

Antropologia e umanesimo

Silvana Borutti

The vast continent of anthropological knowledge can be understood as a collection of western accounts of the other: but this "western" status manifests the fundamental ambiguity of anthropological knowledge. This article presents a consideration on the relationship between anthropology and the western desire for knowledge. In this historical moment, the comprehension of the other is of utmost importance and ethnography's attention towards differences and different life forms can represent a bulwark against the dominant *pensée unique*. This article follows Levi-Strauss' thesis on anthropology as a form of humanism that teaches the sense of otherness and cultural crossing.

Nelle riflessioni che seguono, mi pongo una domanda filosofica: mi chiedo se l'antropologia (lo studio dell'*anthropos*) sia una forma di umanesimo; in altre parole, se non sia soltanto una disciplina scientifica, un sapere, ma anche un sapere che ci aiuta a comprendere e a formulare *le domande di senso* che ci poniamo intorno al nostro statuto di esseri umani. A mio parere, sì: l'umanesimo nel mondo contemporaneo ha molto da imparare dal modo con cui scienze umane come etnologia e antropologia hanno guardato alla specificità storica e culturale di altri popoli, di altre culture e di altre epoche.

Ma vorrei cominciare a ragionare in modo dubitativo, a esercitare il sospetto proprio sull'antropologia. E per farlo riprendo come spunto una domanda che l'antropologo Nicola Gasbarro aveva posto all'antropologo Ugo Fabietti e a me nell'edizione 2014 del Festival *Vicino Lontano* di Udine: l'antropologia, in quanto sapere dell'Occidente, è il sapere dei forti, dei dominanti?

Sappiamo che l'antropologia nasce come sapere empirico e teorico alla fine del Settecento, con la fondazione a Parigi della "Société de Observateurs de l'homme", ma c'era già prima una ricca tradizione di letteratura di viaggio di missionari, esploratori, mercanti, e una tradizione di letteratura esotica¹. Alla fine dell'Ottocento, l'antropologia si afferma come etno-grafia, cioè come descrizione e studio scientifico dei caratteri e dei costumi dei popoli "altri" – tanto che il vasto continente del sapere antropologico può essere inteso come un insieme di *racconti occidentali degli altri*, delle altre culture.

Ma dicendo racconti "occidentali", vediamo emergere subito il problema dell'antropologia come sapere: nella qualifica "occidentale" emerge l'ambiguità del sapere antropologico, che è un sapere occidentale. Certo, tutti i racconti degli altri che gli antropologi hanno riportato dai loro viaggi dovrebbero averci fatto superare

¹ Ugo Fabietti: *Storia dell'antropologia*, Bologna: Zanichelli, 2001, 7-9.

quell'attitudine miope e autoriferita (che fa sì che ogni popolo sia spontaneamente etnocentrico) che Montaigne descrive così nel Libro I dei *Saggi* (1580), parlando di racconti di senso comune sul Brasile:

Ora mi sembra [...] che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi: sembra infatti che noi non abbiamo altri punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo².

L'antropologia ci ha certamente insegnato a evitare l'etnocentrismo, a non porre il proprio popolo al centro del mondo. Tuttavia non è fuori luogo esercitare il sospetto sull'antropologia proprio in quanto è una disciplina, un sapere inventato dall'Occidente, e chiedersi che rapporto l'antropologia, che ha il merito di aver portato alla nostra attenzione diverse "forme di vita", intrattiene con *il rapporto di potere* che è innegabilmente l'Occidente. Comincio con qualche riflessione di tipo epistemologico, riflessioni che riguardano cioè l'antropologia come forma di conoscenza.

1. Questioni epistemologiche

Se consideriamo l'antropologia culturale come forma di conoscenza, vale a dire come relazione conoscitiva all'altro (alle altre culture), dobbiamo riconoscere che l'antropologia ha, nella sua origine, la compresenza di almeno due spinte opposte: da una parte, l'antropologia nasce da una pulsione di conoscenza, dalla nostra volontà di sapere di occidentali, e si realizza nell'etno-grafia (racconto dell'altro), che, in quanto scrittura scientifica, non può non finire per oggettivare e quindi reificare l'altro; dall'altra parte e nello stesso tempo, pur essendo animati da una volontà di sapere, gli antropologi hanno il merito di esercitare e di insegnare un relativismo spontaneo, che è benefico nella misura in cui insegna il senso dell'alterità e della differenza, insegna cioè a interiorizzare l'altro. Gli antropologi oggettivano e insieme relativizzano. Commentiamo prima l'effetto negativo del fare dell'altro un oggetto.

1.1. Volontà di sapere e oggettivazione dell'altro

In un saggio sull'etnografia come "scrittura degli altri"³, Michel de Certeau ci mostra in modo icastico come l'etno-antropologia, in quanto forma di sapere che si è dato il

² Michel de Montaigne: *Saggi*, tr. it. a cura di Fausta Garavini, Milano: Adelphi, 1992, 272. E racconta argutamente: «Quando il re Pirro venne in Italia, dopo che ebbe osservato lo schieramento dell'esercito che i Romani gli mandavano contro, disse: "Non so che barbari siano questi [poiché i Greci chiamavano così tutti i popoli stranieri], ma la disposizione di quest'esercito che vedo non è affatto barbara"» (ivi, 268).

³ Michel de Certeau: "Ethnographie. L'oralité, ou l'espace de l'autre: Léry", in *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1975, tr. it. di Anna Jeronimidis, *Etno-grafia. L'oralità, o lo spazio dell'altro: Léry, La scrittura della storia*, Milano: Jaca Book, 2006, 215-252. Cfr. Silvana Borutti, Ugo Fabietti, *Introduzione*, in Michel de Certeau: *La scrittura dell'altro*, Milano: Raffaello

compito di conoscere altre culture e altri soggetti, abbia praticato inconsapevolmente, fin dalla sua fondazione, una vera e propria volontà di sapere e di oggettivazione, che è diventata una forma di dominio simbolico sull'altro. Nella Prefazione alla prima edizione italiana della *Scrittura della storia*, commentando l'allegoria erotica-guerriera di Jan van der Straet, Certeau mostra che questa pulsione di dominio si realizza attraverso il potere oggettivante della scrittura.

Nel disegno del 1619, Amerigo Vespucci, armato, con i vascelli che riporteranno tesori in Occidente, sta in piedi di fronte alla donna indiana chiamata "America". America è rappresentata ai suoi piedi, come una donna distesa, in un atteggiamento di attesa, se non proprio di sottomissione: un corpo nudo ed erotizzato, in uno spazio di vegetazioni e animali esotici. Amerigo, il protoantropologo, è armato e ha una flotta, ma è armato soprattutto delle «armi europee del senso»⁴. America è l'*alterità*: è un soggetto confinato nella forma orale della comunicazione, immerso in un tempo estraneo alla storia progressiva dell'Occidente, e legato a una dimensione corporea inconscia, inconsapevole cioè dei propri significati. Commentando questa allegoria erotico-guerriera, Certeau ci spiega che il mito di fondazione dell'antropologia è il mito di una cultura che esercita sull'altro un gesto violento di oggettivazione attraverso la scrittura. L'Occidente traccia la propria storia sul corpo dell'altro: l'antropologia è il sapere che l'Occidente moderno conquistatore riporta al ritorno dal suo viaggio presso l'Altro. Nel suo lavoro di scrittura, l'antropologia traduce in un testo la parola orale e insensata dell'altro, e ne restituisce un significato per noi. L'antropologia, come la storiografia, pone a distanza l'altro per comprenderlo attraverso la scrittura: l'altro è proiettato in un tempo arcaico (le cosiddette società primitive), e nella lontananza spaziale. La scrittura etnografica appropriava così all'Occidente e al suo presente ciò che è stato proiettato, con una "grande divisione", nella distanza spaziale (la geografia del qui/là, dentro/fuori come allontanamento immaginario dell'altro), e nella distanza temporale (la primitività come costruzione politica del "tempo dell'altro"). Nel testo antropologico si mostra, così, il legame tra scrittura come luogo di sapere e di potere, e l'Occidente: un legame che è in fondo politico, di dominio.

Ma, chiediamoci, è possibile tener separata la volontà di sapere occidentale dal rapporto di potere che è l'Occidente, o la volontà di sapere occidentale ha già in sé un rapporto di potere?

L'Occidente di fatto non sa prendere distanza da sé. La razionalità scientifica è di per sé monologica, ritiene, cioè, di esaurire lo spazio della ragione. Per chi vive in essa, la forma di vita scientifico-razionale, dominata dai modi tecnologici del rapporto col

Cortina, 2005. Léry, pastore francese riformato, fuggito a Ginevra e di qui partito per fondare in Brasile un rifugio calvinista, erra in Brasile per tre mesi, tra il 1557 e il 1558, tra i Tupinamba, per poi tornare a fare il pastore in Francia.

⁴ Ivi, 1.

mondo e dai modi logico-calcolistici del pensiero, appare come una necessità e un assoluto: sembra di poter pensare solo in essa. In questo senso, noi occidentali soffriamo di oblio dell'origine, cioè di oblio del carattere storico della nostra civiltà, e quindi della differenza in rapporto ad altre forme di civiltà. L'etno-antropologia ha in fondo, nella sua origine, ripetuto questa rimozione, e ha praticato inconsapevolmente una vera e propria volontà di sapere, che è diventata riduzione dell'altro a oggetto. Ma va osservato che, nella seconda metà del Novecento, l'antropologia è stata al centro di un vero e proprio processo di crescita dell'autoconsapevolezza epistemologica: gli antropologi hanno molto riflettuto sulle condizioni del nostro rapporto con le altre culture. Si è capito che il rapporto con le altre culture e con gli altri soggetti non è un rapporto di osservazione e classificazione neutrale, un rapporto da entomologo, ma è un *rapporto interpretativo di senso*, in cui si comprendono dei significati intenzionati dai soggetti entro le loro forme di vita. Per comprendere gli altri soggetti e i loro significati, all'antropologo non basta osservare stando nella posizione neutra dello scienziato che guarda dall'esterno. Il "laboratorio" dell'antropologo è in questo senso peculiare: non è la situazione artificiale, vincolata, controllata, ripetibile, che è la sperimentazione in laboratorio. Il laboratorio dell'antropologo è la presenza *sul campo*, cioè un processo relazionale e di parola complesso: egli deve fare in primo luogo un lavoro di spaesamento su di sé, mettersi in viaggio, immergersi in una cultura estranea, con tutte le difficoltà comunicative che questo comporta; egli deve non solo apprendere un'altra lingua, ma farsi accettare dai nativi, superare le diffidenze - in ultima analisi, partecipare a una forma di vita e aprirsi a scambi comunicativi e a scambi di sguardi conflittuali e spaesanti. L'antropologo, con un'espressione di Lévi-Strauss, deve "consegnare qualcosa di sé" per far presa sull'altro - tanto che il viaggio antropologico può trasformarsi in confessione e viaggio alla ricerca di sé⁵. L'antropologia ha, così, incominciato a interrogarsi sul senso dello sguardo portato dall'Occidente sull'altro. Gli stereotipi e gli effetti negativi della volontà di sapere occidentale sono stati criticati radicalmente dall'anglista di origine palestinese Edward Said, nel famoso saggio *Orientalismo* (1978), dove analizza l'"essere palestinese" e critica l'orientalismo come invenzione dell'Occidente. E sono stati criticati dalla cosiddetta "antropologia post-coloniale", fatta dagli stessi nativi: questi antropologi dalla doppia appartenenza culturale, nati altrove ma che si sono formati in Occidente, hanno avuto il merito di richiamare l'attenzione sul perturbamento e lo scotimento reciproco causato dall'incontro, dallo sconfinamento, dall'ibridazione tra le culture, e hanno messo sotto accusa la retorica della tolleranza multiculturalista e del "politically correct". I loro scritti sottolineano i

⁵ Dall'altra parte, il confronto e l'incontro tra il sentimento occidentale dell'appartenenza e dell'identità, molto più labile e incerto (l'Occidente dei non luoghi), e forti esperienze di appartenenza comunitaria hanno trasformato il viaggio dell'antropologo da pura volontà di sapere in confessione e *détour* alla ricerca di sé.

modi fluidi e relazionali secondo cui si costruiscono le identità⁶: modi che mostrano che l'identità non è un insieme dato di qualità e di proprietà essenziali, ma è semmai un processo fatto di significati migratori, di concetti come l'esilio, l'essere fuori-luogo, l'essere-tra (*Zwischen*). Le loro analisi rispondono a una logica meticcica, a sguardi incrociati, a un pensiero dello sconfinamento e dell'ibridazione culturale, e propongono sostanzialmente una forte critica delle classificazioni e del concetto di identità. Di fatto, recentemente in antropologia si è riflettuto sul pericolo della classificazione dell'altro, che crea etnicità separate. Gli antropologi hanno sottoposto a critica i concetti di identità e di etnicità⁷. Si è cominciato infatti a vedere il pericolo del pensiero classificatorio, che può portare a classificazioni arbitrarie di gruppi diversi, pericolo insito anche nelle forme di multiculturalismo contemporaneo. Si sono cominciate a vedere le responsabilità della ragione etnologica, e a comprendere che un'etnologia che classifica identità può in passato aver avuto perfino l'effetto di rafforzare le politiche degli amministratori coloniali, piegandosi a fini di vantaggi economici e a fini politici. Si è capito che attribuire etnicità *aumenta la distanza*: perché, ad esempio, per i conflitti africani si parla sempre di "guerre tribali in Africa"? Si comincia a capire che l'antropologia può contribuire a creare categorie politiche; e che anche l'eccesso di multiculturalismo può dar luogo al mantenimento forzato della separatezza delle differenze. Jean-Loup Amselle e Édouard Glissant⁸, in contributi che meritano grande attenzione, insegnano che occorre assottigliare le barriere, e aprirsi a maggior permeabilità. Amselle ci insegna che il meticcicato è originario, non sopravviene alla purezza: anzi, è una categoria che serve proprio contro l'idea di purezza. Non si tratta solo di proteggere il diverso e le diversità, ma di far sparire le barriere e lasciare che le mescolanze sociali avvengano, come sono sempre avvenute: le società e le culture si costituiscono in un processo inevitabile di creolizzazione. La cultura è un *processo*, non una struttura: Glissant si richiama alla nozione di arcipelago, che significa indefinitezza come matrice comune; e ci ricorda il diritto all'opacità – per cui comprendere l'altro non significa capirsi completamente, ma poter convivere, alimentandosi di quanto l'opacità dell'altro lascia filtrare.

⁶ Cfr. Edward W. Said: *Orientalism: Western Representations of the Orient*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978, tr. it. di Stefano Galli, *Orientalismo. L'immagine europea dell'oriente*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991; Amitav Ghosh: *In an Antique Land*, Ravi Dayal Publishers, 1992, tr. it. di Anna Nadotti, *Lo schiavo del manoscritto*, Torino: Einaudi, 1993.

⁷ Sulla critica della ragione etnica, sono ormai classici i libri di i libri di Francesco Remotti e Ugo Fabietti: Ugo Fabietti: *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci, 2013³; Francesco Remotti: *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza, 2007; Id.: *L'ossessione identitaria* Roma-Bari: Laterza, 2010.

⁸ Cfr. Jean-Loup Amselle: *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot, 1990, tr. it. di Marco Aime, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino: Bollati Boringhieri, 1999; É. Glissant: *Introduction à une poétique du divers*, Paris: Gallimard, 1996, tr. it. di Francesca Neri, *Poetica del diverso*, Roma: Meltemi, 1998.

Si è dunque capito che la cultura non è “qualche cosa” di cui parliamo, ma è il luogo a partire da cui parliamo, e siamo parlati e alterati dagli altri. Purtroppo se ne vedono però ancora poco gli effetti politici.

Ho parlato fin qui del lavoro di autocritica e autoriflessione fatto dagli antropologi. Vorrei dire ora qualcosa dell’umanesimo degli antropologi. Devo prima però parlare del loro relativismo spontaneo.

1.2. Il relativismo spontaneo dell’antropologia

Il relativismo è connaturato per definizione al sapere antropologico. Francesco Remotti apre la voce *Relativismo culturale* dell’Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani⁹ ricordando che Erodoto è stato in fondo il primo antropologo, ed il primo sostenitore di una posizione che si può definire relativista. Nel III Libro delle *Storie*, Erodoto racconta un esperimento antropologico fatto da Dario, re dei Persiani. Il re chiede ai Greci e agli Indiani Callati a quale prezzo siano disposti a rinunciare ai propri costumi funerari: gli uni bruciano i cadaveri, gli altri li divorano. Riceve in entrambi i casi una risposta indignata: ad ognuno appare repellente il comportamento dell’altro. Erodoto conclude: «La consuetudine [*nomos*] è regina di tutte le cose»¹⁰. L’aneddoto è esemplare di più aspetti del problema del relativismo: da una parte, l’antropologo, cioè colui che riflette sulla pluralità e sulla differenza delle culture, non può non essere relativista; dall’altra parte, ogni cultura in sé tende ad essere etnocentrica, cioè ad affermare l’autenticità, se non la superiorità, della propria umanità, e a chiudersi nella propria identità. È noto che in molte culture arcaiche il nome del popolo coincide con il concetto di umanità: l’antropologo Clifford Geertz riferisce che per i Giavanesi «Essere umani è essere giavanesi»¹¹. Ma, a parte gli esempi etnografici, sappiamo che l’etnocentrismo come forma di difesa della propria identità riguarda in massimo grado anche noi occidentali.

Ora, il problema da affrontare risiede, a mio parere, nel fatto che non solo l’etnocentrismo delle culture, ma anche il relativismo degli antropologi, se portato al massimo grado, finisce per negare che tra le culture ci sia un *dia-logos*, uno spazio percorribile, un attraversamento e una comunicazione possibili. Vorrei fare un’analisi del concetto di relativismo che porti invece a una riconsiderazione dell’antropologia come dialogo di alterità. Cosa significa di fatto relativismo? Significa assumere esplicitamente che il rapporto con l’altro è uno spazio di comunicazione e scambio, scambio che comporta tuttavia necessariamente un’opacità (Glissant), un *residuo intraducibile*, perché l’altro non è il nostro alter ego simmetrico e assolutamente

⁹ Francesco Remotti: *Relativismo culturale*, in Istituto della Enciclopedia Italiana, *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, vol. VII, 1997, 325-332.

¹⁰ Erodoto: *Storie*, tr. it. di Augusta Izzo D’Accinni, Milano: BUR, 1998, L. III, 38, 3-4.

¹¹ Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, tr. it. di Eleonora Bona, *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino, 1987, 97.

trasparente. C'è un limite nella messa in discorso dell'altro, un limite che va assunto e rispettato¹².

In fondo, la conoscenza antropologica lavora proprio in questo spazio di non trasparenza e di intraducibilità. Ad esempio, non possiamo comprendere le rappresentazioni dell'universo e dell'origine del mondo dei Fataleka melanesiani, se non attraverso nozioni che sono costitutive del nostro immaginario spaziale e sono all'origine della nostra cultura, ma che non sono del tutto trasparenti neppure per noi (come le nozioni di "limite" e di "storia", o come il tema greco dell'*apeiron*, l'indefinito di Anassimandro)¹³; non possiamo comprendere lo *hau* maori se non attraverso nozioni come "prezzo", "dono", "profitto", "pagamento", e attraverso opposizioni come utilità/gratuità, scambio/dono, intorno a cui si giocano i nostri stessi conflitti culturali, e che si trovano nel cuore dell'articolazione tra economico, giuridico e politico nella nostra forma di vita¹⁴. Ma proprio questi scarti e questi vuoti, queste differenze, costituiscono lo spazio (e il tempo) in cui la conoscenza lavora: l'intraducibile, l'inassimilabile, il limite non è semplicemente limite conoscitivo in rapporto ad un ideale di conoscenza trasparente; è, al contrario, il limite che definisce i bordi della nostra esperienza dell'altro – un'esperienza che diventa possibile *contrastivamente*, nel rapporto tra noi stessi e gli altri, e che contribuisce nello stesso tempo alla nostra autocomprensione.

Io credo che si possa parlare di *dialogo di alterità*, nel senso puntuale dell'apertura all'incontro e alla negoziazione, e quindi nel senso della traduzione e del compromesso. In quanto contrastivo e asimmetrico, il rapporto con l'alterità è costitutivo di "noi" stessi. Remotti ci ricorda che le società, anche quelle tradizionali, non sono entità chiuse, ma *processi* in cui è coinvolta l'alterità. Ogni società ha *desiderio dell'altro*¹⁵: è tale la pratica dell'esogamia nelle società arcaiche, o dei *cargo*

¹² Ma attenzione: "intraducibile" non significa qui banalmente lo scacco nel passaggio da un codice linguistico a un altro, cioè l'impossibilità di restituire un termine o un messaggio equivalente in un'altra lingua; significa, piuttosto, che un rapporto ontologico asimmetrico è la base della produzione della conoscenza antropologica, e che questo rapporto ontologico fa in modo che la conoscenza sia segnata dal presupposto del non rappresentabile in quanto limite della messa in discorso dell'altro (cfr. il tema della traduzione come paradigma dell'incontro interculturale in Silvana Borutti, Ute Heidmann: *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012, 119-136).

¹³ Cfr. Remo Guidieri: *La route des morts*, Paris: Seuil, 1980, 1.2. e 1.3.

¹⁴ Cfr. Mondher Kilani: *Que de hau! Le débat autour de l'Essai sur le don et la construction e l'objet en anthropologie*, in J.-Michel Adam, Marie-Jeanne Borel, Claude Calame, Mondher Kilani: *Le discours anthropologique*, Paris: Klincksieck, 1990, 135-167; Remo Guidieri: *Voci da Babele. Saggi di critica dell'antropologia*, Napoli: Guida, 1990, 21 sgg.

¹⁵ Françoise Héritier ha raccontato in un convegno tenuto all'Università di Lausanne nel 1999 un mito africano legato a un fantasma di incompletezza, in cui il desiderio impedisce a gruppi maschili e femminili, originariamente separati e autosufficienti, di restare tali. Il desiderio di un gruppo verso l'altro (degli uomini verso le donne) è la struttura che apre l'umano e invia l'uomo

cults, culto delle merci, nelle società melanesiane; Remotti racconta della nozione di “persona” presso i Nayaka (India del sud), per i quali l’espressione “noi, persone” si estende al di là del gruppo, e designa esseri umani e non umani con cui i membri del gruppo hanno relazioni di condivisione¹⁶; o, ancora, pensiamo al processo complesso di assimilazione della cultura greca con cui i Romani mettono in atto un processo di fondazione della propria cultura. Con Remotti, possiamo parlare di un lavoro di rimodellazione continua del “noi”, tra assimilazione e differenziazione. In questo senso, il sapere antropologico deve sentirsi impegnato non tanto in una tipologia delle differenze, quanto nell’analisi dei problemi esemplari della “traduzione”, del passaggio, della “trasformazione” nell’attraversamento interculturale.

Nella prospettiva dello sconfinamento transculturale, all’Occidente si chiede di sospendere la feticizzazione dell’altro, associato al primitivismo dell’origine; e alle culture subalterne si chiede di liberarsi dalla vittimizzazione, legata al concetto omogeneo di Terzo mondo. L’alterità deve essere per l’Occidente non solo un interesse conoscitivo, ma anche una via per accogliere il seme del conflitto, ed essere perturbato dall’altro come dal proprio doppio mimetico, che dice qualcosa di noi che non vorremmo dire (che non vorremmo sapere). L’altro ci turba (è *unheimlich*, con il termine freudiano) non perché è estraneo, ma perché è familiare: ci riguarda, riguarda il nostro “proprio”. Ha dunque delle buone ragioni una forma di relativismo che ci insegni il *senso dell’alterità*.

2. Antropologia e umanesimo

Il relativismo culturale degli antropologi può essere un umanesimo che contrasti in qualche modo il pensiero dei forti? Claude Lévi-Strauss risponderebbe che l’etnologia può difenderci dal pensiero dei forti, perché è sostanzialmente umanista. In che senso sia un umanesimo, Lévi-Strauss lo spiega con tre pagine folgoranti del 1956 su *I tre umanismi*¹⁷. Lo strutturalista (e, si diceva allora, anti-umanista) Lévi-Strauss parla così dell’*umanesimo dell’etnologia*. «L’etnologia [la conoscenza dei popoli lontani] non è né una scienza a parte, né una scienza nuova: è la forma più antica e più generale di ciò che designiamo col nome di umanismo»¹⁸. Cosa intende Lévi-Strauss per umanesimo dell’etnologia? Cosa c’è di umanistico nell’etnologia? Lo capiamo subito: umanistico *non è l’oggetto*, cioè gli altri popoli, o una nozione

nella cultura, in cui non finisce mai di diventare ciò che è. Nella cultura, si realizza la libertà necessaria di diventare umani: per l’uomo, c’è sempre scambio e doppio legame tra, da una parte, la possibilità, la libertà, la non determinazione della costruzione culturale, e, dall’altra, la necessità di supplenza a cui la cultura cerca di dare una risposta.

¹⁶ Cfr. Francesco Remotti: *Noi primitivi. Lo specchio dell’antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri, 2009, 337-341.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss: *I tre umanismi*, tr. it. di Sergio Moravia in *Antropologia strutturale 2*, Milano: Il Saggiatore, 1978, 311-314.

¹⁸ *Ibidem*.

generale di uomo, ma il *modo di guardare all'alterità*. E che idea di umanesimo è quella che Lévi-Strauss riconosce esemplarmente nello stile di conoscenza etnologica? Egli scrive: «Quando gli uomini della fine del Medio Evo e del Rinascimento hanno riscoperto l'antichità greco-romana, e quando i Gesuiti hanno fatto del greco e del latino la base della formazione intellettuale, non è stata forse questa una prima forma di etnologia?» Etnologia, perché «Si riconosceva infatti che nessuna civiltà può pensare se stessa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone»¹⁹.

Lévi-Strauss evoca qui il tema etico del *sensu dell'alterità*: egli scrive che l'etnologia è pratica della relazione al diverso, e quindi conquista del senso dell'alterità e della comparazione, contro un'interpretazione unitaria e progressiva della storia dell'umanità. In quanto conquista del significato del confronto e della comparazione, che è la via della conoscenza del diverso, l'etnologia è umanesimo, anzi, la forma più antica e generale dell'umanesimo, inteso come capacità di mettere in prospettiva la propria cultura e confrontarsi con gli altri e con le altre culture. Aggiunge Lévi-Strauss: «così imparare latino e greco è aprirsi al metodo intellettuale dell'etnografia, che è lo *spaesamento*, lo sguardo da lontano»²⁰.

Rispetto agli umanisti rinascimentali, che si rivolgono a un pubblico di élite²¹, quando nasce l'etnologia in senso proprio, quando ci si volge cioè alle popolazioni arcaiche, senza scrittura e senza monumenti, l'umanesimo si potenzia, diventa democratico e universale. Nello stesso tempo deve dotarsi di nuovi strumenti di investigazione e di nuovi modi di conoscenza che attingono alle scienze umane come linguistica o economia, o alle scienze naturali, come antropologia fisica, tecnologia, e nuovi modi di approccio all'oggetto, come l'osservazione partecipante e la ricerca sul campo.

Queste pagine di Lévi-Strauss ci fanno capire che, contro il paradigma identitario, l'etnografia ci può fornire una via "comparatista" all'alterità. Che tipo di comparativismo? Non certo la ricerca di universali culturali, come volevano le prospettive evoluzioniste che pensavano al progresso verso la perfezione dell'umanità, e che cercavano leggi generali concernenti la società e la cultura²². Un

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, 312.

²¹ Lo sguardo etnologico che è già la filologia umanistica si allarga man mano che si conquista la conoscenza di nuovi territori (Cina, India), un ampliamento che rimane però sempre volto ai prodotti scritti e raffinati. Nasce poi l'etnologia in senso proprio, quando ci si volge alle popolazioni arcaiche, senza scrittura e senza monumenti (*cf.* ivi, 312-313).

²² Da una parte, non il comparativismo (che pure è riconoscibile nello strutturalismo di Lévi-Strauss), cioè la ricerca di strutture logiche e costanti comuni a tutte le culture, vere e proprie regole inconse (ad esempio la regola inconscia della relazione e dell'alleanza tra gruppi sociali) che sottostanno a ogni struttura sociale e che si manifestano in diverse forme di concettualizzazione umana. Non il comparativismo strutturalista, dunque, ma neppure, dall'altra

paradigma umanista oggi non ha bisogno di universali strutturali o evolutivi, ma semmai, come suggeriscono le tre pagine di Lévi-Strauss, di cogliere le differenze non in modo classificatorio, ma con uno sguardo contrastivo. Ha bisogno cioè di uno sguardo che colga similarità e differenze, a partire dalla messa in prospettiva di noi stessi: non a caso Lévi-Strauss legge nelle *Confessioni* di Rousseau la fondazione delle scienze dell'uomo²³, in un saggio in cui mostra come lo studio e la comprensione dell'altro etnografico (o dell'altro storico) richiedano la radicale presa di distanza da noi stessi. Lo sguardo etnografico sull'alterità ci aiuta nella comprensione delle differenze e insieme nell'autocomprensione. Said scrive che ciò che rende interessanti culture e civiltà non è «la loro essenza o purezza, ma le loro mescolanze e diversità»²⁴. Sono queste, a mio parere, indicazioni metodologiche umanistiche. Suggestiscono che le società, anche quelle tradizionali, non sono entità chiuse, ma *processi* in cui sono coinvolti gli altri, in un lavoro di rimodellazione continua del “noi”, tra assimilazione e differenziazione. L'auspicio è che questa consapevolezza epistemologica, che è una conquista dell'antropologia, produca anche effetti politici.

Keywords: Anthropology, Humanism, Levy-Strauss, Alterity.

parte, il comparativismo positivista, cioè la ricerca di universali culturali attraverso generalizzazioni, perseguite dall'evoluzionismo e dal metodo comparativo positivista, in una sequenza conoscitiva lineare, che va dall'osservazione e registrazione dei dati, alla descrizione di una società nei suoi aspetti istituzionali e simbolici (livello della documentazione etnografica), alla comparazione con aspetti simili di altre società, e infine alla formulazione di leggi generali concernenti la società e la cultura (livello della generalizzazione in una teoria antropologica).

²³ Claude Lévi-Strauss: *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, tr. it. di Paolo Caruso in Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967, 83-96.

²⁴ Edward Said: *Umanesimo e critica democratica*, tr. it. di Monica Fiorini, Milano: Il Saggiatore, 2007, 57.