

Elogio dell'antropologia*
Claude Lévi-Strauss

Signor amministratore,
cari colleghi,
signore, signori,

Poco più di un anno fa, nel 1958, il Collège de France ha voluto creare nel suo seno una cattedra di antropologia sociale. Questa scienza è troppo attenta alle forme di pensiero, che chiamiamo superstiziose quando le incontriamo fra noi, perché non mi sia consentito di rendere alle superstizioni un omaggio preliminare; la particolarità dei miti, che nelle nostre ricerche occupano tanto posto, non è forse quella di evocare un passato abolito, e di applicarlo, come un cifrario, alla dimensione del presente, al fine di svelarvi un senso in cui coincidano le due facce – quella storica e quella strutturale – che l'uomo vede della propria realtà? Mi sia dunque anche permesso, in questa occasione in cui tutti i caratteri del mito si presentano riuniti, di procedere seguendo il suo esempio, cercando di discernere il senso, e la lezione, dell'onore che mi viene fatto, in alcuni avvenimenti passati; così, persino la data della vostra deliberazione attesta, miei cari colleghi – con il bizzarro ritorno della cifra 8, già illustrato dall'aritmetica di Pitagora, dalla tavola periodica dei corpi chimici e dalla legge di simmetria delle meduse – che la creazione di una cattedra di antropologia sociale, proposta nel 1958, rinnova una tradizione alla quale chi vi parla, anche se lo desiderasse, non avrebbe più il potere di sfuggire.

Cinquant'anni prima della vostra decisione iniziale, Sir James George Frazer pronunciava, all'Università di Liverpool, la lezione inaugurale della prima cattedra al mondo che fosse intitolata "di antropologia sociale". Cinquant'anni prima – cioè un secolo fa – nascevano, nel 1858, due uomini – Franz Boas ed Émile Durkheim – di cui i posteri avrebbero detto che furono, se non i fondatori, almeno gli artefici che edificarono, l'uno in America, l'altro in Francia, l'antropologia quale noi oggi la conosciamo.

Non potevo esimermi dall'evocare qui questi tre anniversari, questi tre nomi. Quelli di Frazer e di Boas mi offrono l'occasione di mettere in evidenza, sia pur brevemente, tutto quello che l'antropologia sociale deve al pensiero angloamericano, e quello che io personalmente gli devo, poiché proprio in stretta unione con esso i miei primi lavori furono concepiti ed elaborati. Ma non stupitevi se Durkheim occuperà il posto più rilevante in questa lezione: egli incarna la parte essenziale del contributo francese all'antropologia sociale, benché il suo centenario, celebrato con grande risalto in numerosi paesi stranieri, sia da noi passato quasi inosservato, e non sia stato ancora solennizzato da nessuna cerimonia ufficiale¹.

Come spiegare questa ingiustizia nei suoi confronti, che è anche un'ingiustizia verso noi stessi, se non come una conseguenza minore dell'accanimento che ci spinge a dimenticare la nostra storia, ad averne persino "orrore", – come ha detto Charles de Rémusat – sentimento che espone oggi l'antropologia sociale al rischio di perdere Durkheim, come ha già perduto Gobineau e Dèmeunier?

Eppure, cari colleghi, quei pochi fra voi a cui mi uniscono ricordi lontani non mi smentiranno se rammento che intorno al 1935, quando i nostri amici brasiliani volevano spiegarci le ragioni che li avevano indotti a scegliere missioni francesi per formare le loro prime università, citavano sempre due nomi: prima, certo, il nome di Pasteur; e poi quello di Durkheim.

Ma riservando a Durkheim queste considerazioni, noi obbediamo a un altro dovere. Nessuno, più di Marcel Mauss, sarebbe stato sensibile all'omaggio che si rivolge a lui oltre che al suo maestro di cui divenne il continuatore. Dal 1931 al 1942, Marcel Mauss occupò, al Collège de France, una cattedra dedicata allo studio della società, e il passaggio in questo istituto dello sventurato Maurice Halbwachs fu così breve, che è lecito, mi pare, senza tradire la verità, ritenere che, creando una cattedra di antropologia sociale, voi abbiate voluto ripristinare quella di Mauss. In ogni caso, chi vi parla è troppo debitore al pensiero di Mauss per non compiacersi di immaginare questo.

Certo, la cattedra di Mauss era intitolata "sociologia", poiché Mauss, che tanto ha lavorato, assieme a Paul Rivet, a rendere l'etnologia una scienza di pieno diritto, non ci era ancora riuscito completamente intorno al 1930. Ma, per attestare il legame di continuità fra i nostri insegnamenti, basterà ricordare che, in quello di Mauss, l'etnologia assumeva un posto sempre crescente; che, sin dal 1924, egli proclamava che il "posto della sociologia" era "nell'antropologia"; e che, salvo errore, Mauss fu, nel 1938, il primo a introdurre le parole "antropologia sociale" nella terminologia francese. Non le avrebbe certo sconfessate oggi.

* * *

Anche nei suoi procedimenti più audaci, Mauss non ha mai avuto la sensazione di allontanarsi dalla linea durkheimiana. Meglio di lui, forse, possiamo oggi renderci conto di come, senza tradire una fedeltà tanto spesso affermata, egli abbia saputo semplificare e ammorbidire la dottrina del suo grande predecessore. Tale dottrina continua a stupirci, per le imponenti proporzioni, la potente impalcatura logica, e per le prospettive che apre su orizzonti in cui tanto resta da esplorare. La missione di Mauss fu quella di determinare e di sistemare il prodigioso edificio, sorto al passaggio del demiurgo. Bisognava esorcizzare alcuni spettri metafisici che ancora vi trascinavano le loro catene, metterlo definitivamente al riparo dai gelidi venti della dialettica, dal tuono dei sillogismi, dai lampi delle antinomie... Mauss, però, ha premunito la scuola durkheimiana contro altri pericoli.

Durkheim fu probabilmente il primo a introdurre, nelle scienze dell'uomo, quell'esigenza di specificità che doveva permettere un rinnovamento di cui la maggior parte di esse – e in particolare la linguistica – ha beneficiato agli inizi del XX secolo. Per ogni forma di pensiero e di attività umane, non si possono porre problemi di natura o di origine prima di avere identificato e analizzato i fenomeni, e scoperto in quale misura le relazioni che li uniscono bastino a spiegarli. È impossibile discutere

su un oggetto, ricostruirne la storia senza sapere, anzitutto, *che cosa esso sia*; in altri termini, senza avere esaurito l'inventario delle sue determinazioni interne.

Tuttavia, quando oggi rileggiamo *Les Règles de la méthode sociologique*, non possiamo impedirci di pensare che Durkheim abbia applicato tali principi con una certa parzialità: li ha certo invocati, per costituire il sociale come categoria indipendente, ma senza tener conto che questa nuova categoria comportava, a sua volta, ogni sorta di specificità, corrispondenti ai diversi aspetti in base ai quali la comprendiamo. Prima di affermare che la logica, il linguaggio, il diritto, l'arte, la religione, sono proiezioni del sociale, non conveniva aspettare che le scienze particolari avessero approfondito, per ognuno di tali codici, la loro organizzazione e la loro funzione differenziale, permettendo, così, di capire la natura dei rapporti reciproci che li connettono?

A rischio di essere accusati di paradosso, ci sembra che, nella teoria del "fatto sociale totale" (tanto spesso celebrata in seguito, e tanto mal capita), la nozione di totalità sia meno importante della particolarissima maniera in cui Mauss la intende: sfaldata, potremmo quasi dire, e costituita da una moltitudine di piani, distinti e congiunti. Anziché apparire come un postulato, la totalità del sociale si manifesta nell'esperienza: istanza privilegiata che si può cogliere al livello dell'osservazione, in casi ben determinati, quando si "scuotono... la totalità della società e dei suoi istituti". Ebbene, questa totalità non sopprime il carattere specifico dei fenomeni, che restano "a un tempo giuridici, economici, religiosi, e persino estetici, morfologici", dice Mauss, nell'*Essai sur le don*; tanto che essa consiste nella rete delle interrelazioni funzionali fra tutti questi piani.

Tale atteggiamento empirico di Mauss spiega come egli abbia tanto presto superato la ripugnanza che Durkheim cominciava a provare nei confronti delle indagini etnografiche. "Quello che conta, – diceva Mauss – è il melanesiano di questa o quell'isola...". Contro il teorico, l'osservatore deve sempre avere l'ultima parola; e, contro l'osservatore, l'indigeno. Infine, dietro le interpretazioni razionalizzate dell'indigeno – che diventa spesso osservatore, e persino teorico della propria società – si cercheranno le "categorie inconsce" che, scriveva Mauss in una delle sue prime opere, sono determinanti "in magia, come in religione, come in linguistica". Ora, tale analisi approfondita avrebbe permesso a Mauss, senza contraddire Durkheim (poiché sarebbe stato su di un nuovo piano), di ristabilire, con le altre scienze dell'uomo, ponti talvolta imprudentemente tagliati: con la storia, dato che l'etnografo si colloca nel particolare; e anche con la biologia e con la psicologia, non appena si fosse riconosciuto che i fenomeni sociali sono "anzitutto sociali, ma anche, in pari tempo, fisiologici e psicologici". Basterà spingere abbastanza lontano l'analisi per raggiungere un livello in cui, come dice ancora Mauss, "corpo, anima, società, tutto si mescola".

Questa sociologia bene in carne considera uomini, così come li dipingono i viaggiatori e gli etnografi che hanno condiviso la loro esistenza in maniera fuggevole o duratura. Essa li rivela implicati nel loro particolare divenire storico, e situati in uno spazio geografico concreto. Essa ha, dice Mauss, "il principio e il fine (...) di cogliere il gruppo nel suo insieme e il suo comportamento complessivo".

Se la disincarnazione era uno dei pericoli che incombevano sulla sociologia durkheimiana, Mauss l'ha protetta con pari successo da un altro rischio: l'automati-

smo. Troppo spesso, dopo Durkheim – e anche fra taluni che si credevano affrancati dalla sua ipotesi dottrinale – la sociologia era apparsa come il prodotto di una razzia; compiuta frettolosamente a spese della storia, della psicologia, della linguistica, della scienza economica, del diritto e dell’etnografia. Ai frutti di questo saccheggio, la sociologia si accontentava di aggiungere le sue ricette: qualunque problema le si ponesse, si poteva essere certi di ricevere una soluzione “sociologica” prefabbricata.

Se non siamo più a questo punto, lo dobbiamo, in gran parte, a Mauss, al cui nome occorre associare quello di Malinowski. Nello stesso periodo – e, senza dubbio, aiutandosi a vicenda – essi hanno mostrato, Mauss come teorico, Malinowski come sperimentatore, quel che poteva essere l’amministrazione della prova nelle scienze etnologiche. Per primi, essi hanno chiaramente capito che non bastava scomporre e sezionare. I fatti sociali non si riducono a frammenti sparsi, sono vissuti da uomini, e questa coscienza soggettiva è una forma della loro realtà né più né meno dei loro caratteri oggettivi.

Mentre Malinowski instaurava la partecipazione intransigente dell’etnografo alla vita e al pensiero indigeni, Mauss affermava che l’essenziale “è il movimento del tutto, l’aspetto vivo, l’istante fuggevole in cui la società assume, in cui gli uomini assumono consapevolezza sentimentale di se stessi e della loro situazione di fronte agli altri”. Tale sintesi empirica e soggettiva offre la sola garanzia che l’analisi preventiva, spinta sino alle categorie inconscie, non abbia lasciato sfuggire nulla.

E, probabilmente, la prova rimarrà in larga misura illusoria: non sapremo mai se l’altro, con cui non ci possiamo comunque confondere, opera, in base agli elementi della sua esistenza sociale, una sintesi esattamente sovrapponibile a quella da noi elaborata. Ma non è necessario andar così lontano; occorre solo – e, a ciò, basta l’intimo convincimento – che la sintesi, anche approssimativa, dipenda dall’esperienza umana. Dobbiamo assicurarci, dal momento che studiamo uomini; e siccome noi stessi siamo uomini, ne abbiamo la possibilità. La maniera in cui Mauss pone e risolve il problema, nell’*Essai sur le don*, porta a vedere, nell’intersecarsi di due soggettività, l’ordine di verità più vicino al quale le scienze dell’uomo possano aspirare, quando affrontano il loro oggetto nella sua integralità.

Non inganniamoci: tutto ciò, che sembra così nuovo, era implicitamente presente in Durkheim. Si è spesso rimproverato a quest’ultimo di avere, nella seconda parte delle *Formes élémentaires*, formulato una teoria della religione tanto vasta e generale che sembrava rendere superflua la minuziosa analisi delle religioni australiane che l’aveva preceduta e – si sarebbe auspicato – preparata.

Il problema è di sapere se l’uomo Durkheim sarebbe potuto giungere a tale teoria, senza essersi prima sforzato di sovrapporre, alle rappresentazioni religiose ricevute dalla propria società, quelle di uomini la cui evidenza storica e geografica garantiva che sarebbero stati integralmente “altri”, non complici o accolti insospettiti. Tale appunto è il procedimento dell’etnografo quando si reca sul terreno, poiché – per scrupoloso e obiettivo che voglia essere – egli alla fine dell’indagine non incontra mai né se stesso, né l’altro. Tutt’al più può pretendere, con l’applicazione di se stesso sull’altro, di individuare ciò che Mauss chiamava “fatti di funzionamento generale”, dei quali egli ha mostrato che erano più universali e avevano più realtà.

Completando così l’intenzione durkheimiana, Mauss liberava l’antropologia dalla falsa contrapposizione, introdotta da pensatori come Dilthey e Spengler, fra la spiega-

zione nelle scienze fisiche e la spiegazione nelle scienze umane. La ricerca delle cause si conclude nell'assimilazione di un'esperienza, che però è, nello stesso tempo, esterna e interna. La famosa regola di "considerare i fatti sociali come cose" corrisponde al primo procedimento, che al secondo basta verificare. Discerniamo già l'originalità dell'antropologia sociale: essa consiste – anziché contrapporre spiegazione causale e comprensione – nell'individuare un oggetto che sia, nello stesso tempo, oggettivamente molto lontano e soggettivamente molto concreto, e la cui spiegazione causale possa fondarsi su quella comprensione che, per noi, non è altro che una forma supplementare di prova. Una nozione come quella di empatia ci ispira grande diffidenza, per i suoi presupposti irrazionalistici e mistici. Formulando un'esigenza di prova addizionale noi immaginiamo piuttosto l'antropologo alla stregua dell'ingegnere che concepisce e costruisce una macchina per una serie di operazioni razionali: bisogna però che la macchina funzioni, la certezza logica non basta. La possibilità di provare su di sé l'esperienza intima dell'altro è solo uno dei modi disponibili, per ottenere quest'ultima soddisfazione empirica, di cui le scienze fisiche e le scienze umane sentono in egual misura bisogno: non tanto una prova, quanto forse una garanzia.

* * *

Che cos'è dunque l'antropologia sociale?

Nessuno, mi sembra, è stato più vicino a definirla – benché solo per preterizione – di Ferdinand de Saussure, quando, presentando la linguistica come parte di una scienza ancora da nascere, egli riserva a quest'ultima il nome di *semiologia*, e le attribuisce, come oggetto di studio, la vita dei segni in seno alla vita sociale. Lui stesso, d'altronde, non anticipava forse la nostra adesione, quando, per l'occasione, paragonava il linguaggio "alla scrittura, all'alfabeto dei sordomuti, ai riti simbolici, alle formule di cortesia, ai segnali militari ecc."? Nessuno contesterà che l'antropologia annovera, nel proprio campo, alcuni di tali sistemi di segni, ai quali si aggiungono molti altri: linguaggio mitico, segni orali e gestuali di cui si compone il rituale, regole di matrimonio, sistemi di parentela, leggi consuetudinarie, talune modalità degli scambi economici.

Intendiamo quindi l'antropologia come l'occupante in buona fede di quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio; e in attesa che, almeno per certi settori di questo campo, non si costituiscano scienze speciali all'interno dell'antropologia.

Occorre però precisare la definizione che abbiamo dato in due maniere.

Anzitutto, ci affretteremo a riconoscere che alcuni fatti che abbiamo appena citato sono pure di competenza di scienze particolari: economia, diritto, scienza politica. Tuttavia, queste discipline considerano soprattutto i fatti che sono più vicini a noi, e quindi che presentano per noi un interesse privilegiato. Diciamo che l'antropologia sociale li considera, sia nelle loro manifestazioni più lontane, sia nella prospettiva della loro espressione più generale. Da quest'ultimo punto di vista, essa non può fare niente di utile, senza collaborare intimamente con le scienze sociali particolari; ma queste ultime, dal canto loro, non potrebbero pretendere alla generalità, se non grazie al concorso dell'antropologo, il solo che sia capace di alleggerir loro verifiche e inventari cercando di renderli completi.

La seconda difficoltà è più seria; ci si può chiedere infatti se tutti i fenomeni, di cui l'antropologia sociale si interessa presentino davvero il carattere di segni. Ciò è abbastanza chiaro, per i problemi che studiamo più di frequente. Quando consideriamo un certo sistema di credenze – diciamo il totemismo – una certa forma di organizzazione sociale – clan unilineari, matrimonio bilaterale – il problema che ci poniamo è per l'appunto: “che significa tutto ciò?”; e, per rispondervi, ci sforziamo di *tradurre*, nel nostro linguaggio, regole primitivamente date in un linguaggio diverso.

Ma ciò vale anche per altri aspetti della realtà sociale, quali l'attrezzatura, le tecniche, i modi di produzione e di consumo? Sembrerebbe che qui si abbia a che fare con oggetti, non con segni dato che il segno, secondo la celebre definizione di Peirce, è “ciò che sostituisce qualcosa per qualcuno”. Che cosa sostituisce dunque un'ascia di pietra, e per chi?

L'obiezione è valida fino a un certo punto e spiega la ripugnanza che alcuni provano ad ammettere, nel campo dell'antropologia sociale, fenomeni che dipendono da altre scienze, come la geografia e la tecnologia. Il termine di antropologia culturale è quindi opportuno per contraddistinguere questa parte dei nostri studi e per sottolinearne l'originalità.

Eppure, è ben noto, e l'averlo stabilito, d'accordo con Malinowski, fu uno dei titoli di gloria di Mauss che, soprattutto nelle società di cui ci occupiamo, ma anche nelle altre, questi settori sono pregni di significato. Per tale aspetto, ci concernono già.

Infine, l'intenzione esauriente, che ispira le nostre ricerche, trasforma in assai larga misura l'oggetto. Certe tecniche, prese isolatamente, possono apparire come un dato assoluto, retaggio storico o risultato di un compromesso fra i bisogni dell'uomo e le costrizioni dell'ambiente. Ma, quando le situiamo nell'inventario generale delle società che l'antropologia si sforza di costituire, esse appaiono sotto una luce nuova, poiché le immaginiamo come l'equivalente di altrettante scelte che ogni società sembra fare (espressione di comodo, che va spogliata del suo antropomorfismo) entro una data gamma di possibili di cui fisseremo l'elenco. In tal senso si capisce come un certo tipo di ascia di pietra possa essere un segno: in un contesto determinato, esso sostituisce, per l'osservatore capace di comprenderne l'uso, l'utensile diverso che un'altra società impiegherebbe con gli stessi fini.

Allora, anche le tecniche più semplici in una qualunque società primitiva assumono il carattere di un sistema analizzabile nei termini di un sistema più generale. La maniera in cui certi elementi del sistema sono stati riuniti, e altri esclusi, permette di intendere il sistema locale come un insieme di scelte significative, compatibili o incompatibili con altre scelte, che ogni società, o ogni fase del suo sviluppo, si è vista indotta a operare.

* * *

Ponendo la natura simbolica del suo oggetto, l'antropologia sociale non intende dunque distaccarsi dai *realia*. Come lo potrebbe, dal momento che l'arte, in cui tutto è segno, si avvale di tramiti materiali? Non è possibile studiare gli dei ignorando le loro immagini; i riti, senza analizzare gli oggetti e le sostanze che l'officiante fabbrica o manipola; le regole sociali, indipendentemente dalle cose che loro corrispon-

dono. L'antropologia sociale non si rinchiude in una parte del campo dell'etnologia; non separa cultura materiale da cultura spirituale. Nella prospettiva che le è propria – e che dovremo situare – attribuisce loro lo stesso interesse. Gli uomini comunicano mediante simboli e segni; per l'antropologia, che è una conversazione dell'uomo con l'uomo, tutto è simbolo e segno, posto come intermediario fra due soggetti.

Per tale deferenza nei confronti degli oggetti e delle tecniche, oltre che per la certezza di operare su significati, la nostra concezione dell'antropologia sociale ci allontana sensibilmente da Radcliffe-Brown che, sino alla morte, avvenuta nel 1955, ha tanto contribuito a dare autonomia alle nostre ricerche.

Secondo le teorie, sempre meravigliosamente limpide, del maestro inglese, l'antropologia sociale sarebbe una scienza induttiva, che – come le altre scienze di questo tipo – osserva fatti, formula ipotesi, sottomette queste ultime al controllo dell'esperienza, per scoprire le leggi generali della natura e della società. Essa si separa dunque dall'etnologia, che si sforza di ricostruire il passato delle società primitive, ma con strumenti e metodi così precari da non poter recare, all'antropologia sociale, insegnamento alcuno.

Nell'epoca in cui è stata formulata, intorno al 1920, questa concezione – ispirata dalla distinzione durkheimiana fra *circumfusa* e *praeterita* – rappresentava una salutare reazione contro gli abusi della scuola diffusionista. Ma poi “la storia congetturale” – come diceva Radcliffe-Brown, non senza disprezzo – ha perfezionato e raffinato i suoi metodi, grazie agli scavi stratigrafici, all'introduzione della statistica in archeologia, all'analisi dei pollini, all'impiego del carbonio 14, e, soprattutto, grazie alla sempre più stretta collaborazione instauratasi fra gli etnologi e i sociologi da un lato e gli archeologi e gli studiosi di preistoria dall'altro. Possiamo dunque chiederci se la diffidenza di Radcliffe-Brown verso le ricostruzioni storiche non corrispondesse a una tappa dello sviluppo scientifico, una tappa che sarà presto superata.

Per contro, molti di noi formulano, sull'avvenire dell'antropologia sociale, previsioni più modeste di quelle incoraggiate dalle grandi ambizioni di Radcliffe-Brown. Essi si rappresentano l'antropologia sociale non sul modello delle scienze induttive, quali erano concepite nel XIX secolo, ma piuttosto come una sistematica, il cui fine consista nell'identificare e nel fare il repertorio dei tipi, nell'analizzare le loro parti costitutive, nello stabilire fra loro correlazioni. Senza questo lavoro preliminare – di cui non possiamo nasconderci che sia stato appena affrontato – il metodo comparativo, preconizzato da Radcliffe-Brown, rischia infatti di segnare il passo: o i dati che ci proponiamo di confrontare sono tanto vicini, geograficamente o storicamente, che non si è mai sicuri di avere a che fare con fenomeni distinti; oppure sono troppo eterogenei e il confronto diventa illegittimo, perché si avvicinano cose che non si possono confrontare.

Sino a qualche anno fa era stato riconosciuto che in Polinesia, da pochi secoli, le istituzioni aristocratiche fossero state introdotte da gruppi di conquistatori venuti da fuori. Ma ecco che la misura della radioattività residuale di vestigia organiche, provenienti dalla Melanesia e dalla Polinesia, rivela che il divario, fra le date di occupazione delle due regioni, è meno grande di quanto non si supponesse, per cui, in pari tempo, le concezioni sulla natura e sull'unità del sistema feudale devono essere modificate; infatti, almeno in questa parte del mondo, non è più escluso, dopo le belle ricerche di Guiart, che esso sia anteriore all'arrivo dei conquistatori, e che certe forme di feudalesimo possano nascere in umili società di giardinieri.

In Africa, la scoperta dell'arte di Ife, altrettanto raffinata e sapiente di quella del Rinascimento europeo, ma forse a esso anteriore di tre o quattro secoli, e preceduta, sempre in Africa, molto tempo prima, dall'arte della civiltà cosiddetta di Nok, influisce sull'idea che ci possiamo fare delle recenti arti dell'Africa nera e delle culture corrispondenti, in cui siamo ormai tentati di vedere repliche impoverite, e quasi rustiche, di forme d'arte e di civiltà elevate.

L'accorciamento della preistoria del Vecchio Mondo e l'allungamento di quella del Nuovo – che il carbonio 14 permette di prospettare – porteranno forse a ritenere che le civiltà sviluppatasi sulle due sponde del Pacifico furono ancora più apparentate di quanto non sembri, e – esaminate ciascuna per conto proprio – a capirle altrimenti.

Bisogna studiare fatti del genere, prima di affrontare ogni classificazione o comparazione. Se infatti ci affrettiamo a postulare l'omogeneità del campo sociale, e ci culliamo nell'illusione che esso sia immediatamente confrontabile in tutti i suoi aspetti e a tutti i livelli, ci lasceremo sfuggire l'essenziale. Misconosceremo il fatto che le coordinate richieste, per definire due fenomeni in apparenza molto simili, non sempre sono le stesse, e neppure nello stesso numero; e crederemo di formulare leggi della natura sociale, mentre ci limiteremo a descrivere proprietà superficiali, o a enunciare tautologie.

Disprezzare la dimensione storica, con il pretesto che i mezzi per valutarla in modo approssimativo sono insufficienti, induce a soddisfarsi di una sociologia rarefatta, in cui i fenomeni sono come scollati dal loro supporto. Regole e istituzioni, stati e processi, sembrano fluttuare in un vuoto, in cui ci si ingegna a tendere una rete sottile di relazioni funzionali. Ci si assorbe interamente in questo compito. E si dimenticano gli uomini, dal pensiero dei quali tali rapporti si stabiliscono, si trascura la loro cultura concreta, non si sa più da dove vengano né cosa siano.

Non basta, infatti, che alcuni fenomeni possano essere chiamati sociali perché l'antropologia si affretti a rivendicarli come di propria competenza. Espinas, che è un altro di quei maestri che ci permettiamo il lusso di dimenticare, aveva certamente ragione, dal punto di vista dell'antropologia sociale, quando contestava che le formazioni, prive di radici biologiche, avrebbero avuto lo stesso coefficiente di realtà delle altre: "L'amministrazione di una grande compagnia ferroviaria, – scriveva nel 1901, – non è affatto una realtà sociale (...) né lo è un esercito".

La formula è eccessiva, poiché le amministrazioni sono oggetto di studi approfonditi, in sociologia, in psicologia sociale, e in altre scienze particolari; ma ci aiuta a precisare la differenza che separa l'antropologia dalle precedenti discipline: i fatti sociali che studiamo si manifestano in società, ciascuna delle quali è *un essere totale, concreto e connesso*. Non perdiamo mai di vista il fatto che le società esistenti sono il risultato delle grandi trasformazioni sopraggiunte nella specie umana, in certi momenti della preistoria e in certi punti della Terra, e che una catena ininterrotta di avvenimenti reali colleghi tali fatti a quelli che possiamo osservare.

Questa continuità cronologica e spaziale tra l'ordine della natura e l'ordine della cultura, su cui Espinas ha tanto energicamente insistito, in un linguaggio che non è più il nostro (e che, perciò, talvolta faticiamo a capire), fonda pure lo storicismo di Boas. Essa spiega perché l'antropologia, benché sociale, si proclami solidale con l'antropologia fisica, di cui spia le scoperte con una specie di avidità. Infatti, anche se i fenomeni sociali devono essere provvisoriamente isolati dal resto, e trattati come

se dipendessero da un livello specifico, sappiamo bene che di fatto, e anche in linea di diritto, l'emergenza della cultura rimarrà per l'uomo un mistero, fintanto che egli non riuscirà a determinare, al livello biologico, le modificazioni di struttura e di funzionamento del cervello, di cui la cultura è stata, nello stesso tempo, il risultato naturale e il modo sociale di comprensione, pur creando l'ambito intersoggettivo, indispensabile per spiegare trasformazioni che sono, certo, anatomiche e fisiologiche, ma non possono essere né definite né studiate riferendosi solo all'individuo.

* * *

Questa professione di fede storica potrà sorprendere, poiché ci hanno talvolta rimproverato di essere chiusi alla storia, e di riserVARLE un posto trascurabile nei nostri lavori. In effetti, non la pratichiamo, ma ci teniamo a riserVARLE i suoi diritti. Crediamo solo che in questo periodo di formazione in cui l'antropologia sociale si trova, nulla sarebbe più pericoloso di un eclettismo pasticciatore, che cercasse di dare l'illusione di una scienza compiuta, confondendo i compiti e mescolando i programmi.

Ebbene, si dà il caso che in antropologia, la sperimentazione preceda sia l'osservazione che l'ipotesi. Uno dei caratteri originali delle piccole società da noi studiate, sta nel fatto che ciascuna di esse costituisce un'esperienza bell'e fatta, in virtù della sua relativa semplicità e del numero ristretto di variabili richieste per spiegare il suo funzionamento. D'altra parte, però, queste società sono vive e noi non abbiamo né il tempo né gli strumenti per agire su di esse. Rispetto alle scienze naturali, beneficiamo di un vantaggio e soffriamo di un inconveniente: troviamo le nostre esperienze già preparate, ma esse sono ingovernabili. È dunque naturale che ci sforziamo di sostituir loro dei modelli, cioè dei sistemi di simboli che tutelino le proprietà caratteristiche dell'esperienza, ma che, a differenza dell'esperienza, abbiamo il potere di manipolare.

L'audacia di un procedimento simile è, tuttavia, compensata dall'umiltà, potremmo quasi dire dal servilismo, dell'osservazione così come la pratica l'antropologo. Abbandonando il suo paese, il suo focolare, per periodi prolungati; esponendosi alla fame, alla malattia, talvolta al pericolo; esponendo le sue abitudini, le sue credenze, e le sue convinzioni, a una profanazione di cui si rende complice, quando assume, senza restrizioni mentali né secondi fini, le forme di vita di una società straniera, l'antropologo pratica l'osservazione integrale, quella dopo cui non esiste più nulla, se non l'assorbimento definitivo – ed è un rischio – dell'osservatore, da parte dell'oggetto osservato.

Questa alternanza di ritmo fra due metodi – il deduttivo e l'empirico – e l'intransigenza con cui pratichiamo entrambi, in forma estrema e quasi purificata, conferiscono all'antropologia sociale il suo carattere distintivo, rispetto agli altri rami della conoscenza: di tutte le scienze, essa probabilmente è la sola a valersi della soggettività più intima come di un modo di dimostrazione oggettiva. Poiché è pure un fatto oggettivo che lo stesso individuo, che si è abbandonato all'esperienza e si è lasciato modellare da essa, diventi il teatro di operazioni mentali, che, senza abolire le precedenti, trasformano l'esperienza in modello, rendendo possibili altre operazioni mentali. In fin dei conti, la coerenza logica di queste ultime si fonda sulla sincerità e sull'onestà di colui che può dire, come l'uccello esploratore della favola:

“Ero lì, quella cosa mi successe. Crederete di esserci anche voi”, e che riesce, in effetti, a comunicare tale convinzione.

Ma questo continuo oscillare fra teoria e osservazione esige che i due piani siano sempre distinti. Per ritornare alla storia, mi sembra che per essa valga la stessa esigenza, a seconda che intendiamo dedicarci alla statica o alla dinamica, all'ordine della struttura o all'ordine dell'avvenimento. La storia degli storici non ha bisogno di essere difesa, ma non significa attaccarla affermare (come riconosce Braudel) che, oltre a un tempo corto, esiste un tempo lungo; che taluni fatti dipendono da un tempo statistico e irreversibile, e altri da un tempo meccanico e reversibile; e che l'idea di una storia strutturale non ha nulla che possa scandalizzare gli storici. L'una e l'altra vanno di pari passo, e non è contraddittorio che una storia di simboli e di segni generi sviluppi imprevedibili, pur mettendo in funzione combinazioni strutturali il cui numero è limitato. In un caleidoscopio, il combinarsi di elementi identici dà sempre nuovi risultati. Ma la storia degli storici vi è presente – non foss'altro che nella successione delle scosse che provocano le riorganizzazioni di struttura – e le probabilità che riappaia per due volte la stessa disposizione sono praticamente nulle.

Non intendiamo quindi riprendere, nella sua forma primitiva, la distinzione introdotta dal *Cours de linguistique générale* fra ordine sincronico e ordine diacronico, cioè quell'aspetto della dottrina saussuriana da cui, con Trubeckoj e Jakobson, lo strutturalismo moderno si è più risolutamente allontanato; quello, del resto, a proposito del quale recenti documenti rivelano come i redattori del *Cours* abbiano potuto, talvolta, forzare e schematizzare il pensiero del maestro.

Per i redattori del *Cours de linguistique générale*, esiste un'opposizione assoluta fra due categorie di fatti: da un lato, quella della grammatica, del sincronico, del conscio; dall'altro, quella della fonetica, del diacronico, dell'inconscio. Solo il sistema conscio è coerente; l'infra-sistema inconscio è dinamico e squilibrato, composto da aspetti del passato e, insieme, da tendenze future non ancora realizzate.

Il fatto è che Saussure non aveva ancora scoperto la presenza degli elementi differenziali dietro il fonema. Su un altro piano, la sua posizione prefigura indirettamente quella di Radcliffe-Brown, nel convincimento che la struttura sia dell'ordine dell'osservazione empirica, mentre invece si situa al di là. Tale ignoranza di realtà nascoste comporta, in entrambi, conclusioni opposte. Saussure sembra negare l'esistenza di una struttura ogni qual volta essa non sia immediatamente data; Radcliffe-Brown l'afferma, ma, vedendola dove essa non c'è, toglie alla nozione di struttura la sua forza e la sua portata.

In antropologia come in linguistica, sappiamo ormai che il sincronico può essere inconscio quanto il diacronico. In tal senso si riduce già il divario che le separa.

D'altra parte, il *Cours de linguistique générale* pone relazioni di equivalenza tra fonetico, diacronico e individuale, che formano l'ambito della parola; e fra grammaticale, sincronico e collettivo, che sono l'ambito della lingua. Ma abbiamo imparato, da Marx, che il diacronico può anche esserci nel collettivo, e, da Freud, che il grammaticale può anche compiersi all'interno stesso dell'individuale.

Né i redattori del *Cours*, né Radcliffe-Brown, si sono sufficientemente resi conto che la storia dei sistemi di segni congloba evoluzioni logiche, riferendosi a livelli di strutturazione diversi, che vanno anzitutto isolati. Se esiste un sistema conscio, quest'ultimo può risultare solo da una specie di “media dialettica” tra una molteplicità

di sistemi inconsci, ciascuno dei quali concerne un aspetto, o un livello, della realtà sociale. Ebbene, tali sistemi non coincidono, né per struttura logica, né per aderenza storica. Essi sono come diffratti su una dimensione temporale, la cui densità conferisce alla sincronia la sua consistenza, e senza la quale essa si dissolverebbe in un'essenza tenue e impalpabile, un fantasma di realtà.

Non sarebbe quindi troppo azzardato suggerire che, nella sua espressione orale, l'insegnamento di Saussure non dovesse essere molto lontano dalle profonde osservazioni di Durkheim che citerò; pubblicate nel 1900, sembrano scritte oggi:

Certo, i fenomeni che concernono la struttura hanno qualcosa di più stabile dei fenomeni funzionali; ma, fra i due ordini di fatti, esistono solo differenze di grado. La struttura si incontra anche nel divenire (...). Essa si forma e si decompone senza posa; è la vita giunta a un certo grado di consolidamento; e distinguerla dalla vita da cui deriva, o dalla vita che determina, equivale a dissociare cose inseparabili.

* * *

In verità, proprio la natura dei fatti che studiamo ci incoraggia a distinguere, in essi, quanto dipende dalla struttura da quanto appartiene alla sfera dell'avvenimento. La prospettiva storica, per importante che sia, può essere raggiunta solo alla scadenza: dopo lunghe ricerche, che – come provano la misura della radioattività e la palinologia – non appartengono quasi mai al nostro campo. Per contro, la diversità delle società umane e il loro numero – che alla fine del XIX secolo ammontava ancora a parecchie migliaia – ce le fanno apparire come sciorinate nel presente. Niente di strano se, rispondendo a questa sollecitazione dell'oggetto, adottiamo un metodo più fondato sulle *trasformazioni* che sulle *flussioni*.

Esiste, infatti, una strettissima relazione fra il concetto di trasformazione e quello di struttura, che tanto posto ha nei nostri lavori. Radcliffe-Brown l'ha introdotto nell'antropologia sociale ispirandosi alle idee di Montesquieu e di Spencer; se ne serviva per designare la maniera durevole in cui gli individui e i gruppi sono collegati all'interno del corpo sociale. Per lui, di conseguenza, la struttura appartiene all'ordine del fatto; essa è data nell'osservazione di ogni particolare società. Questa teoria deriva, certo, da una precisa concezione delle scienze naturali, ma non avrebbe già più potuto essere accettabile per un Cuvier.

Nessuna scienza può oggi considerare le strutture del proprio campo come riducibili a una qualsiasi disposizione di parti qualsiasi. Solo è strutturata la disposizione che obbedisce a due condizioni: deve essere un sistema retto da coesione interna; e tale coesione, inaccessibile dall'osservazione di un sistema isolato, si rivela nello studio delle trasformazioni, grazie alle quali ritroviamo proprietà simili in sistemi diversi in apparenza. Come scriveva Goethe:

Tutte le forme sono simili, e nessuna è uguale alle altre,
Cosicché il loro coro guida verso una legge nascosta.

Questa convergenza delle prospettive scientifiche è molto confortante per le scienze semiologiche, di cui l'antropologia sociale fa parte, poiché i segni e i simboli possono avere la loro funzione solo nella misura in cui appartengono a sistemi,

retti da leggi interne di implicazione e di esclusione; e poiché è tipico di un sistema di segni essere trasformabile, o, in altri termini, *traducibile* nel linguaggio di un altro sistema, con l'aiuto di permutazioni. Il fatto che una simile concezione sia potuta sorgere in paleontologia, incoraggia l'antropologia sociale a nutrire un sogno segreto: essa appartiene alle scienze umane, come il suo nome proclama a sufficienza; ma, se si rassegna a stare in purgatorio fra le scienze sociali, è solo perché non dispera, nell'ora del giudizio finale, di risvegliarsi fra le scienze naturali.

Cerchiamo di mostrare, con due esempi, come l'antropologia sociale lavori a giustificare il suo programma.

È noto quale funzione assuma la proibizione dell'incesto nelle società primitive. Proiettando, se mi è lecita l'espressione, le sorelle e le figlie fuori del gruppo consanguineo, e assegnando loro sposi provenienti a loro volta da altri gruppi, essa stabilisce, fra tali gruppi naturali, legami di imparentamento, i primi che si possano qualificare come sociali. La proibizione dell'incesto fonda così la società umana, e, in un certo senso, essa è la società.

Per giustificare questa interpretazione, non abbiamo proceduto in modo induttivo. Come avremmo potuto, trattandosi di fenomeni la cui correlazione è universale, ma fra i quali le diverse società inventano ogni sorta di connessioni eteroclitiche? Per di più, non si tratta qui di fatti, ma di significati. Il problema che ci ponevamo era quello del *senso* della proibizione dell'incesto (nel XVIII secolo lo si sarebbe chiamato il suo "spirito"), e non dei suoi *risultati*, reali o immaginari. Occorreva dunque, per ogni nomenclatura di parentela e per le corrispondenti regole di matrimonio, stabilire il loro carattere di sistema. E ciò era possibile solo al prezzo di uno sforzo supplementare, consistente nell'elaborare il sistema di tali sistemi, e nel metterli fra loro in un rapporto di trasformazioni. Così, quel che era ancora soltanto un immenso disordine, si organizzava in forma di grammatica: enunciato che riassume tutte le maniere concepibili d'instaurare, e di mantenere, un sistema di reciprocità.

Ci troviamo a questo punto. E ora, come dovremo procedere per rispondere all'interrogativo seguente, che è quello dell'universalità di tali regole nell'insieme delle società umane, incluse le società contemporanee? Anche se non definiamo la proibizione dell'incesto nella stessa maniera degli australiani o degli amerindiani, essa esiste anche tra noi: ma ha ancora la stessa funzione? Potrebbe darsi che noi ne siamo condizionati per ragioni diversissime, come la tardiva scoperta delle conseguenze nocive delle unioni consanguinee. Potrebbe anche darsi – come pensava Durkheim – che l'istituzione non abbia più tra noi una funzione positiva, e che sussista solo come vestigia di credenze desuete, ancorate nel pensiero collettivo. O non dobbiamo pensare piuttosto che la nostra società, caso particolare di un genere più vasto, dipenda, come tutte le altre, per la sua coerenza e per la sua stessa esistenza, da una rete – divenuta fra noi infinitamente instabile e complicata – di vincoli tra famiglie consanguinee? Nel caso affermativo, bisognerà forse ammettere che la rete sia omogenea in tutte le sue parti, oppure riconoscere in essa tipi di strutture, diverse secondo gli ambienti e le regioni; e variabili, in funzione delle tradizioni storiche locali?

Questi problemi sono essenziali per l'antropologia, poiché la risposta che verrà loro data deciderà della natura intima del fatto sociale, e del suo grado di plasticità. Ora, è impossibile decidere con l'aiuto di metodi desunti dalla logica di Stuart Mill. Non possiamo far variare i legami complessi che una società contemporanea presupp-

pone – sui piani tecnico-economico, professionale, politico, religioso e *biologico* –, interromperli e ristabilirli a volontà, nella speranza di scoprire quelli indispensabili all'esistenza della società come tale, e quelli di cui essa potrebbe in fondo fare a meno.

Ma potremmo, fra i sistemi matrimoniali la cui funzione di reciprocità sia meglio stabilita, scegliere i più complessi e i meno stabili; potremmo costruirne modelli in laboratorio, per determinare come funzionerebbero se implicassero un numero crescente di individui; potremmo inoltre deformare i nostri modelli, nella speranza di ottenere modelli dello stesso tipo, ma ancora più complessi e più instabili... E confronteremo i cicli di reciprocità così ottenuti, con i più semplici che sia possibile osservare sul terreno, nelle società contemporanee, per esempio nelle regioni caratterizzate da isolati di piccole dimensioni. Mediante passaggi successivi, dal laboratorio al terreno, dal terreno al laboratorio, cercheremo di colmare progressivamente il vuoto tra due serie, l'una nota, l'altra ignota, intercalando una serie di forme intermedie. In sostanza, non faremo nient'altro che "elaborare un linguaggio", i cui soli meriti consisterebbero nella coerenza, come per ogni linguaggio, e nel rendere conto, con un piccolo numero di regole, di fenomeni sino allora considerati diversissimi. In mancanza di una inaccessibile verità di fatto, avremmo raggiunto una verità di ragione.

* * *

Il secondo esempio si riferisce a problemi dello stesso tipo, affrontati a un altro livello: si tratterà sempre della proibizione dell'incesto, ma non più nella sua forma regolamentare: bensì come tema di riflessione mitica.

Gli indiani irochesi e algonchini raccontano la storia di una ragazza, esposta alle imprese amorose di un visitatore notturno, che essa crede suo fratello. Tutto sembra denunciare il colpevole: aspetto fisico, abiti, guancia graffiata (che prova la virtù dell'eroina). Formalmente accusato da costei, il fratello rivela di avere un sosia, o più esattamente un doppio: fra loro, infatti, il legame è così stretto che ogni evento capitato all'uno si trasmette automaticamente all'altro: vesti lacerate, ferita al viso..., per convincere la sorella incredula, dinanzi a lei, il giovane assassina il suo doppio; ma, nello stesso tempo, egli pronuncia il proprio decreto di morte, poiché i loro destini sono legati.

Allora, la madre della vittima vorrà vendicare il figlio; è una potente strega, signora dei gufi. C'è una sola maniera di sviarla: che la sorella si unisca al fratello, e che costui si faccia passare per il doppio da lui ucciso; l'incesto è così inconcepibile che la vecchia donna non potrà sospettare il raggirio. Ma i gufi non ci cascheranno, e denunceranno i colpevoli che peraltro riusciranno a fuggire.

In questo mito, l'ascoltatore occidentale ritrova senza fatica un tema che la leggenda di Edipo ha fissato: le precauzioni prese per evitare l'incesto lo rendono in realtà ineluttabile; in entrambi i casi, il colpo di scena consiste nell'identificazione di personaggi dapprima presentati come distinti. È una semplice coincidenza – tale che cause diverse spieghino come, in entrambi i casi, gli stessi motivi vengano a trovarsi arbitrariamente riuniti –, oppure l'analogia dipende da ragioni più profonde? Effettuando l'accostamento, non abbiamo forse prodotto un frammento d'insieme significativo?

Se dovessimo rispondere affermativamente, l'incesto del mito irochese, tra fratello e sorella, costituirebbe una permuta dell'incesto edipico tra madre e figlio. La congiuntura che rende il primo inevitabile – doppia personalità dell'eroe maschile – sarebbe una permuta della doppia identità di Edipo, ritenuto morto e tuttavia vivo, bambino condannato ed eroe trionfante. Per completare la dimostrazione, bisognerebbe scoprire, nei miti americani, una trasformazione dell'episodio della sfinge, che costituisce il solo elemento della leggenda di Edipo ancora mancante.

Orbene, in questo caso particolare (che ci ha suggerito di sceglierlo invece di altri), la prova sarebbe davvero cruciale: come Boas per primo ha rilevato, gli indovinelli, o gli enigmi, sono, assieme ai proverbi, un genere quasi del tutto mancante fra gli indiani dell'America Settentrionale. Se s'incontrassero enigmi nel campo semantico del mito americano, non sarebbe dunque un caso, ma la prova di una necessità.

In tutta l'America Settentrionale, si trovano solo due situazioni “da enigmi”, la cui origine sia incontestabilmente indigena: fra gli indiani pueblos delle regioni sud-occidentali degli Stati Uniti, esiste una famiglia di buffoni cerimoniali che pongono enigmi agli spettatori, e che i miti descrivono come nati da un commercio incestuoso. D'altra parte, ci si ricorda che la strega del mito precedentemente riassunto, e che minaccia la vita dell'eroe, è una padrona dei gufi: ora, proprio fra gli algonchini, si conoscono miti in cui i gufi, talvolta l'antenato dei gufi, pongono, sotto pena di morte, enigmi all'eroe. Anche in America, di conseguenza, gli enigmi presentano un duplice carattere edipico: per via dell'incesto, da un lato; d'altro lato, per via del gufo, nel quale siamo portati a vedere una sfinge americana, in forma trasposta.

Presso popoli separati dalla storia, dalla geografia, dalla lingua e dalla cultura, sembra dunque che esista la stessa correlazione fra l'enigma e l'incesto. Per consentire il paragone, costruiamo un modello dell'enigma, che esprima nel modo migliore le sue proprietà costanti nelle diverse mitologie, e definiamolo, in tale prospettiva, come *una domanda a cui si postula che non ci sia risposta*. Non considereremo qui tutte le trasformazioni possibili di questo enunciato, e ci accontenteremo, per fare l'esperimento, di rovesciarne i termini; eccone il risultato: *una risposta per cui non ci sono domande*.

In apparenza, si tratta di una formula completamente priva di senso. Eppure è evidente che esistono miti, o frammenti di miti, di cui questa struttura, simmetrica e inversa rispetto all'altra, costituisce la forza drammatica. Mancherebbe il tempo per raccontare gli esempi americani. Mi limiterò dunque a evocare la morte del Buddha, resa inevitabile perché un discepolo omette di porre la domanda attesa, e, più vicini a noi, i vecchi miti, rielaborati nel ciclo del Graal, in cui l'azione è sospesa alla timidezza dell'eroe nei confronti del vaso magico, di cui non osa chiedere “a che cosa serve”.

Questi miti hanno un'esistenza indipendente, o bisogna considerarli a loro volta come una specie di genere più vasto, di cui i miti, di tipo edipico, costituiscono solo un'altra specie? Ripetendo il procedimento precedente, cercheremo se, e in qual misura, gli elementi caratteristici di un gruppo possano essere ricondotti a permutate (che saranno, qui, inversioni) degli elementi caratteristici dell'altro gruppo. Ed è proprio quel che avviene: da un eroe che abusa del commercio sessuale, tanto da spingerlo sino all'incesto, si passa a un casto, che se ne astiene; un personaggio sottile, che conosce tutte le risposte, fa posto a un innocente, che non sa nemmeno porre domande. Nelle varianti americane di questo secondo tipo, e nel ciclo del

Graal, il problema da risolvere è quello del “*gaste pays*”, cioè dell'estate revocata; ebbene, tutti i miti americani del primo tipo, ossia del tipo “edipico”, si riferiscono a un inverno eterno, che l'eroe revoca quando risolve gli enigmi, determinando così l'avvento dell'estate. Semplificando molto, Parsifal appare dunque come un Edipo rovesciato: ipotesi che non avremmo osato considerare, se avessimo dovuto accostare una fonte greca a una fonte celtica, ma che s'impone in un contesto nordamericano, in cui i due tipi sono presenti presso le stesse popolazioni.

Tuttavia non siamo arrivati al termine della dimostrazione. Non appena si verifica che, all'interno di un sistema semantico, la castità ha, con “la risposta senza domanda”, un rapporto omologo a quello che il commercio incestuoso ha con “la domanda senza risposta” dobbiamo anche ammettere che i due enunciati di forma sociobiologica sono, a loro volta, in un rapporto di omologia con i due enunciati di forma grammaticale. Fra la soluzione dell'enigma e l'incesto, esiste una relazione, non esterna e di fatto, ma interna e di ragione, e proprio per questo civiltà tanto diverse fra loro come quelle dell'antichità classica e dell'America indigena, possono indipendentemente, associarli. Come l'enigma risolve, così l'incesto avvicina termini destinati a rimanere separati: il figlio si unisce alla madre, il fratello alla sorella, *come fa la risposta che riesce, contro ogni previsione, a raggiungere la sua domanda*.

Nella leggenda di Edipo, quindi, non è arbitrario che il matrimonio con Giocasta segua la vittoria sulla Sfinge. Oltre al fatto che i miti di tipo edipico (di cui diamo così una definizione precisa) assimilano sempre la scoperta dell'incesto alla soluzione di un enigma vivente, impersonato dall'eroe, su piani e in linguaggi differenti, i loro diversi episodi si ripetono; e forniscono la stessa dimostrazione che ritroviamo, nei vecchi miti del Graal, in forma rovesciata: l'audace unione di parole mascherate, o di consanguinei dissimulati a se stessi, genera l'imputridimento e la fermentazione, lo scatenarsi di forze naturali – si pensi alla peste tebana – come l'impotenza, in materia sessuale (come pure nell'annodare un dialogo proposto), estingue la fecondità animale e vegetale.

Alle due prospettive, che potrebbero entrambe sedurre la sua immaginazione, di un'estate o di un inverno eterni, ma che sarebbero, l'una lincenziosa sino alla corruzione, l'altro puro sino alla sterilità, l'uomo deve risolversi a preferire l'equilibrio e la periodicità del ritmo stagionale. Nell'ordine naturale, quest'ultimo risponde alla stessa funzione cui, sul piano sociale, soddisfa lo scambio delle donne nel matrimonio e lo scambio delle parole nella conversazione, purché l'uno e l'altra siano praticati con la franca intenzione di comunicare; cioè, senza astuzie né perversità, e, soprattutto, senza secondi fini.

* * *

Ci siamo accontentati di prospettare le grandi linee di una dimostrazione – che sarà ripresa nei particolari, in un futuro corso di lezioni² – per illustrare quel *problema dell'invarianza* che l'antropologia sociale cerca di risolvere, al pari di altre scienze, ma che, in essa, si presenta come la forma moderna di una domanda che si è sempre posta: quella dell'universalità della natura umana.

Non volgiamo forse le spalle a questa natura umana quando, per individuare le nostre invarianti, sostituiamo i dati dell'esperienza con modelli sui quali ci abbandoniamo a operazioni astratte, come l'algebrista con le sue equazioni? Ce l'hanno

talvolta rimproverato. Ma, a parte il fatto che l'obiezione ha poco peso per il praticante – che sa con quale puntigliosa fedeltà alla realtà concreta egli paghi la libertà che si concede di sorvolare per alcuni brevi istanti – vorrei ricordare che procedendo in tal modo, l'antropologia sociale si limita solo a riprendere per proprio conto una parte dimenticata del programma che Durkheim e Mauss le avevano tracciato.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione delle *Règles de la méthode sociologique* Durkheim si difende contro l'accusa di avere abusivamente separato il collettivo dall'individuale. Questa separazione, egli dice, è necessaria, ma non è escluso che in futuro

si giunga a concepire la possibilità di una psicologia solo formale, che sarebbe una specie di terreno comune alla psicologia individuale e alla sociologia (...). Sarebbe necessario cercare, con il confronto dei temi mitici, delle leggende e delle tradizioni popolari, delle lingue, in che modo le rappresentazioni sociali si richiamino e si escludano, si mescolino le une nelle altre o si distinguano (...).

Tale ricerca, osserva concludendo, appartiene piuttosto al campo della logica astratta. È curioso notare quanto Lévy-Bruhl sarebbe stato vicino a questo programma, se non avesse scelto a priori di relegare le rappresentazioni mitiche nell'anticamera della logica, e se non avesse reso irrimediabile la separazione, quando rinunciò, più tardi, alla nozione di pensiero prelogico; ma solo per scaricare, come dicono gli inglesi, il bambino con l'acqua del bagno: negando alla "mentalità primitiva" il carattere cognitivo che gli concedeva all'inizio, e respingendola tutta quanta nella sfera dell'affettività.

Più fedele alla concezione durkheimiana di una "oscura psicologia" soggiacente alla realtà sociale, Mauss orienta l'antropologia "verso la ricerca di quel che è comune agli uomini (...). Gli uomini comunicano mediante simboli (...) ma possono avere questi simboli, e comunicare per loro tramite, solo perché hanno gli stessi istinti".

Una concezione simile, che è anche la nostra, non presta forse il fianco a un'altra critica? Se il vostro fine ultimo, si dirà, è quello di cogliere certe forme universali di pensiero e di moralità (*l'Essai sur le don* termina infatti con conclusioni di morale), perché dare alle società, che chiamate primitive, un valore privilegiato? Non si dovrebbe, per ipotesi, arrivare agli stessi risultati partendo da qualunque società? È l'ultimo problema che vorrei considerare, prima di por fine a una più lunga lezione.

Ciò è tanto più necessario in quanto, fra gli etnologi e i sociologi che mi ascoltano, alcuni, che studiano le società in rapida trasformazione, contesteranno forse il concetto che implicitamente sembra avere delle società primitive. I loro pretesi caratteri distintivi, essi possono credere, si limitano a un'illusione, effetto dell'ignoranza in cui siamo di quel che succede davvero; obiettivamente, non corrispondono a realtà.

Certo il carattere delle inchieste etnografiche si modifica man mano che scompaiono le piccole tribù selvagge che un tempo studiavamo, fondendosi in insiemi più vasti in cui i problemi tendono ad assomigliare ai nostri. Ma, se è vero, come Mauss ci ha insegnato, che l'etnologia è un modo originale di conoscenza più che una fonte di cognizioni particolari, ne concluderemmo solo che oggi l'etnologia si amministra in due maniere: allo stato puro, e allo stato diluito. Cercare di approfondirla là dove

il suo metodo si mescola ad altri metodi, dove il suo oggetto si confonde con altri oggetti, non è prova di un sano atteggiamento scientifico. Questa cattedra sarà dunque consacrata all'etnologia pura il che non significa che il suo insegnamento non possa essere applicato ad altri fini, né che esso si disinteresserà delle società contemporanee che, a certi livelli e sotto certi aspetti, sono di diretta competenza del metodo etnologico.

Quali sono, allora, le ragioni della predilezione che proviamo per quelle società che, in mancanza di un termine migliore, chiamiamo primitive, benché primitive non siano certamente?

La prima, confessiamolo francamente, è d'ordine filosofico. Come ha scritto Merleau-Ponty, "ogni qualvolta il sociologo [ma in realtà si riferisce all'antropologo] ritorna alle vive fonti del suo sapere, a quel che, in lui, opera come modo di capire le formazioni culturali più lontane da lui, fa spontaneamente della filosofia". Infatti, la ricerca sul terreno, da cui ha inizio ogni carriera etnologica, è madre e nutrice del dubbio, atteggiamento filosofico per eccellenza. Questo "dubbio antropologico" non consiste solo nel sapere che non si sa nulla, ma nell'espone risolutamente quel che si credeva di sapere e persino la propria ignoranza, agli insulti e alle smentite inflitte, a idee e abitudini carissime, da idee e abitudini che possono contraddirle al più alto grado. Al contrario di quanto suggerisce l'apparenza, noi pensiamo che l'etnologia si distingua dalla sociologia per il suo metodo più strettamente filosofico. Il sociologo oggettivizza, per paura di essere tratto in inganno. L'etnologo non prova questa paura, poiché la remota società da lui studiata non lo coinvolge, e poiché non si condanna in anticipo a estirparne tutte le sfumature e tutti i particolari, e persino i valori, insomma, tutto ciò in cui l'osservatore della propria società rischia di essere implicato.

Scegliendo un soggetto e un oggetto radicalmente distanti l'uno dall'altro, l'antropologia corre, però, il rischio che la conoscenza dell'oggetto non colga le sue proprietà intrinseche, ma si limiti a esprimere la posizione relativa, e sempre mutevole, del soggetto rispetto a esso. È possibilissimo, infatti, che la pretesa conoscenza etnologica sia *condannata* a restare bizzarra e inadeguata quanto quella che un visitatore esotico avrebbe della nostra società. L'indiano kwakiutl, che Boas invitava talvolta a New York, perché gli servisse da informatore, era indifferente allo spettacolo dei grattacieli e delle strade solcate da automobili. Egli riservava tutta la sua curiosità intellettuale ai nani, ai giganti, e alle donne barbute che venivano allora esibite in Times Square, ai distributori automatici di piatti cucinati, alle sfere di ottone che ornavano l'inizio delle ringhiere delle scale. Per ragioni che non posso evocare qui, tutto ciò metteva in causa la sua particolare cultura, ed essa sola egli cercava di riconoscere in taluni aspetti della nostra.

A modo loro, gli etnologi non cedono forse alla stessa tentazione, quando si permettono, come fanno tanto spesso, di interpretare i costumi e le istituzioni indigene, nell'intento inconfessato di inquadrarle meglio nelle teorie del momento? Il problema del totemismo, che molti di noi considerano diafano e insostanziale, ha pesato per anni sulla riflessione etnologica, e noi oggi comprendiamo che tale importanza derivava da un certo gusto dell'osceno e del grottesco, che è come una malattia infantile della scienza religiosa: proiezione negativa di un timore incontrollabile del sacro, di cui l'osservatore stesso non è riuscito a liberarsi. Così, la teoria del totemismo si è costituita "per noi", non "in sé", e nulla garantisce che, nelle sue forme attuali, essa non dipenda ancora da una simile illusione.

Gli etnologi della mia generazione sono confusi dalla repulsione che a Frazer ispiravano certe ricerche alle quali egli aveva dedicato la sua vita: “cronaca tragica – scriveva – degli errori dell’uomo: follie, vani sforzi, tempo perduto, speranze frustrate”. E siamo quasi altrettanto sorpresi di apprendere, dai *Carnets*, come un Lévy-Bruhl considerasse i miti, che, secondo lui, “non hanno più su noi nessuna azione (...) racconti (...) strani, per non dire assurdi e incomprensibili (...) dobbiamo fare uno sforzo per interessarcene (...)”. Certo, abbiamo acquistato una conoscenza diretta delle forme di vita e di pensiero esotiche, che ai nostri predecessori mancava; ma ciò non dipende anche dal fatto che il surrealismo – cioè un momento evolutivo interno alla nostra società – ci ha trasformato la sensibilità, in quanto ha avuto il merito di scoprire, o di riscoprire, in seno ai nostri studi, un lirismo e una proibità?

Resistiamo dunque alle seduzioni di un oggettivismo ingenuo, ma senza disconoscere che, per la sua stessa precarietà, la nostra posizione di osservatori ci procura insperate garanzie di oggettività. Proprio nella misura in cui le società cosiddette primitive sono molto lontane dalla nostra, noi possiamo cogliere in esse quei “fatti di funzionamento generale”, di cui parlava Mauss, che hanno possibilità di essere “più universali” e di avere “più realtà”. In tali società – e cito sempre Mauss – “si colgono uomini, gruppi e comportamenti (...), li si vedono muovere come in meccanica, si vedono masse e sistemi”. Questa osservazione privilegiata, perché distante, implica certo talune differenze di natura fra quelle società e le nostre: l’astronomia esige non solo che i corpi celesti siano lontani, ma anche che il tempo non scorra colà allo stesso ritmo, altrimenti la Terra avrebbe cessato di esistere molto tempo prima che l’astronomia nascesse.

* * *

Certo, le società cosiddette primitive sono nella storia; il loro passato è antico quanto il nostro, poiché risale alle origini della specie. Nel corso dei millenni, esse hanno subito ogni sorta di trasformazioni, e attraversato periodi di crisi e di prosperità; hanno conosciuto guerre, migrazioni, alterne vicende. Ma si sono specializzate in vie diverse da quelle che noi abbiamo scelto. Forse sono rimaste, per certi aspetti, vicine a condizioni di vita antichissime; il che non esclude che, su altri piani, se ne allontanino più di noi.

Pur essendo nella storia, queste società sembrano aver elaborato, o mantenuto, una saggezza particolare, che le induce a resistere disperatamente a ogni modificazione della loro struttura che permetta alla storia di fare irruzione in esse. Quelle che, ancora di recente, avevano protetto meglio i loro caratteri distintivi, ci apparivano come società ispirate dalla preoccupazione dominante di perseverare nel loro essere. La maniera in cui sfruttano l’ambiente garantisce, in pari tempo, un modesto livello di vita e la protezione delle risorse naturali. A onta della loro diversità, le regole matrimoniali che esse applicano presentano, secondo i demografi, un carattere comune, che è quello di limitare al massimo e di mantenere costante l’indice di fecondità. Infine, una vita politica fondata sul consenso, e tale da non ammettere decisioni che non siano quelle prese all’unanimità, sembra concepita all’unico scopo di escludere quel motore della vita collettiva che utilizza scarti differenziali fra poteri e opposizione, maggioranza e minoranza, sfruttatori e sfruttati.

Insomma, queste società che potremmo chiamare “fredde”, perché il loro clima interno è vicino allo zero di temperatura storica, si distinguono, per il ridotto numero di componenti e per il modo meccanico di funzionare, dalle società “calde”, apparse in diversi punti del mondo in seguito alla rivoluzione neolitica, e in cui il differenziarsi fra caste e fra classi è senza tregua sollecitato e produce energia e divenire.

La portata di questa distinzione è soprattutto teorica, in quanto probabilmente non esiste nessuna società concreta che, nel suo complesso e in ogni sua singola parte, corrisponda esattamente al primo o al secondo tipo. Inoltre, anche in un altro senso, la distinzione rimane relativa, se è vero, come crediamo, che l'antropologia sociale obbedisca a una duplice motivazione: retrospettiva, poiché i generi di vita primitivi stanno per scomparire, e dobbiamo affrettarci a raccoglierne le lezioni; e prospettiva, nella misura in cui, divenendo coscienti di un'evoluzione il cui ritmo precipita, ci sentiamo già i “primitivi” dei nostri pronipoti, e cerchiamo di autoconvalidarci, avvicinandoci a coloro che furono – e sono ancora, per un breve periodo – così come una parte di noi persiste a rimanere.

D'altra parte, le società che chiamavo “calde” non possiedono nemmeno loro questo carattere in assoluto. Quando, l'indomani della rivoluzione neolitica, le grandi città-Stato del bacino mediterraneo e dell'Estremo Oriente hanno imposto la schiavitù, hanno costruito un tipo di società in cui gli scarti differenziali fra gli uomini – certi dominanti, altri dominati – potevano essere utilizzati per produrre cultura, a un ritmo sino allora inconcepibile e insospettato. Rispetto a questa formula, la rivoluzione macchinista del XIX secolo rappresenta, non tanto un'evoluzione orientata nel medesimo senso quanto un impuro abbozzo di soluzione differente: ancora per un pezzo, fondata sugli stessi abusi e sulle stesse ingiustizie, pur rendendo possibile il trapasso, alla *cultura*, di quella funzione dinamica che la rivoluzione protostorica aveva assegnato alla *società*.

Se, Dio non voglia, fosse richiesto all'antropologo che presagisca il futuro dell'umanità, certo egli non lo concepirebbe come un prolungamento o un superamento delle forme attuali, ma, piuttosto, sul modello di una integrazione che unifichi progressivamente i caratteri tipici delle società fredde e delle società calde. La sua riflessione si ricolleggerebbe al vecchio sogno cartesiano di mettere le macchine, come automi, al servizio degli uomini; seguirebbe la sua traccia nella filosofia sociale del XVIII secolo, e sino a Saint-Simon; questi infatti, annunciando il passaggio “dal governo degli uomini all'amministrazione delle cose”, anticipava sia la distinzione antropologica fra cultura e società, sia quella conversione di cui i progressi della teoria dell'informazione e dell'elettronica ci fanno, almeno, intravedere la possibilità: da un tipo di civiltà, cioè, che inaugurò un tempo il divenire storico, ma al prezzo di una trasformazione degli uomini in macchine, a una civiltà ideale, che riuscirebbe a trasformare le macchine in uomini. Allora, essendosi la cultura integralmente assunta il compito di fabbricare il progresso, la società sarebbe liberata da una maledizione millenaria, che la costringe ad asservire gli uomini perché progresso ci sia. Allora, inoltre, la storia si farebbe da sola, e potrebbe, ancora una volta, assumere quella struttura regolare e quasi cristallina, di cui le società primitive meglio conservate ci insegnano che non è contraddittoria con l'umanità. In tale prospettiva, per quanto utopistica, l'antropologia sociale troverebbe la sua più alta

giustificazione, poiché le forme di vita e di pensiero da essa studiate non avrebbero più soltanto un interesse storico e comparativo: corrisponderebbero anche a una possibilità permanente dell'uomo, sul quale l'antropologia sociale, soprattutto nelle ore più buie, avrebbe la missione di vegliare.

Questa vigile sorveglianza non potrebbe essere attuata dalla nostra scienza – e non se ne sarebbe nemmeno capita l'importanza e la necessità – se in recondite regioni della Terra, alcuni uomini non avessero ostinatamente resistito alla storia e non fossero rimasti come una prova vivente di quel che vogliamo salvare.

* * *

Per concludere questa lezione, vorrei, in realtà, signor amministratore, cari colleghi, evocare in poche parole la particolarissima emozione che l'antropologo prova quando entra in una casa la cui tradizione, ininterrotta per quattro secoli, risale al regno di Francesco I. Soprattutto se è un antropologo americanista, dati i vincoli che lo legano a quell'epoca, che fu l'epoca in cui l'Europa ricevette la rivelazione del Nuovo Mondo, e si aprì alla conoscenza etnografica. Avrebbe voluto viverla; che dico, la vive ogni giorno col pensiero. E poiché, singolarmente, gli indiani del Brasile, fra i quali ho fatto il mio tirocinio, potrebbero aver adottato come motto “rimarrò costante”, il loro studio finisce per assumere due qualità: quella di un viaggio in terra lontana, e quella – ancor più misteriosa – di una esplorazione del passato.

Ma, anche per questa ragione – e ricordandoci che la missione del Collège de France fu sempre di insegnare la scienza in cantiere – ci sfiora la tentazione di un rimpianto. Perché mai questa cattedra è stata creata così tardi? Come è possibile che l'etnografia non abbia ricevuto il posto che le spettava quando era ancora giovane, e i fatti conservavano la loro novità e la loro ricchezza? Ci piace infatti immaginare che questa cattedra sia stata istituita nel 1559, quando Jean de Léry, ritornando dal Brasile, redigeva la sua prima opera, e venivano pubblicate *Les singularités de la France antarctique* di André Thevet.

Certo, l'antropologia sociale sarebbe più rispettabile e più provveduta, se il riconoscimento ufficiale le fosse giunto nel momento in cui cominciava ad abbozzare i suoi progetti. D'altra parte, supponendo che tutto si fosse svolto così, essa non sarebbe quello che è oggi: una ricerca fervida e inquieta, che stimola l'indagatore con interrogativi morali oltre che scientifici. È consono, forse, alla natura della nostra scienza, il fatto che sia sorta simultaneamente come uno sforzo per colmare un ritardo, e come una meditazione su uno scarto, al quale certe sue caratteristiche fondamentali devono essere attribuite.

Se la società è nell'antropologia, l'antropologia è a sua volta nella società: l'antropologia infatti ha potuto allargare progressivamente il suo oggetto di studio, sino a includervi la totalità delle società umane; però è sorta in un periodo tardivo della loro storia, e in un piccolo settore della Terra abitata. Anzi, le circostanze della sua comparsa hanno un senso, che diventa comprensibile solo quando le ricollochiamo nel quadro di uno sviluppo sociale ed economico particolare: indoviniamo allora che esse si accompagnano a una presa di coscienza – quasi un rimorso – del fatto che l'umanità sia potuta, così a lungo, rimanere alienata a se stessa; e, soprattutto, del fatto che quella frazione dell'umanità, che ha prodotto l'antropologia, sia poi la stessa che

rese tanti altri uomini oggetto di esecrazione e di disprezzo. Sequela del colonialismo, vengono talvolta definite le nostre inchieste. Le due cose sono certamente collegate, ma nulla sarebbe più falso che ritenere l'antropologia come l'ultima incarnazione della mentalità coloniale; una ideologia vergognosa che gli offrirebbe una possibilità di sopravvivenza.

Quel che chiamiamo Rinascimento fu, per il colonialismo e per l'antropologia, una nascita vera e propria. Fra l'uno e l'altra, faccia a faccia sin dalla loro comune origine, un dialogo equivoco è proseguito per quattro secoli. Se il colonialismo non fosse esistito, il rigoglio dell'antropologia sarebbe stato meno tardivo; forse, però, l'antropologia non sarebbe stata nemmeno incitata a quello che è divenuto il suo ruolo, a rimettere in causa cioè l'uomo intero, in ognuno dei suoi esempi particolari. La nostra scienza è giunta alla maturità il giorno in cui l'uomo occidentale ha cominciato a rendersi conto che non avrebbe mai capito se stesso, finché sulla faccia della Terra, una sola razza, o un solo popolo, fosse stato da lui trattato come oggetto. Solo allora l'antropologia ha potuto affermarsi per quello che è: una impresa, che rinnova ed espia il Rinascimento, per estendere l'umanesimo a guisa dell'umanità.

Permetterete dunque, miei cari colleghi, che dopo aver reso omaggio ai maestri dell'antropologia sociale all'inizio di questa lezione, le mie ultime parole siano per quei selvaggi, la cui oscura tenacia ci offre ancora modo di assegnare ai fatti umani le loro vere dimensioni: uomini e donne che, nell'istante in cui parlo, a migliaia di chilometri da qui, in una savana rosa dai fuochi di sterpi o in una foresta grondante di pioggia, fanno ritorno all'accampamento per dividere un magro nutrimento, ed evocare insieme i loro dei; quegli indiani dei tropici, e i loro simili sparsi per il mondo, che mi hanno insegnato il loro povero sapere in cui consiste, tuttavia, l'essenziale delle conoscenze che voi mi avete incaricato di trasmettere ad altri; ben presto, ahimè, destinati tutti all'estinzione, sotto il trauma delle malattie e dei modi di vita – per essi ancora più orribili – che abbiamo portato loro; e verso i quali ho contratto un debito di cui non mi sentirei liberato nemmeno se, al posto in cui mi avete messo, potessi giustificare la tenerezza che mi ispirano, e la riconoscenza che ho per loro, continuando a mostrarmi quale fui fra loro, e quale, fra voi, vorrei non cessare di essere: loro allievo e loro testimone.

* Lezione inaugurale della cattedra di Antropologia sociale tenuta al Collège de France il 5 gennaio 1960. Stampata per la prima volta nell'Annuario interno del Collège de France nella collana di lezioni inaugurali, col. n. 31 (Lévi-Strauss 1960a). La presente traduzione è tratta da Lévi-Strauss 1967b.

¹ Una commemorazione ha avuto luogo, alla Sorbona, il 30 gennaio 1960.

² Cfr. la nostra relazione per il 1960-61, *Annuaire du Collège de France 1961-1962*, pp. 200-203.