
Marco Maurizi

Tra umanismo e antiumanismo

Lévi-Strauss e i «fragili fiori della differenza»

L'antropologia è forse la "scienza dell'uomo" per antonomasia. Essa si presenta, più di altre scienze sociali, come "discorso dell'uomo sull'uomo". Sorge dunque il sospetto che essa sia anche una scienza costitutivamente antropocentrica, tanto che si è tentato recentemente di allargarne i confini in direzione dell'animale (zoo-antropologia) o di abbandonare del tutto il paradigma umanistico (post-umanismo, transumanismo, ecc.). Come vorrei mostrare attraverso una lettura del pensiero di Lévi-Strauss, l'antropologia ha già da tempo elaborato dal proprio interno una sensibilità di questo tipo. L'opera del grande antropologo francese, infatti, nonostante alcune incertezze e incoerenze, ospita importanti spunti in direzione di una visione antispecista del mondo umano e non umano.

La stessa definizione di "scienza dell'uomo" riferita all'antropologia assume, secondo Lévi-Strauss, il carattere di un duplice paradosso. In primo luogo, in quanto scienza *dell'uomo*, l'antropologia si occupa non solo dell'umano ma anche, necessariamente, dei suoi *limiti* e, dunque, del suo *altro*: «Il carattere distintivo dell'antropologia è sempre stato quello di studiare l'uomo oltre i limiti che in ogni periodo della storia gli uomini assegnavano all'umanità»¹. In secondo luogo, in quanto *scienza* dell'uomo, l'antropologia assume l'umano come "oggetto" di analisi e dunque opera una «risoluzione dell'umano in non-umano»². Vediamo ora in che senso Lévi-Strauss intende queste due caratteristiche dell'antropologia e che rapporto esiste tra di esse.

L'umanismo e i suoi paradossi

Ogni cultura sembra caratterizzata da un costitutivo *etnocentrismo* in base al quale gli esterni al proprio gruppo culturale vengono costitutivamente e quasi automaticamente concepiti come non umani:

1 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, trad. it. di S. Moravia, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 96.

2 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 268.

L'atteggiamento più antico [...] consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle con cui ci identifichiamo. "Abitudini di selvaggi", "da noi non si fa così", "non si dovrebbe permettere questo", ecc., sono altrettanti reazioni grossolane che esprimono lo stesso fremito, la stessa repulsione, di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei. Così l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di *barbaro*: la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine *selvaggio* nello stesso senso. Ora, dietro a questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine "barbaro" si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significante del linguaggio umano; e "selvaggio", che vuol dire "della selva", evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive³.

Perciò, quando l'Occidente razzista condanna le società "primitive" in nome della propria "superiorità" tecnologica e culturale, non fa altro che riprodurre uno schema identitario che è tipico di quelle stesse società da cui vorrebbe distinguersi:

L'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i "selvaggi" (o tutti coloro che si sceglie di considerare come tali) fuori dall'umanità, è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi. È noto, infatti, che la nozione di umanità, che include, senza distinzione di razza o di civiltà, tutte le forme della specie umana, è di apparizione assai tardiva e di espansione limitata. [...] Ma, per vaste frazioni della specie umana e per decine di millenni, questa nozione sembra essere totalmente assente. L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si auto designano con un nome che significa gli "uomini" (o talvolta – con maggior discrezione, diremmo – i "buoni", gli "eccellenti", i "completi"), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipano delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt'al più composti di "cattivi", di "malvagi", di "scimmie terrestri", o di "pidocchi". Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest'ultimo grado di realtà facendone un "fantasma" o una "apparizione"⁴.

Tutto ciò costituisce un primo paradosso di cui l'antropologia deve farsi carico. Esiste un meccanismo identitario proprio della cultura umana – che pone nella non-umanità chi si trova fuori dai confini del gruppo – di cui l'Occidente costituisce al tempo stesso l'*apoteosi* e la *negazione*.

Il rapporto tra Occidente e le culture "primitive" studiato da Lévi-Strauss diventa così un esempio particolare dell'incontro con l'altro. Aver approfondito

³ *Id.*, *Antropologia strutturale* 2, cit., pp. 371-372.

⁴ *Ibidem*.

il problema del razzismo e del colonialismo, infatti, porta Lévi-Strauss a comprendere l'analogia tra questa forma di discriminazione e di dominio dei "selvaggi" e quelle forme più antiche e radicate di violenza che l'umano perpetra nei confronti del non umano.

La condanna della violenza sugli animali in Lévi-Strauss deve molto ad alcune tesi esposte da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. In questo testo, di cui l'antropologo francese offre un interessante commento, si difende infatti «una concezione dell'uomo che pone l'altro prima dell'io, e [...] una concezione dell'umanità che, prima degli uomini, pone la vita»⁵. Non si tratta – per Rousseau e per Lévi-Strauss – di descrivere un semplice anelito alla giustizia, quanto piuttosto di riconoscere una potenzialità originaria dell'essere umano in cui l'egoismo si apre all'ascolto dell'altro. Tale potenzialità è la *pietà*, quell'atteggiamento dell'animo «derivante dall'identificazione a un *altro* che non è solo un parente, un vicino, un compatriota, ma un uomo qualsiasi, dal momento che è un uomo, anzi, un essere vivente qualsiasi, dal momento che è vivente»⁶. Esso consiste secondo Rousseau nella «ripugnanza a veder soffrire il suo simile» e, scrive Lévi-Strauss, «tale scoperta obbliga a vedere un simile in ogni essere esposto alla sofferenza, e quindi provvisto di un diritto imprescrittibile alla commiserazione»⁷. La pietà si radica nell'avvertimento della sensibilità comune e dunque è ciò che spinge a porre in secondo piano le differenze: «il coglimento globale degli uomini e degli animali come esseri sensibili, in cui consiste l'identificazione, precede la coscienza delle opposizioni»⁸. È questa percezione originaria della vicinanza nella comune vulnerabilità che rende possibile «l'identificazione agli altri e addirittura al più "altro" fra tutti gli altri, l'animale»⁹.

Dal difficile rapporto tra colonizzatore e colonizzato che costituisce l'oggetto principale dei suoi studi, Lévi-Strauss impara a riconoscere la necessità del «rispetto per la vita sotto tutte le sue forme»¹⁰. Impara quindi a vedere, ancora sulle orme di Rousseau, che la violenza sull'altro non umano è strettamente intrecciata con la violenza sull'altro umano:

Rousseau può aiutarci a respingere un'illusione i cui funesti effetti, ahimè, li possiamo osservare in noi stessi e su di noi stessi. Non è stato infatti il mito della dignità esclusiva della natura umana a far subire alla natura medesima una prima mutilazione, da cui dovevano inevitabilmente conseguire altre mutilazioni? Si è cominciato con il recidere l'uomo dalla natura, e con il costituirlo a regno sovrano; si è così creduto di cancellare

5 *Ibidem*, p. 73.

6 *Ibidem*, p. 73-74.

7 *Ibidem*, p. 77.

8 *Ibidem*, p. 74.

9 *Ibidem*, p. 75.

10 *Ibidem*, p. 326.

il suo carattere più irrecusabile, ovverosia che egli è in primo luogo un essere vivente. E, non vedendo questa proprietà comune, si è dato campo libero a tutti gli abusi. Mai meglio che al termine degli ultimi quattro secoli della sua storia, l'uomo occidentale è in grado di capire che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, accordando all'una tutto ciò che toglieva all'altra, apriva un circolo vizioso, e che la stessa frontiera, costantemente spostata indietro, sarebbe servita a escludere dagli uomini altri uomini, e a rivendicare, a beneficio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanismo nato corrotto per aver desunto dall'amor proprio il suo principio e la sua nozione¹¹.

Se ciò è vero, la conclusione del discorso sembra inevitabile:

L'unica speranza, per ognuno di noi, di non essere trattato da bestia dai suoi simili, sta nel fatto che tutti i suoi simili, e lui per primo, si colgano immediatamente come esseri sofferenti, e coltivino nell'intimo quella attitudine alla pietà¹².

Ma ciò implica necessariamente il riconoscimento che tale sofferenza è propria anche degli animali e, infatti, commentando la frase di Rousseau «Odio i Grandi, odio il loro stato», Lévi-Strauss aggiunge: «È inevitabile riferire questa dichiarazione anzitutto all'uomo, che ha preteso dominare gli altri esseri e di godere di una condizione a parte»¹³.

Sono vibranti e inequivocabili le parole con cui l'antropologo francese condanna ciò che anni più tardi sarebbe stato definito "*specismo*", ossia l'«imprigionamento che l'uomo infligge a se stesso ogni giorno di più in seno alla propria umanità»¹⁴. Ad esempio quando scrive:

Stiamo registrando oggi le estreme manifestazioni di quella grande corrente cosiddetta umanistica che ha preteso di costituire l'uomo in regno separato e che, a mio avviso, rappresenta uno dei maggiori ostacoli al progresso della riflessione filosofica¹⁵,

oppure quando denuncia il «pervertimento della civiltà urbana, dovuto all'industrializzazione», affermando che esso

si è tradotto sul piano ideologico in una filosofia e in una morale che, approfittando disinvoltamente dell'emergere di un'umanità distruttrice di tutto quanto non è se medesima (poi, inevitabilmente, anche di se medesima, dacché essa non dispone più di alcuno "spalto" che la ponga al riparo dai propri attacchi), sono giunte a glorificare, sotto il nome di umanismo, questa rottura tra l'uomo e le altre forme di vita, lasciando all'uomo solo l'amor proprio come principio di riflessione e di azione¹⁶.

11 *Ibidem*, p. 77.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, p. 78.

14 *Ibidem*, p. 321.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 325.

Tuttavia, Lévi-Strauss parla altrove di “umanismo” in termini non negativi. In tali casi, il termine “umanismo” non indica la separazione e la chiusura di cui l’umano ha dato prova, escludendo da sé il non umano, ma l’esito di un lungo processo storico che dal Rinascimento fino all’universalismo dei diritti del secolo scorso¹⁷ permetterebbe l’allargamento progressivo della considerazione etica al di fuori della propria cerchia etnica, fino ad abbracciare tutte le forme di vita:

In questo secolo in cui l’uomo si accanisce nel distruggere innumerevoli forme di vita, dopo aver distrutto molte società la cui ricchezza e diversità costituiscono da tempo immemorabile il suo più splendido patrimonio, è più che mai necessario dire, come fanno i miti, che un umanesimo ben orientato non comincia da se stessi, ma pone il mondo prima della vita, la vita prima dell’uomo e il rispetto degli altri esseri prima dell’amor proprio. Né va dimenticato che, essendo comunque destinato a terminare, nemmeno un soggiorno di uno o due milioni di anni su questa terra può servire per appropriarsi del nostro pianeta come se fosse una cosa e per comportarsi senza pudore e senza discrezione¹⁸.

Questa idea di un «umanesimo saviamente concepito»¹⁹ implica la consapevolezza che il razzismo riflette

in scala umana un problema assai più vasto e la cui soluzione è ancora più urgente: quello dei rapporti tra l’uomo e le altre specie viventi. Non servirebbe a nulla pretendere di risolverlo sul primo piano se non lo si aggredisce anche sull’altro, poiché il rispetto che intendiamo ottenere dall’uomo per i suoi congeneri non è che un caso particolare del rispetto che si dovrebbe sentire per tutte le forme di vita²⁰.

Si tratta quindi di comprendere come si produce l’umanismo negativo e distruttivo e in che modo può invece sorgere e giustificarsi quella paradossale visione umanista auspicata da Lévi-Strauss, che pone l’altro prima dell’io e dunque fa del non umano il centro di orientamento dell’umanità.

La scienza del non umano

Proprio l’antropologia sembra possedere le chiavi per rispondere a questa esigenza. Come scrive infatti Lévi-Strauss, «il fine ultimo delle scienze umane non consist[e] nel costituire l’uomo, ma nel dissolverlo»²¹. L’umano è cioè la “facciata” che si tratta di oltrepassare per descriverne il segreto funzionamento,

17 *Ibidem*, pp. 311-314.

18 *Id.*, *L’origine delle buone maniere a tavola*, trad. it. di M. Di Meglio, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 457.

19 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, trad. it. di P. Levi, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 29.

20 *Ibidem*, p. 38.

21 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 269.

gli elementi costitutivi. Non è ciò che gli uomini pensano di sé, non è il modo in cui si auto-rappresentano che spiega il loro essere: si dovrà, al contrario, andare a scoprire quei “meccanismi” inconsci su cui si costruisce tutta l’impalcatura dell’umano.

È però interessante che questo procedimento non venga inteso da Lévi-Strauss come una forma di *riduzionismo*: non si tratta, cioè, come solitamente accade, di descrivere l’uomo nei termini di un “comportamento animale” già prioritariamente definito in termini meccanicistici (con l’effetto complessivo di trasformare tanto l’umano quanto il non umano in “macchina”)²². Al contrario, scrive Lévi-Strauss, quando un piano di realtà viene spiegato mettendolo in rapporto a processi che si svolgono su un altro piano, l’effetto totale del collegamento tra i due piani non è di riduzione del primo al secondo, cioè di impoverimento del quadro complessivo, bensì di arricchimento:

Il giorno in cui si riuscirà a capire la vita come funzione della materia inerte, sarà per scoprire che quest’ultima possiede proprietà ben diverse da quelle che le si attribuivano anteriormente. Non si possono dunque classificare i livelli di riduzione in superiori e inferiori, perché bisogna anzi aspettarsi che, per effetto della riduzione, il livello considerato superiore comunichi retroattivamente qualcosa della sua ricchezza al livello inferiore a cui lo si sarà ricondotto. La spiegazione scientifica non consiste nel passaggio dalla complessità alla semplicità, ma nella sostituzione di una complessità meglio intellegibile a un’altra che lo era meno²³.

Il “dissolvimento” dell’umano nel non umano sarà, dunque, “scientifico”, se i due piani verranno messi tra loro in rapporto in modo nuovo, così che non ne risulterà una semplificazione o un’omogeneizzazione, ma una migliore comprensione delle rispettive complessità.

L’incontro con le altre culture, da un lato, e la ricerca delle radici non umane dell’uomo, dall’altro, aprono secondo Lévi-Strauss alla possibilità di una scienza “qualitativa”, di un mutamento di paradigma epocale in grado di destabilizzare le nostre certezze epistemologiche e morali:

Seguendo questa tendenza, ci renderemo conto che fra vita e pensiero non c’è quel radicale divario che il dualismo filosofico del XVII secolo accettava come un dato di fatto. E se ci convinceremo che quanto avviene nella nostra mente non è sostanzialmente né fondamentalmente diverso dai fenomeni basilari della vita stessa, se comprenderemo che non c’è alcuna insuperabile distanza fra l’uomo e tutti gli altri esseri viventi – non solo gli animali, ma anche le piante – diventeremo forse saggi come non crediamo di poter essere²⁴.

22 In tal senso è interessante la critica di Lévi-Strauss alla sociobiologia, erroneamente intesa da molti – anche a sinistra – come «un mezzo d’ispirazione neorousseauiana di integrare l’uomo nella natura». Cfr. *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 47 e sgg.

23 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., pp. 269-270.

24 *Id.*, *Mito e significato*, a cura di C. Segre, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 37-38.

Natura e cultura

L'aspetto etico di questo superamento dell'umanismo distruttivo (o allargamento dell'umanismo solidale) è legato, come si è detto, alla pietà. Ciò non scioglie il paradosso dell'umano, semmai *lo porta ad espressione*:

Occorre [...] conoscere e non conoscere, vale a dire sapere ciò che si ignora, *Durch Mitleid wissend*: non attraverso un atto di comunicazione, ma attraverso uno slancio di pietà²⁵.

Secondo il commento che Lévi-Strauss dedica al *Discorso* di Rousseau, infatti, la pietà è qualcosa di più di un mero sentimento, poiché si pone *al di qua* della divisione storicamente prodottasi nell'uomo tra sentimento e razionalità:

È possibile credere che con la comparsa della società sia avvenuto un triplice passaggio, dalla natura alla cultura, dal sentimento alla conoscenza, dall'animalità all'umanità [...] solo se attribuiamo all'uomo, e già alla sua condizione primitiva, una facoltà essenziale che lo spinga a superare quei tre ostacoli; una facoltà, dunque, caratterizzata, originariamente e in modo immediato, da attributi contraddittori, se non contraddittoria essa stessa; che sia, in pari tempo, naturale e culturale, affettiva e razionale, animale e umana; e che, per il solo fatto di diventare cosciente, possa convertirsi dall'uno all'altro piano²⁶.

Questo passaggio contiene un'osservazione molto importante: ponendosi al di qua della distinzione tra natura e cultura, la pietà è ciò che ancora rende possibile il passaggio dall'una all'altra e costituisce dunque un elemento insostituibile di quella scienza "qualitativa" che può permetterci di allargare e rendere più complessa la nostra visione dell'umano (e del non umano). Ciò significa anche che essa può spingerci a cancellare quella distinzione, *revocando* le differenze tra natura e cultura? Evidentemente no: l'omogeneizzazione tra natura e cultura determinerebbe il collasso di un piano di realtà e dunque impoverirebbe o impedirebbe del tutto una modalità di rapporto con l'alterità. È attraverso la cultura che è necessario aprirsi all'ascolto dell'alterità naturale, utilizzando quella sottile membrana che ci divide dalle altre specie e che al tempo stesso ci costituisce in quanto umani. Quella barriera, per quanto non assolutizzabile, rende infatti possibile, secondo Lévi-Strauss, l'esistenza stessa dell'umano.

In che senso, dunque, Lévi-Strauss intende il difficile problema del rapporto tra natura e cultura? È chiaro ed evidente che i fenomeni culturali umani emergono dal mondo naturale. Questa "filiazione" dalla natura implica però di nuovo un paradosso: la cultura umana dovrà essere necessariamente intesa come una

²⁵ *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 237.

²⁶ *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 73.

“manifestazione” della natura²⁷, ma implicherà un modello di spiegazione che tenga conto della sua specificità²⁸, che è, appunto, il porsi come *altro* dalla natura. È certo che tra questi due “regni” non vige un’assoluta separazione, ma sarebbe errato dimenticare che l’ordine culturale va comunque studiato come un fenomeno *distinto* dalla natura sul piano dei suoi effetti *reali e simbolici*.

Per quanto riguarda le conseguenze reali della distinzione tra natura e cultura occorre tornare al fenomeno cui Lévi-Strauss ha dedicato i suoi primi, importantissimi studi: *il tabù dell’incesto*. Si tratta di un fenomeno universalmente presente nelle culture umane e la cui istituzione marca appunto il *passaggio* dallo stato di natura alla cultura propriamente umana:

La proibizione dell’incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinenti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale grazie al quale, e per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso esso appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l’universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei. [...] La proibizione dell’incesto costituisce proprio il legame che unisce l’una sfera all’altra. [...] In realtà, più che di una unione, si tratta di una trasformazione o di un passaggio: prima che si verifichi, la cultura non è ancora data; con il suo verificarsi, la natura cessa di esistere nell’uomo come regno sovrano. La proibizione dell’incesto è il processo attraverso la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l’avvento di un nuovo ordine²⁹.

È chiaro, da quanto siamo venuti dicendo, che «semplice» e «complesso» non indicano qui giudizi di valore applicabili a *sostanze* diverse, bensì descrivono strutture più o meno articolate, più o meno mobili, di *relazioni*. In particolare, anche se «elementi di ciò che chiamiamo cultura spuntano qua e là, disgiunti e in ordine sparso, in diverse famiglie animali», osserva Lévi-Strauss,

ciò che caratterizza l’uomo sarebbe dunque, piuttosto che la presenza di singoli elementi, la ripresa sintetica del loro insieme, sotto forma di una totalità organizzata³⁰.

Si può certo contestare l’onnipresenza della proibizione dell’incesto nelle società umane e si possono forse anche trovare forme analoghe di proibizione

27 *Ibidem*, p. 325.

28 *Id.*, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 66.

29 *Id.*, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. di P. Caruso, Feltrinelli, Milano 1978, p. 67.

30 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 48-49.

in alcune società animali³¹. L'elemento decisivo qui non è, come si è detto, la semplice *presenza* di un elemento (il tabù sessuale) in seno alle culture umane e la sua assenza in quelle non umane, bensì il modo in cui esso *si articola* con gli altri elementi. Ciò che va sottolineato, scrive quindi Lévi-Strauss, è che l'istituzione del tabù rende possibile la costruzione di stabili *sistemi di parentela* e, quindi, di *scambio* tra gruppi umani, originando dunque il modo specificamente culturale-umano di essere-in-società³²:

La differenza essenziale che separa i comportamenti animali dalle istituzioni umane [risiede nel fatto che] solo queste ricorrono sistematicamente a regole negative per creare legami sociali³³.

Dal che discende che il tabù dell'incesto presso le culture umane ha carattere universale, perché la sua violazione o costituisce un'*eccezione* del sistema parentale (e dunque presuppone e rinforza un ordine che si fonda sulla sua affermazione collettiva) oppure è un'*infrazione* apparente, nel senso che il tabù sussiste *in forma traslata e nascosta* (potrebbe, ad esempio, essere ammesso un tipo di rapporto che noi consideriamo incestuoso, ma ne sarà proibito un altro che per noi non lo è).

Il tabù dell'incesto, attraverso l'organizzazione sociale che a vario titolo ne deriva, rappresenta perciò una sorta di *cicatrice* che segnala l'avvenuto passaggio dallo stato di natura a quell'ordine di nuovo tipo che genericamente chiamiamo "cultura" (e che, per evitare assolutizzazioni che oggi l'etologia e la zoosemiotica rendono obsolete, andrebbe specificato come "cultura umana"). Ma questo ordine possiede un'ulteriore caratteristica, ossia la capacità di *riferirsi a se stessa*. Come osserva Lévi-Strauss, la cultura umana è al tempo stesso il *risultato* di certi processi naturali (ancora ignoti) e il *modo di comprensione* di tale risultato³⁴. La cultura, in altri termini, è ciò che si distingue dalla natura perché *significa* questo differenziarsi. La cultura è cioè il modo in cui gli umani *segnalano, praticano* e tentano di *comprendere* la propria diversità dal restante mondo naturale. Essa organizza le sue regole e i suoi messaggi attorno a questo *scarto* e l'insieme di queste regole e di questi messaggi costituisce l'*ordine simbolico* con cui la cultura umana comunica se stessa, segnala a se stessa la propria diversità dalla natura. Poiché però, come si è detto, questa diversità è al

31 *Ibidem*, p. 66.

32 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 54.

33 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 66. Il tabù sull'incesto, dunque, «stabilisce soltanto che le famiglie [...] non possano allearsi che le une con le altre, e non ciascuna per sé stessa». In tal modo, «ciò che differenzia l'uomo dagli animali è che, nell'umanità, una famiglia non potrebbe esistere se non esistesse prima una società: vale a dire una pluralità di famiglie che riconoscono l'esistenza di legami diversi dalla consanguineità; e che il processo naturale della filiazione non può seguire il suo corso se non è integrato nel processo sociale dell'alleanza». *Ibidem*, p. 67.

34 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 49.

tempo stesso effettiva e immaginaria, poiché non è mai totale, l'ordine simbolico è intrinsecamente contrassegnato dalla medesima ambiguità. L'antropologia "strutturale" di Lévi-Strauss si concepisce come strumento di decifrazione di questa ambiguità.

Decifrare l'umano

La posizione di Lévi-Strauss si segnala per il tentativo di comprendere la cultura umana a partire da questo scarto attivo e produttivo di significato, da questo meccanismo di presa di distanze dall'altro da sé (o, meglio, da un atto che istituisce al tempo stesso sé e l'altro in un'opposizione che prima non c'era). Tutti i fenomeni culturali sono dunque espressione e ripetizione di questo meccanismo che è sempre dato per presupposto. Lévi-Strauss non indaga i motivi che l'hanno prodotto, limitandosi a segnalare che solo a partire dall'istituzione dell'opposizione natura/cultura i fenomeni della società umana possono essere studiati e compresi. In tal senso, la domanda, ad esempio, se l'ordine culturale preceda e fondi il linguaggio o se il linguaggio preceda e fondi la cultura, è mal posta. Secondo Lévi-Strauss, infatti,

l'una e l'altro si edificano attraverso opposizioni e correlazioni, vale a dire attraverso relazioni logiche. [...] Lingua e cultura sono modalità parallele di un'attività più fondamentale: [...] lo *spirito umano*³⁵.

L'antropologia, in altri termini, deve studiare la cultura umana svelandone le strutture nascoste, indagando cioè l'«attività inconscia dello spirito»³⁶. Questa attività procede per distinzioni e lo spirito stesso, in tutta la sua attività, non fa altro che indicare (a se stesso) la propria alterità rispetto al contesto in cui è sorto.

La logica simbolica, scrive Lévi-Strauss, lavora secondo il *principio di opposizione*:

L'opposizione binaria [...] costituisce l'esempio più semplice che si possa concepire di un sistema, e si fa aggiungendo, a ciascuno dei due poli, nuovi termini, scelti perché

35 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., pp. 84-87. Ciò non va inteso, ovviamente, in senso "idealistico". Per Lévi-Strauss è anzi certo che «il concetto che gli uomini si fanno dei rapporti tra natura e cultura è in funzione del modo in cui i loro rapporti sociali si modificano». Cfr. anche *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 132. Tuttavia, la distinzione generale tra "struttura" e "sovrastuttura" – per riprendere una semplificazione del pensiero di Marx tipica nel marxismo del secolo scorso che anche Lévi-Strauss fa sua – richiede che si indaghi il modo specifico in cui gli eventi della struttura si ripercuotono sulla sovrastuttura. In tal senso, l'antropologia strutturale lévi-straussiana intende quindi studiare «l'elemento mediatore» tra di essi. *Ibidem*, p. 146.

36 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 81.

legati a questo da rapporti di opposizione, di correlazione o di analogia³⁷.

Tutti i sistemi culturali sono cioè retti da una serie di opposizioni che ne spiegano il senso e il funzionamento. In un dato sistema culturale-simbolico, ad esempio, ad una cosa, un animale, uno spirito, un ruolo, ecc. di valore (+) corrisponderà una cosa, un animale, uno spirito, un ruolo, ecc. di valore (-), ad un'azione di un certo tipo corrisponderà un'azione di tipo opposto o una non-azione, ecc. Allo stesso modo, una determinata cultura elaborerà il proprio sistema di segni e valori in modo da distinguersi da una cultura vicina. Secondo Lévi-Strauss, quindi, la cultura umana è un *sistema di distinzioni* e lo è sia in sé stessa che in rapporto a ciò che essa (si) rappresenta come "esterno" (l'altro umano, l'altro non umano). Ogni gruppo sociale, in altri termini, elabora un proprio sistema di valori, di concetti, di relazioni tra umani, non umani, viventi, spiriti, ecc., e ciò che conta di tale sistema non è anzitutto il suo rapporto con delle presunte *qualità intrinseche della realtà* (che certo non manca), bensì la sua *coerenza interna*³⁸.

Si è però detto che l'opposizione natura/cultura ha anche qualcosa di apparente e non è mai assolutizzabile. Il carattere ambiguo di questa distinzione trova perciò esso stesso posto all'interno dell'ordine simbolico: ciò viene ricordato in tutte le culture da quelle *figure di confine* tra l'ordine naturale e l'ordine culturale che hanno il compito di segnalare la loro opposizione e di rendere al contempo possibile un passaggio, una "traduzione" dall'uno e all'altro. La coerenza del sistema culturale, quindi, è possibile solo tramite una serie di *operazioni simboliche* (i miti, i riti, le classificazioni, ecc.) che realizzano altrettante trasformazioni (logiche o reali) in grado di rendere omogeneo l'articolato delle distinzioni su cui si erge ogni singola cultura:

Se è vero che l'oggetto del mito consiste nel fornire un modello logico per risolvere una contraddizione (compito irrealizzabile quando la contraddizione è reale) sorgerà un numero teoricamente infinito di piani, ognuno leggermente diverso da quello che precede. Il mito si svilupperà come a spirale, finché l'impulso intellettuale che gli ha dato origine non sia esaurito³⁹.

L'antropologia, secondo Lévi-Strauss, ha perciò il compito di decifrare questi sistemi di distinzioni, mettendone allo scoperto la logica intrinseca e nascosta. E, quindi, anche le contraddizioni.

37 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 179.

38 «Per un pensiero fondato sull'operazione dicotomica, il principio del tutto o niente non ha soltanto valore euristico, ma esprime una proprietà dell'essere: tutto ha un senso, altrimenti nulla ha un senso». *Ibidem*, p. 191. Detto in altri termini: «Il sistema ignora le sconfitte». *Ibidem*, p. 238.

39 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 258.

La cattura dell'animale nella rete simbolica

Si comprende allora il ruolo importantissimo che i non umani svolgono nelle culture umane e perché i rapporti tra noi e le altre specie siano sempre stati caratterizzati da una profonda ambiguità e da uno spettro amplissimo di possibili configurazioni: si va dall'*identificazione* tipica di molte culture "primitive" fino al rapporto di reciproca *esclusione* che caratterizza l'odierno Occidente. Tutte le culture non potranno svelare, ad un'analisi attenta, la propria costitutiva ambiguità, mostrando perciò, al di sotto delle differenze di superficie, una medesima struttura profonda. I rispettivi sistemi simbolici, infatti, devono sempre operare in modo da giustificare l'uccisione animale (seppure con modalità radicalmente diverse). Per raggiungere la coerenza interna su questo punto, tuttavia, le culture "primitive" e quella occidentale seguono strategie opposte: le prime *coprono attraverso un'uguaglianza immaginaria le differenze reali* tra umano e non umano; la seconda *nasconde l'uguaglianza reale attraverso la codificazione di differenze immaginarie*.

1. La (quasi) identificazione totemica

Come sottolinea Lévi-Strauss,

gli esseri [non umani] che il pensiero indigeno carica di significato sono percepiti come aventi con l'uomo una certa parentela. [...] Altre osservazioni mettono in evidenza come questo sentimento d'identificazione sia più profondo della nozione delle differenze⁴⁰.

Ma anche laddove l'animale ha un valore sacro o è addirittura inteso come capostipite del gruppo sociale di appartenenza, l'identificazione incontra degli ostacoli che si manifestano a livello del significato. Sul piano strettamente simbolico, infatti, l'animale totemico identifica senz'altro la stirpe di origine; sul piano culturale, tale identificazione implica una serie di proibizioni che possono attenersi alle regole matrimoniali (ad esempio, divieto di sposarsi tra membri dello stesso clan totemico) e/o a quelle alimentari (ad esempio, divieto di nutrirsi dell'animale totemico, atto che implicherebbe una sorta di "cannibalismo").

Occorre però ribadire come «le proibizioni non dipendano da proprietà intrinseche della specie colpita, ma dal posto loro assegnato in uno o più sistemi di significato»⁴¹. Esse, cioè, non possono essere spiegate (esclusivamente) in termini geo-ambientali o igienici, poiché ciò che non può mai mancare è la loro inclusione in una rete di significati in cui quel che conta è il *valore posizionale* di

40 *Id.*, *Antropologia strutturale* 2, cit., p. 50.

41 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 113.

un elemento rispetto agli altri elementi del sistema. È così che si spiega come lo stesso animale possa ricevere in culture limitrofe (o addirittura nella stessa cultura a seconda dei casi) significati e ruoli *opposti*⁴². L'animale è dunque *sussunto* nel sistema simbolico. «Proibire talune specie», spiega Lévi-Strauss,

non è altro che uno dei tanti mezzi per renderle significative, e la regola pratica appare quindi come un operatore a servizio del senso, in una logica che, essendo qualitativa, può operare con i comportamenti altrettanto bene che con le immagini⁴³.

In tal senso, si può “dire la stessa cosa” per mezzo di regole formalmente identiche, ma *invertite* di contenuto (“+A” e “-A” sono due modi opposti di dare un ruolo ad “A”)⁴⁴.

Quando si tratta di significare uno scarto, una distinzione, lo spirito umano ricorre alle *differenze reali* che può osservare nel mondo, cercando poi di ricondurle entro un sistema di significazione coerente. Tali differenze possono essere colte al di fuori della società umana o al suo interno:

Non esistono effettivamente che due veri modelli di diversità concreta: l'uno, sul piano della natura, è quello delle diversità delle specie, l'altro, sul piano della cultura, è dato dalla diversità delle funzioni⁴⁵.

A loro volta, gli individui stessi (umani o non umani) possono essere concepiti anche come totalità le cui singole parti si trovano in relazione reciproca come altrettanti segni significanti: si tratta di uno «smembramento ideale»⁴⁶ che, nel caso dell'animale, si accompagna talvolta ad uno smembramento reale:

La pelliccia, le penne, il becco, i denti, possono contraddistinguermi perché sono ciò per cui l'animale eponimo e io differiamo l'uno dall'altro: questa differenza è assunta dall'uomo in qualità di emblema e per affermare il suo rapporto simbolico con l'animale; le parti consumabili e quindi commestibili sono invece l'indice di una consustanzialità reale, che però, contrariamente a quanto ci si immagina, l'interdizione alimentare ha come vero scopo di negare. Gli etnologi hanno commesso l'errore di fissarsi solo sul secondo aspetto, il che li ha condotti a concepire la relazione tra l'uomo e l'animale come univoca, nella forma di identità, di affinità, o di partecipazione. Invero le cose sono estremamente più complicate: si tratta, tra la cultura e la natura, di una permuta di similitudini con differenze, talora fra animali da una parte e uomini dall'altra, talora invece fra uomini e animali⁴⁷.

42 «Si conoscono certi casi in cui la nozione di proibizione alimentare si rovescia, se così si può dire, come un guanto: da proibizione diviene obbligo; e questo concerne non me, ma altri, e colpisce non più l'animale totemico considerato come cibo ma il cibo di questo cibo». *Ibidem*, p. 116.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, p. 117.

45 *Ibidem*, p. 139.

46 *Ibidem*, p. 163.

47 *Ibidem*, p. 121.

Si tratta sempre di un gioco di equilibrio in cui identità e differenza sono entrambe implicate: non ci può essere uguaglianza se non tra *due* termini, benché l'operazione che li eguaglia abbia come scopo l'affermazione della loro *unità*. L'animale serve a *produrre significato* perché è *altro* da noi. E ciò è vero anche quando deve significare di *non* esserlo. Il pensiero primitivo trova nel regno animale una sorgente di significato ineludibile. È in questo senso che Lévi-Strauss giustifica il «fascino esercitato sempre e dovunque sugli uomini dalla nozione di specie»: in effetti,

la diversità delle specie fornisce all'uomo la più intuitiva delle immagini di cui possa disporre, e costituisce la più diretta manifestazione che egli riesca a cogliere della discontinuità del reale⁴⁸.

Il sistema della natura – l'articolazione delle sue specie – e il sistema della cultura – l'insieme dei manufatti, delle pratiche, dei ruoli e delle funzioni – si trovano perciò non in semplice opposizione, ma si attraversano vicendevolmente: uno diventa lo specchio dell'altro, uno può significare l'altro ed esserne significato.

Questo reciproco scambio è originario, secondo Lévi-Strauss, e non ha perciò molto senso parlare di "antropomorfismo" per spiegarlo. L'uomo non poteva, infatti, «popolare la natura di volontà paragonabili alla sua, senza attribuire ai suoi desideri certe proprietà di quella natura nella quale si riconosceva»⁴⁹. L'antropomorfismo della natura è sempre anche fisiomorfismo dell'uomo. Tuttavia, anche nella cultura "selvaggia" questo rispecchiamento non può mai cancellare due dei suoi presupposti.

In primo luogo, è la cultura che definisce e sussume la natura, è cioè l'uomo che *si* rispecchia nell'altro animale, dunque *significa se stesso* anche quando afferma di essere l'altro. È opportuno osservare che ciò non avviene per una forma di "narcisismo": non viene affermata alcuna "superiorità" ideologica dell'umano nelle culture primitive che continuano a considerare l'uomo sottomesso ad un ordine naturale più grande e importante di lui. Si tratta piuttosto dell'effetto inevitabile di quel rapporto paradossale tra natura e cultura in base al quale la cultura – che produce effettivamente meccanismi di auto-organizzazione inediti – non è in grado di articolare in modo coerente la propria differenza dalla natura.

In secondo luogo, la violenza che l'uomo esercita sull'animale per nutrirsi o per altri scopi strumentali, rende eticamente impossibile una totale identificazione. Si trova così talvolta «l'ammissione (ma nel linguaggio dissimulato del mito) che la pratica sociale [...] è contaminata da un'insormontabile contraddizione»

48 *Ibidem*, p. 153.

49 *Ibidem*, p. 241.

che essa «non può comprendere, e preferisce dimenticare»⁵⁰. Nel caso del rapporto umano/non umano, infatti, l'identificazione non può superare una certa soglia oltre la quale entrerebbe in conflitto con la prassi sociale che prevede e giustifica l'uccisione degli altri animali. Abbiamo sempre a che fare, cioè, con un'*uguaglianza immaginaria*.

Perché la cultura Tsimshian si impone, ad esempio, di non tagliare il salmone con coltelli veri e propri ma con conchiglie? Si tratta, scrive Lévi-Strauss, di

“immediatizzare” la relazione fra il pesce e l'uomo trattando il primo come se fosse un uomo, o, per lo meno, sopprimendo o limitando all'estremo, l'uso di oggetti manufatti, che appartengono all'ordine della cultura: in altri termini, negando o svalutando ciò per cui i pesci non sono uomini⁵¹.

A questo proposito Lévi-Strauss racconta come, sul piano mitologico, questo ambiguo rapporto con il salmone venga descritto tramite la figura di un principe che visita il regno dei salmoni tornandone, dopo aver stretto un'alleanza con questi, trasformato egli stesso in salmone:

Tutti questi miti contengono lo stesso incidente: accolto dai salmoni, il principe affamato impara che non deve, con nessun pretesto, consumare lo stesso cibo che mangiano loro, ma nemmeno esitare a uccidere e a mangiare i pesci medesimi, nonostante la forma umana sotto la quale essi ormai gli appaiono. A questo punto, infatti, l'identificazione mitica urta contro la sola relazione reale che esiste fra il pesce e l'uomo: quella di nutrimento. Tale relazione non può essere trascesa, né trasformata⁵².

Il discorso oscilla dunque tra le due opzioni “mangiare *come* i salmoni” / “mangiare *i* salmoni”, uomo = salmone / salmone = uomo, esprimendo a livello simbolico tanto l'identificazione quanto la distinzione. Ma se osasse spingersi fino in fondo, entrerebbe in contraddizione con la pratica reale del consumo di pesce presso la società Tsimshian realizzando, dunque, un «abuso di identificazione».

2. La (quasi) esclusione occidentale

Al polo opposto di questo rapporto di (quasi) identificazione tra umano e non umano sembra trovarsi la società occidentale. La visione antropomorfa della natura è qui radicalmente bandita o vista come retaggio di un passato da negare. Attraverso un'elaborazione culturale-simbolica molto stratificata

50 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 213.

51 *Ibidem*, p. 214.

52 *Ibidem*, p. 215.

e complessa (su cui hanno agito fattori diversi: dal razionalismo greco ai monoteismi, dall'universalismo cristiano al progressismo illuminista), l'Occidente industrializzato offre uno schema di pensiero fondato su un'esclusione *più radicale* di quello elaborato in altre culture. Se è vero, come abbiamo visto, che i sistemi simbolici sono *tutti* inevitabilmente fondati su premesse di tipo oppositivo (poiché senza opposizione non sarebbe possibile la distinzione tra i termini e, dunque, la produzione di significato), la logica che sottende i sistemi di pensiero "primitivi" prevede sempre la possibilità di giungere ad un elemento del sistema a partire da un qualsiasi altro attraverso una lunga catena di *mediazioni*⁵³. Sembra invece che il nostro sistema simbolico abbia perso progressivamente la capacità di gestire la mediazione e alla fine di pensarla. La rigidità con cui Cartesio distingue e separa uomo e animale, spirito e materia, celebrando le nostre possibilità di dominare la natura come suoi «signori e padroni», sembrano dunque essere due aspetti della stessa medaglia. Il nostro dominio sulla natura è dunque fondato sull'affermazione di una *differenza immaginaria* che copre, nascondendole, tutte le *similarità reali* che potrebbero porre un limite alla nostra volontà di sopraffazione.

Ciò non significa che la nostra cultura non sia costretta suo malgrado a realizzare delle mediazioni tra umano e non umano o che il suo sistema possa assurgere ad una coerenza completa. Per citare solo un esempio, lo stesso Lévi-Strauss analizza con finezza il rapporto tra i nomi che siamo soliti attribuire a determinati animali e il posto che essi occupano "nella" nostra società. Questi nomi segnalano, senza che ce ne rendiamo conto, i punti nevralgici in cui la nostra cultura è costretta a riorganizzarsi per mantenere coerente il proprio sistema simbolico:

I nomi d'uccello vengono presi dalla rosa dei nomi umani più comuni di cui costituiscono una parte, mentre i nomi di cane riproducono virtualmente nella sua totalità una rosa di nomi che assomigliano, dal punto di vista formale, ai nomi umani, benché raramente siano portati da esseri umani normali⁵⁴.

Lévi-Strauss si chiede: «Perché questo liberalismo va a vantaggio soprattutto degli uccelli?»; perché attribuire un nome umano comune ad un cane può «provocare un senso di disagio, se non addirittura un piccolo scandalo»? La risposta è ovvia ed in linea con quanto siamo andati dicendo finora: perché gli

53 La classificazione "primitiva" non istituisce «regni» separati, ma permette una «transizione continua». *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 154. «Il pensiero mitico procede dalla presa di coscienza di certe opposizioni e tende alla loro progressiva mediazione». *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 251.

54 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 223. Come lo stesso Lévi-Strauss chiarirà in seguito, gli esempi offerti in questo saggio fanno riferimento al sistema-cultura francese (e, occorre aggiungere, della Francia del secolo scorso). Cfr. *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 160-163.

uccelli «per struttura anatomica, fisiologica e genere di vita [...] sono meno prossimi agli uomini dei cani» e la loro società separata dalla nostra può quindi fungere da parallelo simbolico.

Gli uccelli ricevono più facilmente di altre classi zoologiche nomi umani [...] perché possono permettersi di rassomigliare agli uomini, nella misura in cui, per l'appunto, ne differiscono. Gli uccelli sono coperti di penne, sono alati, ovipari, e anche fisicamente sono separati dalla società umana dall'elemento in cui hanno il privilegio di muoversi. Costituiscono perciò una comunità indipendente dalla nostra, ma che, proprio a motivo di questa indipendenza, ci appare come una società altra e omologa a quella in cui viviamo: l'uccello è innamorato della libertà, si costruisce un'abitazione ove vive con la famiglia e nutre i piccoli, allaccia spesso rapporti sociali con gli altri membri della sua specie e comunica con loro mediante mezzi acustici che ricordano il linguaggio articolato⁵⁵.

Nel caso dei cani, scrive Lévi-Strauss, «la situazione è simmetrica e inversa». Essi sono parte della nostra società ma vi occupano una «posizione umile» che renderebbe offensivo attribuire loro nomi comuni di esseri umani. Per questo

riserviamo loro una serie speciale: Azor, Medoro, Sultano, Fido, Diana (quest'ultimo, probabilmente nome umano, ma sentito all'inizio come mitologico), ecc., che sono quasi tutti nomi da personaggi teatrali e formano una serie parallela a quelli che si portano nella vita corrente, ossia in altre parole, nomi metaforici⁵⁶.

Questa opposizione uccelli/cani, società parallela/società interna, trova a sua volta dei risvolti e delle trasformazioni simboliche quando si prendono in esame altri animali come le mucche o i cavalli. Le mucche, a differenza degli uccelli non formano una società esterna alla nostra in quanto sono «parte del nostro sistema tecnico-economico»; allo stesso modo, tuttavia, e per la stessa ragione, la loro posizione

è diversa da quella dei cani in quanto il bestiame è trattato più apertamente da oggetto (come suggeriscono il nome collettivo con il quale lo designiamo e, dall'altro, il tabù che nella nostra civiltà colpisce l'uso alimentare della carne [canina, N.d.A.]».

Per tali motivi, «i nomi che diamo al bestiame appartengono a una serie diversa da quella degli uccelli o dei cani; sono generalmente termini descrittivi, che ricordano il colore del pelame, l'andatura, l'indole: Discolo, Gaggia,

55 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 223. Quest'ultima affermazione, che apparentemente contraddice quanto detto sopra a proposito del linguaggio "barbaro", è invece un'ulteriore prova del fatto che le differenze simboliche non si trovano in *rapporto diretto* con le differenze reali, ma assumano un significato solo inserite nell'*insieme* delle relazioni che costituiscono un determinato contesto culturale.

56 *Ibidem*, p. 224.

Bianchina, Dolcina, ecc.»⁵⁷.

L'ultimo caso analizzato da Lévi-Strauss è quello dei cosiddetti «cavalli da corsa»⁵⁸. Essi non costituiscono una società a sé «poiché sono il prodotto dell'industria umana e nascono e vivono l'uno accanto all'altro in appositi box, come tanti individui separati». Allo stesso tempo, però, non sono nemmeno parte della nostra società come i cani o il bestiame. Lévi-Strauss definisce la loro posizione come «la condizione desocializzata dell'esistenza di una società particolare: quella che vive negli ippodromi e che li frequenta»⁵⁹. I loro nomi, dunque, obbediscono solo al criterio di una identificazione univoca in modo che non ci sia rischio che due individui portino lo stesso nome. I nomi dei cavalli da corsa vengono perciò costruiti in modo del tutto libero e così

mentre al bestiame vengono attribuiti nomi descrittivi, formati da termini del discorso, ai cavalli da corsa vengono attribuiti, come nomi, termini del discorso che non li descrivono o che li descrivono raramente.

Lévi-Strauss riassume così i risultati della sua analisi:

Uccelli e cani sono pertinenti alla società umana, sia che la ricordino per la loro vita sociale (che noi immaginiamo come un'imitazione della nostra), sia che, mancando di vita sociale propria, facciano parte della nostra. Come i cani, anche il bestiame fa parte della società umana, ma ne fa parte, per così dire, socialmente, poiché si situa al limite dell'oggetto. I cavalli da corsa formano infine, come gli uccelli, una serie che è disgiunta dalla comunità umana ma che, come il bestiame, è sprovvista di sociabilità intrinseca⁶⁰.

I nomi del bestiame e dei cavalli – a differenza di quelli di uccelli e cani – sono vicini alla semplice parola ma con caratteristiche diverse. I primi richiamano, come visto, vere o presunte “qualità” del loro portatore, mentre i nomi dei cavalli («Oceano, Azimuth, Opera, Belle-de-Nuit, Telegrafo, Lucciola [...]») sono come delle *schegge impazzite* del linguaggio. Arbitrari tagli operati sul discorso e imposti come etichette sui loro ignari destinatari:

La differenza sta nel fatto che il bestiame ha il suo posto nella parte disumana della società umana, mentre i cavalli da corsa (che appartengono oggettivamente alla stessa categoria) propongono innanzi tutto l'immagine di un'antisocietà a una ristretta società che esiste solo per loro. Tra tutti i sistemi di denominazione, quello che viene applicato loro è il più chiaramente disumano, così come è la più barbara la tecnica di

⁵⁷ *Ibidem*.

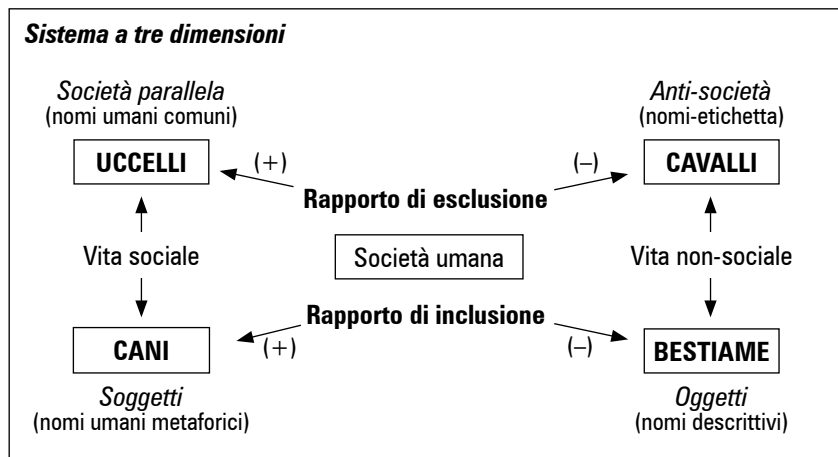
⁵⁸ *Ibidem*, p. 225: «Non i cavalli normali che, secondo la classe e la professione del proprietario, possono situarsi a distanza più o meno ravvicinata dal bestiame o dai cani».

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 225-226.

demolizione linguistica usata per costruirlo⁶¹.

Lévi-Strauss arriva così ad elaborare un «sistema a tre dimensioni» che può configurarsi schematicamente come segue⁶²:



Questo sistema di relazioni simboliche possiede dunque, come tutti i sistemi culturali, una sua coerenza. Quest'ultima prescinde dalle qualità reali dei suoi oggetti e si limita ad organizzarli secondo il proprio criterio⁶³. Allo stesso tempo, pur segnalando un'alterità tra umano e non umani che non può essere totalmente trascesa (come testimonia l'esempio dei nomi dei cani), essa deve tenere conto dei rapporti reali di maggiore o minore vicinanza con la vita emozionale degli umani. Il nostro sistema simbolico, dunque, è, al pari degli altri, un modo di organizzare e mimetizzare una contraddizione insanabile che sorge dal passaggio originario – mai compiuto perché mai pienamente completabile – dalla natura alla cultura.

Specismo e colonialismo

La contraddizione tra la cultura e il suo altro (la natura) si rivela nella nostra

61 *Ibidem*, pp. 226-227.

62 *Ibidem*. Lo schema è semplificato e tralascia i rapporti diagonali identificati da Lévi-Strauss sul piano linguistico.

63 È vero, tuttavia, che le culture umane (e quella occidentale in particolare), hanno il potere di modellare gli animali secondo le proprie esigenze, di modo che, ad es., la scarsa «sociabilità» dei cavalli, pur non essendo qualità intrinseca di questi ultimi, è tuttavia ben reale nella condizione in cui vengono allevati e mantenuti.

società con maggiore forza che nelle società "primitive" e si sovrappone indissolubilmente al rapporto che oppone l'Occidente a quelle società che costituiscono a loro volta il *suo* altro. Il movimento istitutivo della cultura, quindi, in un certo senso *si raddoppia*. Come le culture segnalano un'opposizione tra l'uomo e le altre specie, così la cultura occidentale istituisce un'opposizione tra sé e tutte le altre culture. In entrambi i casi ciò che viene a prodursi è un'alterità reale, un nuovo ordine di rapporti, che viene però manomesso e addirittura smentito dall'abuso ideologico che se ne fa. Come la cultura è anche, di fatto, un ordine di senso nuovo che legittimamente segnala la propria alterità rispetto al resto della natura, così la modernità occidentale produce l'idea di una auto-organizzazione dell'essere umano che prescinde dalle eredità tradizionali e si propone la realizzazione di una tolleranza e di una solidarietà universali. L'aspetto liberatorio dell'Occidente sembra anzi coincidere con il rifiuto delle «identificazioni obbligate» che costringono l'individuo sia a separarsi artificialmente dal resto della natura, sia, conseguentemente, a porre un divario tra sé ed i propri simili umani. Si tratta invece di rivendicare il

diritto a una libera identificazione, che può realizzarsi solo *al di là* dell'uomo: con tutto ciò che vive, e quindi soffre; e anche, *al di qua* della funzione o del personaggio: come un essere [l'individuo nella sua inafferrabile essenza pre-culturale, M.M.] non già modellato, ma dato⁶⁴.

L'errore sta nel considerare queste differenze come giustificazioni per l'esercizio di un dominio sull'altro. E Lévi-Strauss identifica il punto di convergenza e, anzi, l'origine comune di questi due movimenti nello specismo. La natura maligna e distruttrice dell'umanismo deve infatti essere spiegata con la violenza sull'animale che sta al fondo di tutte le culture.

1. Il vizio originario dell'antropologia

Sono emozionanti gli accenti con cui Lévi-Strauss difende le fragili società primitive di fronte al vento del progresso che le condanna a veloce estinzione. L'accelerazione tecnologica e l'espansione capitalistica rendono sempre più vicino il tempo in cui forme di vita umana antichissime saranno solo un polveroso ricordo negli scaffali delle biblioteche di antropologia. Di fronte a questo declino, la protesta di Lévi-Strauss è insieme epistemologica ed etica e cerca di riformulare il paradigma antropologico disinnescandone l'originaria caratterizzazione razzista e, come diremo, specista (seppure non senza qualche reticenza).

64 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 76.

La scienza dell'uomo nasce, infatti, nel solco della medesima violenza che oggi ci permette di smascherare: essa ha reso l'uomo oggetto di scienza perché uomini reali erano stati già resi oggetti di un sistema economico di sfruttamento:

L'antropologia è nata da un divenire storico nel corso del quale una parte preponderante dell'umanità fu asservita dall'altra. [...] L'antropologia è figlia di un'era di violenza; e se è riuscita a guardare i fenomeni umani in una prospettiva più oggettiva di quanto si faceva prima, deve questo vantaggio epistemologico a una situazione di fatto, nella quale una parte dell'umanità si è arrogata il diritto di trattare l'altra come un oggetto⁶⁵.

Se l'antropologia è la scienza che ha accompagnato il sorgere e il diffondersi del colonialismo: lo *sguardo privilegiato* che le permette di studiare l'Uomo come fenomeno universale è, in realtà, lo *sguardo di un privilegio* di cui forse non è possibile cancellare la tara. Al tempo stesso, tuttavia, questo dolore e questa violenza non si sono forse dati invano:

L'antropologia [...] ha potuto allargare progressivamente il suo oggetto di studio, sino a includervi la totalità delle società umane; però è sorta in un periodo tardivo della loro storia, e in un piccolo settore della terra abitata. Anzi, le circostanze della sua comparsa hanno un senso, che diventa comprensibile solo quando le ricollochiamo nel quadro di uno sviluppo sociale ed economico particolare: indoviniamo allora che esse si accompagnano a una presa di coscienza – quasi un rimorso – del fatto che l'umanità sia potuta, così a lungo, rimanere alienata a se stessa; e, soprattutto, del fatto che quella frazione dell'umanità, che ha prodotto l'antropologia, sia poi la stessa che rese tanti altri uomini oggetto di esecrazione e di disprezzo. [...] Se il colonialismo non fosse esistito, il rigoglio dell'antropologia sarebbe stato meno tardivo; forse, però, l'antropologia non sarebbe stata nemmeno incitata a quello che è divenuto il suo ruolo, a rimettere in causa cioè l'uomo intero, in ognuno dei suoi esempi particolari. La nostra scienza è giunta alla maturità il giorno in cui l'uomo occidentale ha cominciato a rendersi conto che non avrebbe mai capito se stesso, finché sulla faccia della terra, una sola razza, un solo popolo, fosse stato da lui trattato come oggetto⁶⁶.

Come si è detto sopra, seppure nessuna società primitiva ha minacciato di estinzione il proprio altro sulla scala praticata dalla civiltà occidentale, è anche vero che solo in quest'ultima si è affacciato il pensiero di una comunione tra gli esseri umani che si spingesse oltre il confine dell'identità di gruppo⁶⁷.

65 *Ibidem*, p. 91.

66 *Ibidem*, pp. 67-68.

67 È tuttavia interessante notare, come sottolinea Lévi-Strauss, che il totemismo rendeva possibile, proprio attraverso l'identificazione con l'animale-simbolo, una sorta di universalismo *ante litteram*: «È stato detto e ridetto, e non senza ragione, che le società primitive fissano le frontiere dell'umanità ai limiti del gruppo tribale, fuori del quale esse non vedono che stranieri, cioè uomini di sott'ordine, sporchi e volgari, se non addirittura non-uomini: bestie pericolose e

È in questo senso, come si è detto, che l'antropologia porta a compimento l'umanismo superandone però i limiti storici:

Dopo l'umanismo aristocratico del Rinascimento e l'umanismo borghese del XIX secolo, l'etnografia segna dunque l'avvento, per quel mondo finito che è divenuto il nostro pianeta, di un umanismo doppiamente universale. Ricercando la propria ispirazione in seno alle società più umili e disprezzate, l'etnologia proclama che nulla di umano può essere estraneo all'uomo, fondando in tal modo un umanismo democratico il quale si oppone a tutti gli umanismi che lo hanno preceduto, creati per privilegiati sulla base di civiltà privilegiate. Inoltre, mobilitando metodi e tecniche tratte da tutte le scienze per farli servire alla conoscenza dell'uomo, l'etnologia si batte per la riconciliazione tra uomo e natura, nel quadro di un umanismo generalizzato⁶⁸.

Si tratta, come si è già visto, di un umanismo che ha diritto di *espandersi universalmente solo in nome della solidarietà e della pietà* e che, dunque, al tempo stesso *riconosce e rispetta l'autonomia dell'altro umano e non umano*. Secondo Lévi-Strauss, dunque, l'antropologia ha il compito di collegare queste due tendenze apparentemente opposte delle società umane: l'espansionismo omogeneizzante del capitalismo e la resistenza particolaristica delle culture primitive. Il loro punto di intersezione è, come ora si dirà, il rapporto con l'animale.

2. La temperatura della storia

Per analizzare l'intreccio di rapporti tra civiltà occidentale e società primitive e le rispettive posizioni nei confronti del non umano, Lévi-Strauss si rifà alla distinzione tra *società fredde* e *società calde*:

Le prime cercano, grazie alle istituzioni che si danno, di annullare, in modo quasi automatico, l'effetto che i fattori storici potrebbero avere sul loro equilibrio e la loro continuità; le altre invece interiorizzano risolutamente il divenire storico per farne il motore del loro sviluppo⁶⁹.

Le società fredde, dunque, sono società tendenzialmente "stazionarie"; le società calde invece hanno un'intrinseca tendenza allo "sviluppo".

fantasmi. Il che corrisponde spesso a verità, ma non considera che una delle funzioni essenziali delle classificazioni totemiche è quella di spezzare questa chiusura del gruppo su se stesso, e di promuovere la nozione ravvicinata di un'umanità senza frontiere». *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., pp. 184-185. Era cioè possibile per il membro di un clan, riconoscere il proprio simile più in uno straniero che condivideva lo stesso animale totemico, piuttosto che in un appartenente alla stessa comunità ma che discendeva da un totem diverso. È evidente, tuttavia, che questo discorso si limita a rendere più mobile la barriera dell'identità di gruppo, sottraendola ai confini fisici, senza tuttavia annullarne l'effetto "discriminatorio".

68 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 314.

69 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 254.

Lo spartiacque storico tra questi due tipi di società è rappresentato dalla cosiddetta *rivoluzione neolitica*, ossia da quell'insieme di processi (allevamento, agricoltura, sedentarizzazione, divisione del lavoro, nascita delle classi e dello Stato, ecc.) che vanno a costituire la struttura economica ed istituzionale delle società calde. È infatti solo attraverso la domesticazione della natura che si rende possibile l'accumulo di un *surplus* in grado di garantire la divisione del lavoro e l'approvvigionamento di classi non dedite alla riproduzione materiale della società. In poche parole, il controllo esercitato sul vivente non umano rende possibile il controllo sugli esseri umani. E queste due forme di controllo, o dominio, hanno la tendenza ad intensificarsi, a crescere su se stesse e ad espandersi. Il successo di questa strategia di dominio e della sua dinamica "sviluppatista" potrebbe spiegare il «vuoto totemico» che caratterizza le società in Europa e in Asia:

Queste civiltà hanno scelto di spiegarsi a se stesse attraverso la storia e [...] questa impresa è incompatibile con quella che classifica le cose e gli esseri (naturali e sociali) mediante gruppi finiti⁷⁰.

Sono la storia, il cambiamento, l'accelerazione a definire l'identità delle società neolitiche: il loro tendere *infinito* le rende incompatibili con i sistemi statici di classificazione propri delle società totemiche.

Le società "fredde", dal canto loro, ci mostrano un profilo apparentemente atemporale: ma si tratta di un'illusione ottica. La loro stabilità non è un tratto innato o indice di pigra passività; la realtà è che queste società si oppongono attivamente al tipo di trasformazioni che caratterizzano le società neolitiche:

Queste società che potremmo definire "fredde", perché il loro clima interno è prossimo allo zero di temperatura storica, si distinguono, per il ridotto numero di componenti e per il modo meccanico di funzionare, dalle società "calde", apparse in diversi punti del mondo in seguito alla rivoluzione neolitica, e in cui il differenziarsi fra caste e fra classi è senza tregua sollecitato e produce energia e divenire⁷¹.

Le strategie di resistenza delle società fredde si articolano su tre livelli.

In primo luogo, la resistenza si muove verso l'interno. Vigè una «volontà di unità» che spiega il «carattere non competitivo»⁷² che assumono i rapporti tra i membri del gruppo. Celebre l'esempio degli indigeni che, apprese le regole del calcio, giocavano fino a quando il bilancio di vittorie e sconfitte tra le due squadre non fosse stato di parità.

In secondo luogo, la resistenza si colloca a livello del rapporto con la natura.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 253.

⁷¹ *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 64.

⁷² *Ibidem*, p. 361.

Secondo Lévi-Strauss lo sviluppo

implica infatti un'incondizionata priorità riconosciuta alla cultura nei confronti della natura, che non è quasi mai ammessa fuori dall'area della civiltà industriale. Indubbiamente la discontinuità tra i due regni è riconosciuta universalmente, e non esiste società, per quanto umile, che non riconosca un valore privilegiato alle arti della civiltà, con la cui scoperta e col cui uso l'umanità si separa dall'animalità. Tuttavia, presso i popoli cosiddetti "primitivi", la nozione di natura manifesta sempre un carattere ambiguo: la natura è pre-cultura ed anche sotto-cultura; ma essa è soprattutto il terreno sul quale l'uomo può sperare di entrare in contatto con gli antenati, gli spiriti e gli dèi. Nella nozione di natura v'è dunque una componente "sovranaturale", e questa "sovratura" è tanto incontestabilmente sopra la cultura, quanto la natura stessa è sotto di essa. Date queste condizioni, non sorprende che nel pensiero indigeno le tecniche, gli oggetti manufatti siano afflitti da una sorta di svalorizzazione non appena si tratta dell'essenziale, cioè delle relazioni tra l'uomo e il mondo sovranaturale⁷³.

Lévi-Strauss parla di una vera e propria ostilità nei confronti della *strumentalità*, che si accompagna al rifiuto attivo e cosciente della zootecnia e dell'agricoltura (che spesso vengono praticate da popolazioni limitrofe senza che questo porti i gruppi di cacciatori-raccoglitori ad imitarle).

Tutto ciò configura, ad un livello globale, un vero e proprio «rifiuto della storia» da parte delle società fredde. Il che non implica il fatto che esse non si modifichino nel tempo, quanto piuttosto che esse cerchino strutturalmente di immunizzarsi dall'irruzione della temporalità storica:

Queste società sono infatti nella temporalità come tutte le altre, ed allo stesso titolo, ma a differenza di quanto accade presso di noi esse si rifiutano alla storia e si sforzano di sterilizzare nel loro seno tutto quanto potrebbe costituire l'abbozzo di un divenire storico. [...] Le nostre società occidentali sono fatte per cambiare: è il principio della loro struttura e della loro organizzazione. Le società cosiddette "primitive" ci appaiono tali soprattutto perché sono state concepite dai loro membri per durare⁷⁴.

La rivoluzione neolitica, però, non basta ad identificare la posizione storica dell'Occidente rispetto alle altre culture, poiché essa si è verificata (in tutto o in parte) anche altrove e in altri periodi storici. A questo primo spartiacque storico, infatti, si sovrappone in epoca moderna una seconda importante cesura: la *rivoluzione industriale*. È importante, secondo Lévi-Strauss, sottolineare la continuità tra questi due momenti posti a 10.000 anni di distanza:

Si è rilevato da un pezzo che le scoperte neolitiche avevano rapidamente comportato una differenziazione sociale, con la nascita nell'antico Oriente delle grandi concentrazioni

⁷³ *Ibidem*, p. 362.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 364.

urbane, la comparsa degli stati, delle caste, e delle classi. La stessa osservazione si applica alla rivoluzione industriale, condizionata dalla comparsa di un proletariato, e suscitante forme nuove, e più spinte, di sfruttamento del lavoro umano⁷⁵.

Da un lato, la rottura prodotta dall'assoggettamento dell'altro umano e non umano con la rivoluzione neolitica ha prodotto risultati che «rimangono ancora e sempre il sostrato della nostra civiltà»⁷⁶. In un certo senso, osserva Lévi-Strauss,

dipendiamo ancora dalle immense scoperte che hanno contrassegnato quella che si chiama, senza davvero esagerare, la rivoluzione neolitica: l'agricoltura, l'allevamento, la ceramica, la tessitura... A tutte queste "arti della civiltà", da otto a diecimila anni ci siamo limitati ad arrecare solo perfezionamenti⁷⁷.

D'altro lato, si tratta di due eventi che segnano, in modi diversi ma analoghi, la «storia cumulativa» dell'Occidente, differenziandolo da altre società calde:

La civiltà occidentale si è rivelata più cumulativa delle altre; [...] dopo aver disposto dello stesso capitale neolitico iniziale, ha saputo arrecare taluni miglioramenti (scrittura alfabetica, aritmetica e geometria), peraltro affrettandosi a dimenticarne una parte; ma che, dopo una stagnazione protrattasi pressappoco per duemila o duemilacinquecento anni (dal primo millennio prima dell'era cristiana sino al XVIII secolo circa), si è improvvisamente rivelata come il fulcro di una rivoluzione industriale di cui, per ampiezza, universalità e importanza delle conseguenze, solo la rivoluzione neolitica aveva a suo tempo rappresentato un equivalente. Due volte nella sua storia, di conseguenza, e a circa diecimila anni di intervallo, l'umanità ha saputo accumulare una molteplicità di invenzioni orientate nello stesso senso⁷⁸.

È a partire dalla sommatoria tra queste due rivoluzioni che si delinea la traiettoria paradossale dell'Occidente, quella traiettoria che porta il suo modello di sviluppo alle soglie di una catastrofe planetaria che sembra avere solo due esiti possibili, entrambi inediti nella storia dell'umanità: l'autodistruzione narcisistica o la pacificazione che muove dall'ascolto dell'altro.

Il futuro della differenza

L'Occidente globalizzato sembra segnare l'avvento di un mondo in cui la differenza non si gioca più al di fuori del sistema ma al suo interno e, in tal modo, cessa di essere autenticamente altro, per farsi mera articolazione dell'identico:

Ci vuole una buona dose di egocentrismo e d'ingenuità per credere che l'uomo sia

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 405-406.

⁷⁶ *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 29.

⁷⁷ *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 391.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 395.

interamente rifugiato in uno solo dei modi storici o geografici del suo essere, quando invece la verità dell'uomo sta nel sistema delle loro differenze e delle loro proprietà comuni⁷⁹.

In questo contesto, è proprio la testarda «resistenza»⁸⁰ delle società primitive, la loro muta ma indomita «testimonianza»⁸¹, che potrebbe permettere all'Occidente di comprendere la propria vera natura e (forse) salvarsi. Senza l'altro, non c'è io. E, dunque, senza «lo specchio tesoci dalle altre civiltà non saremmo mai in grado di dire chi siamo»⁸². «Nessuna civiltà», scrive Lévi-Strauss, «può pensare se stessa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone»⁸³. Ma è chiaro per Lévi-Strauss che ciò potrebbe avvenire solo se l'umanità ormai padrona del pianeta sapesse ascoltare la testimonianza ancor più muta e disperata di quella natura schiava sul cui dolore si è eretta l'intera civiltà.

1. Un "crogiuolo" di rapporti

In che modo ciò possa avvenire non è facile a dirsi. Lévi-Strauss ipotizza delle risposte in varie occasioni, seppure sempre in forma necessariamente vaga ed allusiva. Si tratta, scrive l'antropologo francese, di «restituire all'uomo la rete delle sue relazioni col mondo; che gli propongono quindi molteplici "ancoraggi", appartenenti alla materia, alla vita vegetale e animale, o all'uomo stesso»⁸⁴. L'idea centrale che anima la visione sociale lévi-straussiana dei rapporti tra l'Occidente e le società "primitive" e tra l'umano e la natura è quello di una possibile *integrazione delle differenze*:

Se, Dio non voglia, fosse richiesto all'antropologo che presagisca il futuro dell'umanità, certo egli non lo concepirebbe come un prolungamento o un superamento delle forme attuali, ma, piuttosto, sul modello di un'integrazione che unifichi progressivamente i caratteri tipici delle società fredde e delle società calde⁸⁵.

Non quindi un «rifiuto nostalgico» della civiltà tecnologica, ma la capacità di mettere in opera dei «riguardi reciproci» tra le culture, così come tra la civiltà umana e la natura⁸⁶. Si tratta, prendendo a prestito parole che Lévi-Strauss usa in altro contesto ma che sembrano scritte apposta per confermare quanto detto, di raggiungere un limite

79 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 271.

80 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 328.

81 *Ibidem*, p. 66.

82 *Ibidem*, p. 97.

83 *Ibidem*, p. 311.

84 *Ibidem*, p. 326-327.

85 *Ibidem*, p. 65.

86 *Ibidem*, p. 78.

nel quale venga ad instaurarsi un giusto equilibrio tra la loro unità e la loro diversità; un limite, che mantiene a pari livello i piatti della bilancia tra la comunicazione, propizia alle illuminazioni reciproche, e l'assenza di comunicazioni, anch'essa salutare giacché i fragili fiori della differenza hanno bisogno della penombra per sopravvivere⁸⁷.

Ciò che emergerebbe da questa (ri)scoperta dell'alterità e dal tentativo di ipotizzare un modello in grado di porsi in suo ascolto, sarebbe l'immagine di un

crogiuolo in cui si uniscono esseri che l'amor proprio dei politici e dei filosofi si accanisce, altrimenti, a render incompatibili: l'io e l'altro, la mia società e le altre società, la natura e la cultura, il sensibile e il razionale, l'umanità e la vita⁸⁸.

La dinamica di sviluppo, iniziata con le due cesure storiche del neolitico e dell'industrialismo, dovrebbe quindi operare una terza cesura, in grado di realizzare una rotazione assiologica e ontologica, di ridefinire le priorità e i termini di rapporto tra società calde e fredde (e, probabilmente, tra queste e il resto del vivente):

Quando, all'indomani della rivoluzione neolitica, le grandi città-stato del bacino mediterraneo e dell'Estremo Oriente hanno imposto la schiavitù, hanno costruito un tipo di società in cui gli scarti differenziali fra gli uomini – certi dominanti, altri dominati – potevano essere utilizzati per produrre cultura, a un ritmo sino allora inconcepibile e insospettato. Rispetto a questa formula, la rivoluzione macchinista del XIX secolo rappresenta, non tanto un'evoluzione orientata nel medesimo senso quanto un impuro abbozzo di soluzione differente: ancora per un pezzo, fondata sugli stessi abusi e sulle stesse ingiustizie, pur rendendo possibile il trapasso, alla *cultura*, di quella funzione dinamica che la rivoluzione protostorica aveva invece assegnato alla *società*⁸⁹.

Centrale appare in questa ipotetica «terza rivoluzione» il ruolo che la *scienza* e la *tecnica* potrebbero svolgere.

La prima, permettendoci di comprendere come il nucleo che ci costituisce non è l'affermazione di un'identità, ma il riconoscimento e l'accoglimento della differenza. In tal senso, obbedendo al detto di Bacone, «la natura si vince solo sottomettendosi alle sue leggi», essa avrebbe il compito di portarci più vicino a se stessa, realizzando un insperato rinnovamento della saggezza naturale propria delle società primitive⁹⁰.

87 *Ibidem*, p. 294. Sulla necessità di una certa «impermeabilità» per garantire «un certo ottimo di diversità», cfr. anche *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 14-15.

88 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 79.

89 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 65.

90 «La maggior deferenza verso la natura si ritrova alle due estremità della scala su cui si possono ordinare le culture in base al loro sviluppo tecnologico ed economico. Quelle che si collocano più in basso non posseggono i mezzi per pagare il prezzo occorrente per liberarsi dall'ordine naturale; le altre, istruite (o almeno così ci si augura) dai loro errori passati, sanno che la miglior politica è ancora quella che accetta di tenere conto della natura e delle sue leggi». *Id.* *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 74.

La seconda, disinnescando il fattore produttivo proprio delle società calde – la divisione sociale e il potenziale energetico da essa generato –, dovrebbe spostare il fattore di cambiamento a livello dei processi culturali, permettendo cioè l'auto-determinazione dei fini delle società umane stesse⁹¹.

2. Un'umiltà radicale

Non si può certo criticare Lévi-Strauss per la vaghezza di questi cenni ad una possibile soluzione della crisi in atto. Si può però osservare come forse la sua brillante analisi sia bloccata da un limite interno e che coincide con un mancato approfondimento della questione animale. Nonostante gli encomiabili sforzi compiuti per portare il concetto di rispetto dell'altro al di là dei confini dell'umano, il pensiero di Lévi-Strauss non riesce ad elaborare una coerente teoria antispecista. Se sosteneva con forza che l'uomo non aveva *alcun diritto* di provocare l'estinzione *anche di una sola specie* animale o vegetale, egli non si spinse, infatti, fino a riconoscere all'*individuo animale* lo stesso diritto all'esistenza dell'individuo umano: limite che sembra derivare proprio dal fatto che gli umani mangiano gli altri animali⁹².

Una contraddizione che Lévi-Strauss era ben capace di vedere all'opera nel pensiero "selvaggio" ma che, clamorosamente, non riesce ad applicare al suo stesso discorso. Eppure aveva ben colto le difficoltà morali che alcune culture esprimono nei propri miti laddove sono costrette a riconoscere l'affinità tra la violenza della caccia e la violenza della guerra⁹³. Era riuscito a mettere il dito sull'«oscuro sentimento di colpa»⁹⁴ che accompagna le pratiche di sfruttamento delle specie naturali. Aveva, anzi, esplicitamente avvertito:

La cucina di una società costituisca[e] un linguaggio nel quale questa società traduce inconsciamente la propria struttura o addirittura rivela, sempre senza saperlo, le proprie contraddizioni⁹⁵.

Tuttavia, lo specismo residuale che è ancora possibile evidenziare nella visione lévi-straussiana non sembra essere dovuta (solo) ad un deficit morale, quanto forse ad un conflitto interno che egli non fu in grado di superare: quello che lo legava con un tenerissimo sentimento a quei "primitivi" cui dedicò tutta

91 In tal senso, Lévi-Strauss evoca una «conversione [...] da un tipo di società, cioè, che inaugurerà un tempo il divenire storico, ma al prezzo di una trasformazione degli uomini in macchine, a una civiltà ideale, che riuscirebbe a trasformare le macchine in uomini». *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 65.

92 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 281. Cfr. anche *Id.*, «L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire», intervista con Jean-Marie Benoist, in «Le Monde», 21-22 gennaio 1979, p. 14.

93 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 250.

94 *Id.*, *Il crudo e il cotto*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 204.

95 *Id.*, *L'origine delle buone maniere a tavola*, cit., p. 445.

la sua vita di studioso. Il suo amore per l'altro non umano fu, in qualche modo, compromesso dal suo amore per l'altro umano che egli vedeva inesorabilmente soccombere e alla cui salvezza dedicò tutti i propri sforzi critici.

Lévi-Strauss, infatti, era restio a dichiarare illegittime quelle forme di vita sociale che l'Occidente stava portando ad estinzione e si sentì perciò spinto a mettere in secondo piano la violenza sul non umano (motivato anche dal fatto che la violenza esercitata su di esso dal mondo industrializzato prometteva stermini su ben altra scala di grandezza). Ciò non significa che Lévi-Strauss accetti in quanto tali o giustifichi le pratiche inumane proprie di tali culture. In effetti, egli sottolineò come ciò che andava preservato fosse la *differenza* tra la cultura occidentale e le altre, ossia lo *scarto* che le rendeva reciprocamente significative; non si trattava quindi di conservare vestigia di un passato condannato: «Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuno può perpetuare al di là di se stessa»⁹⁶. Egli mostrò la capacità di queste culture di riorganizzare il proprio sistema simbolico in condizioni di mutamento traumatico e forzato.

Da preservare, quindi, è la ricchezza e la complessità del mondo umano nelle sue *dinamiche profonde*, non le *forme tradizionali* che esso ha assunto e che, in quanto tali, non hanno alcun diritto all'esistenza⁹⁷. È dunque chiaro che una consapevolezza morale inclusiva del mondo non umano, anche se sorta in Occidente, avrebbe potuto contaminare positivamente le altre culture. E così come si considera progresso morale la fine del cannibalismo e della mutilazione corporea, si potrebbe considerare la condanna universale della macellazione una trasformazione benigna e non distruttiva delle culture.

Il problema, forse, è che in alcuni casi ciò non sembra così semplice. È possibile pensare che in alcune società umane più primitive in cui l'uccisione di animali costituisce un aspetto centrale della vita economica e simbolica, una condanna di tali pratiche violente avrebbe inevitabilmente portato alla loro scomparsa. Forse è questo il motivo profondo che generò un conflitto nel pensiero di Lévi-Strauss tra la difesa dell'alterità umana e quella dell'alterità non umana⁹⁸.

Sarebbe allora più facile spiegare perché desistette dal trarre le conclusioni che le sue stesse analisi gli indicavano come necessarie: ossia che ciò che era in gioco nella corsa di un'umanità lanciata verso la società globale fosse anche

96 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 407.

97 «Nella misura in cui le altre culture cercano di preservare qualcosa della loro eredità tradizionale, questo tentativo si riduce di solito alle sovrastrutture, cioè agli aspetti più fragili e dei quali si può supporre che saranno spazzati via dalle trasformazioni profonde che hanno luogo». *Ibidem*, p. 389.

98 Questa considerazione può essere suffragata dal fatto che Lévi-Strauss si impegnò di fatto a trovare una formulazione dei «diritti umani» che includesse i diritti della natura intesa come realtà autonoma e indipendente dall'uomo e che fosse condivisibile da «tutte le civiltà». *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 283.

la sorte dei non umani che di tale corsa facevano sempre e necessariamente le spese, sia che a ucciderli fosse la mano dell'uomo "civile", sia che fosse quella del "primitivo". D'altronde, quando Lévi-Strauss proponeva una scienza sociale orientata sulla «teoria della comunicazione» (e analizzava in questi termini gli "scambi" parentali, economici e linguistici delle società umane⁹⁹), non poteva non vedere come la comunicazione e lo scambio che intratteniamo con il non umano si pongano sempre ad un livello *immaginario*, mentre rimaniamo ciechi e sordi nei confronti della *reale* condizione del mondo animale. La società globale ha come "messo alla prova" i nostri sistemi simbolici e la crisi in corso sembra costituire il segnale di questa nostra mancanza di ascolto del mondo non umano.

Nonostante questi rilievi, il modello teorico proposto da Lévi-Strauss non è inficiato dai presupposti ancora specisti che lo attraversano e la sua analisi, condotta fino in fondo, può proporsi come strumento utile per la critica del dominio in tutte le sue forme. Lévi-Strauss, come si è detto, era infatti ben conscio del valore progressivo che l'Occidente ha assunto dal punto di vista morale attraverso l'elaborazione del concetto di umanità ed, anzi, vedeva in tale elaborazione un punto di non ritorno che superava il localismo e l'etnocentrismo delle culture primitive. Allo stesso modo, abbiamo visto come egli intendesse "aprire" il solidarismo insito in tale concetto alle altre specie viventi. Quest'ultimo punto, anzi, gli sembrava il contributo necessario che le culture primitive potevano e dovevano offrire all'Occidente. Tale visione di un'interpenetrazione tra umanismo e naturalismo non poggiava tanto sul concetto di "diritto": solo il pensiero e la pratica di una *radicale umiltà*¹⁰⁰, che si ritrae di fronte all'altro per lasciarlo essere, gli sembravano infatti all'altezza del compito di superare la crisi planetaria. «La tolleranza», scrisse, «non è una posizione contemplativa [...] è un atteggiamento dinamico, che consiste nel prevedere, nel capire e nel promuovere ciò che vuol essere»¹⁰¹.

Anche gli altri animali vogliono essere. Spalancare le porte della nostra considerazione morale e farveli entrare *come individui* significa realizzare ciò che Lévi-Strauss sognava, pur non essendo riuscito ad immaginarlo fino in fondo. Significa anche lasciare agli *altri* che ci seguiranno su questa terra la possibilità di vedere ciò che a noi è ancora concesso e che occorre lottare tenacemente ogni giorno per salvare dall'oblio: «la purezza degli elementi, la diversità degli esseri, la grazia della natura, e la decenza degli uomini»¹⁰².

99 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 100.

100 *Id.*, «L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire», cit., p. 14.

101 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., pp. 407-408.

102 *Ibidem*, p. 328.