In altre parole, per Lévi-Strauss l'asse portante dell'antropologia «non-fisica» è stato e deve restare l'aspirazione e l'impegno a costruire sistemazioni teoriche generali e ad identificare «leggi» (non necessariamente naturalistico-meccanicistiche, ma non per ciò puramente metaforiche o allusive).

1.6. Una griglia espositiva: nomotetico e idiografico

Siamo così di fronte alla decisa assunzione della prospettiva «nomotetica», per impiegare anche noi quella opposizione tra indagini *nomotetiche* (volte a formulare proposizioni *generali*) e ricerche *idiografiche* (volte a stabilire proposizioni fattuali o *particolari*) che tra le due guerre l'antropologo sociale inglese Radcliffe-Brown ha introdotto nel dibattito etno-antropologico, mutuandola dalla filosofia di Windelband.

1.7. Ancora della griglia espositiva: diacronia, sincronia, pancronia

Ma nel nostro campo si sono avuti anche indirizzi idiografici: inoltre, come è già abbastanza evidente, anche la prospettiva nomotetica può differenziarsi profondamente. Per aiutarci ad esporre quanto in proposito s'è verificato, useremo il criterio di incrociare le categorie del nomotetico e dell'idiografico con quelle tre grandi prospettive di studio o di spiegazione dei fatti che Saussure introdusse per la linguistica e che da tempo sono state accolte, come illuminanti, anche in campo demo-etno-antropologico:

- la *diacronia*, che ricerca la vicenda dei fatti lungo l'asse delle successioni nel tempo;
- la *sincronia*, che invece studia, sull'asse della simultaneità, il «sistema» costituito dalle relazioni tra i fatti compresenti in un dato momento del tempo;
- la *pancronia*, che in qualche modo si volge a considerare le regole ultime che generano o governano tutte le successioni diacroniche e tutte le simultaneità sincroniche.

La griglia che risulta da questo incrocio è in verità troppo larga da un lato e troppo stretta dall'altro: può dunque dare scheletrica ragione solo di alcune tesi o di alcuni indirizzi; ed oltre ad impoverire ciò di cui può trattare, lascia fuori molt'altro. E tuttavia (non solo quando lo spazio costringe) meglio vale drastico impoverimento schematico che confusa apparenza di ricchezza o inventario puramente verbale di etichette o di nomi.

2. Evoluzionismo e antievoluzionismo

2.1. L'evoluzionismo culturale classico

Tylor e Morgan, s'è detto, cercavano «leggi»; ma «leggi» dello sviluppo nel tempo: Tylor riproduceva testualmente da Comte, approvandola, l'affermazione che «nessuna concezione può essere intesa se non attraverso la sua storia». Secondo la nostra griglia, dunque, siamo di fronte a una nomoteticità diacronistica: quella dell'evoluzionismo culturale di cui Tylor e Morgan furono esponenti, e che spesso diciamo «classico» per distinguerlo dalla ripresa neo-evoluzionistica verificatasi (dopo le critiche antievoluzionistiche cui accenneremo) a partire dagli anni quaranta del Novecento.

L'idea che l'umanità sia passata per fasi o gradi di sviluppo non era invero nuova (Illuminismo, Comte, ecc.); ma attorno al 1870 (in relazione solo parziale con Darwin e poi Spencer) l'idea si precisa sia nel senso che si ritiene che ogni singolo gruppo umano sia passato e stia per passare attraverso una serie ben precisa di «stadi» culturali, sia nel senso che si giudica che la successione di quegli stadi possa ricostruirsi utilizzando comparativamente da un lato i portati culturali delle popolazioni che si dicevano «primitive» e dall'altro i resti che gli stadi culturali progressi hanno lasciato nella nostra società o in altre. Ossia le «sopravvivenze» come le chiama Tylor, che per il nostro mondo coincidono con ciò che diciamo fatti folklorici e demologici: il che

consolida, non senza antecedenti, quella connessione della demologia con gli altri rami dell'antropologia «non-fisica» di cui tra l'altro saranno espressione Arnold Van Gennep (1873-1957) in Francia, o in Italia Paolo Mantegazza (1831-1910), Giuseppe Pitrè (1841-1916), il Congresso di Etnografia del 1911, e di lì il grande storico delle religioni Raffaele Pettazzoni (1883-1959), o per altre vie Giuseppe Cocchiara (1904-1964), ed Ernesto De Martino (cui torneremo ad accennare).

Tutto il complesso dell'evoluzionismo classico poggiava sul postulato della universale e permanente identità della mente umana che (pur dispiegando nel tempo le sue potenzialità, e dunque crescendo, come fa dal bambino all'adulto) reagisce in modo simile in condizioni simili (convergenza); dal che deriva che le somiglianze tra concezioni o comportamenti di gruppi diversi e lontani debbano attribuirsi a nascita plurima e indipendente (poligenesi).

2.2. Il metodo delle variazioni concomitanti da Stuart Mill a Tylor, Durkheim e oltre

Il quadro dell'evoluzionismo culturale classico è invero più ricco. Pur critico verso l'evoluzionismo, Radcliffe-Brown già segnalava che in Tylor, oltre al «metodo storico» di tipo comtiano, c'era chiaramente indicato un metodo che egli disse «induttivo» e dal quale in qualche modo mosse per configurare alcuni dei principi dell'antropologia sociale britannica tra le due guerre mondiali. Inoltre nel 1889 Tylor dette un importante saggio di applicazione di quel metodo delle «variazioni concomitanti» che Stuart Mill aveva identificato nel 1843 stabilendo un nesso di causalità tra fenomeni quando alle variazioni dell'uno corrispondono variazioni dell'altro, («Ogni fenomeno che varia in qualche modo ogni qual volta varia in qualche modo particolare un altro fenomeno, è una causa o un effetto di quel fenomeno, o gli è connesso per qualche fatto di causalità») e che nel 1895 Durkheim preciserà come il centrale metodo di «sperimentazione indiretta» (o «metodo comparativo») nelle scienze sociali, con importanti riprese nell'antropologia sociale britannica o negli indirizzi statunitensi (F. S. Nadel, 1949; R. Naroll, 1973, ecc.).

2.3. Distacchi dall'evoluzionismo culturale classico

Ma tenendoci al nostro schematismo, riduciamo l'evoluzionismo classico alla sua nomoteticità diacronistica, appoggiata al postulato dell'identità della mente umana. I dissensi o consensi su ciascuno di questi punti possono essere e sono stati vari: si tiene ferma la diacronia, abbandonando però la nomoteticità; o inversamente si può tenere ferma la nomoteticità abbandonando però la diacronia per adottare prospettive sincronistiche o pancronistiche; si può anche revocare in dubbio il postulato della identità della mente umana. Ed è, molto schematicamente, quanto accade in alcune tesi ed in alcuni indirizzi post-evoluzionistici (diffusionismo, funzionalismo, scuola sociologica francese e «prelogismo» di Lévy-Bruhl, strutturalismo) di cui cercheremo di dare notizia.

2.4. Diffusionismo

Una delle primissime opposizioni all'evoluzionismo classico viene da quel diffusionismo che dall'inizio del nostro secolo variamente si manifesta in Europa e negli Stati Uniti: la scuola «storico-culturale», più specialmente nel suo ramo viennese guidato da padre Wilhelm Schmidt (1868-1954) o il «particolarismo» di Franz Boas (1858-1932), oltre Atlantico. Il punto discriminante è quello delle «leggi» della storia culturale: contro Tylor e gli altri si nega che ve ne siano, o almeno si ritiene che ancora pochi siano i dati empirici e gli strumenti concettuali per riconoscerle, - ove vi fossero. Contro la poligenesi e la convergenza dell'evoluzionismo classico si afferma inoltre che ogni fatto culturale ha un suo preciso luogo-tempo di nascita (monogenesi), e che la presenza di fatti simili in luoghi diversi è dovuta a migrazioni di popoli o a passaggi di prodotti culturali da un gruppo all'altro (diffusione). La ricerca si fa dunque idiografica (si tratta di individuare di volta in volta i luoghi-tempi di nascita di ciascun fatto culturale), ma resta diacronistica perché quando si indaga su nascita e diffusione si coinvolge necessariamente il tempo (segneremo qui che il diffusionismo ha avuto forte influenza in Italia, ma anche importanti critiche come quella che il

metodo storico-comparativo di Raffaele Pettazzoni ha portato all'idea del monoteismo originario di padre Schmidt).

2.5. Funzionalismo e struttural-funzionalismo dell'antropologia culturale britannica

Nettamente diverso l'antievolutionismo funzionalistico (Bronislaw Malinowski, 1884-1942) e struttural-funzionalistico (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881-1955) della antropologia sociale britannica tra le due guerre. In questo caso, infatti, si tiene ferma la ricerca di «leggi» o nomoteticità, ma si rifiuta la prospettiva diacronica (e perciò, oltre all'evoluzionismo, a doppia ragione si respinge il diffusionismo). Non che si rifiuti in assoluto la diacronia (o la «storia»), la si dichiara però incapace di andare al di là del livello idiografico, e perciò non scientifica. Utilizzando le categorie di Windelband, come s'è accennato, Radcliffe-Brown infatti distingue tra l'etnologia, idiograficamente e diacronicamente volta a ricostruire le vicende dei singoli popoli, e l'antropologia sociale, intesa come «sociologia comparata» che si volge nomoteticamente (e dunque «scientificamente») allo studio dei sistemi sociali. Ma lo studio di un «sistema» è studio delle relazioni che intercorrono tra gli elementi che coesistono in un dato momento del tempo: ed è perciò che il funzionalismo e lo struttural-funzionalismo sono essenzialmente sincronici o sincronistici nel senso che considerano la diacronia non rilevante per la spiegazione dei sistemi. La spiegazione invece sta nella individuazione della funzione che ciascun elemento compresente svolge o in rapporto al soddisfacimento dei bisogni primari o secondari (Malinowski) o in rapporto al complesso del sistema in cui è inserito (Radcliffe-Brown: per capire come un cavallo corre non ho bisogno di risalire ai suoi antenati preistorici: mi basta vedere come si coordinano impulsi nervosi e contrazioni muscolari nel suo attuale «sistema» anatomico-fisiologico).

2.6. Dal circolo linguistico di Praga alla morfologia della fiaba di Propp

Diffusionismo e funzionalismo non sono così unilineari come il nostro schematismo li ha ridotti. Per esempio, per l'antropologia sociale britannica dovrebbe ricordarsi la ripresa di interessi storici o diacronici nell'*Introduzione all'antropologia sociale* (1951) di Edward Evans-Pritchard (1902-1973); per l'area genericamente funzionalistica dovrebbe ricordarsi almeno quella componente a base linguistica che, indipendentemente dal funzionalismo etnologico britannico, si applica al campo del folklore (Circolo linguistico di Praga, soprattutto ad opera di Pëtr Bogatirëv e Roman Jakobson nel 1928), ed alla quale in qualche modo può affiancarsi quel fondamentale studio morfologico della fiaba, *Morfologia della fiaba* (1928), di Vladimir J. Propp (1896-1970) che, pur se a lungo ignorato, anticipa in parte gli orientamenti strutturalistici di Lévi-Strauss nel campo del mito.

2.7. La discussione sul concetto di cultura

Inoltre, mentre nascono e si sviluppano diffusionismi e funzionalismi, con le ricerche sul campo cui danno decisivo impulso, si svolgono anche vicende di cui qui sarebbe difficile mostrare il raccordo con le questioni che abbiamo scelto come nostro riferimento schematico. E' il caso ad esempio, della discussione sul concetto tyloriano di «cultura» che si svolge in prevalenza negli Stati Uniti lungo tutto il primo cinquantennio del nostro secolo (Franz Boas, R. H. Lowie, A.L. Kroeber, Bronislaw Malinowski, D. Bidney ecc.): ne nasce tra l'altro una concezione della «cultura» non più come generale complesso delle «opere dell'uomo» (al modo di Tylor), ma invece come «sistema di valori», e insomma come visioni o concezioni del mondo: i «modelli di cultura» (Ruth Benedict ecc.) che hanno reso celebre e importante (assieme, tra l'altro, all'indirizzo di «cultura e personalità», impegnato sul terreno dei rapporti tra individuo e collettività socio-culturale) un cospicuo filone dell'antropologia culturale statunitense.

2.8. La Scuola sociologica francese: Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss

Ma, per tornare alla nostra linea schematica l'altro grande indirizzo che ci si presenta, fin dagli inizi del nostro secolo, è quello della Scuola sociologica francese di Émile Durkheim (1858-

1917), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e Marcel Mauss (1872-1950) del quale rammenteremo solo il famoso *Saggio sul dono* (1923-24) che, identificando l'obbligo di dare-ricevere-ricambiare, in qualche modo porta verso la già menzionata «regola di reciprocità» di Lévi-Strauss. Di Durkheim rammenteremo da un lato la nozione sincronistica di «sistema» che non fu senza effetto sulla già ricordata antropologia sociale britannica, e dall'altro la sua concezione della «religione» laicamente intesa come permanente espressione del senso societario; ed è concezione che si manifesta a partire dall'esame di un fenomeno etnologico quale il totemismo (*Le forme elementari della vita religiosa*, 1912), e che introduce nel quadro etno-antropologico un importante contributo critico rispetto alle tesi di Max Müller alla metà dell'Ottocento (teoria naturalistica: i miti nascono per una «malattia del linguaggio» che trasforma i *nomi* in *numi*), e di Tylor nel 1871 (l'animismo, scaturito dalla esperienza dei sogni). Ma qui, in relazione alle questioni prescelte, ed in rapporto al successivo strutturalismo, più direttamente emerge la teoria del «prelogismo» di Lévy-Bruhl che pur se con finali ripensamenti, mette decisamente in discussione quel postulato della identità della mente umana che era stato perno dell'evoluzionismo classico.

2.9. Il pensiero magico: Frazer e il prelogismo di Lévy-Bruhl

In breve la questione è la seguente: da che nasce il fatto che i popoli detti «primitivi» abbiano concezioni (per esempio quelle magiche) che sono così profondamente diverse dalle nostre? La risposta di James George Frazer (1854-1941), grande esponente dell'evoluzionismo culturale classico e autore del famosissimo *Ramo d'oro* (1914), è che i «primitivi», pur disponendo della nostra stessa logica (principio di non-contraddizione, concetto di causa ecc.), tuttavia non hanno ancora imparato ad usarla «bene» (per esempio confondono la precedenza nel tempo con la causazione: è la famosa fallacia del *post hoc ergo propter hoc*). Per Frazer dunque la differenza di risultati è spiegata dal «cattivo uso» di uno strumento identico. A Lévy-Bruhl (almeno inizialmente) il postulato della identità della mente umana non appare altrettanto indiscutibile; e perciò dalla differenza dei risultati (pensiero magico e pensiero scientifico) inferisce la differenza degli strumenti che producono quei diversi risultati: la mente dei «primitivi» è *prelogica* non nel senso che è non-logica o che prepara la logica, ma nel senso che ha categorie «diverse» dalla nostra: non ritiene determinante il principio di non-contraddizione, è impermeabile all'esperienza, è governata dal principio di partecipazione ecc. Dunque la diversità dei risultati deriva non dall'uso corretto o scorretto del medesimo strumento, ma dalla diversità delle «mentalità» o delle logiche: i *Quaderni* postumi del 1949 modificano in parte le tesi che Lévy-Bruhl aveva cominciato a enunciare nel 1910, e che in Italia ebbero importante ingresso critico nel 1941 ad opera di un filosofo, Remo Cantoni, e di Ernesto De Martino, di cui ora faremo cenno.

2.10. Il mondo magico di Ernesto De Martino con un accenno a Gramsci e il folklore

Ma se si volesse tenere ferma l'identità della mente umana, come si evita la conclusione di Frazer considerata svalutante (la magia «sorella bastarda» della scienza)? Sviandoci di nuovo dal nostro schematismo, qui dobbiamo almeno menzionare la soluzione che fin dal 1948 (*Il mondo magico*) Ernesto De Martino (1908-1965) proponeva nel quadro della sua etnologia storicistica, ed in prosecuzione della sua diretta discussione delle tesi di Lévy-Bruhl: le concezioni e le pratiche magiche sono la complessa tecnica con cui i gruppi e gli individui ricuperano la propria identità nei confronti della natura, e cioè si riscattano dalla «crisi della presenza», in una «età storica» in cui la distinzione dalla natura è ancora labile e non pienamente garantita come nel nostro mondo (e ci si consenta qui di aggiungere che l'etnologia storicistica di De Martino da un lato si lega allo storicismo idealistico di Benedetto Croce ma dall'altro si arricchirà poi nel rapporto con Gramsci, la cui definizione del folklore come «concezione del mondo» delle «classi subalterne e strumentali» formulata nel 1935 ma pubblicata nel 1951, ha un posto importante ormai anche negli studi etno-antropologici non italiani).

2.11. Il «pensiero selvaggio» di Lévi-Strauss

Più direttamente lungo il nostro percorso si colloca la soluzione di Lévi-Strauss (*Il pensiero selvaggio*, 1962): contro Lévy-Bruhl la mente umana è identica; ma contro Frazer la differenza di risultati non deriva da uso inadeguato del medesimo strumento, ma invece dalla applicazione degli stessi meccanismi a due diversi livelli del reale: quelli che Lévi-Strauss chiama delle «qualità secondarie» o sensibili (pensiero selvaggio) e delle «qualità primarie» (pensiero scientifico).

3. Lo strutturalismo: un modo possibile di leggere i fatti

3.1. Di nuovo da Tylor a Lévi-Strauss

L'itinerario del nostro schematismo ci ha così riportati al punto da cui ci eravamo mossi: lo strutturalismo di Lévi-Strauss in unità-differenza con l'evoluzionismo culturale classico di Tylor e Morgan. L'unità, l'abbiamo visto, sta nella nomoteticità e nel postulato dell'identità della mente umana (Lévi-Strauss dice «spirito»). La differenza sta nel rifiuto léviStraussiano della spiegazione diacronistica, e nella assunzione di una prospettiva che piuttosto si direbbe pancronica.

3.2. Antievoluzionismo di Lévi-Strauss. W. G. Sumner e la nozione di etnocentrismo

Per Lévi-Strauss le diverse manifestazioni della pur identica mente umana non possono collocarsi in una qualsiasi serie evolutiva; e cade perciò la distinzione tra gradi «inferiori» e gradi «superiori» di sviluppo. L'evoluzionismo culturale classico, assumendo la nostra cultura come punto d'arrivo del cammino storico, peccherebbe dunque di «etnocentrismo» per usare l'ormai divulgatissimo e spesso frainteso termine-concetto che il sociologo statunitense William Graham Sumner (1840-1910) coniò nel 1906 per indicare quell'atteggiamento culturalmente condizionato che assume i modi di essere e di agire del proprio gruppo (o «gruppo-dei-noi») non solo come i migliori, ma anche come l'unico e universale metro di misura per valutare positivamente, quando coincidano, o negativamente, quando divergano, i modi di essere e di agire dei «gruppi-altri».

3.3. Relativismo culturale, sì e no

In questo rifiuto dell'etnocentrismo, Lévi-Strauss almeno parzialmente converge con le prospettive di quel «relativismo culturale» che, più o meno bene utilizzando l'idea di Sumner, per un verso fissa un criterio metodologico efficace (ogni fatto culturale va indagato in rapporto non alla nostra valutazione ma invece al contesto in cui è inserito), ma per altro verso può diventare una filosofia o ideologia che certo è nobilmente motivata e fondata (ci sono solo «diversi» e non «evoluti» e no), ma tuttavia è soggetta a critiche sia perché può giungere a rimangiare se stessa (perché non debbo chiudermi nella «mia» cultura, visto che l'una vale l'altra?), sia perché dimentica che effettive disuguaglianze (storiche e non biologiche) esistono nelle capacità di controllo del reale, sia infine perché rischia di obliterare i dislivelli di potere che in genere si accompagnano alle diversità (o dislivelli) di cultura.

3.4. Il «rimorso dell'Occidente»

Nello stesso quadro di rifiuto dell'etnocentrismo, e con la sua idea della etnologia come «rimorso dell'Occidente», Lévi-Strauss si trova a convergere, almeno inizialmente, anche con quegli indirizzi che sotto la spinta delle rivoluzioni anticolonialiste e della nascita del Terzo mondo hanno messo in crisi l'etnologia, che si venne autoaccusando di essere «figlia del colonialismo» e suo strumento di dominio (del che però non diremo altro, anche perché pare ormai aperta la crisi della crisi).

3.5. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss

Ma al di là delle parziali convergenze accennate, il rifiuto léviStraussiano dell'etnocentrismo e delle gerarchizzazioni evolutive ha una sua più precisa e importante caratterizzazione teorica: è

l'idea (o talvolta ideologia, come non senza fondamento è stato obiettato) che si dice «strutturalismo» e secondo la quale (per «gusto filosofico audace») la varietà delle culture, se non addirittura il cammino della storia, non è altro che il manifestarsi o attualizzarsi delle numerosissime ma non infinite possibilità combinatorie di invariabili strutture mentali soggiacenti (si è parlato di un legame con Kant). La spiegazione (pancronica o pancronistica) sta dunque nella identificazione delle regole con cui un certo numero finito di elementi non immediatamente osservabili si combina a produrre questa o quella osservabile configurazione culturale di ieri o di oggi, di qui o dell'altrove. Il tutto non è certo indifferente al tempo, per esempio è assai rilevante nei sistemi parentali in cui la estinzione demografica del gruppo in cui devo sposarmi costringe a riorganizzare tutto il sistema, ma è pur sempre riconducibile ad una matrice (elementi e loro regole combinatorie) che dal tempo prescinde.

3.6. Un esempio melanesiano: fatti identici e letture diverse

A dare un'idea meno astratta della questione forse gioverà un esempio del diverso modo con cui uno stesso fatto può essere interpretato nella prospettiva diacronica dell'evoluzionismo classico, e in quella pancronico-strutturalistica di Lévi-Strauss. L'esempio, discusso da Lévi-Strauss all'inizio del capitolo del *Pensiero selvaggio* (1962) dedicato ai «Sistemi di trasformazione», e qui riportato in forma semplificata, è il seguente: in un'isola della Melanesia (Aurora) una donna incinta che avesse notato in modo particolare un animale o un frutto, ne riferiva al suo villaggio e ne riceveva l'indicazione (o «diagnosi») che quell'animale o quel frutto sarebbe stato «sacro» per il nascituro, il quale perciò non avrebbe dovuto mai cibarsene; a Lifu invece accadeva che un uomo, prima di morire, indicasse l'animale in cui si sarebbe reincarnato; e l'animale indicato diveniva «sacro» per tutti i suoi discendenti, che non dovevano cibarsene ecc. Le due concezioni e pratiche hanno notevoli somiglianze. Come spiegarle? In prospettiva diacronica, e nel quadro dell'evoluzionismo culturale classico, Frazer si chiese quale delle due forme attestate fosse da considerare precedente all'altra; e la sua risposta fu che il comportamento delle donne di Aurora, collegandosi con l'idea delle «voglie» delle donne in gravidanza, dovesse considerarsi come la forma prima, e che il comportamento di Lifu non fosse altro che un posteriore trasferimento ai vecchi ed alla morte di ciò che ad Aurora avveniva per la nascita. Nella prospettiva di Lévi-Strauss non ha senso parlare di una precedenza dell'una pratica sull'altra: ambedue sono manifestazioni trasformate di un medesimo «modello» soggiacente. Gli elementi del modello sono le coppie nascita/morte, individualità/collettività, diagnosi/proibizione. Si ha allora che l'uso di Aurora riguarda la *nascita* per la quale la *diagnosi* era *collettiva* (proclamazione del villaggio), e la *proibizione* invece *individuale* (tabù alimentare per il solo nascituro); a Lifu invece l'uso riguarda la *morte*, e la *diagnosi* (del morente) è *individuale*, mentre la *proibizione* riguardando tutti i discendenti, è *collettiva*. Così per Lévi-Strauss i due usi stanno l'uno all'altro come attualizzazioni diverse di un unico modello, ed il primo (Aurora) può essere rappresentato con

+ / - / +

che indica

nascita, diagnosi collettiva, proibizione individuale,

ed il secondo (Lifu) con l'inversione dei segni, ossia con

- / + / -

che indica

morte, diagnosi individuale, proibizione collettiva.

3.7. Annotazione al termine

L'esempio, ripetiamolo, vuole solo mostrare la diversità delle procedure, e non dar ragione all'una o all'altra (il discorso in proposito sarebbe assai lungo). Piuttosto sarà da sottolineare come nella procedura di Lévi-Strauss (ma il discorso potrebbe ripetersi per tutti) può risultare difficile isolare gli aspetti o gli strumenti tecnico-conoscitivi che possono essere usati senza restare con ciò coinvolti nella «filosofia-ideologia» in cui sono inseriti. Una parte del marxismo, ad esempio, con l'ideologia léviStraussiana ha respinto anche le procedure formalizzanti; un'altra parte marxista ha viceversa tenuto conto della prospettiva strutturalistica (antropologia economica francese di M. Godelier ecc.); c'è infine chi ritiene che le procedure léviStraussiane siano da accogliere con cautela, non perché sono formalizzanti e strutturali, ma invece perché non lo sono in modo davvero rigoroso (distinzione tra «strutturalismo» come visione del mondo, e «analisi strutturali» come strumenti capaci di mettere in luce aspetti del reale che per altre vie non si coglierebbero, ma non per questo tali da spiegare «tutto»). In ognuno dei casi, come forse appare anche dalla vicenda che per frammenti parziali abbiamo ripercorso, forte sembra emergere l'esigenza che nella antropologia (non-fisica) sempre più si consolidino quelle prospettive disideologizzanti che con modestia portano a concepirla come un'area di oggetti-problemi che è fortemente articolata al suo interno ed i cui successi conoscitivi dipendono da sempre più severi impegni di rigorizzazione degli strumenti concettuali in rapporto a ciascuno dei diversi settori e livelli cui di volta in volta si applica l'indagine.

4. Appendice sulla analisi léviStraussiana delle usanze melanesiane di Aurora e Lifu (cfr. § 3.6)

Esaminando le pratiche di Aurora e Lifu (di cui più sopra al paragrafo 3.6) Lévi-Strauss porta l'attenzione su tre elementi che sono presenti, anche se in modo diverso, in ambedue.

A) Il primo elemento, che noi indicheremo con A, è il momento della vita cui la costumanza si lega, e si tratta della *nascita* ad Aurora e della *morte* a Lifu.

B) Il secondo elemento, che chiamiamo B, è che la determinazione del frutto o dell'animale che dovrà essere 'tabu' – determinazione che Lévi-Strauss chiama diagnosi – ad Aurora avviene ad opera di un gruppo di anziani, e cioè è *collegiale* (Lévi-Strauss dice 'collettiva'), mentre a Lifu avviene ad opera del solo morente, e cioè è, come dice Lévi-Strauss, *individuale*.

C) Il terzo elemento infine, che qui diciamo C, è la prescrizione o 'tabu' che ad Aurora riguarda un solo individuo, ossia il nascituro, ed è perciò *singolare* (Lévi-Strauss dice anche qui 'individuale'), mentre a Lifu riguarda tutti i discendenti del morto, ed è perciò *collettiva*, come anche Lévi-Strauss dice.

I tre elementi identici sono dunque:

A: momento della vita

B: diagnosi

C: prescrizione

Ma ognuno degli elementi può assumere due valori tra loro opposti (Lévi-Strauss parla appunto di «opposizioni significative»). Se indichiamo con versus tale opposizione, e se usiamo la terminologia leggermente differente da quella di Lévi-Strauss che più sopra abbiamo proposto possiamo disegnare lo schema seguente:

| | | | |
|--------------------|-------------|---------------|------------|
| A: momento d. vita | NASCITA | <i>versus</i> | MORTE |
| B: diagnosi | INDIVIDUALE | <i>versus</i> | COLLEGIALE |
| C: prescrizione | PERSONALE | <i>versus</i> | COLLETTIVA |

In luogo di questo schema generale in Lévi-Strauss c'è uno specchietto nel quale l'autore usa i simboli + e – per indicare se nelle costumanze di Aurora e di Lifu sono presenti il primo o invece il secondo termine di ciascuna opposizione. Ecco, qui liberamente ridisegnato:

| | | Aurora | Lifu |
|----------------|--------------------------|--------|------|
| A: momento | nascita / morte | + | – |
| B: diagnosi | individuale / collegiale | – | + |
| C: proibizione | personale / collettiva | + | – |

A commento dello specchietto Lévi-Strauss segnala che le due usanze stanno tra loro «in un rapporto di simmetria inversa», e ciò in ragione del fatto che nella colonna Lifu c'è un più (+) quando nella colonna Aurora c'è un meno (–) e, ovviamente, viceversa. Più importante è però il fatto che, totalmente a prescindere da questa regolarità simmetrica, le due usanze si configurano come «trasformazioni» di un unico modello soggiacente. Lévi-Strauss non lo disegna, ma noi possiamo farlo agevolmente, e ricavarne qualche considerazione ulteriore. Conservando per il momento i simboli + e – adoperati da Lévi-Strauss, e mantenendo pure il suo orientamento verticale, il modello soggiacente – chiaramente costituito da una terna di elementi (A, B, C) ognuno dei quali può assumere due valori (+ / –) può allora rappresentarsi così:

A : + / -
 B : + / -
 C : + / -

Ma per rendere più maneggevole la formalizzazione, e agevolarne lo sviluppo, giova sostituire ai simboli + e – le due cifre del calcolo binario, 0 e 1, e giova anche disporle orizzontalmente invece che verticalmente. Così il rapporto tra Aurora e Lifu, di cui più sopra, si rappresenta in modo che conserva perfettamente quel rapporto chiamato di «simmetria inversa» da Lévi-Strauss:

Aurora 010
 Lifu 101

Ed il disegno del modello soggiacente che più sopra abbiamo tracciato usando la simbologia lévi-straussiana, si trasforma così:

000
 111

Il vantaggio di questa notazione si fa subito evidente. La prima riga, in calcolo binario, corrisponde allo zero (0) decimale, e la seconda riga corrisponde al sette (7) decimale. Per cui, volendo, potremmo scrivere:

0: 000
 7: 111

Diventa allora assolutamente evidente che tra la prima riga e l'ultima possono essercene altre: esattamente tante quanti sono i passi che occorrono per arrivare da 0 a 7 decimali, ossia sei. Il

che porta ad otto (8) il numero totale delle righe: otto, e cioè esattamente tante quante ne sono prodotte da un oggetto logico-matematico costituito da 3 elementi ognuno dei quali può assumere 2 valori: infatti $2^3 = 8$. Ecco dunque la totalità del gruppo di trasformazioni generato da 000:

| | |
|-----|-----|
| 000 | 100 |
| 001 | 101 |
| 010 | 110 |
| 011 | 111 |

Diviene così visivamente evidente che le usanze di Aurora e di Lifu sono solamente due casi sui possibili otto, e precisamente quelli collocati nelle posizioni 2 e 5. E si aprono anche in modo concreto le possibilità di quegli «esperimenti immaginari» di cui abbiamo accennato più sopra parlando del metodo delle variazioni concomitanti da Stuart Mill a Tylor, Durkheim, Nadel. Ma tutto ciò sta al di là di quanto Lévi-Strauss vide e disse, ed apre un discorso cui qui non si può neppure accennare.

Roma, marzo 2004