

Linguaggio poetico e antropologia surrealista in Vincent Bounoure

Andrea D'Urso

Università del Salento

andrea.durso@unisalento.it

Il testo che qui riproduciamo nella nostra traduzione è la voce «Antropologia filosofica» scritta da Vincent Bounoure (1928-1996) per l'*Encyclopédie thématique Weber*. Le ragioni della pubblicazione di questo scritto, che potrebbe sembrare ormai superato per il fatto di essere del 1970, sono almeno due: quella circostanziale riguarda il suo collocarsi perfettamente all'interno di questo numero tematico della *RIFL*; quella più generale concerne la sua particolarità di essere un testo scritto non solo, come mostreremo meglio, da un esperto di arti cosiddette "primitive" o "selvagge", ma anche da un poeta, il che lo rende unico nel contesto stesso in cui viene pubblicato e ancora attuale nel sollevare problemi e interrogativi, forse non più del tutto nuovi, che però non cessano di porsi e ai quali l'antropologia filosofica non ha ancora pienamente risposto.

Va da sé che tali possibili risposte non possano prescindere dalla delicata posizione stessa di tale disciplina, cioè dal suo essere a cavallo tra teoria e pratica, per il suo presentarsi come riflessione teorica sulla vita estremamente concreta delle società umane che, con mezzi più o meno scientifici, cerca di descrivere al fine di renderle più comprensibili e, nella migliore delle ipotesi, di orientarne le attività pratiche. Il nesso tra teoria e prassi che passa proprio attraverso il linguaggio (rievochiamo la considerazione del linguaggio e dell'ideologia come "pratiche sociali" che corre lungo la semiotica materialista da Bachtin a Rossi-Landi...) è certamente ben scrutato da Bounoure nel suo testo. Ma è pure parte integrante della sua metodologia d'indagine: proprio perché è guidato verso lo studio delle civiltà non tanto da ragioni professionali, ma innanzitutto passionali, le sue riflessioni non dimenticano mai la *relazione* che esse intrattengono con l'oggetto descritto, come pure quella che quest'ultimo ha col popolo e nel contesto dai quali è stato estrapolato, e le relazioni *di potere* che sottostanno a interpretazioni spesso fuorvianti degli oggetti stessi.

Notiamo subito come la lingua ci aiuti a misurare l'ampiezza dell'approccio di Bounoure, attraverso l'ambiguità di ciò che l'oggetto – di studio, ma anche artefatto materiale – può essere, giacché entrambi i significati fanno al caso nostro. Infatti, Vincent Bounoure, già ingegnere e poeta surrealista, è stato dal 1975 un esperto di arti antiche dell'Oceania, dell'Africa e dell'America, incaricato di effettuare perizie e valutazioni di oggetti venduti nelle aste. A proposito di queste ultime, ricordiamo solo che egli ha affiancato il celebre Charles Ratton e che nei cataloghi Loudmer ha veramente innovato il modo di descrivere gli oggetti, con la sua meticolosità nei particolari e il suo sguardo poetico. L'illustre esperto d'arti oceaniane, Douglas Newton, introducendo una raccolta postuma di Bounoure, mette in evidenza proprio

quest'elemento lirico della sua prosa che lo distingueva dai più noti specialisti e rivelava così degli aspetti che questi ultimi non avevano colto:

Dobbiamo ricordarci che Bounoure era un poeta che è stato strettamente legato agli artisti e agli scrittori surrealisti la cui influenza ha enormemente contribuito a far conoscere le arti oceaniane. È in quanto tale che scriveva, con immaginazione, precisione e bellezza. Ed è qui, secondo me, che ha raggiunto la sua vetta, ed una vetta molto elevata, è chiaro.

[...] Perché, contrariamente alla maggior parte di noi, confrontati a ciò che proviamo realmente a proposito delle arti oceaniane, non esitava ad approcciare il suo argomento sul piano dell'emozione. Non esitava a rivelare la passione, l'amore che ci metteva. Molti, i pedanti così numerosi, potranno criticare quest'attitudine, ma essa l'ha portato non solo a descrizioni esatte, ma anche a sguardi penetranti splendidamente scritti sugli Oceaniani e sulle loro arti. (NEWTON 2001: 6-7; tutte le citazioni nel testo sono in traduzione nostra)

È insomma un po' tristemente che bisogna constatare che la produzione "antropologica" di Bounoure non sia, ancora oggi, di molto più conosciuta della sua opera (intellettuale e materiale) all'interno del surrealismo e della prosecuzione di quest'ultimo anche dopo il tentativo da parte di alcuni di considerarlo finito nel 1969. Questa è un'altra storia;¹ di essa qui c'interessa il fatto che gli interventi di Bounoure nel campo dell'antropologia dimostrano al contempo la persistenza di tale preoccupazione tra i surrealisti e il prolungamento, su un piano più sistematico, dell'indagine iniziata da Breton per *un'antropologia da un punto di vista surrealista*. Di ciò ci parlano infatti ancora oggi gli scritti redatti per la rivista surrealista *La Brèche* o per *L'Œil* negli anni '60 (cfr. BOUNOURE 2001), cioè sotto lo sguardo attento di Breton, e altri contributi dopo la morte di quest'ultimo. Tra questi rientrano non solo «Anthropologie philosophique» qui presentato e l'altro testo sul mito redatto per l'*Encyclopédie thématique Weber* (BOUNOURE 1973a), ma pure *La peinture américaine* (tradotto in numerose lingue, fra cui anche l'italiano) e testi "minori" come le schede sugli Indiani dell'America del Nord, della Colombia Britannica e dell'Alaska, per la *Grande encyclopédie Larousse*, che testimoniano come l'interesse "antropologico" si sia esteso dalle arti dei popoli dell'Oceania agli Amerindi. Quest'interesse non era però puramente "etnografico", come dimostra il sostegno dei surrealisti all'American Indian Movement, accanto a Robert Jaulin, proprio negli anni '70. Che quella di Bounoure non fosse soltanto una scrittura volta a fini artistici o, più tardi, professionali, mirando piuttosto alla riscoperta di un insegnamento dimenticato dall'uomo moderno, al recupero dei «suoi poteri perduti» (BRETON 1963: 35), lo dice Michel Lequenne, riassumendo in poche parole esemplari lo scarto già indicato da Douglas Newton. Introducendo un lavoro di Vincent Bounoure e di sua moglie Micheline, iniziato negli anni '60 e pubblicato solo quarant'anni dopo, Lequenne (2006: 5) parla di «un'etnologia surrealista che va dal sentimento di fratellanza alla tensione di comprensione, e non l'inverso aleatorio».

Con ciò torniamo dunque al rapporto dialettico tra passione e professione, amore e perizia, teoria e prassi – una dialettica che sta proprio alla base di ciò che Lequenne chiama *etnologia surrealista* per distinguerla dall'etnocentrismo mistificatore che ha

¹ Su questo fronte, non essendoci a livello internazionale altri studi scientifici dedicati a Bounoure, ci permettiamo di rinviare ai nostri lavori pionieri in *Between* n°1, *Athanor* n°13, *Lingue e Linguaggi* n°5, *Iris* n°1, *Publif@rum* (numero in preparazione).

fondato molta parte degli studi etnografici. Pur non essendo un etnologo “da campo”, la vicinanza che Bounoure sentiva rispetto al modo di pensare e alle realizzazioni plastiche di certi popoli gli permise di annullare la distanza fisica che da essi lo separava, per mostrare come la loro immaginazione (cor)rispondesse alla ricerca del meraviglioso quotidiano che i surrealisti perseguivano attraverso l'emersione dell'inconscio, il sogno e la scrittura automatica. Il *Leggendario melanesiano* (2006), appunto, tende a svelare la relazione che si istituisce tra mito e artefatto; le maschere oceaniane – che «hanno molto a vedere con le maschere americane e non hanno quasi nulla da dire a quelle africane» (BOUNOURE 1980: 277) – e il materiale di cui sono fatte ci parlano della vita e della morte (BOUNOURE 1962), «soluzioni immaginarie», come diceva Breton (1924: 346).

Non è certo nuovo che quel che chiamiamo “arte” sia un linguaggio: l'attualità di Bounoure sta nel ricordarci che esso ha spesso dei cattivi interpreti. E ciò vale per quei presunti “oggetti d'arte” che ci parlano da un lontano «regime mentale, incompatibile con quello che subiamo noi» (BOUNOURE 1980: 277), come pure per quelli il cui linguaggio potrebbe essere definito «*ultramoderno*, tanto sembra che l'audacia degli scultori eschimesi resti insuperabile» (BOUNOURE 1973b: 4541). Oggetti la cui “artisticità” non è separata dalla loro “funzionalità” nel contesto da cui sono sottratti per riempire le teche dei musei: come le maschere *malangan*, ciclo rituale della Nuova Irlanda, il cui uso in una stessa cerimonia regola più riti al contempo ed è persino capace di mettere in moto «la macchina economica» (BOUNOURE 1980: 279). E cosa c'insegna «il viso che si sono dati gli Oceaniani orientali» (ivi: 281), che non usano le maschere, bensì i tatuaggi?

È che ogni attitudine dinanzi al reale scaturisce dal desiderio, sia pure nella sua forma più ipnogenica: il possibile. [...] Anche per noi, sia pure in piena società dello spettacolo, le pose che affettiamo sono maschere di un compromesso mal riuscito tra la nostra necessità e l'Oriente delle nostre intime speranze: è nella stessa decifrazione del desiderio che la purissima volontà uscita dalle fermentazioni della sostanza viva ha assunto un viso umano agli antipodi. Ora, se c'importa intravedere le nostre sorti, non fosse che per conformarle ai nostri auspici, le leggeremo solo sullo stesso specchio stregato ove gli Oceaniani, per alcuni secoli ormai quasi andati, hanno specificato le loro. Vi hanno lasciato non soltanto il riflesso fuggitivo del loro profilo, ma la fiamma errante del loro sguardo accusatore. (Ivi: 282)

Questo brano è uno dei tanti che potrebbero esemplificare i concetti espressi da Newton e Lequenne, e ci aiuta a comprendere un carattere consustanziale alla scrittura di Bounoure che ritroveremo anche nel testo qui presentato sull'antropologia filosofica: sembra che ci sia sempre qualcosa in più della pura critica del colonialismo culturale; c'è la «risonanza della parola selvaggia» del poeta che fa esplodere dall'interno della propria civiltà le certezze mascherate – è proprio il caso di dirlo – da ermeneutica, sia essa heideggeriana, gadameriana o foucaultiana.² Ma esso, attraverso termini che evocano l'ermetismo, ci ricorda anche il processo alchemico – altamente dialettico – che sottostà alla *creazione* – i marxisti come Rossi-Landi preferiscono dire *produzione* – linguistica, e quindi artistica: la *poiesi* rivela etimologicamente il rapporto che c'è appunto tra facoltà creativa e poesia. Cosicché, l'alchimia c'insegna che l'*elisir* non è più soltanto la somma algebrica dei suoi componenti, bensì una miscela i cui poteri superano di gran lunga quelli delle

² «Retentissement de la parole sauvage» è anche il titolo di un testo di Bounoure (1984).

singole sostanze. Allo stesso modo, l'*espressione* è la somma dialettica dell'uomo e del suo ambiente e si manifesta nella formulazione di un linguaggio – ogni forma di linguaggio – tendente a significare i rapporti (anch'essi dialettici) dell'uomo col mondo. La poesia allora non è altro che la dialettica – o la logica, se si preferisce, ma allora una logica altra rispetto a quella corrente, un'ana-logi(c)a – della mente resa a se stessa, cioè al suo «funzionamento reale», come voleva Breton (1924: 328). Quindi l'antropologia *surrealista* non è una cosa che si scrive o che si legge: è qualcosa che si prova e si vive giorno per giorno.

Essa sembra rispondere alla parola d'ordine di Rimbaud (cf. 1871a: 450; 1871b: 452) «IO è un altro», tant'è vero che, nonostante «la vertiginosa discesa in noi stessi» (BRETON 1930: 791) che caldeggiavano le pratiche surrealiste di affioramento dell'inconscio, Bounoure dice che «il surrealismo non è altro che ciò che porta alcuni individui al di fuori di se stessi». ³ In questo, l'antropologia surrealista pare dunque contrastare e rinviare al mittente l'etnocentrismo tipico non solo di tanta etnografia, ma delle sue stesse origini – ricordiamolo – colonialiste. Rispetto a quest'infanzia imperialista dell'etnologia (intesa come pratica) cui doveva tentare di dare delle spiegazioni, delle giustificazioni oppure una qualche forma di riscatto l'antropologia (intesa come discorso teorico), è nata per reazione un'etnografia dell'osservatore "oggettivo". Mostrando i suoi limiti congeniti – giacché la descrizione su cui si basa ogni discorso analitico come quello antropologico implica inevitabilmente un'interpretazione – anch'essa ha fatto il suo tempo. Dinanzi a questo essere *voyeur* di una certa ricerca etnologica vale ancora l'altra ingiunzione di Rimbaud (cf. 1871a: 449; 1871b: 454): «farsi *voyant*». Questo rapporto tra visione e previsione nel poeta "veggente" non ha nulla di mistico e deve aver contato molto in Bounoure, come dimostra, per esempio, il suo libro-catalogo per la mostra del 1992 al Museo Dapper di Parigi, *Vision d'Océanie*: si tratta cioè di una lungimiranza che permette introspezioni accurate e originali dell'*altro* lontano, e quindi di se stessi, dell'*altro sé*. Tale *chiaroveggenza* va dunque intesa come un vederci chiaro.

Anche in ciò la visione di Bounoure è attuale, se consideriamo che la pretesa oggettività succitata è stata a sua volta negata dalla pratica partecipativa dell'inserirsi nelle comunità che si pretende descrivere, dando prova di un relativismo culturale, tipico dell'interpretativismo per esempio, che ha spesso pagato lo scotto della lucidità. In tal senso, il testo di Bounoure (1973a) dedicato alla critica delle varie esegesi del mito che hanno dato le correnti più note della storia delle idee (neoplatonismo, profetismo, funzionalismo, strutturalismo, linguistica, ecc.), è un esempio di come i surrealisti non abbiano mai abbandonato la bussola dell'*emancipazione*: non tutti i miti sono liberatori per definizione e ogni insegnamento che si può trarre dalla civiltà umana deve essere volto all'affrancamento di quest'ultima dalle catene mentali e materiali che le impediscono l'esercizio libero delle sue facoltà *creatrici* – e quindi *poetiche*.

Senza anticipare troppo, diciamo allora che su queste basi il lettore non sarà sorpreso della conclusione di Bounoure: una rilettura dell'antropologia in chiave di espressione del desiderio che però non si esaurisce in un idealismo puro e semplice. Essa va infatti letta insieme al monito che egli lanciava qualche anno prima a Praga, anticipandone la celebre Primavera:

³ La frase che traduciamo è tratta da un documento inedito (BOUNOURE 1970b: 152) del dossier «Pour communication» contenente le risposte all'inchiesta interna che lanciò nel movimento surrealista nel 1969 (BOUNOURE 1969), ma è già stata riprodotta senza precise indicazioni in JOUBERT 2001: 171.

Il compito attuale del pensiero rivoluzionario consiste nel definire i principi di una civiltà compatibile col Desiderio, giacché tale è il punto più alto al quale possa giungere oggi il materialismo, almeno se acconsente a considerare *la sensibilità* come *un'attività pratica* (*IX Tesi su Feuerbach*). (BOUNOURE 1968: 181)⁴

Ma come si vedrà nel testo qui tradotto, Bounoure non scorda affatto che le capacità umane siano state rivolte più che altro alla distruzione, anziché alla costruzione di un mondo amoroso e armonico come quello sognato da Fourier. In questo senso sono chiari i riferimenti al «fumo uscito da certi camini», alla fagocitazione dell'*altro* da sé, spesso indicato spregiativamente come “barbaro” e scordando il barbaro che c'è stato o c'è ancora in sé, alle elucubrazioni non sempre azzeccate dell'antropologia filosofica. Da Cartesio e Kant a Gérando e Granet, da Hegel e Durkheim a Malinowski e Lévi-Strauss, da Freud e Lacan a Brown e Marcuse – per citare solo i nomi espressamente menzionati nel testo, ma ci sarebbero sullo sfondo i monumentali lavori di A. Kircher, A. Court de Gébelin, Ch.-F. Dupuis, É. Soldi Colbert de Beaulieu – ciò che contraddistingue l'esposizione di Bounoure e la rende tanto più singolare, trattandosi di una voce di enciclopedia, è il capovolgimento dialettico che vi si attua rispetto al ruolo consueto dell'antropologia: qui è infatti la comunità degli antropologi a essere indagata da un osservatore rigoroso.

Allo stesso modo, Bounoure considera dialetticamente l'assenza di *storia* in quei popoli che non conoscono la scrittura, secondo quanto presumono i popoli alfabetizzati che proprio attraverso lo strumento della scrittura – *manipolatrice* – sono in grado di darne la versione che vogliono, di renderla inintelligibile e quindi addirittura di cancellarla, paradossalmente. Quest'ultimo non è ovviamente l'unico fattore che richiama il nesso tra linguaggio, ideologia e realtà (ovvero concezione della realtà) che studia la semiotica e dalla quale non può pertanto esimersi l'antropologia filosofica. Insomma, il legame che essa ha con la filosofia del linguaggio si ritrova nel testo di Bounoure almeno a tre livelli connessi ma distinti e talmente insiti nel suo svolgimento o nelle sue implicazioni che essi hanno forse bisogno di essere svelati metalinguisticamente per essere visti.

Innanzitutto, in base a quanto abbiamo detto fin qui, Bounoure ci fa chiaramente capire che l'antropologia filosofica è in stretto rapporto con la filosofia del linguaggio per costituzione propria: essendo *filosofica* e quindi espletandosi in descrizioni, riflessioni e analisi sull'uomo, l'antropologia è un discorso e, in quanto tale, essa non esula dal rischio di mistificazioni (ideologiche) concernenti ogni lingua. In secondo luogo, la filosofia del linguaggio è parte stessa della riflessione di Bounoure, come dimostra per esempio il caso succitato dell'uso mistificatorio della scrittura. Ciò, infine, si ripercuote sul piano della traduzione, che deve cercare di rendere i giochi, le ambiguità, i doppi sensi, le aperture possibili a nuovi interrogativi della parola di Bounoure che, come abbiamo detto, è parola *poetica*.

I falangeri nella matassa oscura ove i fiori si dilatano a cercare vita si sono scelti interpreti familiari. Un linguaggio è nato, tradotto da coloro che si sono guadagnati la fama di sognatori. (M. e V. BOUNOURE 1963: 34)

⁴ Nella nostra traduzione correggiamo il rinvio bibliografico nella ristampa del testo, che recita erroneamente «Onzième [sic] thèse sur Feuerbach».

Riferimenti bibliografici

BOUNOURE, Micheline e Vincent (1963), «Les pouvoirs perdus. L'art et la fête en Nouvelle Irlande (extraits)», in *La Brèche*, n. 5, pp. 27-37 (non ripreso altrove).

BOUNOURE, Micheline e Vincent (2006), *Légendaire mélanésien*, Paris, L'Harmattan.

BOUNOURE, Vincent (1962), «Mémoire de la dernière», in V. Bounoure 2001, pp. 261-264.

BOUNOURE, Vincent (1967), *La peinture américaine*, coll. «Histoire générale de la peinture», vol. 27, Lausanne, Éditions Rencontre; trad. it. *La pittura americana*, Milano, Orpheus Libri, 1965, poi Il Saggiatore, 1969.

BOUNOURE, Vincent (1968), «Levée d'écrou», in V. Bounoure 1999, pp. 179-185.

BOUNOURE, Vincent (1969), «Rien ou quoi? », in V. Bounoure 1999, pp. 30-58.

BOUNOURE, Vincent (1970a), «Anthropologie philosophique», in *Encyclopédie thématique Weber*, t. IV «L'homme: anthropologie, médecine», Barcelona, Compañía editora - Paris, Weber, pp. 185-210; ora in V. Bounoure 2001, pp. 13-46.

BOUNOURE, Vincent (1970b), «Liminaire», documento inedito del dossier «Pour communication», pp. 147-162, archivi privati della famiglia Bounoure.

BOUNOURE, Vincent (1973a), «Le Mythe», in *Encyclopédie thématique Weber*, t. XIII «La pensée: mythes, religion, philosophie, psychologie», Barcelona, Compañía editora - Paris, Weber, pp. 7-67; ora in V. Bounoure 2001, pp. 47-142.

BOUNOURE, Vincent (1973b), «Archéologie et art», scheda della voce «Esquimaux ou Eskimos» in *Grande Encyclopédie*, vol. VIII, Paris, Larousse, pp. 4540-4541 (non ripreso altrove).

BOUNOURE, Vincent (1980), «Le masque océanien vu du dehors et du dedans», in V. Bounoure 2001, pp. 276-282.

BOUNOURE, Vincent (1984), «Retentissement de la parole sauvage», in V. Bounoure 2001, pp. 283-286.

BOUNOURE, Vincent (1992), *Vision d'Océanie*, Paris, Éditions Dapper.

BOUNOURE, Vincent (1999), *Moments du surréalisme*, Paris, L'Harmattan.

BOUNOURE, Vincent (2001), *Le surréalisme et les arts sauvages*, Paris, L'Harmattan.

BRETON, André (1924), *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1988, pp. 309-346; trad. it. in *Manifesti del surrealismo*, Torino, Einaudi, 1966 e 1987, pp. 9-49.

BRETON, André (1930), *Second Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1988, pp. 775-833; trad. it. in *Manifesti del surrealismo*, Torino, Einaudi, 1966 e 1987, pp. 57-120.

BRETON, André (1963), «Main première», in *La Brèche*, n. 4, pp. 32-35; ora anche in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 2008, pp. 1024-1027.

JOUBERT, Alain (2001), *Le mouvement des surréalistes ou le fin mot de l'histoire. Mort d'un groupe – naissance d'un mythe*, Paris, Maurice Nadeau.

LEQUENNE, Michel (2006), «Lumières venues d'Océanie», in M. e V. Bounoure 2006, pp. 5-10.

NEWTON, Douglas (2001), «Préface», in V. Bounoure 2001, pp. 5-9.

RIMBAUD, Arthur (1871a), «À Georges Izambard», in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 267-268; trad. it. «Rimbaud a Georges Izambard», in *Opere*, Milano, Mondadori, 1975, pp. 448-450.

RIMBAUD, Arthur (1871b), «À Paul Demeny», in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954, pp. 269-274; trad. it. «Rimbaud a Paul Demeny», in *Opere*, Milano, Mondadori, 1975, pp. 451-460.

Antropologia filosofica

Vincent Bounoure*

La sicurezza che si legge sui volti è stupefacente in materia di antropologia. Ecco un modo di procedere che consiste apparentemente nel circondare la vita umana di abbondanti discorsi che la prendono come argomento, facendone il pretesto, scivolato come una specie di cauzione implicita tra le righe, di orazioni accademiche. Questi discorsi innumerevoli sull'uomo, a chi si rivolgono e quale uso potremo farne? A coloro che vivono, vivere – si sarebbe tentati di credere – importa meno del brusio delle labbra e del fruscio ripetuto di tutti i fogli di carta morta che parlano della vita. Queste parole, più di tutte le altre, appena sono dette si raggelano; i libri, appena scritti, sono sepolti sotto i cocci abbandonati dietro di sé dalle rivoluzioni della sensibilità alle quali essi hanno contribuito istantaneamente. Cosicché le parole stesse imitano nel loro incessante movimento il ritmo impartito all'uomo dalla natura, entrando di già, appena sono pronunciate, nell'inerzia e nella morte attraverso la quale si compie il loro rinnovamento. Si può così tentare di giustificare ogni parola, sia essa tanto vana, di una gratuità tanto essenziale e, infine, tanto notturna quanto quella dell'antropologia, considerandola come attività vitale, chiedendole conto delle leggi della fisiologia alle quali ubbidisce, dei meccanismi che mette in movimento e che, non solo la rendono simile nella sua caducità agli esseri biologici, ma vi manifestano, come in un prodotto contingente, le regole dell'eloquio universale.

È probabilmente superfluo ricordare a quale frastuono quest'elocuzione si è lasciata andare sul registro sanguinoso lungo gli ultimi sessant'anni. L'orizzonte resterà per sempre sbarrato dal fumo uscito, durante gli anni Quaranta, da certi camini. La meditazione antropologica resterà impotente a cancellare sul parapetto del ponte di Hiroshima ciò che un giorno venne inciso. L'enormità degli attentati di cui l'uomo fu ultimamente vittima più di quanto non lo sia mai stato colpisce, fin dalla sua nascita, il pensiero antropologico di oggi, come uno scenario pronto ad abbattersi sugli attori. Anche la voce dei meno deboli degli antropologi è assordata, mischiata agli echi che restituisce un paesaggio molto male accordato a quello su cui ci intrattengono; tutto ciò che si dovrebbe interpretare secondo la vita cozza contro queste muraglie che dispensano solamente lo spettacolo delle loro lacrime raggelate. E per proferirsi tra le rovine recenti e soprattutto davanti a questa folle rappresentazione che è l'abolizione ora possibile del suo oggetto, la parola antropologica deve costituire e seguire una grammatica nuova. Acconsentirebbe forse facilmente al suo stesso soffocamento; probabilmente i suoi promotori ne siglerebbero il punto finale. Ma l'oratore e l'ascoltatore importano pochissimo quando l'argomento del discorso rischia di subire un'eclissi definitiva e le frasi dalle pretese eterne che lo compongono sono perciò annullate, fin dalla loro stessa nascita. L'antropologia, nello scenario moderno, coincide innanzitutto, salvo rinunce, con una protesta elementare contro i rischi che la storia fa correre alla mente.

* «Anthropologie philosophique», in *Encyclopédie thématique Weber*, t. IV «L'homme: anthropologie, médecine», Barcelona, Compañía editora - Paris, Weber, 1970, pp. 185-210; ora in V. Bounoure, *Le surréalisme et les arts sauvages*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 13-46. Trad. di A. D'Urso.

Conoscitrice di numerose avventure, alcune individuali, altre collettive, tutte relativamente limitate nel tempo e nelle loro ripercussioni pubbliche, essa non può consentire che sia loro rifiutata la luce di uno sguardo nuovo. Le condizioni del suo esercizio attuale portano così l'antropologo a riconoscere oggi la sua legge, che è un'affermazione che spunta nei piani sotterranei della mente e naturalmente messa in mostra a fare scandalo.

Ma qual è l'oggetto di questa affermazione? Denunciando, in una prima mossa, il corso catastrofico in cui rischia di essere trascinato il mondo, l'antropologo si è limitato a sollevare i particolari ostacoli che la storia contemporanea oppone allo sviluppo di ogni indagine concernente la vita. Quella singolare attività che è la sua, collocandosi nell'opzione iniziale fuori dalla quale ogni discorso sarebbe dappriincipio paralizzato, non ha ancora offerto risposte alla domanda centrale che suscita nell'istante stesso in cui essa viene intrapresa. Ciò significa interrogare l'antropologia sulla sua origine, sulla sua necessità, sulle istanze alle quali risponde. Premettere già che non esiste effettivamente attività che non risponda a qualche necessità, significherebbe anticipare la filosofia che forse si trarrà dall'esame delle antropologie? Tale era, in ogni caso, il punto di partenza di Durkheim quando intraprese la sua opera monumentale sulle *Forme elementari della vita religiosa*.⁵ «È, infatti, un postulato essenziale della sociologia – egli affermava – che un'istituzione umana non possa reggersi sull'errore e sulla menzogna: altrimenti non sarebbe potuta durare. Se non trovasse fondamento nella natura delle cose, avrebbe incontrato in esse delle resistenze contro cui non avrebbe potuto trionfare». Svelare i bisogni che le pratiche australiane soddisfacevano impegnava così ad inferire le necessità alle quali rispondono tutte le pratiche umane. Per questo il filosofo, recitando il ruolo di etnografo da campo tra gli etnologi e gli antropologi, anche se dovesse alla fine rinunciare al determinismo prospettato da Durkheim come un postulato, dovrebbe nondimeno fare provvisoriamente sua la legge che regna tra i suoi padroni di casa e preoccuparsi dei moventi della loro attività.

Non è scontato che gli antropologi ne sappiano più di chiunque altro sul loro lavoro, né che il senso che gli attribuiscono abbia un valore universale o ricopra le esatte causalità che la scienza intende svelare per fare dei loro gesti, delle loro svariate pratiche, un bel giardino alla francese. Così, le consuetudini degli antropologi sarebbero affini a quelle che essi studiano presso i loro consimili, quanto meno se diamo retta a Durkheim che prosegue: «Le ragioni che il fedele dà a se stesso per giustificarle possono essere e sono il più delle volte erronee; le ragioni vere non cessano di esistere; è affare della scienza scoprirle». Questo riferimento era importante per definire l'antropologia filosofica a partire da un'antropologia che si esercita dapprima a spese degli antropologi, poiché l'osservatore che visita la loro tribù vede svolgersi sotto il suo sguardo un campo di indagine privilegiata. Benché la pratica intellettuale, alla quale egli si accorge che essi sono elettivamente dediti, vari nelle sue forme secondo il campo a due dimensioni del tempo e dello spazio, è possibile che i gesti tanto diversi dell'antropologo rispondano a necessità immutabili, che vi si manifesti una funzione costante della mente. È in compenso probabile che nell'antropologo si debba tener conto delle mitologie di cui subisce l'influenza e che l'oggetto di una ricerca tanto specializzata come la sua si sciolga sotto gli occhi di un osservatore che non si lasci sovrastare dal cumulo di conoscenze acquisite. In questo caso, i principi che reggono l'indagine antropologica perderebbero il carattere di

⁵ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912 (trad. it. Roma, Meltemi, 2005. Tutti i passaggi nel testo sono tradotti direttamente dalle citazioni riportate da Bounoure. N.d.T.).

universalità al quale aspirano. Ecco perché il discorso sull'uomo che è l'antropologia deve essere per prima cosa considerato come un discorso ingenuo, dove ciò che conta è non il discorso, ma l'uomo di cui si parla, impresa scevra da ogni secondo fine e senza ritorno su se stessa, ricerca spontanea, abbellita a piacere dalle gioie della scoperta. Si tratta essenzialmente di sapere ciò che ha potuto essere l'uomo per questa attività immediata, sotto lo sguardo inevitabilmente cangiante degli esploratori; e in cosa questo uomo interpellasse il loro discorso.

Si sa che l'antropologia ha ricevuto il battesimo dalle mani di Immanuel Kant che, per primo, ne fece una disciplina filosofica. La prefazione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) esplicita difatti chiaramente le due direzioni che si aprono ad ogni ricerca che verta sull'uomo: «L'antropologia, come *conoscenza del mondo*, dovendo far seguito alla *scuola* – vi si legge – deve ricevere giustamente l'appellativo di *pragmatica* non quando comporta una conoscenza estesa delle *cose* che si trovano nel mondo, ma quando implica una conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo. Di conseguenza, la conoscenza delle razze umane, come risultato del gioco della natura, non conterà per la conoscenza pragmatica del mondo, ma solamente per la sua conoscenza teorica. Inoltre, queste due espressioni, *conoscere* il mondo ed *avere l'uso* del mondo, sono, nel loro significato, piuttosto lontane l'una dall'altra, poiché, in un caso, non si fa che *comprendere* il mondo di cui si è stati spettatori, mentre nell'altro, si è *entrati a far parte del gioco*».⁶ Gioco molto strano, che consiste oramai in riflessioni sulle regole che vi presiedono, vale a dire in cui si entra solamente in quanto uomo. Prima di giocare la partita, come s'imporrà, non fosse altro che per conformarsi agli insegnamenti dell'antropologia pragmatica, sarebbe fatale dimenticare la qualità dei giocatori; i loro dadi e le poste che sono loro imposte, condizioni naturali della loro attività, potranno essere descritti per una conoscenza teorica delle regole del gioco. La questione è di sapere piuttosto se tutti i giocatori giochino lo stesso gioco, se l'antropologia abbia un oggetto definito o se lo supponga e lo crei artificialmente in studi parziali ai quali presterebbe allora abusivamente una portata generale.

Ciò che chiamiamo uomo

In mezzo all'abbondante varietà della natura, davanti allo straripamento indefesso della vita e l'innumerevole diversità delle forme animate, la nozione che forma il perno di un'antropologia recente ha subito sorti molto diverse. Ciò che, secondo noi, essa ricopre nelle società molto lontane non è necessariamente il fatto di individui che parlano in nome dell'umanità. Parimenti, individui molto diversi, per esempio in epoca romantica, hanno aggiunto i loro accenti ad un concerto che, talvolta,

⁶ Traduciamo più letteralmente dalla citazione francese quell'*entrer dans le jeu* (*mitspielen*, partecipare, prendere/essere parte) per riprodurre i giochi di parole costruiti da Bounoure. La traduzione di Giovanni Vidari (prima edizione 1921) rivista da Augusto Guerra (Bari, Laterza, 1969, p. 4) dell'intero passo della *Antropologia pragmatica* di I. Kant è la seguente: «Un'antropologia, considerata come quella *conoscenza del mondo*, che deve seguire alla *scuola*, non sarà propriamente chiamata ancora *pragmatica*, quando essa contenga una conoscenza estesa delle cose del mondo, per esempio degli animali, delle piante e dei minerali nei diversi paesi e climi, ma quando contenga la conoscenza dell'uomo come *cittadino del mondo*. – Quindi anche la conoscenza delle razze umane, come prodotti appartenenti al gioco della natura, non appartiene ancora alla conoscenza pragmatica, ma solo alla conoscenza teoretica del mondo.

Anche le espressioni “*conoscere* il mondo”, “*avere l'uso* del mondo”, sono abbastanza remote l'una dall'altra: poiché nell'un caso semplicemente si *comprende* lo spettacolo a cui si è stati presenti, nell'altro invece vi si è recitato». N.d.T.

ignoravano. Ma è al solo sguardo critico che spetta introdurre l'oggettività nella storia e, prima che l'antropologia tenti di costituirsi in scienza oggettiva, è in modo soggettivo che l'uomo definisce da sé l'estensione del concetto al quale intende rispondere, come se il campo d'applicazione dell'antropologia, variabile secondo i luoghi e le epoche, riflettesse delle alternanze di generalizzazione e particolarizzazione da cui lo spirito pubblico viene successivamente contagiato. Per alcuni, entrare a far parte del gioco consiste nell'aspirare al titolo di cittadino del mondo. Altri, deliberatamente o no, delimiteranno l'orizzonte umano al gruppo al quale appartengono. Uno spaccato genetico dell'antropologia permette di percorrere con lo sguardo, in prospettiva cavaliera, l'estrema diversità della sostanza accordata al concetto di uomo, la variabilità dei caratteri che l'hanno potuto definire, soprattutto la discontinuità nell'evoluzione del suo contenuto, che si vede costantemente frastagliata di ritorni e di ripetizioni, di salti e di involuzioni che rendono sospetto il principio vantaggioso di un progresso continuo, di un universalismo poco a poco trionfante e di una dignità crescente dell'uomo.

Ciascuno assegna i limiti che vuole alla sua specie, come fanno vedere certi esempi contraddittori che limitano diversamente la familiarità ammissibile tra consimili. Così nella Cina leggendaria, non c'erano uomini se non i Cinesi ed è sufficiente che la leggenda abbia potuto testimoniare fino a noi per trarre conclusioni sull'estensione allora riconosciuta alla famiglia umana. Gli stranieri erano esclusi dalla famiglia alla quale si ricollegavano tutti i sudditi di un impero immenso o di principati rivali, tutti i consociati di un affare comune tra cugini e fratelli e che intendevano risolvere a porte chiuse anche le loro liti. Porte chiuse? Naturalmente, la celebre muraglia sta a significare l'esclusione di ogni fattore straniero negli affari interni. Ciò che è straniero è inumano, bestiale o demoniaco. Lo straniero è la preda per eccellenza, colui sul quale prima si eserciterà la tortura per cancellare ogni somiglianza, per provare energicamente una differenza poco apparente e probabilmente tanto più inquietante e sospetta. Poi lo straniero sarà divorato in un festino dove i vincitori fagociteranno le virtù del mondo barbaro che hanno ridotto in schiavitù. La preoccupazione che giustifica nella vita dei Cinesi dell'epoca feudale il gusto di assimilare le essenze esotiche fino al loro assorbimento per antropofagia getta una luce vivida sui termini entro i quali doveva essere mantenuta la famiglia umana e sui principi di governo ai quali essi si auguravano che il mondo fosse sottomesso. Il festino in questione è al contempo un atto intellettuale e un gesto dominatore. Tutto ciò che è straniero – bestie e barbari, uomini e cose – offre materia di proficua annessione. L'imperialismo del pensiero, riflesso dell'autoritarismo patriarcale ingigantito alle dimensioni del mondo, dopo aver ridotto per antropofagia ciò che gli è al tempo stesso più ostile e più simile, è pronto a sottomettere tutto ai suoi a priori e persino alle sue abitudini: «È con un festino cannibale – dice Granet – che si ottiene un'infedazione e che si sopprime una frontiera».⁷ Il mondo barbaro, la massa smisurata degli uomini con cui non si riconosce alcuna parentela, fanno parte del mondo naturale, escluso dalla sola cultura che si crede giustificata e che si considera sufficiente a se stessa: la propria. Di conseguenza, sono esseri di natura, sottoponibili all'osservazione minuziosa ritenuta opportuna.

A pochissima distanza, la Grecia classica, che classica fu solamente grazie ad alcuni individui, dà mostra di un medesimo esclusivismo al quale i secoli concessero una sorte molto differente. Qui ci guarderemo bene dal venire a capo delle innumerevoli

⁷ M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (1929), Paris, Albin Michel, 1948.

interpretazioni alle quali ha dato e darà ancora luogo la filosofia greca. Ricordiamo che, della sterminata macchina di morte che fu la civiltà minoica, si dimenticherebbe pressappoco tutto a dar retta solo a Platone e Aristotele, che ne diventarono gli epigoni emeriti trasponendo nel linguaggio delle idee ciò che fu provato prima di loro in tutte le isole con lo stesso cuore e nel sangue. Ovunque gli stranieri erano chiamati Barbari, soprannome che venne loro affibbiato per onomatopea perché il loro linguaggio era inintelligibile, designazione infamante di cui i Berberi dell'Africa settentrionale hanno conservato il marchio indelebile fino ai nostri giorni. Quelli con cui non ci si può intendere si collocano al di fuori di un'umanità chiusa su se stessa, come adattata direttamente sul corpo da un abile sarto. Così un criterio linguistico ne definiva senza ambiguità le frontiere: frontiere provvisorie perché dipendeva dai Barbari apprendere tale dialetto della Magna Grecia per mettere in fallo i criteri al riparo dei quali l'umanità greca intendeva restare sola, come all'interno di una Grande Muraglia linguistica. È vero che questi Barbari non imparavano a parlare greco se non nella schiavitù che era loro imposta e al criterio linguistico, appena questo veniva meno, sopravveniva la solida convinzione della natura bestiale dello schiavo. Così si colmavano le brecce di una certezza che per un istante vacillava. Ma tale strumento a forma di uomo e che si metteva a suonare la lingua greca, questo materiale tanto indispensabile alla vita economica che era fuori questione rimetterne in causa la natura, doveva obbligare il pensiero greco ad un paradossale rovesciamento delle gerarchie appena si mischiarono, nella vita quotidiana, al rumore delle città, le voci di tanti stranieri che ignoravano ogni Olimpo e di tanti schiavi abili oratori. Era vitale che lo statuto di questi sconosciuti non dipendesse dai mezzi di cui disponevano per rendere evidente nella loro parola la presenza di un uomo.

Seguendo la Cina antica, l'intera umanità risiedeva tra le frontiere dell'Impero. Le tenebre esterne erano occupate dai popoli di bestie e dalle tribù di demoni su cui il cacciatore conseguiva rispettabili vittorie che soddisfacevano il gusto dell'espansionismo territoriale. In un movimento centrifugo, il censimento dei mondi, anche se si faceva attraverso la mansione scrupolosa dell'agrimensore, rispondeva ad una sete di esplorazione raggiante, dovendosi interpretare tutte le forme della natura secondo le cifre che reggevano, nella sua architettura, l'Impero centrale. Nel Mediterraneo classico, sottoposto all'afflusso dei Barbari, non avendo prevalso lo spirito di conquista, la presenza dello schiavo dà una lezione ai Greci stessi e li obbliga a sottomettersi alle leggi della storia naturale, a prendere posto a fianco ai Barbari nell'inventario delle forme viventi che era stato ricavato fino ad allora solo per uso esterno. Tuttavia, l'uomo che parla e che è un Greco è un uomo libero e si potrà ormai parlare dell'uomo come specie vivente: è un altro. La stupefacente disfatta dei Greci davanti ai Barbari è tale che, per giustificare le loro prerogative, essi sono costretti a confessare il loro etnocentrismo, ad innalzare con estrema urgenza una barriera tra l'uomo definito dalla zoologia e l'uomo definito dalla sua cultura e dal suo pensiero. Tra l'oggetto e il soggetto, tra gli uomini e l'antropologo si è scavato un fossato invalicabile. Alle virtù della manducazione magica, di cui i principi della Cina facevano un uso annessionista, si sostituisce in Grecia un'oscura manovra intellettuale che, nel fare minor mostra di violenza, è risultata più efficace. L'universalismo che deriva da Atene conserva necessariamente lungo tutto il succedersi delle epoche il marchio delle sue origini, ed ecco perché Hegel, a buono diritto, potrà trarvi la dialettica del padrone e dello schiavo. Non si deve esitare ad affermare che la distanza introdotta dallo schiavo tra l'uomo che parla in suo nome e l'uomo di cui si parla, tra l'atto del discorso e l'oggetto di cui si tratta,

tra l'ontologia antropologica e la descrizione delle cose umane, viene dalla Grecia. Queste contrapposizioni, determinanti fino ai nostri giorni, ora devono essere ridotte. Queste due parti al momento disgiunte nell'uomo della Grecia classica, da un lato quella che riconduce alla morfologia e di cui si occuperà il naturalista, dall'altro quella che si esprime tramite il discorso e le domande del filosofo, non sono vicine a riconciliarsi, tant'è vero che l'atteggiamento fondamentale del Greco nei riguardi del Barbaro persiste e sotteraneamente informa il modo di procedere di chiunque collochi le proprie origini sulle rive del Mediterraneo. C'è probabilmente in ogni Greco un Barbaro di Cnosso che sonnecchia ancora, un devoto delle magie agrarie, dell'antica deità femminile e del toro divino venerati in ruscelli di sangue. Tenere questo Barbaro in catene significa ridurre all'impotenza antenati ancora temibili. Così i Greci trovarono delle ragioni attuali per evirare un'altra volta Crono, per tagliarsi via dal passato castrando il Tempo. Il Barbaro sopraggiunto tardivamente alle frontiere dell'umanità è l'effettiva vittima del momento di questo sacrificio memorabile. È su di lui che si ripete nuovamente il gesto di Edipo, il parricidio. Siccome l'ordine greco si era potuto erigere solo sulla condanna a morte degli dèi sanguinari, si mantiene soltanto relegando nell'Olimpo dell'indagine zoologica i Barbari dai quali, oscuramente, si sa bene di discendere mentalmente. La preminenza del pensiero greco si paga al prezzo di questa divisione introdotta da un omicidio simbolico, nel momento in cui il passato sembra pesare troppo gravemente, ed assicurata dall'espulsione della natura al di fuori dell'ordine veramente umano. Compresa persino la dottrina platonica delle idee, all'interno della gerarchia causale che essa istituisce, non c'è chi non renda conto dell'autorità che un popolo avvantaggiato – esso pensava – intendeva riservarsi dal discorso e dall'efficacia singolare che gli era prestata. Tra gli dèi e la natura, tra l'essere e le cose, tra le essenze e le rozze bestie, i Greci hanno pianificato una città così confortevole che non se n'è perso l'uso.

In virtù della precisa gerarchia che subordina uno all'altro due mondi separati nel bel mezzo della realtà umana da un invalicabile precipizio, ogni indagine, ogni sapere doveva procedere da una scelta preliminare tra il mondo superiore, dove risiedono le cause, ed il mondo inferiore, dove possono essere studiati i loro effetti. Mentre l'etnocentrismo sembrava aver perso l'essenziale delle sue ragioni d'essere, la filosofia e la scienza di obbedienza classica non poterono evitare fino al XIX secolo di ripartirsi i compiti con lo stesso rigore tra due discipline animate da progetti contraddittori. Tale è la disgrazia dell'antropologia, che si interessa proprio della realtà portatrice di questa divisione, alla quale fu accordato un valore obiettivo ed eterno. Si può vedere in ciò una delle ragioni della sua nascita tardiva e la spiegazione delle forme che ha rivestito fin dalla sua origine. Magari, accanto alla filosofia platonica di rigida obbedienza, si erano sviluppate correnti di pensiero che intendevano ridurre il dualismo della realtà umana, ma ciò era successo per accordare la preferenza ad uno dei suoi aspetti e tentare di farne derivare l'altro, di modo che l'ambiguità essenziale dell'antropologia non ne fu colpita altrimenti, se non mediante il reclutamento, il merito e il numero dei difensori di due tendenze opposte. Fino ai nostri giorni si vede il perpetuarsi di un'ontologia antropologica che prolunga le speculazioni platoniche rinchiudendo l'uomo su cui ci intrattengono nella cornice ristretta della civiltà greco-latina, così come il cristianesimo l'ha portata fino a noi, e la cui preminenza non è messa in discussione. D'altra parte, le indagini alle quali ci si è dedicati presso i Barbari hanno teso per molto tempo alla pura descrizione, come in una disciplina settoriale della storia naturale; nei più svariati modi, l'antropologo lasciava intendere che si risparmiava l'analisi e la riflessione, prerogative che negava

ai tristi oggetti del suo studio, la cui attitudine doveva nondimeno essere inventariata nel repertorio del mondo, fosse pure il prodotto di ciechi meccanismi. Addirittura il contenuto molto variabile accordato all'antropologia testimonia di quest'esitazione fondamentale tra l'al di qua e l'al di là delle frontiere greche. Designando per gli Anglosassoni la totalità delle indagini che hanno per oggetto l'uomo, questa parola è generalmente evitata altrove e particolarmente in Francia, dove si parla piuttosto di etnologia o di sociologia, salvo quando si tratta dell'antropologia fisica, nel senso di storia naturale degli ominidi. Allo stesso modo, tutte le testimonianze plastiche e tutti gli oggetti raccolti dalle origini fino ai nostri giorni presso i popoli lontani hanno trovato asilo solo nei musei di storia naturale. È dal Museo nazionale di storia naturale che continua a dipendere amministrativamente il Museo dell'uomo.

Non è probabilmente possibile all'etnologo da campo, ed ancora meno all'etnologo d'ufficio, annullare con la sua sola decisione la differenza sostanziale che lo separa dal suo oggetto di studio. E non è solamente per il fatto di avere a che fare coi popoli da colonizzare, colonizzati o in via di decolonizzazione. È principalmente per essere, in quanto antropologo, il rappresentante e l'erede di una civiltà imperialista il cui pensiero tutto, per lo meno sulle grandi strade ufficiali, si organizza intorno ad una radiosa certezza di sé. Le opzioni intellettuali degli antropologi sono dei preconcetti culturali, che non si sono mai visti vacillare al punto di portare ad una conversione. Nessuno di loro ha, in definitiva, scelto di vivere nella civiltà che studiava e le loro preferenze sono rimaste immutabili. Si è condotti di conseguenza a sospettare l'oggettività di lavori nei quali affonda una propensione incurabile per i metodi messi in opera dalla civiltà in cui sono nati e per le forme serene dello schiavismo intellettuale. È esaltante per la mente trovare negli ospiti lontani così visitati l'atteggiamento esattamente simmetrico che sembra guidato nella storia dell'antropologia dal genio dell'antitesi. Ci si rammenta che l'ultimo imperatore degli Aztechi rinunciò a lottare contro Cortés solo a causa della convinzione che acquisì del suo carattere divino. Cortés, incarnazione del Serpente piumato, verificava l'antica profezia secondo la quale il dio doveva, dipinto di bianco, risorgere dall'Oriente per visitare il suo popolo. In Australia, nelle tribù ancora risparmiate dalle visite dei Bianchi, la loro apparizione non dava adito a un minore turbamento e una simile valorizzazione li faceva mettere nel novero degli antenati della tribù, reincarnati improvvisamente. Come se fosse originariamente impossibile scorgere un uomo nello straniero, accade così che passi al rango degli dèi e si potrebbero facilmente dedurre le difficoltà dell'antropologia da questo incontro stupefacente del viaggiatore e dell'indigeno che si riconoscono, l'uno e l'altro, una qualità che rifiutano per ragioni opposte al loro interlocutore.

Se si indaga l'ordine cronologico, piuttosto che quello sincronico, il dibattito si apre con gli antenati, invece di mettere in moto tanta discordia tra contemporanei che si sentono così estranei gli uni agli altri da voler detenere ciascuno esclusivamente per sé la qualità di uomo. Tuttavia, se l'eredità assicura in principio agli ascendenti tutte le prerogative che si assumono coloro che descrivono la loro storia, sarebbe vano nascondersi quanto la natura attribuita ai morti per il tempo della loro vita dipenda dalle relazioni che si sono mantenute – fosse pure nella semplice venerazione o nell'affetto interrotto – col ricordo che essi hanno lasciato. Difatti, qui si tratta ancora di rendere conto di un punto di vista soggettivo. In questo senso, l'esperienza della vicinanza e della morte degli ascendenti diretti è determinante. Le paure e gli affetti che circondano i primi giorni dei cuccioli umani inclinano definitivamente ovunque delle sensibilità che non ci si stupirebbe di vedere opporsi, essendo state sottoposte a maturazione in matrici tanto diverse potenzialità presumibilmente equivalenti. Non è

inutile ricordare qui che uno dei fiori all'occhiello di Freud consiste nell'aver attirato l'attenzione su questo affare concreto che si espleta tra una mente appena germogliata e quelle degli uomini che la sfiorano. Dai movimenti indotti – sia per mimetismo o per istinto di difesa – in un organismo di così grande duttilità come quello di un bambino nella prima infanzia, si possono inferire certamente quelli dell'adulto che sarà, così come il suo atteggiamento nei riguardi di tutti gli anziani della sua tribù ai quali è debitore della sua complessione e di cui li rende esplicitamente responsabili. All'organizzazione societaria e familiare, alla condizione del bambino e ai diversi trattamenti che riceve dagli adulti in un'età in cui nessuna impressione è cancellabile, risponde l'atteggiamento dell'uomo maturo, cioè dell'uomo di cultura, nei confronti dei morti che avrà conosciuto e addirittura di tutta la sua ascendenza. La questione è solo quella di sapere se l'umanità si delimita all'insieme dei contemporanei e dei loro antenati diretti, o se dei progenitori divini si nascondono nelle prime pagine della storia umana ed anche nelle più recenti. Si può osservare che gli sforzi del positivismo, durante il XIX secolo, hanno teso ad accreditare l'opinione esattamente contraria, sotto il darwinismo.

Le analisi di Freud sulla costituzione dell'ideale dell'io a partire dalle istanze parentali e sull'origine della nozione di divinità sono troppo note perché sia utile insistere sulle valorizzazioni alle quali si prestano gli antenati, per lo meno nelle organizzazioni familiari simili a quelle che l'Occidente conosce dall'Antichità. Si sa che la formazione del complesso di Edipo è giudicato impossibile nelle società melanesiane, per esempio, da un certo numero di etnografi, a causa delle relazioni a distanza e piene di tenerezza del padre coi suoi figli. Ma se tale fu l'opinione instancabilmente difesa soprattutto da Malinowski, il suo fondamento resta tra i più contestati. Comunque sia, è nelle società patriarcali di tipo occidentale che la divinizzazione degli antenati è stata resa impossibile da due ostacoli maggiori che avrebbero potuto essere benissimo le cause di una sorta di rimozione che assicurano con mezzi opposti. Il monoteismo respinge in una trascendenza estranea le istanze creatrici, vietando la loro assimilazione con l'ascendenza. Simultaneamente il campo è aperto alla ricerca fattuale affinché l'uomo riprenda posto nell'ordine naturale. Accade ben altrimenti presso i popoli lontani dove la nozione di divinità è assente, ricoprendo in ogni caso molto imperfettamente quella che predomina nel nostro vocabolario. Dal momento che si tratta di un potere esteso di cui i viventi stessi detengono le schegge di un bagliore tra i più cangianti, non ci sono altri dèi salvo la corona dalle tante faville, e la loro luminosità durante la vita può continuare a manifestarsi al di là della morte. Le cerimonie funebri melanesiane, tra l'altro, testimoniano al tempo stesso la continuità del mondo degli spiriti, ospitati in svariati domicili e sui quali vertono le manipolazioni magiche del cerimoniale, e l'isolamento dell'uomo costretto a mostrare sotto la forma costante del proprio corpo le manovre degli spiriti da cui è abitato. Peculiarità che sembra garantire all'uomo una definizione rigorosa. Tuttavia, la medesima definizione tende ad umanizzare tutta la natura, essendo i suoi elementi suscettibili di offrire asilo allo spirito degli uomini dopo la morte. I caratteri rilevati sugli individui viventi della specie umana sono affetti da un coefficiente di contingenza che mitiga subito il loro valore, poiché i confini della specie coincidono più convenientemente con quelli dei territori in cui vagabondano tutti gli spiriti che attestano la loro presenza davanti ai vivi.

L'antropologia deve arrendersi a questa evidenza: per gli uomini è un lupo chi si crede un uomo; l'oggetto della ricerca antropologica sostiene tante definizioni di civiltà quante ce ne furono e ce ne sono, laddove ciascuna di esse attribuisce alla specie cui si rivendica un'estensione caratteristica, ora limitata ai membri viventi

della famiglia o del gruppo elementare, ora allargata alle frontiere del mondo conosciuto, al punto che la specificità umana si perde allora nel grembo di una natura spiritualizzata che forma il campo chiuso di ogni attività intellettuale e la sua espressione più generica. Tuttavia, le accezioni molto varie prestate qua e là dagli uomini al nome con cui si designano conducono l'antropologo, da un lato, a dubitare del suo stesso modo di procedere, espressione di una determinata civiltà, e colpito forse da una relatività fondamentale che ne comprometterebbe non solo i risultati, ma ne vizierebbe anche lo svolgimento; d'altra parte, piuttosto che inventariare le forme sotto le quali, nel corso dei secoli, le soggettività hanno riconosciuto certi membri della famiglia umana, l'antropologo è tentato dal considerare il ruolo che le civiltà hanno loro impartito nel mondo, immaginando che forse un'identità di funzione garantirebbe alla sua ricerca un oggetto unitario più chiaramente circoscritto. Perché, per sormontare l'incertezza della nozione di uomo la cui estensione varia secondo i luoghi e i tempi, all'antropologo occorrerebbe impossessarsi di una nozione stabile, fondata su un ragionamento di un tale rigore che i punti di vista di tutti i popoli vi si dovrebbero subordinare ed integrare. Ora, discutere dell'estensione della specie condurrebbe nuovamente ad affidarsi agli zoologi, garanti in materia di un universalismo infallibile e tanto inglobante quanto è muto sulle caratteristiche propriamente umane. E dal momento che si tratta di caratterizzare l'uomo così come può essere concepito quando il suo sguardo si spinge al di là della sua stretta famiglia, sono i rapporti con questo ambiente e queste distanze della specie umana che fondano la cosmologia dell'antropologo e lo obbligano ad interrogare tutte le altre cosmologie per accertare la verità del proprio discorso. Altrimenti la cosmologia da cui quest'ultimo proviene e che autorizza il censimento di tutte le cosmologie sarebbe ancora solo una cosmologia tra le altre e, benché meglio informata, altrettanto relativa e superstiziosa.

Il posto fatto all'uomo

L'etnografia descrittiva fa grand'uso di una distinzione netta tra le civiltà che chiama storiche e le altre. In questo modo, ciò a cui tiene dietro è l'atteggiamento generale che esse mostrano nei confronti della cronologia, sebbene criteri fin troppo sommarî prendano spesso il sopravvento sull'analisi di tale atteggiamento. Si è solo più legittimati ad osservare il ruolo molto variabile che gioca la storia nell'interpretazione che le civiltà hanno dato del proprio sviluppo. Hanno queste innanzitutto preso nota della loro storia? Questo criterio interesserebbe tutto sommato solamente l'archeologo se non fosse chiaro che la necessità di segnare le ore e le date crea l'organo atto a costituire gli annali e che l'assenza di quest'organo prova il poco interesse accordato alla funzione. Se si obietta a questa affermazione che essa presuppone un potere inventivo ugualmente ripartito tra gli uomini di ogni paese e in tutte le epoche, i casi di invenzioni parallele ed indipendenti, la notazione delle date nell'Antico e nel Nuovo Mondo, per esempio, ristabilirebbero i diritti della necessità interiore e del desiderio, dando prova dei loro successi. Al contrario, un'invenzione presa a prestito sarebbe caduta in desuetudine se il suo uso ed il suo sviluppo non fossero stati sentiti come profondamente utili, rispondendo a ciò che comunemente ci si aspetta dalla vita. Qui, calendari, un'astronomia, delle date incise; là, il corso delle ore non è certo meno noto, ma è superfluo – si pensa – annotare di cosa sono state fatte. È che la storia è forse più indubbiamente tradita dai documenti che la descrivono che non dalla memoria degli uomini che ne fanno la materia inesauribile dell'insegnamento orale. Sotto forma di racconti, essa resta viva e ritrova

un'attualità tangibile, che le pietre, dove sarebbe potuta essere incisa, le avrebbero, con ogni probabilità, rifiutato. Agli accenti del narratore, essa perde in veridicità oggettiva ciò che riacquista più efficacemente come verità affettiva, potere di shock e di mobilitazione. Ma preferire la leggenda alla storia non è rinunciare all'esemplarità del passato. È anche aprirgli la strada più larga, nel timore che la morte si impossessi dei monumenti scritti fino a renderne vani gli insegnamenti. Tuttavia, rifiutare ai popoli che scrivono la preoccupazione di una verità attuale significherebbe dare eccessivamente retta alle apparenze. Ma a quale livello si pone la trasmissione? L'attualità della scrittura, nel documento storico, è appannaggio del protagonista: scrivere testimonia di una preoccupazione delle ulteriori interpretazioni che si intendono suscitare e dirigere in anticipo dettando un messaggio. All'autocompiacimento farà largo la devozione. Tale è il paradosso della testimonianza storica: che i popoli senza scrittura e senza documenti, probabilmente minacciati dalla proliferazione della cronaca leggendaria, sono i veri storici, nei quali il tempo formula la sua legge aprendo un'incessante reinterpretazione del passato alla luce del presente, mentre le civiltà calendarie sembrano innanzitutto affare di legatari che pretendono di mantenere i loro eredi nella fedeltà e nell'osservanza, ed imporre loro la celebrazione ciclica di ciò che si è sedicentemente compiuto.

Sembra tuttavia che la tradizione orale racconti la storia e la rifaccia spontaneamente e, per così dire, ciecamente; pare che le varianti introdotte dallo storico nei motivi del racconto rispondano in modo del tutto inconscio ai cambiamenti intervenuti nell'assemblea degli ascoltatori dopo gli eventi che descrive. Ciò che è simile e ciò che è cambiato suggeriscono le interpolazioni e le determinano senza obbligare lo storico ad elevarsi alla coscienza della storia. È dal confronto del discorso dei testimoni e dell'interpretazione degli esegeti che deriva la prospettiva, il che è possibile solo a forza di disporre appunto di monumenti prudentemente costruiti dai protagonisti preoccupati della loro gloria postuma. Cosa splendida questa gloria altrettanto ingannevole e che accresce la mortalità segnando l'intervallo tra ciò che fu e ciò che se ne dirà. Tutto sarà compreso diversamente, irrimediabilmente dirottato dal suo senso, come se l'intelligibilità fosse prescritta tanto rigidamente dalle ore quanto la vita stessa. Ciò che era fatto per la perpetuazione serve alla fine a provare solo il crollo fatale delle testimonianze, l'usura delle vecchie idee e, da un altro punto di vista, solo a salutare da lontano origini detestate. Qual è quest'intervento surrettizio del tempo nella storia, mentre si era creduto di poterlo immobilizzare o assoggettare ad uno svolgimento circolare che restituisse l'identità alla fine di un numero fisso di giri di ruota? Se almeno i mezzi della coscienza storica sono quelli della scrittura, i fini perseguiti dagli uomini decidono soli del loro impiego. Quale chimera perseguono di fatto? E se non ne perseguono nessuna, perché parecchi di loro propongono gerarchie ordinate secondo propositi che essi non smettono di perseguire? Si capisce facilmente un sistema di misure fisiche. Uno Scandinavo è più alto di un Papua. Allo stesso modo la dimensione dei veicoli permette di giudicare il potere delle nazioni, finché si dà retta a questo criterio. La grandezza calcolabile assegnata in maniera oscura a questo giudizio dipende al tempo stesso da una constatazione senza portata e da una formulazione sotterranea del desiderio. Il bambino non ne sa di più. Vuole crescere, e perché?

La coscienza storica non turba i suoi occhi spalancati su una possibilità affascinante, e neanche si impauriscono nel vedere che questa possibilità porta con sé tutti i tratti della necessità. Nessun bisogno di una storia scritta, né di tutto l'apparato degli annali, per auspicare di cambiare la sua sorte, ed è allo stadio più elementare dell'aspirazione che il confronto tra ciò che si potrebbe essere e ciò che non si è

ancora fa in modo che, dal cielo delle rivoluzioni astronomiche, il tempo discenda fin nella storia delle società umane. Le dottrine dell'eternità ne hanno avuto consapevolezza prima di chiunque altro; per rinforzare la stabilità delle cose umane, hanno ordinato ai loro adepti che il desiderio fosse estirpato. Ciò significava sopprimere la temporalità riducendola alla semplice alternanza dei giorni e delle notti, delle stagioni e delle generazioni, o piuttosto voleva dire limitare le sue rovine, obbligandola a girare intorno ad un asse fisso. Lo stesso asse del mondo assegnava agli uomini i loro movimenti immutabili e li tratteneva in un cerchio fatale. Ci sono pochi esempi dell'asservimento del flusso storico alla ripetizione tanto chiari quanto la Cina degli Zhou, condotta da un secolo all'altro attraverso un tempo che è come se non esistesse, tendendo tutti gli sforzi a rendere nullo o a limitare il cambiamento che esso può apportare. È bene, quindi, che la possibilità di queste alterazioni sia stata riconosciuta e giudicata subito fatale. Il mondo della possibilità ingloba tanto la ripetizione quanto l'innovazione; a tutto ciò che si conosce, si oppone ciò che l'esplorazione non ha ancora scoperto né valutato. Tutto il sistema va in frantumi appena l'innovazione, cessando di apparire temibile, avvolge le aspirazioni individuali e propone agli uomini un avvenire migliore nella storia immediata che vivranno.

Quando il cerchio della ripetizione si apre per la prima volta, ciò avviene, come mostrerebbero analisi dettagliate, al gradino più basso di un popolo o di una tribù che non si accontenta delle consolazioni religiose quand'anche arrivassero a promettere dei compensi oltretomba. Del resto, l'intervento degli dèi nelle vicende terrestri li rende talvolta dèi della guerra che dispongono della sorte delle armi, dèi demagoghi che non sarebbero più riveriti se non favorissero i loro zelatori nella battaglia. Cosicché le mire temporali dei popoli costringono il loro creatore ad un sostegno tale che deve conseguire una sistemazione dottrinale. Non appena poggia il piede sulla terra, l'Onnipotente deve allinearsi al punto di vista storico, mentre la volontà popolare si lega all'idea di Terra Promessa. Quanto più questo territorio sarà difficilmente accessibile, tanto più sarà attraente. Simbolo non solo di tutta la felicità dovuta agli uomini ma dell'alleanza, suggellata più definitivamente che mai, tra le cose divine e le cose terrestri, nel succedersi delle epoche doveva trasvalutarsi a più riprese, man mano che si sviluppavano le speculazioni sul motore della storia ed il senso delle trasformazioni che la agitano. Perché, per indagare un ordine fisso dai movimenti regolari, è sufficiente supporre un Grande Architetto, particolarmente abile nel calcolo, ed esaminare il funzionamento dell'orologio. Ma un'estrema perplessità sorge se nessun piano costante presiede alle cose umane e se queste sfuggono alle regole fisse che ordinano i movimenti della natura, parendo che tutto sia abbandonato al fortuito per scoraggiare l'intelligenza. Qual è il senso di questo sviluppo il cui risultato finale avvolge le speranze e le possibilità nell'oscurità dell'avvenire e nasconde i loro dibattiti nell'indeterminatezza di altri mondi futuri? Questi, per natura, sfuggono all'indagine e tuttavia occuperanno l'orizzonte delle discendenze; questa parola stessa, come si vede, è stata forgiata sotto altri cieli. Chi oggi crederebbe di essere disceso per il fatto di essere nato tardi, di non avere conosciuto le epoche alte? Chi tollererebbe l'idea di una decadenza imposta dagli albori dei tempi da coloro che ci hanno semplicemente preceduto? L'abitudine dei genealogisti è di scrivere il tempo dall'alto in basso. Al contrario, i paleontologi lo scrivono dal basso verso l'alto. La successività ha cambiato senso. Ma più si apre sull'avvenire, più alimenta inquietudine e sospetto.

La nascita della coscienza storica data dall'epoca in cui il futuro è palesemente invaso dall'indeterminatezza che colpisce le menti. Fino ad allora, fino a questo

momento che fu, come si può immaginare, drammatico per quelli che ne avvertirono il passaggio, i vecchi dèi erano bastati a regolare l'economia immutabile dei tempi. Ma i tempi precipitavano oramai nell'imperscrutabile. L'avvenire, nello stesso momento in cui assumeva un valore assoluto che era ignorato, si faceva inintelligibile, si perdeva nei casi di incontri fortuiti e, insomma, sembrava invivibile, a meno che una fatalità, una necessità, una volontà o una libertà ne ricostituisse il senso. Ora occorre dunque che il tempo ubbidisse ad una divinità meno consuetudinaria e, nelle sue abitudini, meno borghesemente sottomessa agli orari rispetto alle precedenti. Apparve un nuovo tipo di dèi, ma i loro tratti erano meno distinguibili e proprio al tentativo di discernere il viso di questi demoni di un genere inedito si dedicarono lunghi secoli, durante i quali nessuno sapeva chi regnasse veramente sui tempi e avrebbe indotto la loro fine. Quale fine? Era tutta lì la questione, la fine designando al contempo lo scopo, l'esito e il senso ultimo di un'avventura il cui avvolgimento su se stessa era cessato brutalmente. Per renderne conto, bisognava ricorrere al dio degli ebrei e dei cristiani, alla libertà umana ora gelosa di far valere i suoi diritti, o a qualche altro principio nascosto nella natura dei mondi e di cui il dio dei cristiani, così come la libertà stessa, non erano forse che l'apparenza volgare e il nome articolato al di fuori di ogni pertinenza?

Ci sono pochi errori storici altrettanto diffusi oggi quanto quello che riporta l'evento considerevole di cui si è argomentato nel secolo dei Lumi e che tenta di imporre il silenzio sui segni evidenti di una maturazione molto lenta che si è attuata dall'alto Medioevo, ai margini, è vero, delle ideologie d'obbligo. È ciò che testimoniano tutte le correnti legate più o meno direttamente al millenarismo e, in primo luogo, l'opera di Gioacchino da Fiore che, in pieno XII secolo, non contento di preannunciare la fine dei tempi, come era assai di voga, tentò di mostrarne lo svolgimento e di giustificarne lo sviluppo in una singolarissima visione storica. Profetizzando una terza rivelazione che avrebbe inaugurato il regno dello Spirito Santo, così come il regno del Figlio era succeduto a quello del Padre, proiettava nella storia umana ciò che credeva di percepire di un dramma universale, generato dalla natura trina dell'essenza divina. Sviluppo nell'ordine consecutivo delle tre persone (con)fuse in Dio, *Il Vangelo eterno* attua nella natura umana la realizzazione di ciascuna di esse e colloca la fine dei tempi nell'avvento storico di questa totalità, cioè la fine della storia in seno all'onnipotenza. Dottrina di un'audacia inaudita, che vieterebbe da sola di pretendere che il XVIII secolo sia stato il primo a conoscere la nozione di una storia lineare e a ripudiare il tempo ciclico. Ma fosse anche rimasta isolata, la sua singolarità e un'oscura grandezza nella sua architettura continuerebbero a commuoverci senza far apparire la sua importanza tuttavia determinante nell'Europa medievale: essa doveva ancora percepirne gli echi nel XVI secolo, ripetuti dalle urla dei contadini in rivolta durante le ultime sollevazioni nelle campagne. Si trattava di fare in modo che l'avvenire si conformasse alle aspirazioni elementari dei diseredati e di forgiare una cosmologia unitaria in accordo con le volontà umane, così come le esprimevano, del resto, dei precetti morali molto semplici. Nelle menti scandalizzate dallo spettacolo dell'iniquità, negli esseri che la subivano personalmente con la loro condizione, l'avvento di un nuovo regno rispondeva ad un'impellente necessità. La fervente agitazione intellettuale, che ne accompagnava l'annuncio e la preparazione febbrili, obbligava il motore della storia a cambiare ancora volto per conformarsi alle volontà umane.

Questi fermenti rivoluzionari dovevano attendere ancora parecchi secoli prima di mostrare la loro fecondità. Ma i movimenti di emancipazione che sollevarono il Medioevo e lo portarono molto al di là dell'oscurantismo che gli presta

generosamente il pensiero positivista acquistarono l'ampiezza che si è obbligati a riconoscere loro soltanto avendo messo in moto le forze emotive intorno alle quali il cristianesimo montava la guardia per meglio controllarle e dirigerle. Le rivolte dei contadini furono per così dire degli atti di contrabbando sulle terre della Chiesa: in effetti, erano l'intero suo modo di pensare e tutte le passioni che essa mobilita nel registro mistico a venire confiscati al servizio delle aspirazioni popolari e della giustizia civile. L'oscuro pantano delle esaltazioni collettive doveva essere travagliato ancora da lunghe fermentazioni prima che fosse rovesciato il trono degli dèi e che gli uomini fossero restituiti definitivamente a se stessi. Or dunque, molto prima che si operasse questa avventurosa trasformazione dello spirito pubblico, di cui non si può neanche affermare che sia ancora ultimata, il crollo delle antiche cosmologie conduceva alla costituzione di filosofie inedite, dottrine che destinavano all'uomo un ruolo nuovo, considerate le possibilità che si era appena aperto. Giacché occorre che la storia umana conservasse un senso generale e non si poteva fare più a meno di una conquista completamente recente qual era la libertà. Pur riuscendo a scoprirlo, questo senso generale si opponeva alla libertà o la rendeva vana e viceversa. La storia della filosofia classica è troppo nota per soffermarsi qui su analisi che potrebbero solamente restare superficiali: tutta l'ingegnosità dei filosofi e dei teologi si è spesa per quasi due millenni a risolvere questo strano problema, i cui termini, sebbene puramente astratti, non riescono a nascondere che si tratta del senso della vita umana sotto il regno di un demone che detta alla storia i suoi orientamenti. L'uomo è determinato dal senso che spera e crede che la sua vita abbia? La sua libertà resta allora inutile. È la stessa preoccupazione che si ritrova in modo identico nelle speculazioni marxiste che trattano del carattere ineluttabile delle rivoluzioni e del crollo del capitalismo, pur sforzandosi di provare nondimeno l'interesse di contribuirvi.

L'affermazione della libertà è la condanna a morte emessa sulla testa di quegli dèi che bizzarramente si potrebbero qualificare come astronomici, se fosse permesso vedere di meglio che non una somiglianza fortuita tra i tempi ciclici che essi regolavano e i segni apparenti della cronologia. Tra il mondo retto dagli astri e il mondo guadagnato alla libertà, sembra che non ci sia conciliazione possibile. Ora, la libertà resta in potenza e nel vuoto, o si esercita invano, se una predestinazione garantisce l'esito della storia. Conclusione felice o no, il senso del romanzo varia soltanto all'avvicinamento di ciò che è presunto secondo i gradi diversi dell'ottimismo o del pessimismo e di ciò che è auspicato. Da quale punto di vista si giudicherà questo esito congetturale, se non secondo il desiderio più alto che ci si riconosce? Occorrerebbe una coscienza dell'Eros di cui non si osservano, persino nella Grecia classica, che i prodromi platonici: la contemplazione bastava a tutto, l'interpretazione ne coglieva l'ideale astratto, immagini allettanti si succedevano sul volto del mondo, come i lembi della giacca di Arlecchino. Or dunque, lo stato della città, tuttavia, non era tale da poter esserne soddisfatti; faceva appello urgentemente alla condivisione delle speranze e delle volontà o, quanto meno, obbligava a definire, tra gli sforzi disseminati degli uomini e le loro velleità cieche, una componente comune sulla quale si potesse costruire una politica ed edificare una Repubblica. Ammettendo che il senso della storia fosse stabilito all'infuori di quest'ultima dai decreti di una Provvidenza, bisognava nondimeno confrontarli o addirittura contrapporli con le intenzioni dell'eroe multiforme della storia. Ciò significava, come dice Nietzsche, far nascere la filosofia all'epoca della tragedia. Intraprendere la ricerca di una linea di attrazione collettiva spingeva a fondare un'escatologia dell'esistenza umana definita per astrazione a partire dalla molteplicità dei desideri,

del loro potere indefesso, del loro superamento continuo nell'eccesso, della loro natura sfrenata che li getta costantemente fuori dal cerchio della loro prima soddisfazione.

Prima di imparare ciò che desideravano essere, gli uomini si accontentarono di una doppia esplorazione al termine della quale vennero descritti o come sono, o come dovrebbero essere. Il successo di questa sciocchezza da collegiali è esso stesso molto rivelatore. In un caso e nell'altro, si trattava d'informarsi su una natura umana che il XVII secolo credeva scossa da una sedizione interiore, o perlomeno divisa tra un mondo morale conforme alle visioni provvidenziali e un mondo passionale in costante effervescenza. Tragedia congenita all'essenza umana, si credeva, alla quale i vizi e le virtù della visione medievale continuavano a fornire con colori vividi l'illustrazione delle loro battaglie. Ma questo essere diviso in due campi nemici, dei quali uno era garantito dalla divinità e assicurava i destini ultimi, mentre l'altro apparteneva alla terra, era nondimeno quello il cui sapere e la cui esperienza si accumulavano visibilmente lungo le epoche. Qualunque interiorizzazione subisse il dibattito sulla natura e sulla grazia, in esseri occupati esclusivamente a operare la propria salvezza, per quanto individuale fosse l'incessante dialogo della libertà e della Provvidenza, Pascal doveva ciononostante rilevare che «l'intera sfilza degli uomini è come un solo uomo che vive sempre e che apprende continuamente». Come se una dottrina dell'evoluzione del sapere avesse dovuto ricalcare il movimento di una storia ora aperta sull'avvenire, i tratti costanti prestatati alla natura umana passavano per i garanti dell'acquisizione continua della conoscenza e dell'evoluzione intellettuale. In questi poteri, si riconoscevano i motori dell'incessante avanzamento che caratterizza le ambizioni umane. Nella realtà psicobiologica dell'essere umano, quale si era potuta osservare da sempre, si isolavano poco a poco i caratteri essenziali che, portati alla fine in primo piano perché suscettibili di ricondurre all'interno dell'uomo il suo principio di intelligibilità, dovevano definire l'oggetto di ciò che chiamiamo antropologia.

Affermare che l'uomo è un essere libero ed intelligente, significa anche pronunciarsi sull'uomo, mediante la scelta di due criteri ai quali svariate civiltà non accordavano la stessa eminenza; significa valutare i loro promotori secondo principi di cui essi ricusavano la pertinenza. Bisogna esaminare più da vicino questa chiara definizione che è perfettamente tautologica, giacché la libertà presuppone la scelta, il giudizio e quindi l'intelligenza. Ma una specie di libertà si è pure espressa in modo chiaro nella psicologia animale. Si rammenta che ad Atene una difficoltà di questo genere si era già presentata. Il bipede senza piume sembrò perdere tutti i suoi diritti quando fu gettato sul tavolo un pollo spennato. Fu allora necessario completare urgentemente la celebre definizione, precisando che l'uomo aveva, inoltre, le unghie larghe. L'intelligenza, nella definizione della filosofia classica, assume lo stesso ruolo della larghezza delle unghie, che è in ugual modo tradizionalmente negata agli animali. Cosicché ci sono stati e ci sono molti uomini di cui l'antropologia si occuperebbe solo abusivamente, perché non è libera dalle sue origini e non sembra attrezzata per un esame portato al di là del suo paese natale, o quanto meno perché da questo esame non potrebbe trarre che una traduzione monca delle realtà profondamente straniere. In effetti, l'estrema diversità della nozione di uomo, qui contrapposta alla nozione di spirito o di dio, là a quella di bestia o di schiavo, porta ad ammettere la possibilità di svariate antropologie che lascerebbero alla nostra solo un valore relativo, filosofia particolare tra altre dottrine ugualmente degne di studio. È ancora più allarmante vedere certi uomini assegnare alla loro esistenza una posizione completamente contraddittoria, circondarsi di cosmologie direttamente opponibili in rapporto al

senso assegnato allo svolgimento storico, e riconoscere nell'antropologia il prodotto di una sola di esse. A quale titolo farà essa da giudice, se la sua nascita prova chiaramente la sua connivenza con una definizione restrittiva dell'attività umana e che il suo compito non è altro che fornirne l'artificiosa giustificazione?

Il discorso dell'antropologia

L'antropologia non può pervenire ad un punto di vista universale, che sembra tuttavia far parte del suo programma, se non disfacendosi innanzitutto della pretesa di regnare sovrana da cui non si riprenderebbe, perché allora significherebbe chiudersi nei precetti che le sono stati dettati durante la sua infanzia. Non governare gli uomini, bensì studiarli nella loro diversità, giacché l'universalità si confonde qui con l'estensione della conoscenza e l'ampiezza delle indagini. L'oggetto dell'antropologia sarebbe quindi un essere che si sottrae quanto più si mostra sotto vari aspetti, che sarà colto soltanto l'ultimo giorno dei censimenti, quando la somma dei saperi parziali potrà integrarsi in una nozione generale, provvisoriamente lasciata in bianco nelle definizioni. L'antropologo, aspettando quest'epilogo, sarebbe allora simile al cinico, equipaggiato di una lanterna e sempre alla ricerca dell'uomo; questa indagine sarebbe pertanto un metodo, piuttosto che un sapere, poiché il suo oggetto pare essere affetto da evanescenza, perdersi ai confini in chiaroscuri non analizzabili e, per dirla tutta, abbandonare ogni esistenza concreta al di là delle possibilità della comunicazione orale. Se è così che devono andare le cose per l'antropologia, a definirla è più il discorso in cui essa consiste che non l'uomo. L'oggetto conta meno del metodo che gli è applicato, quest'ultimo impellente ed attuale, quell'altro ammantato di tutti i dubbi che saranno dissipati solamente dopo il completamento del sapere in una sorta d'inventario assoluto che tenesse persino conto del suo stesso avvento. Occorre allora, come dice Kant, «entrare a far parte del gioco», giacché l'antropologo non può accontentarsi di una ricerca teorica che lasci, ai margini, come fuori tema, la sua natura di uomo. Qualunque cosa egli provi, questa natura, secondo tutto il suo retaggio culturale, tende a conformare le conclusioni a pretese oggettive che egli intenderebbe trarre dalle sue fredde osservazioni. Ma un relativismo della conoscenza sarebbe solo una sconfitta e il sospetto da cui è affetto ogni risultato, a causa delle condizioni storiche che l'hanno esibito, può essere vinto. Basterà infatti rifiutare ogni altra specializzazione salvo quella di non professarne affatto per aspirare validamente allo stato di cittadino del mondo e per trasformare in metodo la teoria e in attività pragmatica l'interpretazione delle cosmologie.

Esaminando oggi retrospettivamente i suoi metodi, l'antropologia paga doppiamente il suo debito a Cartesio. Dapprima, inventariando ciò che gli deve. Perché, in un'umanità esangue, inquieta della propria esistenza al punto di cercarne le prove nel *cogito*, l'uomo intelligente e libero si è poco a poco affermato maggiorando arbitrariamente una delle sue facoltà al di fuori di ogni impiego che potrebbe esserne fatto e dunque imponendo all'antropologia futura un preciso campo di applicazione; ogni uomo sarebbe stato giudicato e valutato secondo il gusto che avrebbe provato a trovare nel pensiero astratto la dimostrazione della propria esistenza. Ancor più di prima, questo pensiero sarebbe stato in seguito dilaniato – e come! – tra l'idealismo, che riporta nell'osservatore il principio delle apparenze, ed il materialismo, che subordina ogni pensiero alla percezione della realtà effettiva. Sia che esista solo l'osservatore nel quale si formulano le idee, sia che gli uomini che questi osserva siano costretti a definirsi secondo quelle che egli si è forgiato, l'antropologia oscillerà dall'ontologia alla descrizione positivista, senza separarsi dal suo peccato

originale, da cui bisognerà proprio che si redima da sé. Significherà pagare a Cartesio il secondo debito. Perché era sicuramente legittimo, dopo tanti sforzi riduzionisti e movimenti impetuosi verso la lucidità, prestare all'organo del giudizio un valore uguale ovunque, perciò universale e garante della familiarità che si potrebbe in ogni caso attestare tra gli uomini. Effettivamente, un fattore originario era allora isolato e portato ad un raro grado di evidenza, mentre avrebbe portato a tutt'altra conseguenza, dal momento che questo potere si era fatto riconoscere nella sua generalità, studiare l'uso particolare che ne facevano i popoli. Ma il pensiero, privilegio del filosofo, invano era accordato agli oggetti dello studio antropologico: veniva loro prestato solo provvisoriamente, affinché fossero catalogati come esseri intelligenti e liberi ai quali, in materia di antropologia, potesse applicarsi, validamente e perciò impunemente, il pensiero colto.

L'antropologia generata dal *cogito* persegue solamente i propri scopi. Segnata da un coefficiente aristocratico, va aggressivamente incontro al suo oggetto per sottometerlo alle necessità della propria logica e porlo nel letto di Procuste dei propri brigantaggi. Un tale modo di procedere era forse l'unico possibile nell'epoca in cui la conoscenza dei popoli lontani si arricchiva principalmente coi racconti dei negrieri o dei colonizzatori più sornioni e d'infima brutalità. Una bulimia identica presiedeva all'acquisizione territoriale e all'incorporazione dei costumi stranieri nel sapere complessivo. Ma la simpatia stessa e la dedizione, da allora, non hanno ceduto nulla ai «selvaggi», che non hanno mai avuto, davanti ai Bianchi, altre scelte se non morire o convertirsi, tanto apparivano evidenti agli occhi dei loro emissari le superiorità che esportavano. Come se tutta la tortuosità della conoscenza fosse servita solo a rafforzare delle convinzioni preliminari su cui si basavano gli Elleni, come se le lunghe deviazioni della cosmologia e della teologia avessero potuto riprodurre nell'ordine consecutivo della storia solo le gerarchie immobili che la loro politica rivelava, gli stranieri erano e sono invitati soltanto all'imitazione diligente di tutti gli esempi che dispensa loro la piramide delle dignità umane, dall'alto della quale il colonizzatore sbraita sinistramente, posto sulla scorta di tutte le provviste e di tutte le rapine ammassate dalla civiltà di vassallaggio mediterraneo. Se si volesse un esempio recente di questo spirito di annessione, potrebbe essere il trattamento al quale sono sottomesse oggi nelle capitali del denaro le sculture dell'Africa, dell'Oceania o dell'America indiana. Oggetti sacri ai quali era assegnato un ruolo preciso in uno schema cosmologico definito, sono adesso intercambiabili sui camini in disuso, tra i pendoli e i candelabri di una borghesia illuminata. Questa operazione è meno sanguinosa di tante altre. Ma è molto particolarmente significativa del dirottamento generale che caratterizza, forse fatalmente e finché se ne dubiti, gli interventi di una civiltà tanto aggressiva al riguardo delle sue vicine quanto della natura stessa.

La nozione di uomo è variabile secondo tempi e luoghi. La storia delle cosmologie tira fuori l'antropologia da una di esse. L'oggetto primario di un'antropologia rigorosa, dopo aver subito il contraccolpo severo della sua originaria tracotanza e confessato la sua relatività, sarà di stabilire la sua possibilità e, almeno provvisoriamente, di considerarsi essa stessa come pura esperienza. Esperienza dell'istanza che verte sull'uomo, esperienza della possibilità di un sapere concernente l'uomo. Invaso dal sentimento di un'incertezza generale, l'antropologo chiuderà così il cerchio dell'aggressività cartesiana ritorcendosela contro. Perché tutto il suo desiderio di appropriazione ha fallito dinanzi alla diversità costellata di sfumature indicibili che credeva di poter interpretare veridicamente, col solo aiuto del proprio spettro. L'antropologia è innanzitutto l'esperienza dell'altro e del fallimento dello

spirito proprietario, vale a dire del tentativo di riduzione. Analisi di tutto ciò che è, attraverso una griglia completamente relativa. Tale fu per molto tempo e tale potrebbe certo essere ancora la disgrazia del pensiero selvaggio (Claude Lévi-Strauss, *Il Pensiero selvaggio*):⁸ se ne mostra meno l'estensione che non gli aspetti particolari, e probabilmente minori, tramite i quali ne partecipiamo e mediante il soccorso dei quali la nostra mente può impadronirsene. Tale è ancora il rischio non appena l'antropologia intende affermare l'unità del suo oggetto, quali che siano i risultati che accumula sui bordi della sua strada: i tratti comuni non hanno qui e là lo stesso senso, una stessa organizzazione psicologica si adopera secondo i tempi e i luoghi in sensi opposti così che l'unità di struttura che si è molto lavorato a mettere in evidenza somiglia ad un motore precipitosamente dismesso, perché il suo funzionamento effettivo lo farebbe uscire dal mondo delle virtualità dove tutti i gatti sono grigi. Ma questo tentativo non è meno riduttivo del precedente e, inoltre, è più ampiamente privativo. Diventare cittadino del mondo, se Kant ha ragione a descrivere in questi termini le speranze dell'antropologo, è un progetto che esclude ogni verità la cui legge sia la riflessione solitaria. Sarebbe effettivamente una verità soggetta a cauzione, per quanto avvincente ed imperiosa si mostri nelle sue interpretazioni, e persino una verità d'usurpazione, un'autorità temporanea. Provare l'esistenza attraverso il pensiero porta a privare di esistenza coloro che rifiutano di confessare davanti ai loro giudici. Se il *cogito* rende impraticabile l'antropologia, occorre che essa ricrei il suo moto e riprenda il suo slancio su altri territori mentali.

Entrare a far parte del gioco

Esperienza del mondo, l'antropologia, tagliando i ponti con la sua storia e i suoi antenati, deve trovare soccorso nella sua ontogenesi piuttosto che nel suo retaggio culturale o nella sua filogenesi. All'apice della sua carriera pubblica, non è che un apprendistato; rosa dal dubbio che generano gli shock ripetuti dell'universalismo e del relativismo, potrà giustificare la sua impresa provando la qualità del suo movimento originario. Da dove viene questa attrattiva? Qual è il mondo di cui l'antropologo ha memoria e che tenta, nel mesto silenzio di uno studio abitato dalla morte, di ricostruire? L'umanità è il viso che egli presta a sua madre: risibile sistema le cui gravissime vittime sembrano non aver ancora articolato la loro prima parola. Questa scienza prende coscienza della natura del suo discorso; umiliata per i suoi vagiti, giunge a riconoscerci il suo registro personale, perché non è assodato che il bambino sia al di fuori dell'umanità. È anzi il contrario che è certo. È colui che tace. Non ha diritto di parola. Ma si sa bene che parla e la sua antropologia si elabora sotterraneamente, nella vergogna che le parole proibite lasciano dopo di sé. È colui che fa esperienza del mondo; davanti a lui il mondo si svela in un gioco che Jacques Lacan, in maniera memorabile, definisce come *lo stadio dello specchio*.⁹ L'alterità pura dello specchio fonda, l'una attraverso l'altra, l'esistenza del soggetto e dell'oggetto. Si trova qui una stupefacente lezione consegnata e, al tempo stesso, respinta da questa avventura improvvisa alla quale si addice, forse, il nome di esperienza antropologica allo stato puro. Lezione rifiutata, lo è di fatto, se bisogna dar retta a Cartesio, la cui desolante massima non riesce a porre riparo alle devastazioni del dubbio e a restituire alla scoperta i colori della sua innocenza. Ma il giovanissimo fanciullo a cui l'esperienza dello specchio mostra le sue sembianze e il

⁸ *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 (trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1964).

⁹ *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966 (trad. it. *Scritti*, Torino, Einaudi, 1972, 1995).

suo ambiente si incammina comunque sulla strada perigliosa della conoscenza. Dopo avere osservato quanto simili analisi lo allontanassero da «ogni filosofia direttamente generata dal *cogito*», Lacan aggiunge difatti che lo stadio dello specchio, «rivelatore di un dinamismo libidinale rimasto problematico fino ad allora», nonché «di una struttura ontologica del mondo umano», deve essere inteso «*come un'identificazione*, nel senso pieno che l'analisi dà a questo termine: cioè la trasformazione prodotta nel soggetto, quando assume un'immagine». Ma assumere la totalità delle immagini di uomo non sarebbe un'ambizione meno folle del pretendere di assumere quella dell'uomo stesso, cosicché il progetto antropologico può compiersi solo nell'ingenuità, mediante una specie di iniziazione, concepita sul modello infantile dell'esperienza dello specchio. L'antropologo che, tal quale il neonato, scoprendo la molteplicità che lo circonda, intende diventare cittadino del mondo, è ancor meno l'uomo di un metodo che non il soggetto di un'ascesi, col che l'identificazione diventa per lui il fine ultimo della ragione pratica, il senso infinito del suo modo di procedere ed il termine assoluto della conoscenza.

Ci sarebbe solo un gioco di parole nell'interrogare la fanciullezza dell'antropologia allo stesso modo del giovanissimo fanciullo? Sarebbe una ragione in più per sperarne una conferma che non deluda del resto la nostra aspettativa. È assodato che gli inizi di una grande impresa ne facciano vedere meglio gli obiettivi che non gli anni di successiva routine. I primi passi sono diretti da un appetito più manifesto delle passeggiate di spiriti sazi o golosi. Durante questo periodo di stupefacente effervescenza in cui si divulgarono le scoperte dei tre secoli passati, in cui i loro risultati cominciarono ad essere sottomessi a uno studio sistematico, mentre Kant aveva appena pubblicato la sua *Antropologia* e Novalis lavorava ai frammenti riuniti sotto questo titolo nella sua *Enciclopedia*, la fondazione, nel 1799, della Società degli osservatori dell'uomo inaugura molto chiaramente le ricerche dell'antropologia esotica. È, infatti, sotto gli auspici della Società che furono redatte, da Gérando, le *Considerazioni sui metodi da seguire nello studio dei popoli selvaggi*, dove si può leggere questa istruzione citata frequentemente: «Il primo modo per conoscere bene i selvaggi è diventare in qualche modo uno di loro». Metodo che cozza immediatamente contro ostacoli insormontabili, e non tanto per mancanza di coraggio dell'antropologo, quanto a causa della sua cultura. In questo senso, non c'è antropologia possibile. Tuttavia, si vede bene in cosa questa raccomandazione paradossale risulti feconda: essa condanna implicitamente quella parte dell'acquisizione culturale che lega tutto a una dottrina della conoscenza fondata sulla rappresentazione. È questa conoscenza parziale, che non si riconosce come tale, che condanna l'antropologia a un'osservazione incessante del molteplice e la incita a perseguire una conoscenza, letteralmente, senza oggetto. A questa meta chimerica, l'innocenza delle ere primarie dell'antropologia sostituisce l'esperienza dell'identificazione, in termini probabilmente molto lontani dal vocabolario hegeliano, sebbene intersechino precisamente ciò che è anticipato, nella *Fenomenologia dello spirito*, sul modo di procedere dello spirito romantico, qualificato da Hegel come *spirito sicuro di sé*.

Lo stadio dello specchio, nella sua applicazione antropologica, è per l'uomo di pensiero una scoperta non inferiore a quella del bambino che si diverte a vedere il mondo girare intorno a lui e a confondersi in esso. Sembra che diventare selvaggio impegni alla leggerezza, ma è solamente una leggerezza relativa alle pastoie che sono state appena spezzate. La serietà di un'impresa tanto singolare sta nell'aureolare ogni immersione in sé. A questo punto, essa deriva da una selvatichezza latente alla quale l'antropologia offre l'opportunità di esprimersi panicamente, a dispetto delle istanze

irrisorie che regolano il corso ordinario, e derisorio, della vita. Ma si vede chiaramente a quali rischi si espone questo tentativo, cioè di accontentarsi dei prodotti della sensibilità e di una simpatia soddisfatta di sé. Un quietismo contemplativo minaccia di paralizzare colui al quale basterebbe provarsi nel mondo o sentirsi, in mezzo agli uomini, uno di loro. Lo strumento della conoscenza non è quel registratore dei mutamenti consecutivi dell'universo al quale la filosofia classica aveva accordato frettolosamente una fiducia generale, e significherebbe ritornare a quella conoscenza inautentica assistere allo spettacolo delle proprie emozioni partecipando ai moti di una sensibilità collettiva, senza prestare un altro contenuto effettivo al fatto che l'antropologo sia diventato un selvaggio tra i selvaggi e, in definitiva, un cittadino del mondo. È vero? Non è che un progetto infinito i cui metodi e il cui termine definiscono l'antropologia come movimento pubblico e partecipazione attiva, in mancanza dei quali le emozioni riflesse dalla sensibilità resterebbero piaceri da esteta o sentimenti di circostanza e compiacenza.

Il sapere al quale bisogna giungere è allora quello della propria libertà, in seno ad una collettività straniera. "Straniera", va inteso nel senso più generale, trattandosi di vedersi selvaggio tra quei vicini che le circostanze ci pongono. Quindi, il sapere può erigersi solo sull'uso effettivo della libertà, e non sulla sola affermazione di una libertà astratta che regna sull'intero mondo dei possibili; può nascere soltanto dalla libertà provata nelle circostanze contingenti del tempo e del luogo, in mezzo alle emozioni e alle passioni che la orientano, a tutti i venti che agitano la sensibilità pubblica. Sta qui il momento della partecipazione grazie alla quale gli orientamenti basilari di un popolo sono scoperti e riconosciuti nel loro fondamento. Niente è mancato di più all'etnografia da campo di questa sensibilità alle agitazioni dei popoli; non essendo sentite, sono passate inosservate, cosicché le modalità fondamentali sotto le quali si esprimevano sono rimaste trascurate o incomprese. Niente di più comune che vedere popoli di scultori interrogati principalmente sulla loro orticultura, quand'anche l'assiduità che mettono nelle attività artistiche dimostrasse una passione esclusiva. Tuttavia, gli accenti essenziali possono essere intesi non intuitivamente, ossia senza questo margine d'errore e d'indeterminazione introdotto dalla soggettività dell'osservatore? È il problema che ha tentato di risolvere la scuola dell'antropologia americana, sulla scia di Ruth Benedict. La specificità delle civiltà, nettamente marcata e in cui si vedeva al contempo la matrice e il risultato di organizzazioni psicologiche diverse, rendeva *sospetto* un approccio intuitivo, e superficiale uno studio scientifico: ci si limitò a guardarsi quanto più possibile da questi due pericoli, senza rimediare al vizio costitutivo della dottrina che è quello di minare la conoscenza antropologica affermando l'eterogeneità congenita delle civiltà e dei loro promotori. L'antropologia deve pertanto acconsentire al momento dell'intuizione, qualunque pregiudizio ne consegua provvisoriamente per le sue pretese al rigore. Poiché bisogna scoprire in ogni popolo lo spettro delle volontà pubbliche, delle aspirazioni e dei desideri, essa dovrà principalmente dar retta alle forme nelle quali esso li ha manifestati.

Dovrebbe allora il pensiero rinunciare alla conoscenza delle civiltà passate dietro il pretesto che nessuna esperienza antropologica è più possibile nel loro grembo e che, per questo motivo, sono fuori portata l'intuizione di una concezione del mondo, l'adozione dei suoi motivi, la partecipazione ai moti dello spirito pubblico, la conversione vera e propria alle aspirazioni generali che vi si mostrano e l'affermazione congiunta di una libertà esteriore e personale? Verrebbe da crederci a giudicare dalle tendenze dette strutturaliste del pensiero antropologico odierno. Queste mostrano una marcata preferenza per i cataloghi di istantanee, la cui

intelligibilità risulta da una lettura attenta mediante una griglia appropriata. Momenti disgiunti che solo il processo di lettura riunisce, subiscono forse il solo trattamento che ancora convenga loro, quando sono stati strappati al mondo passionale, alla sfera delle volontà e infine alla loro storicità intrinseca. Il rigore perfetto regna soltanto sui tavoli di dissezione e se è della vita che ci si preoccupa (e che bisogna vivere aspettando di elevarsi fino al rigore), quale impresa più paradossale di un'antropologia ossessionata dall'archeologia. Il prezzo pagato dal pensiero strutturalista per ricostruire l'unità astratta dei fatti discontinui a spese della vita notificherebbe all'antropologia la propria scomparsa se certi popoli non avessero aperto il loro cuore e badato a lasciare la testimonianza direttamente leggibile delle loro speranze. Le loro arti le svelano meglio della loro storia. Quest'idea prende corpo poco a poco: la vera storia dei popoli non si confonde affatto con quella dei loro padroni, con quella che i loro padroni tentano di far loro accettare, dopo averveli sacrificati. Non che questa non testimoni, in qualche misura, della necessità, di tutto ciò che gli uomini sono chiamati a subire a causa della loro natura materiale. Ma se Spinoza è giustificato nell'affermare che «il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo, vale a dire la forza dell'uomo che si sforza di perseverare nel suo essere», sarebbe molto insufficiente, per toccare la realtà dei fatti delle civiltà, considerarle come prodotti determinati da un insieme di cause enumerabili. Sono anche il frutto di una volontà che si afferma, di un desiderio che tende ad appagarsi mediante determinismi intrecciati nei moventi della storia. E come le aspirazioni profonde dei popoli si combinano con le catene causali che si legano di traverso alla loro storia, la loro concezione del mondo e i loro desideri estremi prendono in prestito le regole grammaticali dalla loro lingua e lo stile tradizionale che hanno ereditato nelle arti plastiche per designare l'avvenire e il possibile piuttosto che le origini che hanno contribuito a produrli.

Il senso secondo il quale si è appena parlato delle arti basterà a sollevare l'equivoco che la loro sorte attuale nelle civiltà industriali fa pesare su tutte loro. Qui non si tratta né del loro interesse ornamentale, né del loro valore commerciale, ma solamente del loro potere di espressione e della loro intelligibilità. È quest'ultima che nel complesso resta contestata da coloro i quali tra gli antropologi preferiscono trovare nelle arti la prova di trasmissioni, influenze o diffusioni culturali, così come le ricercano con non meno applicazione, per esempio, nei ferri da giardinaggio. Per loro, il vocabolario e la grammatica delle arti sembrano introdurre una lassità fatale alle conclusioni che vorrebbero trarne. Atteggiamento singolare, per quanto poco si rievochi il vocabolario delle emozioni tal quale si dipinge e si legge immediatamente sul viso dei padroni di casa che visita l'antropologo. Quest'ultimo non manifesta nessuna agitazione davanti a mimiche che interpreta seguendo le abitudini di bambino invecchiato fedele alla propria lingua materna. Che il riso possa essere un segno di tristezza è, secondo lui, fuori questione; ma il senso che gli viene dato sfugge alle prove, rinviando da un'esperienza della vita ad un'evidenza vitale. È ciò che succede con le arti la cui leggibilità immediata provoca la convinzione di chiunque ne conosca, per poco che sia, il lessico: ma l'evidenza in questione sarà, in tal caso, ricondotta all'intuizione, divinità capricciosa che la maggior parte degli etnografi sospetta essere poco magnanima nei loro confronti ed accusa di essere infedele verso i suoi stessi chierici. È qui che casca l'asino dell'etnologia contemporanea: nell'ignoranza e l'incomprensione con la quale Picasso, Derain o Apollinaire accolsero per primi le produzioni degli artisti "selvaggi". Si vuol suggerire che le amarono soltanto per cattive ragioni e che, innanzitutto, non ne conobbero né il senso né la funzione. Ma, in ciò paragonabili all'antropologo che

comincia col dar retta a un sorriso attraverso il quale percepisce di essere uomo tra gli uomini, alcuni dei più grandi creatori di questo secolo credettero nell'immediata leggibilità delle forme che li assicurava di un'indefettibile familiarità con creatori di cui ignoravano tutto. Ignorando difatti quasi tutto, bisogna dire che era indifferente che apprendessero o no i dettagli di questo tutto, supponendo che fossero accessibili. I «feticci d'Oceania e di Guinea» di cui parla Apollinaire, hanno anche sulla comunicazione diretta ed orale il vantaggio di offrire un punto di riferimento fisso a tutti gli scambi di idee e di emozioni di cui sono stati e restano, per quanto poco ci si occupi di leggerli, il sostegno.

L'incontro di un creatore con le creazioni straniere è forse il miglior esempio che sia possibile dare per illustrare l'accesso alla serietà antropologica. Per quanto personale, elettivo e persino esclusivo resti il dialogo che si vede allora intrecciarsi, il creatore tra i creatori testimonia di una disposizione e di un potere comuni, di un'evidenza certa, di una simpatia attiva e indefettibile. Ora, l'atto d'amore così concluso, ben lungi dal risolversi in se stesso, adduce una doppia convinzione: è innanzitutto il valore generale di questa disposizione comune che è il potere di espressione. Tratto comune, caratteristica essenziale e tanto più sorprendente dacché le difficoltà dell'esistenza pratica sono state risolte con meno spese: l'uomo è più un inventore che un pensatore, e di questo temibile potere, di questa potenza incatenata, adesso, come nei peggiori periodi di carestia, nel campo d'azione di ciò che Freud chiama il principio di realtà, quale buon uso, quale impiego meno cattivo potrebbe fare oggi? L'immaginazione non è così autenticamente creatrice se non perché modula gli accordi essenziali che, preferibili alle relazioni di fatto, devono essere loro sostituiti. Da numerosi secoli, il pensiero si lamenta del suo statuto mutevole, che manifesta la sua incostanza e la sua disparità. Ma la sua coerenza è in questa trasformazione alla quale esso si vota completamente. Insoddisfatto della felicità che arreca la giustizia nel giudizio, occorre ancora che sia confermato nella sua validità dalla giustizia del secolo, che vi ritrovi la felicità provata nel sogno e nell'utopia. Per essersi lasciato invadere dall'intuizione, l'antropologo fa il suo ingresso nella propria storia, ma nel suo avvenire e non nei giorni remoti che lo tenevano così strettamente al margine da crederlo definitivamente prigioniero; allora, liberato grazie a ciò che c'è di più lontano da lui nell'espressione umana, egli cambia la sua condizione di imputato con quella di pubblico accusatore. Il debito così contratto lo obbliga ad una nuova valutazione della sua storia personale.

Più atte di qualunque altro modo espressivo a formulare le volontà collettive ed anche le opzioni personali, le arti si riducono tuttavia a niente se si limitano a rispondere industriosamente ad una domanda esterna. Il culto che allora capita loro di servire e la moda che si accontentano di soddisfare e incoraggiare mostrano effettivamente la loro perversione senza rimedio. Così può soffocarsi, fin dalla sua nascita, il soffio al quale devono la loro innocenza memorabile e il loro brillare. Quest'antica parola, talvolta, si strozza in fondo alla gola e si sottrae, abbandonando il mondo alla sua piattezza e la mente ai suoi calcoli redditizi. Perché il mondo reale è nullità e bruttezza se non è illuminato dall'elogio del mondo possibile, discorso che lo rende abitabile, poesia proferita dal mondo stesso affermando la sua legittimità, mondo identico al suo discorso. Ma allora, non esiste manifestazione dell'immaginazione, non c'è nessuna autentica creazione poetica che non sia discorso del mondo, che non tenda per qualche via di traverso – e all'occorrenza senza illusioni – a sostituire una realtà auspicata ad una realtà aborrita, che non sia dimostrativa, quando si proferisce la parola decisiva, di un'utopia latente nella quale si celebrano le nozze eterne dell'immaginazione e del desiderio. Vedendo l'una e

l'altro accrescersi di tutte le tappe compiute di concerto e di tutti i tributi strappati alla tirannide degli dèi, l'antropologia intravede ora il luogo del loro pieno esercizio ed impara a designarlo col suo vero nome, dissimulato sotto quello che i popoli prestano ai loro successi parziali e provvisori. L'idea di rivoluzione costituisce il coronamento del progetto antropologico ed il suo compimento filosofico.

L'utopia antropologica

Il progetto antropologico non ha fine: è essenzialmente interminabile. Già durante i suoi anni di apprendistato, l'antropologo cercava unicamente ciò che sapeva bene di non trovare. Per lui gli uomini prendevano il posto dell'uomo, cosicché attendeva la fine degli inventari etnologici per definire l'oggetto della sua ricerca. La superbia del sapere, nella sua meravigliosa avidità, credeva di toccare la chimerica unità che rincorre nel passato e nel presente: compito per il quale non basterebbe tutto l'avvenire su cui conta la specie. D'altronde, l'ultimo uomo, al quale fa allusione lo Zarathustra di Nietzsche, sembra agitato da preoccupazioni più gravi. Ma questa storicità, l'antropologia la trae o dalla natura del suo oggetto, o dal ritmo delle sue indagini. Ora, al termine della sua ricerca metodologica, essa riscopre su un altro piano la temporalità di tutte le iniziative che hanno segnato la sua giovane età ed anche la sua maturità. Scoprendo nell'espressione creatrice la peculiarità essenziale dell'agglomerato umano, ne compone la partitura col suo incantesimo. Entrando nel cerchio, l'antropologo riceve la rivelazione della sua natura; apprende che le sue parole si uniranno a tutti i mormorii e a tutti i versi che ha ascoltato a lungo per distinguere gli accenti nel concerto della diversità. Cerchio subito rotto, questa temporalità nuova è quella ritmata dalla passione. Modalità essenziale di questo stupefacente potere mediante il quale l'antropologia può finalmente dare un nome al suo oggetto e di cui deve farsi carico essa stessa, questo tempo è quello dell'utopia e addirittura di ciò che si potrebbe designare col termine riduttivo di utopia coerente. In effetti, se l'utopia si sforza di descrivere un mondo conforme alle aspirazioni del suo inventore, è insolito che questo mondo sia ospitale col desiderio che l'ha fatto nascere, ed è ancora più raro che lo sia con altri. La storia letteraria delle utopie permetterebbe di ricostruire quella dell'antropologia, e di giudicare quanto fu affetta, nei suoi iniziatori, da un egocentrismo sornione. Perciò la volontà di costruire una città abitabile presuppone la percezione della diversità degli uomini, del primato dell'espressione creatrice e la conoscenza di ciò che Charles Fourier chiama la «tastiera passionale». Perché la molteplicità delle passioni fa luce in ciascuno dacché esse possono essere soddisfatte. In questo senso, l'utopia di Fourier è l'unica utopia coerente. Il tempo che scandisce il mondo che egli descrive è lo stesso che provoca nel suo autore l'elaborazione scrupolosa di tanti progetti geniali, regolati sulla diversità delle passioni, e mirando a soddisfarle tutte in un'espressione sinfonica. L'antropologia è allora un'adesione senza ritorno a questo primo movimento ed è retta esclusivamente da un'identica ambizione.

L'incompiutezza essenziale dei compiti antropologici ha per corollario la loro attualità. L'illusione di contribuire efficacemente ad un sapere futuro con opere pioniere e prolegomeni è un'ambizione morta. Rinviare ad una fine dei tempi che, in un ridicolo canto del cigno, manifestasse il totale delle possibilità umane, sembrerebbe un atteggiamento più religioso che antropologico. Sarebbe in ogni caso, per la distanza incognita che separa gli atti e i loro risultati, sprovvista della verità che l'espressione antropologica professa come sua legge. Questa espressione si definisce ora attraverso il luogo in cui è formulata e il campo di forze che vi regola la

circolazione delle idee. Essa si trova innanzitutto in questa temporalità particolare in cui le ore sono segnate dalle tappe successive di una ricerca specialistica. Subisce poi i contraccolpi della storia contemporanea e dei gravi conflitti che la scuotono fin dentro l'ordine delle idee generali. Fa di questi due risvolti storici, riflessi uno nell'altro, uno unico e solo e li proietta congiuntamente sullo schermo di una stessa sala cinematografica. Dipende dagli antropologi accelerare o rallentare, invertire e persino interrompere i giri della manovella? Se il pensiero è effettivamente determinato, fin dalla propria fioritura, dalle sue possibilità immediate di esteriorizzazione, sfugge alle sue pretese cause finali. Il suo obiettivo istantaneo e le sue determinazioni spontanee bastano a giustificarne il movimento e a dissipare il vano mistero dei destini ultimi da cui esso aveva creduto di derivare.

Ma l'oggetto dell'antropologia ha il minimo avvenire? Una volta smaliziata, l'antropologia si rifiuta anche di porre questa domanda. L'avvenire di cui parla racchiude tutto il caso dei prossimi avvenimenti come su un assegno in bianco. I possibili che danno senso al suo discorso e alle sue proposte le assicurano la voce più di quanto non le garantiscano una risonanza. Indipendente dalla sua efficacia immediata, l'espressione antropologica si articola sulla sua particolare spontaneità, anche in mancanza di ogni risultato che ne costituisca l'applicazione diretta nel suo campo di interesse privilegiato. La disgrazia dell'antropologia coincide con la disgrazia di ogni pensiero: è dalla successione dei suoi passi che trae l'obbligo di definire i passi ulteriori della mente, quand'anche un secondo bastasse alla sua cancellazione definitiva; obbligo quindi per l'antropologo di scrutare l'avvenire delle civiltà e, principalmente, considerando il suo incedere conquistatore, l'avvenire di quella da cui proviene e le cui «sovrastutture» aprono ai suoi sforzi solo strade rischiose. Ecco perché non ci sarebbe che insensatezza ad evocare tale avvenire degli uomini che sarebbe mal preservato dal prossimo imprevisto. Ma gli antropologi, i cui pareri saranno comunque meno intesi di odi e sentimentalismi, in questo epilogo non potrebbero vedere altro che il compimento della notevole pietrificazione che colpisce gli scenari e s'insedia, durante queste decadi, nelle abitudini di vita. Dei due processi ai quali ogni vita è costretta, se si dà retta ai vecchi alchimisti, solo la coagulazione soddisfa i bisogni della barbarie contemporanea, sembrando la dissoluzione un tributo troppo pesante da pagare alla natura. Una lenta fossilizzazione sembra così impossessarsi delle menti; temono ogni dispendio sconsiderato e preferiscono gioire di un potere senza impiego che non sprechi alcuna invenzione, piuttosto che rischiare la dilapidazione di un sapere giorno dopo giorno tesaurizzato. Se le cose stanno così, l'istinto di morte, il Thanatos antico di cui Freud ha ritrovato le tracce moderne nelle fondamenta dello psichismo, tende a ricostruire ogni mente seguendo un modello funzionale preposto a compiti prescritti dal principio di realtà: la scomparsa della specie non sarebbe poi che lo scoppio risibile di una macchina che gira a vuoto.

Soddisfatta della sua manutenzione, questa macchina sembra incurante di quel potere che Spinoza indica come l'essenza stessa dell'uomo e che chiama desiderio. Ciò significa segnare la distanza tra il principio di perseveranza, ossia l'Eros che anima le speculazioni e i progetti dell'antropologia, e il mondo in cui regnano la morte e l'accumulazione delle ricchezze. Fatto di civiltà, l'antropologia è, forse, un semplice apparecchio di regolazione destinato a correggere gli errori di un destino tanto cieco quanto gli altri ciechi. A collocarsi sul piano del discorso, essa formula solamente la possibilità di un pensiero ulteriore, vale a dire che il suo essere è di fondare e sostenere un'espressione futura del desiderio e la sua soddisfazione non privativa. Da

Il disagio della civiltà,¹⁰ dove bisogna vedere, per così dire, la carta ottriata da Freud all'antropologia moderna, si sa che tutto il problema della civiltà si riassume in un giudizio sulla natura e sulle forme della sublimazione. Le funzioni biologiche non appartengono al campo dell'antropologia, per quanto siano dispensatrici di salute. La civiltà è, fino a prova contraria, necessariamente repressiva. Norman Brown e Herbert Marcuse hanno avuto un bel daffare gettando, uno dopo l'altro, le luci più vivide sull'articolazione odierna della repressione e della soddisfazione; è da credere che oggi, la gioventù sola, nel silenzio che gli è imposto da sempre, sa ciò che farà dei suoi anni futuri. È notevole che tenti attivamente, più degli uomini di età matura, di dissipare le nuvole nevrotiche, gli abbagliamenti provocati dagli strumenti galvanizzati e dai record misurabili. Che non abbia altro diritto di parola che quello che si prende, che non abbia altro privilegio che quello che conquista e mantiene, la rende simile ai più diseredati degli uomini.

L'antropologia è un'erotologia: non ha compito più urgente che determinare praticamente, e innanzitutto nel suo stesso esercizio, le condizioni in cui potrebbe nascere una civiltà aperta tanto alla soddisfazione quanto all'espressione integrale del desiderio. Segnare questo luogo sulle mappe della mente e conquistarlo significherebbe reinvestire l'uomo della pienezza dei suoi poteri e dare autenticamente la parola al mondo. Così si trova scongiurata la verità dell'impresa antropologica. Se alla fine l'antropologo fa silenzio, è per lasciare il posto alla parola essenziale, quella che esplose nelle frasi del poeta, cioè dell'insorto.

¹⁰ *Malaise dans la civilisation*, Paris, Denoël et Steele, 1934 (trad. it. Roma, Scienza moderna, 1949).