

Alberto Mario Cirese

Altri sé

Per una antropologia delle invarianze

Sellerio editore
Palermo

Altri sé

Premessa 11

L'antropologia «non-fisica», ossia gli studi demo-etno-antropologici 15

1. Articolazione e criteri espositivi dell'antropologia «non-fisica» - 2. Evoluzionismo e antievoluzionismo - 3. Lo strutturalismo: un modo possibile di leggere i fatti - 4. Appendice sulla analisi lévi-straussiana delle usanze melanesiane di Aurora e Lifu

A domande concrete, astratte risposte (proverbio del XXI secolo) 36

Per una antropologia post-anti-etnocentrica. Un voluto e polemico gioco di parole 67

1. L'etnocentrismo e il suo scopritore W.G. Sumner - 2. Folkways, mores e movimenti giovanili - 3. Il metro universale: Montaigne e Lévi-Strauss - 4. La torre di Babele e lo specchio in frantumi - 5. Morale laica e valori universali - 6. Le oggettualità soggiacenti come base di metalinguaggi universali (non-etnocentrici): l'esempio della parentela - 7. L'elementarmente umano, i razzismi e l'antropologia delle invarianze: le scelte culturali non sono infinite - 8. Ernesto De Martino, l'etnocentrismo critico, la passerella del varietà - 9. Logica della preferenza, tipi ideali, inconscio lévi-straussiano - 10. Tipi ideali ed esperimenti immaginari - 11. La mente umana: una o più? Magia e scienza. Lévy-Bruhl, Frazer, Lévi-Strauss - 12. Identità della logica e differenze psico-logiche - 13. Due torti non fanno una ragione - 14. Ancora sul metro universale

Simulazione informatica e pensiero 'altro' 103

1. Introduzione - 2. Diversità culturale, identità umana - 3. Simulazione: dal percorso lungo al percorso breve - 4. Il calcolo modulo *n* e l'eterno ritorno - 5. Conclusioni (provvisorie) - 6. Postilla

Modelli di comportamento e modelli teorici 122

Cirese, Alberto Mario <1921>

Altri sé : per una antologia delle invarianze / Alberto Mario Cirese. – Palermo : Sellerio, 2010.

(Nuovo Prisma / collana diretta da Antonino Buttitta ; 83)

EAN 978-88-389-2348-7.

1. Antropologia culturale.

301 CDD-22

SBN Pal0228037

CIP – Biblioteca centrale della Regione siciliana «Alberto Bombace»

Antropologia delle differenze, antropologia delle invarianze	134
Appendice I. Stralci	
1. Il relativismo culturale	149
2. La variabilità culturale non è infinita: limiti naturali e limiti storici delle scelte	151
3. L'«Ideologia tedesca» e le quattro condizioni prime delle società umane	154
4. Lavoro e fatiche d'amore: il caso Jivaro, la comparazione e le invarianze transculturali	157
Appendice II. Cinque autori e l'identità della mente umana	
1. E.B. Tylor: cultura, adhesion, sopravvivenze, variazioni concomitanti	169
2. Frazer e <i>Il Ramo d'oro</i> : note di memoria. Con una postilla sull'ombra e sulla luce	184
3. W.G. Sumner: «Folkways», «mores», etnocentrismo	191
4. Due note su Ernesto De Martino	213
4a. L'irripetibile e ciò che si ripete	215
4b. Storia, strutture, invarianze	219
5. Mie memorie ridestate dai cento anni di Lévi-Strauss	226
Chiave dei rinvii bibliografici	237
Indice dei nomi	249

Altri sé

Per una antropologia delle invarianze

... a fronte di una antropologia angosciata dal rapporto con misteriosi *altri da sé*, ce ne è un'altra che riflette sul difficile rapporto con *altri sé*

A.M.C., 1993

Premessa

La mente umana: una o più? La risposta – di cui subito mi fecero persuaso autori quali Tylor, Frazer, Sumner, De Martino, Lévi-Strauss, per non dire di De Sanctis, Croce, Gramsci e Abbagnano, è che la mente umana è una ed identica, quali che siano le razze, i sessi o le età.

Questa persuasione mi fu inoltre confermata dallo studio che dedicai al prelogismo di Lévy-Bruhl in serrato confronto con il *Pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss in due corsi universitari, di cui il secondo fu anche l'ultimo della mia carriera.¹

Ma ci sono ragioni logiche che impongono di rifiutare le fantasie relativistiche. E infatti di assoluta e incontrovertibile evidenza che, se io, nei miei modi che conosco, raggiungo i medesimi risultati che lui, l'Altro, raggiunge nei suoi modi che io ignoro, ciò proclama, senza possibilità di confutazione, che la sua mente è identica alla mia o la mia mente è identica alla sua. E mi basterà (Popper!) anche un solo esempio di tale coincidenza perché si debba concludere che l'Altro non è un altro da me ma solo un altro me stesso: con totale rigetto del feroce razzismo psicologico configurato dal relativismo. Chi vorrà leggere gli scritti che seguono troverà varie indicazioni in proposito. Ma qui mi piace anticiparne due che mi pare abbiano enorme forza indicativa e persuasiva. Il mio programma informatico dedicato al calendario Maya ha potuto legittimamente fregiarsi della seguente etichetta: «Questo programma esegue i calcoli calendariali esattamente come li eseguivano i sacerdoti Maya, dunque il calcolatore 'è Maya'; ma i sacerdoti Maya ese-

¹ Prelogismo e pensiero selvaggio: da Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss, Roma a.a. 1977-78; Contro il pensiero 'altro'. Dal prelogismo di Lévy-Bruhl al pensiero selvaggio di Lévi-Strauss, Roma a.a. 1990-91. Per il corso 77-78 pubblicai una brevissima dispensa, ora reperibile in rete insieme a molti altri materiali presso il sito a cui da tempo lavoro: <http://www.amcirose.it>. Del corso 90-91 Francesco Valeri fece registrazione su cassette, ora versate in mp3 ed in corso di trascrizione. Mi dispiace non aver sviluppato per iscritto le riflessioni che i lavori di Lévy-Bruhl mi hanno nel corso del tempo suggerito, così come ho fatto invece in varie occasioni a proposito di Lévi-Strauss: uno studio sul 'prelogismo' avrebbe trovato posto molto opportunamente in questa raccolta, a illustrare e a documentare che procedimenti e concetti considerati propri del prelogismo si incontrano viceversa anche nel nostro mondo (mana/fascino e carisma, impermeabilità all'esperienza/coscienza alienata, tempo ciclico/anniversari, calcolo modulo n); e nel discorso avrebbe trovato posto il problema del boomerang, così straordinario strumento tecnologico, prodotto da una società di cacciatori e raccoglitori, al limite estremo della 'primitività'.

guivano i calcoli calendariali esattamente come li esegue il calcolatore, dunque i Maya ‘erano calcolatore’». Traggo il secondo controesempio dalle decine che si affollano nei programmi informatici che ho dedicato alle terminologie di parentela: è il caso della terminologia del sistema parentale detto Crow. In tale sistema ‘il figlio della sorella del padre’, che per il nostro sistema è un ‘cugino’, è chiamato ‘padre’. Inoltre conseguentemente ‘il figlio del figlio della sorella del padre’ è un fratello. E questo risultato è perfettamente coincidente con quello fornito dal programma che ho scritto per il computer. Le due logiche, quella Crow e la nostra, possono benissimo avere assiomi o postulati profondamente diversi (chiamare ‘padre’ un ‘cugino’ è per noi incomprensibile o addirittura assurdo!). Ma quelle due stesse logiche sono perfettamente identiche quanto a procedimenti inferenziali: di nuovo il computer ‘è Crow’, e i Crow ‘erano computer’. Il pensiero ‘altro’ dunque, a ragion veduta, è esattamente il ‘nostro’.

L’idea di questo libro – solo una raccolta, in verità – mi nacque sull’onda di ritrovata giovinezza di cui mi fecero regalo, con il loro partecipe ascolto e le domande attente, gli studenti, i dottorandi, i colleghi e gli amici, quando, l’11 dicembre 2006, nell’Aula VI della Facoltà di Lettere e Filosofia di Roma, tenni la mia puntata della serie *Gli antropologi si raccontano* ideata e promossa da Maria Minicuci e presieduta da L. M. Lombardi Satriani.

Il titolo che allora mi venne in mente fu, appunto, *A ragion veduta*, locuzione forse frusta, che tuttavia ben si ataglia a rappresentare i propositi con cui ho cercato di muovermi sul sentiero degli studi. Poi, ripercorrendo gli scritti da raccogliere nel volume, e rileggendo quello del 1993 intitolato *Simulazione informatica e pensiero altro*, mi tornò in mente che all’espressione ‘altri sé’ (che lì coniovo in opposizione a ‘altri da sé’ e alle posizioni che sbrigativamente postulano l’esistenza di un ‘pensiero altro’) Eugenio Testa aveva dato particolare importanza, tanto da volerla usare come titolo per un sito Internet che veniva progettando insieme con Pietro Clemente. Il loro sito è rimasto allo stato di progetto, e io mi sono riappropriato dell’espressione per questo libro che ora viene in luce e che l’amicizia di Nino Buttitta accoglie nella collana che dirige per l’editore Sellerio di Palermo.²

² Segno qui che Claude Lévi-Strauss parlò di *autres soi* nel 1962: si trattava di un intervento tenuto a Ginevra in occasione del duecentocinquantenario della nascita di Jean-Jacques Rousseau. L’intervento fu pubblicato nello stesso 1962 a Ginevra, poi inserito nel 1967 nella raccolta italiana *Razza e storia e altri studi di antropologia* curata per Einaudi da Paolo Caruso, quindi ricompreso nel 1973 in *Antropologie structurale deux*: (e nell’edizione italiana curata da Sergio Moravia per Il Saggiatore nel 1978). Dice Lévi-Strauss: “Ogni volta che è sul terreno, l’etnologo si vede alle prese con

Gli anni, ormai molti, e la vista, ormai quasi estinta, non mi hanno precluso, pur rendendolo estremamente faticoso, il lavoro di scegliere i testi da includere nella raccolta. Ma non mi hanno consentito né di adempiere al dovere di stabilire correlazioni adeguate e raccordi interni tra gli scritti riuniti nel volume, né mi permettono di scrivere una introduzione che ne ricapitoli il senso e tenti di presentarlo unitariamente agli interlocutori delle nuove generazioni.

I lettori dovranno dunque accontentarsi di queste righe, e li rimando senz’altro alla lettura dei testi per lo sviluppo dei temi che qui ho appena accennato.

Solo una immagine voglio ancora anticipare, per richiamare l’attenzione su un tema che mi è caro, al quale in fondo il libro è dedicato, con una accentuazione in senso anche umano che per me assumeva la raccolta. È l’immagine dello specchio, di quello specchio che può andare anche in frantumi, ma i cui frammenti riflettono ciascuno tutta intera la luce del mondo, come lo specchio intero. Se non ci vogliamo fermare ancora a una sia pur giusta, ma ormai superata e da accantonarsi, polemica unidirezionale contro un ‘noi’ che è soltanto una parte del ‘noi’, a favore di ‘altri’ che non si sa mai bene chi siano, dobbiamo proporre (e questo è il senso di una ‘antropologia post-anti-etnocentrica’, di cui dirò), all’interno di ogni cultura e nel confronto tra tutte le culture, la ricerca della capacità di riflettere tutta la luce del mondo da parte dei frammenti di specchio di cui ognuno di noi è una parte, e questo a due livelli, quello dell’‘elementarmente umano’ e quello dell’‘alto pensare’.

*

Nulla di questo libro sarebbe stato possibile senza lo strenuo aiuto di mia moglie Liliana.

A.M.C.

Roma, febbraio 2010

un mondo in cui tutto gli è estraneo, e spesso ostile. Solo quell’io, di cui ancora dispone, gli consente di sopravvivere e di compiere la sua ricerca [...] Nell’esperienza etnografica, di conseguenza, l’osservatore si coglie come proprio strumento di osservazione: evidentemente, bisogna insegnargli a conoscersi, a ottenere, da un sé che si rivela come *altro* all’*io* che lo utilizza, una valutazione che diventerà parte integrante dell’osservazione di altri sé”. (*Razza e storia*, pp. 87-88 della ristampa 1986). Come si vede, si tratta di un punto di partenza e di un filo di ragionamento molto diversi da quelli che seguivo nel mio scritto del 1993 (*Simulazione informatica*, ecc.): qui siamo piuttosto sul versante delle problematiche di *Tristi tropici*. Ma assolutamente analogo, o addirittura identico, è il punto di arrivo. Nel 1993 non avevo presente questo passaggio lévi-straussiano, che pur conoscevo, avendo recensito *Razza e storia* sia per il Supplemento Libri di «Paese Sera» (1/9/1967), sia su «Uomo e cultura» (1968, n. 1-2, pp. 297-300). Solo in questi giorni me ne torna notizia, e l’occasione mi pare propizia almeno per annotare questa eco di consonanza. Devo la segnalazione a Eugenio Testa, che ringrazio per questo e anche per il decisivo contributo che ha dato alla costruzione di questo libro.

Per una antropologia post-anti-etnocentrica Un voluto e polemico gioco di parole*

Il dialogo, e i problemi, invece si aprono in caso di lettura 'debole' e direi letterale: che ogni avanzamento conoscitivo è di per sé progressivo. Il che significa riconoscere che esistono problemi 'interni' alle discipline: certo non indipendenti dal contesto complessivo, ma certo non immediatamente 'determinati' solo dal contesto. E se ci sono problemi 'interni', vanno allora affrontati nei modi pertinenti, tra i quali c'è anche il riflettere sugli strumenti concettuali che si impiegano (e dunque anche lo 'astrarre', temibile solo per chi concepisca la 'dialettica' come un imprecisato 'concreto': «ma perché chiamare dialettica la confusione?»), come mi pare abbia scritto Lakatos (1979, p. 136).

La questione allora passa dal 'se' al 'come': non più *se* porsi il problema degli strumenti, ma *come* porsi. Il che significa che il mio 'come' può certo essere tutto sbagliato, ma ovviamente reclama che gli venga contrapposto un qualche altro 'come' (non di pura 'autorità', ovviamente, giacché non pare vero che tutto il dicibile sia stato già detto). E l'auspicio è appunto che ci sia l'opposizione di altri 'come', nel quadro della collegialità nell'impegno a 'capire' che continuo ad auspicare.

La seconda obiezione che qui considero potrebbe essere duplice: sostenere da un lato che val più una imprecisione feconda che un infuocato rigore, e rammentare dall'altro che non si può certo smettere di 'ricercare' per aspettare che siano 'a punto' gli strumenti. Anche qui non ho risposte articolate, soprattutto se, rafforzandosi a vicenda, le due facce dell'obiezione andassero a coinvolgere questioni molto più grosse quali 'razionalità', 'scoperta', 'metodo' ed altro di cui oggi la filosofia della scienza discute. Su un terreno molto più arretrato, invece, consentirei addirittura con l'obiezione sempre che si convenga:

a) che anche il 'rigore' è o può essere 'fecondo';

b) che se è vero che la riflessione sugli strumenti non deve sospendere l'uso, è però altrettanto vero che l'uso degli strumenti non deve precludere quella riflessione (e lascio da parte, considerandola scontata, la necessità di trovare criteri per distinguere tra 'imprecisione' e 'pasticcio', e tra 'fecondità' conoscitiva e idee 'in libertà'; a meno che, «contro il metodo», non si accetti l'idea anarchico-dadaista che «tutto va bene»; nel qual caso però, se tutto va bene, allora *va bene anche il mio sragionare*).

Ma anche su questi punti considero solo avviato il discorso.

* Nel febbraio del 1991 tenni a Cenci una conversazione-dibattito sul tema indicato. Dei lavori, durati due giorni, esistono la registrazione e una trascrizione curata da Eugenio Testa che, segnalando con puntini le parti omesse, ne pubblicò (1998a, pp 109-143) la parte introduttiva ed uno stralcio delle risposte fornite nel corso della discussione, nella quale intervennero Eugenio Cirese, Pietro Clemente, Paola De Sanctis, Fabio Dei, Nora Giacobini, Alessandra Ginzburg, Franco Lorenzoni, Alfredo Tutino. Riproduco qui il testo 1998a2, introducendo una divisione in paragrafi nella speranza che aiuti il lettore ad orientarsi nel labirinto del mio troppo conversevole seminario del 1991. Piace ricordare che la casa-laboratorio di Cenci (Terni), fondata e animata da Franco Lorenzoni, è nata nel 1980 come luogo di ricerca educativa, comunità di sperimentazione didattica e formativa, centro di organizzazione di stage teatrali, laboratorio di studio e comunicazione.

Sommario

1. L'etnocentrismo e il suo scopritore W.G. Sumner.
2. Folkways, mores e movimenti giovanili.
3. Il metro universale: Montaigne e Lévi-Strauss.
4. La torre di Babele e lo specchio in frantumi.
5. Morale laica e valori universali.
6. Le oggettualità soggiacenti come base di metalinguaggi universali (non-etnocentrici): l'esempio della parentela.
7. L'elementarmente umano, i razzismi e l'antropologia delle invarianze: le scelte culturali non sono infinite.
8. Ernesto De Martino, l'etnocentrismo critico, la passerella del varietà.
9. Logica della preferenza, tipi ideali, inconscio lévi-straussiano.
10. Tipi ideali ed esperimenti immaginari.
11. La mente umana: una o più? Magia e scienza. Lévy-Bruhl, Frazer, Lévi-Strauss.
12. Identità della logica e differenze psico-logiche.
13. Due torti non fanno una ragione.
14. Ancora sul metro universale.

1. L'etnocentrismo e il suo scopritore W.G. Sumner¹

Prima di tutto, 'etnocentrismo': è una parola che abbiamo mangiato a colazione, a pranzo, a cena, durante la notte, nelle scampagnate, dovunque, negli ultimi 25 anni. Forse sarebbe bene ricordare quando è nata, dove e come, che cosa ne è successo; dato che credo non siano moltissimi a ricordarsene (parlo di quelli che stanno di professione in questo settore), o a saperlo, se non viene indicato. Questo termine, e la identificazione del fenomeno che questo termine vuole rappresentare, nascono negli Stati Uniti nel 1906, all'Università di Yale, per opera di un antropologo reazionario, William Graham Sumner, che introdusse questo neologismo nel suo *Folkways*

¹ Vedi lo scritto su Sumner in questo stesso volume.

(tradotto in italiano nella collana dei Classici della Sociologia delle Edizioni di Comunità, per merito del direttore di quella collana, il filosofo Pietro Rossi, col titolo *Costumi di gruppo*) per identificare un fenomeno colto guardando non la nostra società ma le società dette 'primitive'.

Sumner fece questa scoperta considerando che in quelle società, molto spesso, il nome che i nativi danno al proprio gruppo significa 'uomini', il che vuol dire che 'gli altri', anche se dotati di due occhi, un naso, due braccia e possibilità di interfecondabilità, 'uomini' non sono.

Sumner veniva costruendo su questo una sua interessante teoria delle dinamiche dei gruppi: il mondo viene diviso in 'noi' e 'gli altri', quelli del 'mio' gruppo e i 'non noi', con la assegnazione al gruppo dei 'noi' della totalità dei valori, e la negazione dei valori del gruppo degli 'altri'. Un fenomeno che Sumner constatava presente nelle società 'etnologiche' o 'primitive', ma che vedeva poi operante anche in situazioni molto più complesse (e diventava qui nazionalismo e sciovinismo).

Fenomeno dunque culturalmente universale.

Se io vado a Città del Messico, e insieme a Pietro Clemente voglio mangiare a Coyoacán gli spaghetti, che Pietro tentò davvero di cucinare a Caballo Calco 5, interno 8, ricavandone una pappa infernale, nonostante tutti i suoi sforzi così come era successo anche a Liliana l'anno prima, beh io dirò che quella pasta è immangiabile, e che i messicani che se ne cibano dicendo «oddio come sono buoni» forse sono gente che non ha tanto buon gusto.

Se io dico che non mi piace il cibo degli altri, o se dico che non mi piace come vanno vestiti, è etnocentrico questo?

Dal punto di vista della definizione precisa di Sumner – ricordiamoci che nel 1906 siamo vicini a un tempo tanto odiato e fondamentale per la costruzione dei nostri studi, cioè all'epoca positivista: tempo ancora di uno studiare positivo, con i piedi in terra, il che non significa che sia necessariamente anche positivista – non è 'etnocentrismo' l'affermazione della differenza dei gusti: ognuno può tenersi i suoi, e aprirsi o non aprirsi a quelli degli altri. L'etnocentrismo è l'assunzione dei propri valori come unità di misura dei valori degli altri, che è una cosa notevolmente diversa.

È la sottrazione della misura del metro.

Per misurare i chilometri in una terra diversa dalla mia, io adopero il mio metro e dico che è sbagliata la misura che i locali danno, senza essere andato a misurare il mio metro su quello di platino conservato a Parigi in sotterranei a temperatura costante.

L'etnocentrismo effettivo non è l'amare o non amare le genti diverse da noi. L'etnocentrismo è assumere come unità di misura dei valori altrui il proprio metro dei valori senza sottoporre quest'ultimo ad una qualche misurazione.

Con questo da un lato si escludono dalla facile condanna di etnocentrismo una serie di atteggiamenti che potranno essere poco gradevoli, ma che non per questo sono anche etnocentrici, e dall'altro si pone un problema sostanziale e preciso: c'è da qualche parte un metro sul quale misurare i nostri metri culturali?

È una questione largamente elusa dal cammino di quello che è stato chiamato il relativismo culturale, che ha trovato però – fortunatamente – una battuta d'arresto immediatamente dopo la guerra, quando nello Statuto dell'O.N.U. Herskovits si proponeva di far introdurre il concetto della parità-uguaglianza di tutte le culture. Ma proprio allora ci si era appena liberati – a ragione o a torto, magari oggi se ne potrà anche ridiscutere – di una cultura nazista la quale, se introduciamo il principio dell'uguaglianza tra tutte le culture, ha invece diritto di cittadinanza come tutte le altre.

La grande aporia della posizione relativistica è che se tutte le culture si equivalgono e sono buone, perché la mia no? E se tutte le culture hanno diritto di essere difese dalle intrusioni altrui, via i guru da casa mia!

Non è una questione che possa essere posta in modo unidirezionale. È viceversa un enorme problema, per il quale Sumner prospettava qualche soluzione. Ma più che a questa, possiamo rifarci a una soluzione più antica, cioè a quella formulata da Montaigne: e siamo nel momento in cui questi problemi stanno nascendo, subito dopo la scoperta dell'America e subito dopo il contatto con quelli che, abitando le selve, furono detti 'selvaggi'.

Non c'è bisogno di insistere sulla portata del colpo culturale che rappresentò la scoperta dei selvaggi americani, non inquadrabili nella cultura occidentale come in qualche modo il Medioevo aveva pur potuto fare con tanti mondi 'altri' con i quali aveva mantenuto il contatto.

Dunque c'è una soluzione di Montaigne e ce n'è una di Sumner. Vediamo quest'ultima: se esiste un atteggiamento culturale etnocentrico, cioè la tendenza ad assumere i propri valori, non sottoposti a misurazione, come metro universale di validità, uno studio che voglia avere fondamento non potrà non scavalcare questo limite. Per cui, nello studio delle situazioni, quel che dovrà valutarci non è la corrispondenza dei costumi altrui ai nostri – che sarebbe l'etnocentrismo della pastasciutta –; non è nemmeno la imposizione del nostro metro

(per esempio morale) di valutazione, ma è l'efficacia e la coerenza all'interno della situazione che viene studiata.

Se è vero, come Sumner pensava, che le caratteristiche fondamentali dell'uomo-in-gruppo (per Sumner l'uomo è sempre 'in gruppo', non è esistito un uomo isolato che poi s'è 'aggruppato', e l'umanità viene data in blocco come società) sono quelle di essere mosso dalla fame, dal sesso, dalla paura, e dalla vanità (queste sono per lui le molle fondamentali), e che l'uomo lungo questa strada cerca le sue soluzioni, una società nella quale il sentimento della paura viene vinto con la distruzione dei beni del morto, è una società che sta compiendo, in relazione alla propria situazione storico-culturale, la propria finalità – che è poi quella di tutti i gruppi – cioè di sopravvivere (come individui e come gruppi). Di questa società non potremo noi dare un giudizio del tipo «toh, guarda che scemi!» in base al fatto che magari la paura principale nella nostra società non è quella del morto (ma ne avrà pur sempre delle altre).

Il giudizio che noi dovremo dare in sede di studio dovrà essere in termini di efficienza-inefficienza, coerenza-incoerenza in relazione alla condizione socio-economica (storico-culturale) effettiva del gruppo.

Ma questa è una valutazione relativa a quella particolare situazione. Ci sono criteri più vasti, che mi possano per esempio dire come mi devo comportare verso il futuro, quando non sto più studiando le cose come stanno o come sono state? (Ricordiamoci che il reazionario Sumner, proprio perché era reazionario, era uno di quelli che non voleva il protezionismo, voleva i sindacati, combatteva contro la guerra che gli Stati Uniti fecero per la conquista del Messico, e via dicendo).

Per Sumner esisteva poi un criterio ulteriore: tutto il cammino dell'umanità consiste nell'accrescimento di quella che un tempo si chiamava la ricchezza delle nazioni (i beni costruiti e storicamente tramandati), e tutto questo non si può ottenere altro che con rapporti efficienti con il mondo naturale dentro il quale viviamo e con le leggi dell'economia (quelle proprio fondamentali: non si può mangiare il grano in erba, non si può mangiare più di quanto si produce, eccetera). Ecco allora che un uomo come lui, che era darwiniano, e che per questa ragione viene escluso dalla Università di Yale, e che dunque aveva addosso il peso del conformismo religioso-morale, ce l'aveva con i giudizi di tipo morale. Riprendiamo i suoi esempi: abbiamo da un lato la distruzione dei beni del morto, per la paura del morto, dall'altro quello dell'infanticidio. Possono parere, al 'buon senso morale' diffuso tra noi, l'una, innocua, l'altro, crudele. Ma ponendoci dal punto di vista della loro intelligibilità, accantonando i nostri sen-

timenti morali per esercitare un giudizio non etnocentrico che mira a capire 'perché', si può, con Sumner, arrivare (in base a un presupposto di carattere universale, della validità del cui contenuto possiamo anche discutere) a considerare che se il cammino positivo dell'umanità è la cumulazione dei beni, la conservazione di quanto ogni generazione ha prodotto perché la generazione successiva ricominci da questo gradino e non debba ogni volta ricominciare da zero, la distruzione dei beni del morto è un assurdo, e l'infanticidio no, se, come a Sumner parve che fosse nelle situazioni che aveva studiato, esso si presenta come un mezzo sia pur brutale di ristabilire il rapporto terra-popolazione.

Il punto fondamentale della svolta costituita dalla individuazione della nozione di etnocentrismo da parte di Sumner è che questo metro, tanto per l'aspetto dell'efficacia-in-situazione che per quello del rapporto con il cammino della storia generale dell'umanità, viene applicato anche alla nostra società. Il suo atteggiamento anti etnocentrico non è poi quello divulgato, cioè il collocare i valori 'altrove', ma quello di sostenere che tutte le società hanno da essere sottoposte alla misurazione del loro metro.

Su che cosa voleva misurare Sumner i metri culturali, qual era il suo metro di platino?

2. Folkways, mores e movimenti giovanili

Sumner era un potenziale anticipatore e teorico dei movimenti giovanili: per lui i *folkways* nel vivere associato nascono con immediatezza nel rapporto con le cose. La scelta di un costume di gruppo, di un modo di comportarsi tecnico, e mentale associato al tecnico, deriva solo dalla sua efficienza in rapporto alle condizioni tecniche precedenti o coeve. C'è un secondo momento, però, e lo possiamo vedere anche nei movimenti giovanili, in cui il *folkway*, nato come comportamento 'immediato', viene associandosi a un giudizio di valore, traducendosi in *mos*.

Facciamo l'esempio dei jeans, immaginando che in un primo momento si abbia la scelta di rompere le tradizioni relative al modo di abbigliarsi motivata da ragioni di praticità e di efficienza; in un secondo, quello che Sumner chiama dei *mores*, dopo la scelta immediata, meccanico-spontanea, si produce un giudizio di valore positivo, che si associa al comportamento nuovo, col rispecchiamento di un giudizio negativo per chi non si comporta in quel modo. È il momento in cui, dopo che i jeans sono entrati in uso solo per motivi di praticità, si co-

mincia a guardare male chi i jeans non li porta, così come prima le mamme avevano guardato male le donne che portavano i pantaloni.

Sta nascendo l'etnocentrismo: è il momento in cui non giudico il comportamento, il costume di gruppo dell'altro, meno efficiente del mio per cui non mi piace la pasta come l'hanno cucinata, ma arrivo a dichiarare che chi mangia la pasta cucinata in quel modo è una bestia.

Questo è lo scatto che segna il prodursi dell'etnocentrismo effettivo, quello del passaggio dal *folkway* al *mos*. Ma non basta. Sopra i *mores* si viene costituendo l'istituzionalità giuridico-statuale, oltre alle filosofie e ai giudizi morali, che, secondo Sumner, sono assolutamente inefficienti nel guidare il cammino del mondo. Questo cammino è invece segnato e assicurato dalla nascita di nuovi *folkways*, i quali non possono essere compressi dallo Stato (grande reazionario, Sumner, ma reazionario liberale), anche se la statualità ha le sue necessità.

I movimenti giovanili dei nostri tempi hanno questo dalla loro, di aver prodotto nuovi *folkways* (aggiungendovi subito anche i *mores*, cioè le manganellate per chi non era conformista dell'anticonformismo introdotto).

Come è evidente la costruzione sta in piedi se accanto alla constatazione della validità, per misurare i propri panni, dei metri che ognuno s'è forgiato, si ha il reperimento di un metro più universale rispetto al quale misurare i metri delle singole culture, compresa la propria. Questo è il punto.

Ma attenzione: non si tratta di valutare il nostro metro confrontandolo con quello dell'altro. Si tratta di confrontare entrambi con il metro superiore ad ambedue, ad evitare che vengano fuori favole, seppure affascinanti.

3. Il metro universale: Montaigne e Lévi-Strauss

C'è stato un momento, che non so se viga più, in cui penetrava nella formazione culturale fin dalle prime scuole l'idea che società dove quelli che chiameremmo 'matti', invece di essere rinchiusi, vengono utilizzati come stregoni o altro, andassero esaltate come esempi di enorme libertà, in confronto allo schiavismo anti-pazzia della nostra. Scordandosi che in quelle stesse società che lasciano circolare liberamente i 'matti', se io sposo la figlia del fratello di mia madre, va tutto bene, ma se sposo la figlia della sorella di mia madre, sono guai. Cioè queste società hanno altre costrizioni, che nessuno di noi si sen-

tirebbe di accettare. Non possiamo, della cultura di queste società, prendere un pezzettino soltanto, e contrapporlo alla cultura della nostra società come alternativa di vera libertà. Sumner, configurando il suo concetto di etnocentrismo, non autorizzava a questo.

Il problema è: dove troveremo il metro dei metri?

Non avverrà per caso che il metro dei metri sarà anch'esso etnocentrico, perché ce ne saremo trovato uno che convalidi i nostri propri metri culturali? Che il meta-metro non sia veramente tale, ma solo una proiezione ingigantita e universalizzata del nostro metro?

Certo non è questo che voleva Sumner, e altra cosa sarà discutere la validità del meta-metro da lui proposto, identificandolo eventualmente come una eternizzazione del nostro metro.

Per rispondere alla domanda se sia possibile trovarlo, questo meta-metro, possiamo rifarci a Montaigne, che una volta scrisse, dal più al meno: «i selvaggi americani appaiono barbari, ai nostri occhi, perché non hanno i nostri costumi; noi appariamo barbari a loro perché non abbiamo i loro costumi; la verità è che siamo barbari ambedue di fronte alla Ragione».

Sarebbe una scappatoia facile e, ormai, anche vigliacca, non sforzarsi di seguire questa indicazione, e dare per scontato che un meta-metro non ci sia e non sia possibile trovarlo. Se propendessimo per questa risposta, non resterebbe altro che la guerra di tutti contro tutti.

La società occidentale a cui apparteniamo ha avuto tra l'altro il non piccolo merito di aver 'scoperto' l'etnocentrismo, di aver compiuto uno sforzo per sottoporre a critica i propri cardini di riferimento morali, storici, politici. Se il principio è che tutte le culture sono equivalenti, io mi domando «perché la mia no? perché la mia non va bene?». Se ognuno ha il diritto di difendere la sua cultura con tutti i mezzi di cui dispone, torno a domandarmi «perché io no?».

A proposito di quelle cose che un poco straccionescamente vengono proclamate come 'razziste', inviterei a leggere o rileggere l'introduzione di Lévi-Strauss al suo *Sguardo da lontano*, dove l'autore racconta di essere stato una volta censurato, perché, invitato ad una conferenza dell'UNESCO sul razzismo, non aveva l'intenzione di sostenere le stesse posizioni sostenute decenni prima in *Razza e storia*, come invece ci si aspettava avrebbe fatto. Tra l'altro Lévi-Strauss invitava a smettere di usare genericamente la parola 'razzismo' (così come si fa, aggiungo io, con 'fascismo'), non più adoperata per classificare un fenomeno secondo le sue effettive caratteristiche, ma ridotta a semplice insolenza.

Alla radice di alcuni fenomeni che potremo chiamare a volte di intolleranza, ma altre anche di razzismo, c'è anche il sentir conculcati

unidirezionalmente i propri diritti. Se fa parte della cultura altrui il derubare, non fa parte della mia l'essere derubato. Dobbiamo trovare un qualche equilibrio, o altrimenti si fornisce a un Le Pen² la base per le sue operazioni, si dà un fondamento oggettivo a stravolgimenti inaccettabili.

Trovare la Ragione.

Quando parlo di antropologia post-anti-etnocentrica non intendo che si debba tornare all'etnocentrismo, ma che si faccia uno sforzo per trovare, in qualche luogo, con qualche gruppo di procedimenti mentali, un qualcosa che possa essere considerata metro universale di valutazione di tutte le culture, compresa la nostra. E ben vengano, qui, le commistioni: ogni scintilla di universalità, presente in qualsiasi luogo del mondo, anche il più abietto (per esempio uno di quelli in cui tagliano la lingua al mendace, la mano al ladro e lapidano le vedove; o uno governato dai nazisti – e in questo senso recupererei l'equiparazione di tutte le culture, senza per questo dovermi tirare dietro i campi di sterminio, come invece conseguiva dalla proposta di Herkovits –), sarebbe un contributo da accogliere.

Come individuarli, questi contributi? All'ingrosso possiamo indicare due strade: andare a conoscere, o scavare in profondità.

Se a tutte le culture di tutti i gruppi umani riconosciamo diritto di esistenza, è perché le riteniamo incarnazione dell'umanità.

Abbiamo detto che non possiamo ritenere gli altri, in quanto 'altri', delle bestie, dunque li consideriamo uomini, anche se di fronte a chi fa i campi di sterminio diventa dura, continuare a considerarli uomini. Quando riconosciamo a una cultura il diritto di esistenza, è perché riteniamo che sia uno dei modi di realizzare l'umanità, per dirla in termini umanistici, o le caratteristiche della specie, per dirla in altro modo.

Il problema è se non ci sia un qualche livello al quale (e riprenderemo il discorso parlando di buon senso e di elementarmente umano) sia possibile porsi per tentare di cercare e raccogliere tutte le scintille di umanità che possiamo trovare in culture altrui ma anche nella nostra, riconoscendo che tutte le culture qualche scintilla di umanità la colgono, ma tant'altra ne calpestano e tagliano via, e dunque abbandonando l'ormai inefficace polemica a senso unico contro il nostro mondo, che non riesce a proporre altro che la distruzione pura e semplice.

Se ci dedicassimo a questo, raccogliendo magari quelle tracce di considerazione del mondo naturale non come servo dell'uomo, del-

² J.-M. Le Pen, uomo politico francese fortemente xenofobo.

l'uomo come parte della natura tutta intera, anche nel nostro pensiero, oltre che cercarle giustamente altrove, forse faremmo passi avanti più proficui di quelli che possono fare coloro che abbandonassero tutta la nostra tradizione per calarsi in una tradizione altrui, che non potrà mai divenire la loro, commettendo oltretutto un'ingiustizia nei confronti di quanti anche qui hanno pensato in quel modo, e privandosi della possibilità di incidere nella nostra situazione con richiami a valori che sono qui riconosciuti, anche se solo verbalmente.

Ma crediamo o no che anche qui ci siano uomini di mente chiara e di cuore sano che vogliono queste stesse cose, e che forse riescono a capire di più se uno glielo dice con le parole di S. Francesco e non con quelle dell'indiano d'America?

Lo domando, se evitare questa abrogazione della nostra tradizione culturale, in luogo della sua rivisitazione, sotto la proiezione di un qualche metro che qui ho genericamente indicato solo come 'universalità di valori', sia un rinunciare a certe battaglie o non sia viceversa un dotarle di una maggiore forza.

Perché non posso pensare di poter intendere un medesimo messaggio anche veicolato su diverse lunghezze d'onda, come possiamo chiamare le diverse lingue e le mentalità che esse incorporano?

4. La torre di Babele e lo specchio in frantumi

È vero che questa nostra specie umana non ha potuto non articolarsi in etnie – e segnalo a questo proposito il bellissimo lavoro di Leroi-Gourhan *Il gesto e la parola*, e anche la Bibbia ce lo dice, in altro modo: è la torre di Babele, lo spezzarsi dell'unità del linguaggio umano, per ritrovare l'unità del quale, e per un solo momento, nel racconto biblico bisogna attendere la Pentecoste, quando lo Spirito Santo calò sugli apostoli e «l'Arabo, il Parto, il Siro in suo sermone lo udì», come dice Manzoni – e se non crediamo allo Spirito Santo non importa, l'importante è l'immagine della ricomposizione in un linguaggio universale della frammentazione babelica; è la tensione all'universale che a volte si vede anche nelle azioni di chi a parole afferma invece che la partigianeria è la unica verità possibile.

Etnie, dunque, o, come si dice spesso oggi, identità. Una identità non è fatta di 'cose', è fatta di assunzioni di 'cose' a 'valori', anche di 'cose' assolutamente inesistenti, perché l'identità è una costruzione. Per me l'identità del Molise, che è una delle mie cinque patrie, e non quella di nascita, è fatta di una serie di cose in cui alcuni molisani forse si riconoscono e alcuni forse no: austerità, serietà,

sobrietà, capacità di miseria durissima senza generarne camorra, mafia o ndrangheta. È un'identità che mi sono costruita io. So di gruppi di radici albanesi, arbresh, che assegnano la loro identità alla lingua d'origine che non parlano più, e vogliono maestri che gliela insegnino: da un certo punto di vista è ridicolo, dall'altro perfettamente legittimo. Le identità sono fatte di tante cose: colori, climi, paesaggi. Perdere la propria identità può voler dire essere tornati dall'America al proprio paese, Castropignano, nel cuore del Molise, e trovare che l'albero della libertà, piantato nella piazza (si fa per dire, perché si tratta solo di una curva d'una strada in salita) durante la Repubblica partenopea, non c'è più. Oppure, e questo è un ricordo mio, può voler dire perdere coordinate spaziali: per andare da Campobasso a Castropignano una volta si prendeva 'la postala', che percorreva quella ventina di chilometri in più di un'ora, per quelle strade polverose, salendo in cima, poi scendendo giù a fondovalle, al Biferno, poi risaliva, lasciando Oratino sulla destra, passando una enorme roccia, uno spunzone come il dente di un mostro gigantesco preistorico; infine compariva il paese, con il castello messo in un certo modo, e la casa di nonna Rosina che si vedeva. Tornato a Castropignano in macchina, per la strada nuova, che ha un tracciato diverso, il paesaggio mi si è presentato in modo completamente differente: quello non è più il mio mondo.

Uno può avere una identità milanese, beato lui, come il mio carissimo amico glottologo, ahimè morto, Enzo Evangelisti. Insegnavamo tutti e due in Sardegna, e facevamo i pendolari con le rispettive città di residenza, ma mentre per me che venivo da Roma questo ha voluto dire poter fare a meno per anni di un cappotto, per lui comportava, scendendo dall'aereo, levarsi tre o quattro fra sciarpe, maglioni e giacche. E qualche volta, dopo un paio di giorni del sole mediterraneo e della ventosità aspra di Cagliari, mi diceva «Alberto, ho tanta voglia d'una boccata di nebbia!».

Siamo uguali, sì, non negli oggetti che abbiamo, ma nell'amore che portiamo.

Il problema non è di andare a vedere se dobbiamo amare la nebbia o il sole mediterraneo, ma di andare a riconoscere se c'è amore o non c'è.

L'immagine che mi viene, sulla questione delle etnie e delle relazioni fra mondi 'altri', è quella dello specchio: uno specchio può andare in frantumi, ma ciascun frammento riflette tutta la luce del mondo come lo specchio intero. Se non ci vogliamo fermare ancora a una sia pur giusta, ma ormai superata e da accantonarsi, polemica unidirezionale contro un 'noi' che è soltanto una parte del 'noi', a fa-

vore di 'altri' che non si sa mai bene chi siano, dobbiamo proporre (e questo è il senso di una 'antropologia post-anti-etnocentrica'), all'interno di ogni cultura e nel confronto tra tutte le culture, la ricerca della capacità di riflettere tutta la luce del mondo da parte dei frammenti di specchio di cui ognuno di noi è una parte, e questo a due livelli, quello dell' 'elementarmente umano' e quello dell' 'alto pensare'.

5. Morale laica e valori universali

La grande idea-forza del *Manifesto* di Marx e di Engels era che, liberando se stessa, la classe operaia avrebbe liberato tutta intera l'umanità: la parte che, ponendosi antagonisticamente come parte contro il tutto, proprio per questo giunge a radici e forza e proiezione più vastamente universali.

Il cattolicesimo ha guadagnato in universalità tutte le volte che, come è accaduto con il Concilio vaticano secondo, ha riconosciuto in linea di principio (la pratica può essere altra cosa) di non essere l'unica religione, cioè il diritto a dirsi 'religioso' anche per chi non si dica 'cattolico' (e qui sta una superiorità ai miei occhi del cattolicesimo rispetto all'islamismo, per cui, forzato a una scelta, propenderei per il primo e non per il secondo).

Anche movimenti come il femminismo, che per altri versi non mi convincono affatto, hanno suscitato in me una generica e preliminare simpatia o aspettativa, a causa della carica di universalità contenuta in espressioni come «l'altra metà del cielo», risoltesi poi però in un puro rovesciamento di attribuzione di responsabilità: il male non è venuto da Eva, è venuto da Adamo – il che non sembra un gran passo avanti verso la conquista di una universalità maggiore, ma solo l'espressione del pur legittimo desiderio di scambiarsi di posto con chi ha sempre comandato da parte di chi ha sempre ubbidito. Cosa diversa è invece la spinta a un allargamento della fruibilità di diritti per masse più vaste, che oggi la nostra società può permettersi (a differenza di quelle dei 'primitivi'): per esempio gli sforzi per non far pesare più solo sulla donna la vocazione/condanna alla maternità.

Perché il messaggio umanistico appare come un avanzamento sulla via della universalità? Perché segnò la 'riabilitazione' di quelli che erano stati considerati 'pagani', cioè la cultura classica (con la quale comunque i S. Agostino e i S. Tommaso avevano pur dialogato): processo che in termini demartiniani diremmo di allargamento della coscienza storiografica.

Possono darsi non proclamazioni di universalità e tuttavia loro pratico riconoscimento, e possono all'inverso darsi loro proclamazioni e pratiche negazioni. Con questo in qualche modo alludo alle vicende dei nostri ultimi settanta o ottant'anni, dove anche chi ha proclamato le universalità poi le ha profondamente conculcate, purtuttavia rimanendo più affascinante e più 'simpatico', anche per chi non ne condivide le idee, di chi rimanga estraneo non solo alla pratica ma anche alla proclamazione dell'universalità. È il motivo per cui un comunista, pur con ogni presa di distanza, e anche se lo chiamiamo piuttosto 'comunista' (per tutto quello che sappiamo dei paesi dove i comunisti hanno comandato), resta comunque più 'simpatico' di un nazista. Ma perché? Perché comunque, magari tradito nella pratica, o incompreso, dietro c'era un messaggio di universalità.

C'è una scintilla di umanità da recuperare anche, perfino, nel nazismo? Non l'ho studiato abbastanza per potermi esprimere in merito. Si tratterà di andare a vedere se c'è. Per quel che ne so, mi pare tanto difficile che ci sia. Me lo chiedo, però, provocatoriamente. Perché lo sforzo va fatto andando al di là delle barriere ideologiche pregiudizialmente e soltanto al livello del buon senso divulgate.

Diciamo spesso che sono crollati i valori, e che sono crollate le ideologie. Ci accorgiamo ahimè che molto spesso i valori erano le ideologie. Che cosa mettiamo al loro posto? Una loro surrettizia conservazione, dicendo che non abbiamo più ideologie, continuando in realtà ad averle? Continuando cioè a pronunciare sulla storia di tutti i nostri anni le tradizionali condanne che sono state pronunciate? Allora io provocatoriamente dico, badate che è impossibile che ci sia un uomo (fosse pure un Lenin o un Hitler) che in un qualche momento (fosse pure la carezza al suo gatto) non abbia avuto la presenza di quello che ci fa essere uomini.

Un carabiniere, Salvo D'Acquisto, mai divenuto eroe della Resistenza fu quel napoletano che invece di mettere la bomba a via Rasella e poi scappare mentre trecento andavano a morire, si offerse di essere fucilato lui al posto degli ostaggi.

La incapacità a riconoscere la possibile, potenziale, ma molto spesso anche attuale presenza di questi scatti e di questi moti, secondo me impedisce la costruzione di una morale laica nuova. A me non credente interessa certo la morale dei credenti, e penso che sia un valore, anche se posso non dividerne i contenuti, ma il mio ideale resta la costruzione di una morale laica. E dico 'laica', non 'di sinistra': perché una morale 'di sinistra' o dovrebbe essere qualcosa di nuovo rispetto alle morali di sinistra precedenti, e allora non sarebbe più di sinistra, o se non fosse qualcosa di nuovo, allora «vade retro, Satana».

Per questo la provocazione del citare nel discorso la cosa più acerba, e meno tollerabile, come il nazismo.

[...]

6. Le oggettualità soggiacenti come base di metalinguaggi universali (non-etnocentrici): l'esempio della parentela

Come diceva De Martino, nessuno di noi si può 'tirare fuori' dalla propria cultura, magari tirandosi per i capelli come il barone di Münchhausen. Se non c'è un punto d'appoggio esterno, fuori non ti tiri: questo è il punto del metro di platino e iridio di Parigi. L'idea di De Martino era che non ci era possibile una comunicazione diretta con popoli 'altri': occorre una anamnesi storiografica, cioè ridiscendere fino a quel punto del cammino storico-culturale dell'umanità che si aveva in comune e di qui risalire al loro ramo. È il problema della traduzione. La traduzione tra due lingue si fa attraverso un metalinguaggio. Se mi dicono la parola francese «bébé» e consulto un dizionario bilingue o anche il dizionario francese leggerò questa definizione: «si dice bébé di un essere appartenente alla specie umana, di età inferiore a due anni, che sia dell'uno o dell'altro sesso». Questa è metalinguistica, perché non si sta parlando dei bebè, ma della parola «bébé», e io grazie al metalinguaggio della definizione del dizionario posso chiedermi «e da noi, come si chiamerebbe un essere che corrispondesse a quella definizione?», arrivando alla conclusione che non abbiamo l'equivalente, perché distinguiamo sempre se è maschio o femmina («bambino», «bambina»).

La traduzione culturale (che è anche linguistica) può commettere l'errore di assumere come metalinguaggio utilizzabile per parlare della cultura (e del linguaggio) altrui, il proprio linguaggio, che è una forma di etnocentrismo tecnico.

Le varie culture hanno associato certe parole (e tutto ciò che le parole veicolano) a una oggettualità del reale, che è tale per ognuna di esse. Una società può aver organizzato le sue reti semantiche (fatte di associazioni tra termini e pezzetti del reale) con maglie il cui disegno può non coincidere con uno che ci sia familiare (per i francesi «bébé» e «enfant» sono termini 'unisex' senza un corrispondente italiano, come l'«unisex» italiano «nipote» non ha corrispondenti in francese, inglese, tedesco o spagnolo: ciascuna lingua ha creato reti semantiche in cui sono tenute distinte o non sono tenute distinte cose che altre lingue all'inverso non distinguono o invece distinguono).

Per evitare di adoperare il nostro linguaggio parentale per parlare il linguaggio parentale altrui è stato per esempio necessario quel piccolo capolavoro che è la traduzione in italiano delle *Strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss. Come tradurre «neveu» e «nièce» evitando il semplice «nipote», che ricomprendrebbe anche «petit-fils» e «petite-fille»? Sono stati necessari mille espedienti per non ricorrere da un lato a vocaboli presi dal linguaggio corrente, a cui era sì possibile assegnare convenzionalmente significati nuovi, ma che comunque si portano appresso aloni semantici indesiderati, e dall'altro a termini costruiti scientificamente, come «nipote ziale» e «nipote nonnale», 'brutti' ma che forse avrebbero contribuito a una sempre auspicabile rigorizzazione del linguaggio scientifico.

Voglio precisare che quello che dico lo traggo da esperienze specifiche di analisi, e che, per il metodo stesso che adopero, che è analitico-parcellare e non sintetico-globale, ne asserisco la validità limitatamente ai terreni che ho direttamente studiato, anche se tendo a ritenere che possa valere anche altrove, ma non sostengo che valga ovunque e comunque.

Prendiamo dunque un esempio specifico e concreto: tra i Santal del Bangladesh viene detto «baba», usando un solo termine, quello che noi chiamiamo «padre» e quello che noi chiamiamo «zio» (fratello del padre). Non possiamo riferirci a questa situazione osservando, in base al nostro linguaggio parentale, che i Santal chiamano lo zio come il padre, o, che è esattamente lo stesso, che chiamano il padre come lo zio. Dobbiamo dire: i Santal ricomprendono col termine «baba» l'insieme oggettuale che corrisponde al nostro termine «padre», cioè 'maschio genitore indifferentemente di un maschio o di una femmina', dove 'genitore' sta per 'ascendente di primo grado', e l'insieme oggettuale che corrisponde al nostro termine «zio», cioè 'maschio sibling di un maschio genitore indifferentemente di un maschio o di una femmina'.

Posso dunque sottrarmi all'etnocentrismo tecnico in forza del riconoscimento delle caratteristiche che semanticamente sono incluse nella nostra categoria parentale di 'padre' e a partire da questo confrontarmi con una categoria parentale altrui. Per arrivare a questo mi sono basato non sulla nostra cultura, e cioè sulla nozione di 'padre', ma sulla sottostante condizione biologica, naturale, dell'esistenza di un ascendente maschile di primo grado. Posso così creare un metalinguaggio parentale che non è etnocentrico e che ha le caratteristiche dell'operazione anti-etnocentrica di Sumner. E arrivo così a capire, non per uno sforzo 'empatico', ma per il riferimento ad una condi-

zione umana nella natura identica tra 'noi' e 'gli altri', che un certo termine in un altro sistema parentale sta per 'maschio della prima generazione ascendente rispetto alla mia', e a questo devo fare riferimento, non ai nostri termini «padre» o «zio».³

Così mi rendo intelligibile l' 'altro', e non perché sono saltato fuori dalla mia cultura tirandomi su per i capelli, ma perché ho poggia- to i piedi solidamente sulla 'naturalità' dentro la quale stiamo e che continua a operare all'interno della nostra società.

7. L'elementarmente umano, i razzismi e l'antropologia delle invarianze: le scelte culturali non sono infinite

Questo è un metalinguaggio non viziato da occidentalismo, dato che in ogni società, checché la società ne pensi, i genitori sono più vecchi dei figli, tendono a morire prima dei figli, e ogni volta che avvenga l'inverso, appare come un'ingiustizia e un'insolenza, che fa dire alla donna molisana «Cristo, che hai fatto?!» e che obbliga una religione che ritiene giusto il suo Dio a dichiararlo imperscrutabile, per rendere accettabile quello che io credo ad ogni società ripugni. E ripugna tanto da far ospitare alle donne di Rieti i tedeschi in fuga e alle donne russe i figli di mamma italiani invasori dell'Unione Sovietica. È l'universalmente ed elementarmente umano che o c'è e ci traversa, o altrimenti... L'impegno, lo sforzo è a non mettere limiti pregiudiziali alle possibilità di riconoscimento dell'umanità, fino all'apparente banalità che non c'è nessun cattivo (e nessun buono) che lo sia tanto da esserlo totalmente. Banalità, ma anche cose che hanno fondamento.

A Cagliari avevamo un collega tedesco, H.W., che aveva notevoli simpatie per la sua Germania, quella che lui aveva conosciuto, la Germania nazista. Era l'epoca in cui Eichmann venne catturato, portato in Israele e processato. Si parlava con lui, W., e si parlava di lui: Paolo Rossi Monti, il filosofo di Firenze, disse una volta: «Se dovessi affidare mio figlio a qualcuno, lo affiderei ad H.W. Ma in politica, assolutamente no, non mi affiderei mai a lui». Cioè, le doti umane di quest'uomo, che era di una civiltà altissima, erano quel pezzo di umanità che rimaneva in lui che pur seguiva una ideologia perversa.

Per un'antropologia che sia, oltre che delle diversità, anche antropologia delle invarianze, questo dell'esistenza di elementi di uma-

³ Vedi *Simulazione informatica e pensiero 'altro'* in questo stesso volume.

nità comuni alle culture, e reperibili nella nostra come nelle altre, dev'essere un assunto.

Ci sono queste invarianze o no?

In linea di principio, intanto, si potrebbe rispondere che, se ci siamo intesi, almeno c'era commensurabilità tra le diverse posizioni. Ma questo forse è poco. Apparteniamo o no alla medesima specie? Qual è il criterio per determinarlo? La interfecondabilità. Posso giudicare più attraente una scimmietta graziosa di una ottentotta steatopigica, ma solo l'accoppiamento con la seconda può risultare fecondo e dunque mai potrò includere la prima nella specie umana. Dove comincia e dove finisce una lingua? Dove comincia e dove finisce la intercomprensione. Dal punto di vista culturale più vasto, se si ammettesse che le menti umane sono più di una, e che si muovono secondo logiche 'diverse', si arriverebbe anche a dire, come accade a volte all'antietnocentrismo brado, che non le si può capire. Ma se non li posso capire, io e 'loro' non siamo più della stessa specie.

Dietro la caduta del razzismo biologico, si affaccia pericolosissimo, come esito inesorabile di un relativismo culturale brado, il razzismo logico-psicologico (accompagnato dal giudizio che 'noi' siamo peggiori di 'loro', e non più che 'loro' sono peggiori di 'noi').

Ma se si asserisce che le menti umane sono più di una, non si potrà evitare di arrivare a restaurare anche il razzismo genetico-biologico, se si pensa che questa 'diversità' mentale si trasmetta di generazione in generazione come il colore della pelle. Se si pensa invece che questa 'diversità' dipenda da condizioni storiche, non saranno le menti ad essere 'diverse'; sono piuttosto le loro modalità d'impiego che cambiano.

Il confronto con l'altro' deve esserci, eccome (non sto sostenendo il contrario), solo che la questione non deve essere più affrontata con la banalità degli ultimi vent'anni. Se le logiche fossero 'diverse', nel senso a cui pensano – se pensano – quelli che sostengono la infinita variabilità delle culture, ne deriverebbe automaticamente l'incomunicabilità tra i gruppi umani portatori di queste logiche.

Sarebbe come quando nei romanzi di fantascienza si ipotizza un universo altro, in cui il cammino del tempo non è quello del nostro universo: nello stesso momento noi attraversiamo il loro universo e loro il nostro senza che l'uno si avveda dell'altro.

Che le identità si collochino a livelli remoti può non interessare lo studioso di una popolazione concreta, ma io mi domando come seriamente si possa studiare una popolazione concreta senza essersi posti questi problemi e senza aver dato loro risposta, anche solo nella forma di una dichiarazione di fede.

Chi mi terrorizza è chi accantona la questione, perché, lungi dal fare a meno della filosofia, come voleva il positivismo, assume invece la cattiva filosofia dell'assenza delle filosofie, come diceva Benedetto Croce.

Non l'ardire, ma l'umiltà filosofica di proporsi grandi problemi è necessaria.

Se ci fosse davvero incommensurabilità, è evidente che sarebbe inutile tentare di studiarlo, l'altro': vedremmo semplicemente noi stessi come diveniamo quando ci siamo immaginati l'altro' in una qualche maniera. Se con lui non si può comunicare, e se è incommensurabile, sarà anche inconoscibile.

Se invece assumiamo, di fatto, l'ipotesi della conoscibilità degli 'altri', fosse pure per empatia, moto del cuore, partecipazione, allora stiamo dicendo che gli strumenti di cui disponiamo – cuore, cervello, sesso – sono, dal più al meno, gli stessi.

Le scelte culturali sono infinite? Nell'immaginario, e nell'attualizzazione suicida di certi immaginari, possiamo dire di sì. Se sono infinite, tra le possibilità c'è la scelta coprofagica: una popolazione decide di alimentarsi dei suoi escrementi. Quanto vive questa popolazione? Il tempo che ci mette il colera a distruggerla. È una scelta assurda? Se le scelte sono infinite, anche questa deve essere presa in considerazione. D'altronde i coprofagi esistono, e vengono ricoverati nei manicomi. E una popolazione non potrebbe aver scelto la autofagia? Quanto durerebbe, questa? Ancora, una popolazione potrebbe scegliere di mangiare e non riprodursi, e in fondo è una scelta abbastanza possibile: perché ci sono troppe bocche da sfamare e per ristabilire il rapporto tra popolazione e risorse con gli anticoncezionali invece che con l'infanticidio. Questa società durerebbe una generazione, cioè qualche decennio, e magari, a differenza dei coprofagi e degli autofagi, un etnologo farebbe anche in tempo ad accorgersi di loro e ad andarli a studiare. Certo, se la scelta fosse di riprodursi e non mangiare, la vita del gruppo avrebbe durata ben minore.

Il punto è che queste 'scelte' culturali sarebbero incompatibili con la sopravvivenza del gruppo. Cioè, se scegliamo di violare alcune delle condizioni – non comandamenti, condizioni reali del vivere dentro la natura –, a questa scelta seguirà la morte. Le scelte possibili non sono infinite, perché riescono ad essere realizzate, tranne che nell'immaginario, solo quelle che sono adattive rispetto alle nostre condizioni naturali.

Si potrebbe magari dire che se pure non ci sono infinite culture, le culture sono però fra loro infinitamente diverse? Cioè che per per-

correre l'infinita distanza che può separare due culture diverse sia necessario compiere un numero infinito di passi?

Anche questo porterebbe all'abolizione di tutte le cattedre di etnologia, etnografia, antropologia sociale, antropologia culturale, eccetera, perché è evidente che se c'è da compiere quel numero infinito di passi non sarà mai possibile arrivare alla fine del percorso, e solo sarà possibile una illusione di conoscenza, uno sbrodolarsi addosso, un parlare di sé prendendo 'l'altro' come pretesto (il che è anche una possibilità; ho dei dubbi però sul fatto che questo debba essere istituito e istituzionalizzato come 'scienza'). Per conoscere se stessi si può fare anche un *voyage autour de sa chambre*, non c'è bisogno di andare 'laggiù'. Infatti i migliori conoscitori di noi stessi non mi pare siano stati quelli che sono andati a cercare altrove, ma quelli che hanno cercato nella potente macerazione interiore.

[...]

8. Ernesto De Martino, l'etnocentrismo critico, la passerella del varietà

Non per niente quello di De Martino veniva chiamato etnocentrismo critico e non relativismo culturale; il quale invece, per De Martino, era come la passerella del varietà, sulla quale direttore d'orchestra e ultimo dei suonatori, ballerine brave e ballerine asine, erano tutti sullo stesso piano.

De Martino era contro questo relativismo. Dubito che l'espressione 'etnocentrismo critico' fosse sua, a me pare piuttosto d'avergliela appiccicata io, nelle nostre discussioni di allora;⁴ ma comunque De Martino sosteneva appunto la necessità dell'anamnesi: ricostruire la storia di quell'elemento di umanità che non può non essere stato presente nella propria storia fino a ritrovarne una formulazione che era stata anche altrui, riconoscibile come tale, come comune, perché questo percorso di ricerca è stato compiuto in se stessi, nella propria esperienza culturale, sprofondandovi dentro. Una volta trovato l'elemento che mi pare 'di congiunzione' posso risalire seguendo il percorso dell' 'altro'.

[...]

Ma attenzione: De Martino non era evolucionista, anche se aveva il senso del cammino attraverso la storia. L'idea di scendere e salire per i rami fa pensare all'evoluzione, e a una prospettiva solo dia-

⁴ Ed in effetti, quasi vent'anni dopo, m'è accaduto di ritrovare l'attestazione che quella espressione fu mia: vedi il mio scritto dedicato a Vittorio Lanternari (2008b).

cronica, ma questo non è necessario: può essere che 'nell'attimo' io colga l'universalmente umano, o – era la sua espressione – l'elementarmente umano. Magari devo andarlo a ritrovare non risalendo a esperienze attraversate in altri tempi, ma scavando sotto una massa di sovrapposizioni che lo ricoprono qui e oggi. L'idea di scendere attraverso una stratigrafia c'è. È giusto distinguere i due aspetti, matrice logica e genesi storica.

Nell'ipotesi dell'infinita diversità, dovrei scendere infinitamente dentro di me.

Nell'ipotesi invece che di un'altrui cultura noi abbiamo conoscenza, possiamo tranquillamente ammettere che questa conoscenza non è la stessa di quella che se ne ha dall'interno, ma l'ho comunque posta entro quadri che me la rendono intelligibile.

Facciamo l'esempio del modello logico dell'inconscio lévi-straussiano. Per Lévi-Strauss l'inconscio non è quello di Freud e della psicanalisi: è il luogo delle possibili combinatorie di elementi.

Immaginiamo che in quel luogo ci sia un insieme di due milioni di elementi, tutti combinabili tra loro. Le combinazioni possibili saranno un numero sterminato, ma non infinito. Dopo un numero sterminato di operazioni le possibilità combinatorie saranno esaurite e si tornerà a ottenere una delle combinazioni già ottenute. Anche per Lévi-Strauss dunque la conoscibilità dell'altro passa per uno sprofondamento in se stessi.

9. Logica della preferenza, tipi ideali, inconscio lévi-straussiano

Prendiamo l'esempio di un gioco logico sui proverbi di preferenza, che veicolano una delle caratteristiche differenziali delle civiltà, quella di gerarchizzare diversamente, le une dalle altre, mali e beni, in relazione alla regola – questa sì universale – 'tra due beni il maggiore, tra due mali il minore'.

Le culture non si differenziano tanto per il fatto che alcune pongono il bene dove altre pongono il male e viceversa, a questo livello si può invece riscontrare una certa convergenza, e per scegliere tra 'bene' e 'male' non c'è bisogno di ricorrere a un proverbio. Il problema è quando ci sono due beni e non li posso avere tutti e due, o due mali, e non riesco a sfuggirli tutti e due.⁵

«Meglio un asino vivo che un dottore morto»: i beni messi a con-

⁵ Vedi *I proverbi di preferenza* (1978i).

fronto sono il sapere e il vivere, e occorre una scelta. «Meglio un dottore vivo che un asino morto» o «Meglio un asino morto che un dottore vivo» come proverbi non si danno, perché si riferirebbero a casi in cui una scelta non si propone neppure. Sarebbe il regno dell'ovvio, quello su cui giocava il personaggio di Catalano di *Quelli della notte*. Ma molto spesso la scelta si propone, e a scegliere siamo costretti, perché la vita associata, la vita culturale sono fatte di costrizioni a scegliere. Ogni volta che compiamo una innovazione siamo costretti a una qualche scelta, e in questo la pubblicità in genere ci soccorre, così che quando entriamo in un negozio sappiamo cosa rispondere alle domande del venditore che propone alternative tra prodotti diversi. La pubblicità ci guida a scegliere tra detersivi di marche diverse, non ci fa comprare detersivi, non ne genera il bisogno, che, marxianamente, è un bisogno secondo, generato dal possesso della lavatrice. La pubblicità è fonte di cultura, in quanto induce soluzioni facilitate ai problemi. C'è chi ha definito la cultura, antropologicamente intesa, come l'insieme degli itinerari di routine che induce automatismi e così evita la fatica di dover scegliere in continuazione. I proverbi in genere sono i rappresentanti cristallizzati degli automatismi, a volte spinta e a volte giustificazione dei modi di scelta.

I proverbi di preferenza si applicano a quelle situazioni in cui ci troviamo soggetti alle restrizioni dell'economico, cioè del rapporto tra mezzi e fini, e ci scontriamo con la non inesauribilità dei beni, della quale spesso non vogliamo renderci conto. Ci sono voluti milioni di anni per produrre il petrolio che abbiamo consumato in pochi decenni. Il dramma della società contemporanea è che sta riproducendo le condizioni di prelievo delle società originarie di caccia e raccolta con una tecnologia spaventosa. È anche certo, però, che le società di caccia e raccolta, se da un lato operavano meno distruttivamente nei confronti dell'ambiente, per esiguità di popolazione e di tecnologia, dall'altro non ne garantivano il rispetto dell'equilibrio solo in virtù del fatto di essere portatrici di concezioni di 'unità della natura'. Hanno causato anch'esse la distruzione di intere specie animali, e dunque la differenza spesso è solo relativa ai mezzi tecnologici adoperati nello sfruttamento della natura.

Tornando ai proverbi di preferenza, e alla differenza tra culture in termini di differenza di gradazione tra due beni o tra due mali, e cominciando con ciò a entrare nel merito di ciò che diciamo 'elementarmente umano' e del buon senso, riprendiamo l'esempio dell'asino vivo o del dottore morto. Che sceglierò? In questo caso il proverbio ci dice che se sono in contrasto la vita e il sapere dobbiamo scegliere la vita.

Giocando sui proverbi di preferenza si possono fare esperimenti immaginari, che in antropologia sono essenziali, già secondo Durkheim e Nadel. Non possiamo prendere una popolazione e, per esperimento, fargli fare una certa cosa. L'esperimento possiamo farlo operando nell'analisi, cambiando di valore ai parametri. Per esempio, se si dicesse «Meglio un dottore morto che un asino vivo», che succederebbe? E non potrebbe darsi «Meglio la morte che il disonore»? «Meglio morto che povero»? «Meglio morto che ricco»? Un universo che rappresenti quest'ultima preferenza l'abbiamo già citato: quello di S. Francesco.

Le società si costruiscono attraverso le gerarchie di preferenzialità che stabiliscono nell'ambito dei beni e nell'ambito dei mali.

«Meglio un uovo oggi che una gallina domani». Qui il contrasto è tra quantità, o consistenza, e frequenza, o certezza. L'uovo e la gallina sono beni entrambi. Il secondo è di consistenza maggiore, ma lo scarto tra 'oggi' e 'domani' non è solo dilazione nel tempo, è anche scarto tra 'certo' e 'incerto'. Secondo me la soluzione migliore è sempre l'uovo oggi (come per i soldi: pochi, maledetti e subito, secondo una delle norme del buon senso paesano della mia infanzia e giovinezza), cioè, come indica il proverbio, una scelta a favore della certezza e – se non si può evitarlo – a scapito della consistenza (chi propendesse per la scelta inversa avrebbe a suo supporto «Chi non risica, non rosica»). Sarebbe questo un universo dove ognuno prende soltanto ciò che è a portata di mano, senza rischiare mai nulla: una società con una notevole tendenza al non-sviluppo, come quelle che Lévi-Strauss chiamava 'fredde'.

Tante madri dicono alle figlie «Ma che ti fai tanti straccetti – e fatti un abito buono!». Si dice anche: «Meglio una festa che cento festicciole». In questi casi la scelta è tra (alta) frequenza o (gran) numero da un lato, e (maggiore) consistenza dall'altro.

È vero che poi in realtà si sceglie una volta in un modo e una volta in un altro. Ma qui stiamo ragionando astrattamente, per modelli ideali. Del resto le nostre scienze umane sono caratterizzate da categorie come 'appartenenza a tipi ideali', secondo l'espressione di Max Weber, e proprio questo le differenzia secondo lui dalle scienze naturali, che a tipi ideali non possono far ricorso.

10. Tipi ideali ed esperimenti immaginari

Costruiti tipi ideali, ciascuno con una sua metrica, posso fare gli esperimenti immaginari cambiando il valore dei parametri di questa

metrica, e arrivare a formulare varie ipotesi su 'enti' possibili (indipendentemente dalla loro realtà empirica).

«Meglio cento beffe che un danno» è esattamente il rovescio di «Meglio una festa che cento festucce», secondo una logica perfettamente coerente: nei beni la qualità fa premio sulla frequenza, nei mali la frequenza fa premio sulla consistenza.

Sono prodotti facilmente modificabili: abbiamo fatto l'esempio di «Meglio morto che ricco», che pare un assurdo e invece configura o in qualche modo allude a un universo francescano.

Vediamo l'esempio per arrivare al modello formale dell'inconscio lévi-straussiano. Telefono a casa di Pietro Clemente, mi risponde qualcuno e dice «Pietro è all'Università». «Allora» rispondo io «lo chiamo più tardi o lo chiamo all'Università». Se uno telefonava a casa di S. Antonio da Padova, e gli rispondevano «Non è qui, è a Bari», sentatamente avrebbe invece potuto dire a sua volta «Bene, me lo passa per favore?»: se ammetto l'ubiquità, il fatto che qualcuno stia a Bari non esclude che stia a Padova.

Se voglio rappresentare l'inconscio, comincio così: che cos'è la monochità per noi? È che per ogni elemento preso in considerazione, vivente o non, esiste uno e un solo luogo, in ogni istante del tempo, con cui quell'elemento abbia la relazione di 'esserci'. Se, come direbbe Lévi-Strauss, proviamo a sviluppare il modello, a sfruttarne le proprietà, potrei cambiarne i parametri e intervenire sulle sue articolazioni. Perché devo dire che 'per ogni elemento' e non 'per una parte' degli elementi, degli istanti del tempo e dei luoghi avviene che la relazione sia 'esserci'?

Al posto di 'per tutti gli istanti del tempo' potrei dire 'per tutti i periodi notturni', così che di giorno saremmo monochi e di notte ubiqui. Chi fosse di notte ubiquo non potrebbe invocare come alibi, di fronte all'accusa di aver commesso un delitto 'altrove', l'essere stato visto dormire 'qui': avrebbe potuto essere 'qui' e 'altrove'.

Mantenendoci nella sfera dell'immaginario, posso continuare a variare i valori. Al posto di 'per tutti gli elementi' potrei dire 'per alcuni elementi': possono essere gli eroi, o gli dei. E ogni combinatoria è possibile: posso dire 'per alcuni sessi, di certe categorie sociali, durante certe ore del giorno'. Allora, se non mi sorprenderà più l'imbattermi in una asserzione che dovrebbe parermi assurda per quanto contrasta con i miei parametri culturali, non sarà stato per un moto di empatia, ma perché sarò andato a vedere le combinatorie possibili e l'avrò riconosciuta per una di queste.

Con questo meccanismo la lettura di un mito diventa il riconoscimento di quali sono gli assunti o gli assiomi dai quali derivano certe conseguenze.

11. La mente umana: una o più? Magia e scienza. Lévy-Bruhl, Frazer, Lévi-Strauss

La questione della mente umana una o più (Frazer, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss) è posta con chiarezza da Lévy-Bruhl nella sua prima e, credo, più importante opera (insieme ai *Carmets*), e cioè *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (mal tradotta in italiano e con lo sciagurato sessantottesco titolo *Psiche e società primitiva*). Lévy-Bruhl assume qui come oggetto polemico di critica scientifica le posizioni dell'evoluzionismo britannico, in particolare di Frazer col suo *Ramo d'oro* e di Tylor con le sue concezioni sull'animismo.

Le spiegazioni di sociologia comparativa che la scuola inglese ha dato, dice Lévy-Bruhl, sono notevolmente importanti, ma ad esse soggiace un postulato o presupposto mai messo in luce o mai messo in discussione: quello della identità della mente umana. La differenza di risultati ottenuti dalle popolazioni 'primitive' e da quelle 'civilizzate' nella spiegazione evoluzionistica era dovuta non a inferiorità razziale o culturale dei primitivi, ma solo al fatto che questi si situavano a un certo stadio del cammino. Quando noi a un bambino che va a scuola diciamo «Questo lo saprai quando sarai grande, vedrai che lo capirai», non gli stiamo dando dello stupido. Gli stiamo solo dicendo che nell'arco dello sviluppo della persona e della personalità, delle capacità da una parte motorie dall'altra mentali, certe cose non riesce a farle: non è stupido, è piccolo, ma crescerà. Per la scuola evoluzionistica i popoli primitivi erano 'piccoli', ma sarebbero cresciuti.

L'accusa di etnocentrismo in questo caso è banale e infondata. La concezione degli evoluzionisti era: «Lasciateli stare, che arriveranno pure loro dove siamo arrivati noi, senza nostro intervento, e senza che andiamo a turbare il loro cammino evolutivo».

Le supposizioni di Frazer sul cammino intero dell'umanità non rientrano più negli interessi dell'antropologia, che non è più antropologia della specie umana, ma antropologia dei rapporti tra l'investigatore e l'oggetto investigato, in cui il problema centrale è «Qual è lo stato d'animo di me che investigo?».

Quella britannica era appunto una grande antropologia della specie umana. Nella bella pagina che chiude *Il ramo d'oro*, Frazer parla del cammino della storia come dell'intrecciarsi di tre fili, e sono il filo nero della magia, quello rosso della religione, e quello bianco della scienza, che si sono intrecciati e si vanno intrecciando a formare, diciamo, questo tappeto. Come sarà domani? «Ignoramus. Ignorabimus?». Interrogativo che trema sempre al fondo e ai margini del-

le ricerche dei positivisti seri, angoscia per il grande alone d'ombra che circonda il piccolo cerchio di luce del sapere.

Per Frazer⁶ tre sono dunque, e disposti evolutivamente, gli atteggiamenti intellettuali fondamentali, e a lui interessano soprattutto il primo e il terzo, la magia e la scienza. Egli immagina che la storia del genere umano abbia attraversato queste tre grandi tappe. Non sa come si intrecceranno poi. Magia e scienza tra loro sono strettamente connesse. Il pensiero frazeriano, esposto in termini che erano quelli del suo tempo (seguito dalla ri-esposizione di Lévi-Strauss in termini post scuola praghese), era che la magia è la sorella bastarda della scienza, perché compie sul reale le stesse operazioni che la scienza compie, ma la magia le compie fallacemente.

Per esempio la fallacia del *post hoc, ergo propter hoc*: viene applicato il meccanismo del principio di causa, che dunque è presente anche nella mente e nella mentalità dei primitivi, soltanto che questi non sono ancora abbastanza esperti nell'adoperarla.

Questa è una fallacia induttiva, che sulla base del fatto che le cause precedono sempre gli effetti, ne ricava la conseguenza che tutto ciò che precede un qualche cosa ne è la causa. Tutte le cause sono un *prae hoc*, tutti gli effetti sono un *post hoc*, ma non tutti gli *hoc* che precedono sono cause. L'atteggiamento magico è quello di adoperare il principio di causa ma malamente. La mente umana è la stessa, le sue attrezzature mentali sono identiche, la capacità di farne uso varia col variare delle tappe del cammino evolutivo che si percorre.

Facendo l'esempio più banale: mentre giochiamo a carte e il gioco ci va bene, entra qualcuno nella stanza; se, da quel momento in poi, il gioco ci va male, pensiamo che è colpa di quel qualcuno, che il suo ingresso nella stanza è stata la causa del mutato andamento del gioco. Qui abbiamo appunto una confusione tra *post hoc* e *propter hoc*. La magia, a differenza della religione, segue le stesse strade della scienza. La magia, come la scienza, non conosce la categoria del 'miracolo'. Il miracolo è la violazione del 'necessariamente non', della inesorabilità del reale, cioè della natura. La scienza non fa miracoli, domina la natura obbedendole. Per fare le condotte forzate dell'acqua, io seguo le leggi naturali, e non invoco da nessuna potenza extramondana il suo intervento perché faccia fare all'acqua il cammino che le va 'contropelo'.

[...]

⁶ Vedi lo scritto su Frazer in questo stesso volume.

Se poi ora l'uomo sfrutta la natura al di là dei limiti di compatibilità che in qualche modo gli resistono, questo è un difetto di scientificità, perché non si domina più la natura obbedendole ma travalicandola.

[...]

L'idea che la scienza debba servire alla vita è una delle trappole più spaventose, che porta a badare agli effetti e a non misurare le conseguenze, che sono il non voluto necessariamente implicato dall'effetto che volevamo ottenere (e questa osservazione è anche una delle poche cose che rimangono in piedi di Engels).

È la storia del collezionista che, mentre ordinava i suoi francobolli, avendo caldo, per rinfrescare l'aria nella stanza spalancò la finestra: l'effetto fu di rinfrescare l'aria e respirare meglio, la conseguenza di averne la collezione sparsa per tutta la stanza.

Compito della scienza è 'conoscere', non 'servire all'uomo'. La scienza che vuol conoscere misura sia i risultati sia le conseguenze, e non mette in circolazione un prodotto prima di averlo fatto.

Questo come norma deontologica. Ma poi la responsabilità non è solo di chi mette in circolazione certi prodotti, poniamo, farmaceutici, è anche della gente che li reclama, e chiede risposte e risultati immediati. Vediamo spesso i giornalisti televisivi che interrogano quelli che stanno lavorando seriamente su malattie spaventose come il cancro, e che vogliono sapere l'indomani mattina cosa si farà. È anche comprensibile, umano, chiederlo, ma è irresponsabile rispondere. E sarebbe per un difetto, non per un eccesso, di scientificità.

Il terremoto di Avezzano, mio paese natale, che distrusse nel 1915 l'intero paese, può avere avuto relazione con i lavori di prosciugamento del lago del Fucino di qualche decennio prima. Loro effetto fu che mio nonno poté zappare la terra e cavare le patate, però pure il terremoto ne è venuto. Possiamo dare la colpa al destino cinico e baro, o non ce lo siamo procurato con le nostre mani, questo destino? Per avere un bene, indubbiamente, ma con troppa fretta. La pazienza mi pare debba essere una delle virtù ecologiche da predicare.

Torniamo a scienza e magia. Un mago non prega, costringe. Come lo scienziato. Entrambi non fanno miracoli, operano all'interno delle normali leggi del reale, sapendo dove mettere le mani per ottenere l'effetto cercato. Qual è la spiegazione della differenza di risultati tra scienza e magia? Che ambedue adoperano lo stesso strumento, ma l'una lo adopera 'male' o ancora in modo inesperto, e l'altra viceversa con forte esperienza. La identità della mente umana è salva ed è spiegata la differenza dei risultati.

Lévy-Bruhl dice di voler procedere facendo a meno dell'ipotesi dell'identità della mente umana. È un ragionamento analogo a quello che ha generato le geometrie di Lobachevskij e di Riemann. Uno dei cinque postulati di Euclide dice che per un punto esterno ad una retta passa una ed una sola parallela alla retta data. Nello sforzo (che può apparire assurdo, mentre è semplicemente al servizio del conoscere e non 'dell'uomo') di ridurre il numero dei postulati (logici e matematici hanno bisogno del minor numero possibile di postulati, e se uno di essi può essere derivato da un altro può essere eliminato) il quinto postulato di Euclide fu indagato per vedere se veramente era autonomo rispetto agli altri quattro. Facendo 'esperimenti immaginari' ne sono state proposte formulazioni alternative: se per un punto esterno a una retta non passa una e una sola parallela alla retta data, allora o non ne passa nessuna, o ne passano infinite. Sono nate così, senza bisogno di ricorrere ad allucinogeni, geometrie non euclidee che sono di un fascino intellettuale enorme.

Lévy-Bruhl segue un procedimento analogo, naturalmente su una teoria non così formalizzata come era quella di Euclide. Per sostenere le cose che sostengono gli evoluzionisti – dice Lévy-Bruhl – c'è un'assunzione preliminare, o postulato, sull'identità della mente umana: proviamo a sottrarre questo postulato e vediamo cosa succede. Ne nasce, se vogliamo, una geometria lobachevskijana o riemanniana: ci si accorge che c'è un modo di considerare interiormente coerenti tra loro gli asserti del magismo o delle concezioni primitive, le quali non sono dunque il prodotto di uno strumento identico al nostro adoperato male, sono il prodotto di uno strumento altro, che Lévy-Bruhl chiamò pre-logico, specificando che quel pre- non andava inteso come evolutivamente precedente. Oggi lo chiameremmo forse logico-altro.

Lévy-Bruhl distingue mente e mentalità, perché non può non riconoscere che nelle operazioni pratiche i primitivi agiscono con una mente analoga alla nostra: se avessero agito con una mente di quell'altro tipo (all'insegna della legge di partecipazione, dell'impermeabilità all'esperienza, e via dicendo) radici non avrebbero potuto cavare né animali uccidere.

La spiegazione della diversità di risultati non è più data in termini di uso dello stesso strumento impiegato meglio o peggio, ma di uso di strumenti diversi.

Se trasponessimo la cosa sul piano del confronto tra il bianco del mio bucato e quello del suo, credendo io che il mio bucato fosse bianco, finché non ho visto il suo, che è più bianco del mio, la risposta di Frazer sarebbe che entrambi usiamo lo stesso tipo di lavatrice ma io

non la so usare bene e la programmo male, mentre la risposta di Lévy-Bruhl sarebbe che usiamo due lavatrici completamente diverse.

Qual è la risposta di Lévi-Strauss, che si pone questo problema soprattutto nel *Pensiero selvaggio*? Anche per lui la mente umana è identica. Niente 'alterità', dunque. Ma allora come si spiega la diversità dei risultati senza ricadere nelle spiegazioni del tipo 'strumento adoperato male'? Dice Lévi-Strauss che semplicemente lo strumento viene adoperato in relazione a due diversi livelli del reale: livello dei 'concetti' da un lato, livello dei 'segni' (cosa poi voglia dire, qui, 'segni', non è molto chiaro) o dell' 'estetico' (cioè del sensibile, del 'toccabile') dall'altro. Mentre il pensiero scientifico lavora sulle qualità primarie, inerenti all'oggetto in quanto tale, il pensiero selvaggio lavora sulle qualità secondarie (colore, odore, sapore) che non sono proprietà dell'oggetto ma relazioni tra l'oggetto e il soggetto che lo osserva. Se la materia è *res extensa*, è *extensa* che noi la percepiamo o no; che poi sia bianca, rossa o verde, dipende da chi la guarda, tanto è vero che il daltonico non la vede come gli altri. Ecco allora il terzo tipo di spiegazione: la mente è una, i piani di applicazione, e conseguentemente le tecniche di esecuzione, sono diversi.

12. Identità della logica e differenze psico-logiche

Personalmente, sono convinto della identità della mente umana. Dirò di più: della identità della logica. E della differenza della psicologia rispetto alla logica.

Identità della logica in che senso? Per Lévy-Bruhl i primitivi erano insensibili al principio di non contraddizione, perché un primitivo può affermare contemporaneamente «Io sono un Bororo» e «Io sono un pappagallo rosso». Ma in realtà non c'è nessuna contraddizione nel dire «Io sono un Italiano» e «Io sono una bestia». La contraddizione ci sarebbe se io affermassi «Io sono un Italiano» e «Io non sono un Italiano» (intendendo 'Italiano' tutte e due le volte nello stesso senso). Non si viola il principio di non contraddizione se si afferma «Io sono qui» e «Io sono lì», sempre precisando l'uso che si sta facendo delle parole: perché se io sono un serpente lungo venti metri posso dire di essere 'qui' e di essere 'lì', mentre mi contraddico se dico «Sono qui» e (dallo stesso punto di vista) «Non sono qui». Contraddizione, di nuovo, non c'è, se cambio le carte in tavola e intendo dire «Col corpo sono qui, col pensiero sono altrove». La contraddizione c'è, se si sta osservando la regola fondamentale del *coeteris paribus*, cioè 'a parità di ogni altra condizione'.

Se io ho una brocca di vetro qui davanti e dico «brocca», un altro può rispondere «acqua», un altro aggiunge «vetro», un altro «trasparente», un altro dice «fragile», un altro «bella», un altro «costosa»: non c'è contraddizione tra l'essere 'di vetro', 'trasparente', eccetera. Noi abbiamo classificato, cioè collocato nel nostro ordinamento del mondo secondo categorie, che saranno anche fluide, ma che devono avere un minimo di durevolezza e di intercomunicabilità, se no non ci possiamo intendere. In una società in cui ogni sera si staccassero le parole del vocabolario dalle loro definizioni e le si rimescolasse producendo nuove associazioni, così che ogni mattina ogni parola avesse un significato diverso da quello che aveva il giorno precedente, potrebbe capitare di chiedere un caffè e ricevere uno schiaffone, perché nella notte 'caffè' ha preso a significare 'figlio di una buona donna'.

Se noi categorizziamo, e lo facciamo secondo categorie durevoli (durevoli almeno più di ventiquattro ore), parlando di una brocca possiamo usare categorie che ci sono familiari. Arriva uno, la guarda e dice «nonna»: è perché era della nonna, l'aveva ereditata. Non ci è familiare la categoria dell'associazione tra pappagalli rossi e uomini. Ma non per questo essa è 'illogica'.

La contraddizione è cosa diversa. Non può esistere nessun pensiero che ammetta la contraddizione, perché con la contraddizione si ricava tutto e il contrario di tutto, e nulla può portare a conclusioni di certezza, il che risulta indispensabile per vivere, e per darsi sintassi come società.

[...]

Lasciamo da parte il pensiero inconscio; non saprei dire se il pensiero inconscio sia passibile di contraddizione. Non conosco le questioni della psicanalisi, ma le rispetto, quando sono serie, quando non si tratta di 'psicanalisi selvaggia'. Sono meno inesperto di logica, e so che i sistemi che i logici (seri) riconoscono sono tre: la logica classica, che ha come principi non eliminabili il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso; la logica intuizionista, che mantiene fermo il primo e non accetta il secondo; la logica minimale, la quale, oltre ad escludere il principio del terzo escluso esclude anche, ma solo regionalmente, quello di non contraddizione. Se posso, grossolanamente, classificare la logica dell'inconscio come logica minimale, va bene. Il problema è se continua a rimanere la interconoscibilità delle tre logiche. Perché altrimenti non potremmo neanche indagare l'inconscio.

Sulla intercomprensione, Maria Luisa Dalla Chiara faceva questo esempio: mettiamo che venga un marziano sulla Terra, che sia

portatore di una logica minimale, e che i terrestri che incontri siano portatori di una logica classica. Arriveranno a capirsi, il marziano e i terrestri? Ognuna delle due logiche, se è tale, ha una sintassi, il che significa una ricorrenza di percorsi, che è osservabile e che consente a ciascuno dei due interlocutori di 'tradurre' nel proprio linguaggio logico quello altrui, perché ciascuno dei due si sarà messo in grado di tener conto di ciò che nella logica dell'altro differisce dalla propria.

[...]

So bene cosa significa quello che si tenta di fare qui, a Cenci. Vengo da una famiglia di maestri. Mia nonna aveva preso la patente della Scuola Normale, quando ancora non c'era l'Istituto Magistrale, e viveva una situazione che chiamerei schizofrenica: era una perfetta bigotta nella quotidianità della sua vita e una positivista scienziata assoluta nell'insegnamento elementare, facendo convivere queste due anime senza la minima contraddizione. Mia madre anche era maestra, e mio padre maestro prima, poi ispettore scolastico, autore e coautore del metodo delle frasi, che ha preceduto quello globale, per l'insegnamento della lettura e della scrittura. Poi c'era il compare Postiglione, e suo nipote Umberto che se ne è andato in America a fare per anni il maestro, lui che era ragioniere; poi è tornato e si è diplomato maestro in Italia. Insomma, un mondo di maestri. Ma sia loro che voi di Cenci avete lavorato con i bambini con un quadro di valori a cui fare riferimento, pensando che i bambini, crescendo, 'debbero essere in qualche modo'. Si potrà ritenere che crescendo debbano pensare come noi, o piuttosto che gli si debba insegnare a pensare e, cresciuti, pensino come pare a loro. A me pare che questa seconda sia la strada più giusta.

[...]

13. Due torti non fanno una ragione

Un elenco dei mali? Personalmente ce l'ho. Ma non ho più la presunzione, che è stata propria di una certa epoca, oltre che mia, di considerarli 'i mali per il mondo'. Posso dire cosa penso sia il male per i miei nipoti, non cosa sia il male in assoluto. Mi rifiuto di fare proclamazioni di carattere universale, né credo ci debba ancora essere qualcuno che le faccia. Ritengo certo che ci siano dei valori che non possono essere trascurati. Il male. Penso che chi si preoccupa dei grandi mali debba interessarsi anche di quelli piccoli, dei micro-mali. L'inautentico per me è il male. La doppiezza è il male. La proclamazione unilaterale del diritto è il male. Tra i mali maggiori, in quanto per-

vasivi della quotidianità, c'è quello di pensare che si abbiano solo diritti. L'assenza di rispetto per i banchi della mia università mi continua a ferire. Sono molto dell'avviso, reazionario quanto si vuole, che «la muraille c'est le papier de la canaille», come si diceva al tempo della rivoluzione francese. Non vale dire che poiché l'assessore che l'ha ordinato 'ci ha mangiato', allora il banco va sfregiato. Il rifiuto di una verità con l'argomento del «da che pulpito viene la predica» mi pare un modo alibistico di deresponsabilizzazione morale del nostro mondo. Se la predica è giusta, il fatto che sia un ingiusto a farla non toglie valore alla giustizia, o giustezza, del suo contenuto.

Quali possono essere i valori a cui fare riferimento quando ci si occupa dell'educazione dei bambini se non quelli dell'elementarmente umano? Non c'è bisogno di esprimerli nei termini evangelici del «ama il prossimo tuo come te stesso». Si può dire «rispetta chi è più debole di te» (senza fare grandi storie per andare a vedere di chi è la colpa che ci sia chi è più debole). «Non scaricare sugli altri responsabilità che sono anche le tue», senza l'atteggiamento alibistico per cui la colpa è sempre di qualcun altro. Il rifiuto dell'assunzione delle responsabilità mi pare uno dei mali più spaventosi che ci minacciano. Elementarmente umano: no alla menzogna, no alla frode, no alla giustificazione della propria disonestà con quella del vicino di pianerottolo. No alla concezione per cui se uno è cattivo, ma coloro ai quali si contrappone sono cattivi pure loro, lui qualche giustificazione ce l'avrà, soprattutto se è del Terzo mondo, dato che i cattivi prioritari siamo noi. Un male è il pensare che due torti facciano una ragione. Due torti non fanno una ragione, scaricano solo la coscienza. Ci vuole la crescita di un'assunzione di responsabilità totale. Si tocca così la questione delle carenze della nostra società che scopriamo meglio quando conosciamo le altre, e desideriamo conoscerle perché riempiono quel vuoto che ci ha lasciato la nostra.

Assunzione di responsabilità universale: tanto verso la situazione nella quale ci troviamo, cioè la nostra patria, quanto verso la totalità del mondo.

Il punto è se il bambino non debba crescere non-partigiano.

Tutto questo, certo, è astratto. Tenta di essere una riflessione di carattere generale, che in qualche modo non tiene minutamente conto delle esigenze specifiche proprie di un decennio particolare o di un altro. Una pedagogia non può cambiare ogni dieci anni (come da noi avviene non per ragioni pedagogiche ma per ragioni di organizzazione sindacale, in funzione dei bisogni occupazionali del corpo insegnante), non può durare una stagione culturale, secondo le mode e le decisioni editoriali sulle traduzioni di questo o quel gruppo di ope-

re. Lo sforzo deve essere più alto, nel tentativo di trovare qualcosa di cui poi queste singole mode pedagogiche (qualche volta mode, qualche altra volta qualcosa di più) diventano la rappresentazione parziale.

L'elenco dei mali lo interpreterei come elenco dei mali in assoluto, e non contingentemente alla situazione nella quale ci si trova al momento di stilarlo. Ma proprio per questo dico che è l'elenco dei mali *per me*. Non sono in condizione di suggerire ad altri di assumerlo come parametro di riferimento. Mi interessa il richiamo alla assolutezza della condizione umana, oltre che quello alla sua variazione culturale e storica, per vedere se non ci siano valori intramontabili, che non possiamo abbandonare solo per il fatto che qualcuno ne abbia fatto pretesto per azioni inqualificabili. I comandamenti di una morale laica forse avrebbero una notevole somiglianza con quelli del cristianesimo, o meglio, con i contenuti del cristianesimo come li vedrebbe chi, non credente, lo guardasse dall'esterno, ritraducendoli poi in termini socratico-senechiani (il cristianesimo non mi riesce di vederlo ridotto alle politiche della Chiesa).

14. Ancora sul metro universale

Nel guardare a fondo nella nostra propria esperienza culturale, siamo aiutati dal desiderio e dalla pratica di conoscenza dell'alterità culturale propri degli studi antropologici.

I quattro sistemi terminologici di parentela portano nomi esotici (e possiamo sottolineare la positività e la portata conoscitiva dell'esotismo negli studi antropologici, e anche fuori di essi, oltre alla banale componente salottiera): irochese, hawaiano, eschimese, sudanese. È stato necessario andare a studiare questi popoli per sistematizzare quei quattro sistemi, eppure due di essi corrispondono a usi parentali vigenti dalle nostre parti. Quello eschimese è esattamente il sistema indoeuropeo, e quello sudanese è esattamente il sistema terminologico parentale delle Pandette di Giustiniano. Se c'è qualcosa che è di casa nostra, è esattamente questo. È un tantino ridicolo chiamarlo sudanese, ma è storicamente giustificato, perché per individuarlo siamo dovuti andare in Sudan. Questa è la funzione essenziale dell'esotismo: per accorgerci di quello che per noi era ovvio e scontato abbiamo bisogno di contesti che ci proponessero un contrasto e ci inducessero a un «toh, guarda, è come a casa nostra».

È una strada per avvicinarsi al 'metro dei metri'?

Vorrei ricordare che Lévi-Strauss, nell'Introduzione alla prima edizione delle *Strutture elementari della parentela*, dice: la grande dif-

ficoltà di fronte alla quale si trova il sociologo comparatista (così, nel 1949, Lévi-Strauss chiamava l'etnologo) nel momento in cui costruisce le sue argomentazioni, è la seguente: o moltiplicare gli esempi documentari relativi alle società (come fanno per esempio Westermarck o Lévy-Bruhl), esponendosi alla critica che nessuno di essi viene esaminato con la necessaria profondità; oppure scegliere pochi casi e studiarli in profondità (è la strada di Durkheim), esponendosi alla critica opposta, di eccessiva esiguità degli esempi in rapporto alla generalità delle conclusioni formulate. Come se ne esce? La soluzione di Lévi-Strauss è di seguire entrambe le strade, prima l'una e poi l'altra.

La prima, quella della molteplicità degli esempi, pur se decontestualizzati, è praticabile in virtù del collocarsi di tali esempi a un tale livello dell'esperienza umana che è universale. Non c'è bisogno del 'contesto', perché ognuno ce l'ha a casa sua.

Facciamo l'esempio del *mana*, di cui oggi non si parla più tanto, ma che è stato uno dei centri di riferimento del pensiero antropologico: forza impersonale che pervade tutte le cose, nozione su cui molto poggiava Lévy-Bruhl per disegnare la sua pre-logica.

Ma noi non abbiamo proprio niente di analogo al *mana*? Certo che l'abbiamo: è il fascino, o il carisma, per i quali si possono predicare enunciati simili a quelli che si potrebbero predicare del *mana*. Dove sta il fascino? In che consiste? Non è forse vero che qualcuno ne ha di più e qualcuno di meno? Che questo può anche dar luogo a gerarchie tra le persone?

Il *mana* potrà coinvolgere la presenza di sovranaturalità, ma questo vale in qualche modo anche per il fascino: parliamo per esempio di 'madre natura'.

L'anamnesi culturale demartiniana è allora il mettersi nei panni degli altri, ritrovando nella propria esperienza qualcosa di analogo a ciò che incontriamo in quella altrui. Riportare a noi stessi cose accadute ad altri o da loro praticate e chiederci se, accettati certi punti di partenza, non ne deriveremmo anche noi conclusioni analoghe a quelle. Ognuno dei punti che toccassimo facendo questo sarebbe un contributo al riconoscimento del metro universale. Il metro universale in quanto tale, beninteso, io non so come è fatto e dove sta. So soltanto che se mi occupo di parentela credo di averlo trovato per quel settore della parentela di cui mi occupo. Sulla base di una (contestabile) assunzione che è tyloriana ma che eredito da un antievoluzionista come Lévi-Strauss, dico che, se da qualche parte nel mondo ci sono regole, debbono essercene dappertutto, e che se ne ho trovate, per esempio, sulla parentela, in qualche recondito luogo al quale mi è negato

l'accesso devono esserci anche altre regole, e il fatto che non siano ancora state trovate non significa che esse non ci siano.

Se devo dire quale sia il metro universale, dico l'elementarmente umano.

Se all'infinito sottraggo una sua parte, anch'essa infinita, resta infinito: se alla infinita serie dei numeri sottraggo quelli dispari, infiniti, restano quelli pari, infiniti. È il paradosso dell'infinito: sottrarre all'infinito l'infinito lo lascia infinito.

[...]

Infinito meno infinito insomma non è lo stesso che dieci meno dieci. 'Infinito' è comunque qualcosa che ha una sua fisionomia, dire 'infinito' non equivale ad alludere con vaghezza a qualcosa che si lascia non definito.

Il metro universale non deve essere l'universalizzazione del proprio metro. Credo ci sia un criterio metodologico per evitare di cadere in questa illusione. Se il metro che trovo è un metro naturale, allora non è una nostra proiezione. Non sarà tutto intero il metro, però ne è un pezzo consistente. E per 'naturale' intendo 'natura esterna' (alberi, animali, stelle) e 'natura interna' (la nostra natura psicosomatica), rispetto a noi l'una extra-specifica, l'altra intraspecifica. In generale il lavoro si esercita su quella esterna (chirurghi, barbieri e dentisti a parte). Ma 'natura' anche come 'natura logica del reale', come invarianza che ci fa dire non «è così, data la cultura tale» ma «è così, date tutte le culture». Ci sono alcune universalità di struttura logica del reale. Ogni volta che costruiamo dieci centimetri del metro universale, simulazione della sua totalità, basandoci su una conoscenza non mistificata della natura logica, di quella esterna e di quella interna, alle quali dunque quei dieci centimetri stanno legati e si aggrappano, allora, io dico, forse siamo sulla buona strada. Con la sorvegliatezza e il senso di responsabilità di una sempre più alta deontologia scientifica, che escludono pronunciamenti e proclami (e se dobbiamo invitare giudici, generali e scienziati a rientrare nel riserbo che gli è proprio, gli antropologi dobbiamo invitarli a entrarci). Per quella strada, forse ce la faremmo meglio a elencare mali e beni e a ritrovare la universalità del metro.

Chiave dei rinvii bibliografici

- Abbagnano N.
1959 *Problemi di sociologia*, Taylor, Torino 1959
- Angioni G.
1974 *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale*, Flaccovio, Palermo 1974
- Barnes H.E.
1919 *Two Representative Contributions of Sociology to Political Theory: the Doctrines of W.G. Sumner and L. F. Ward*, in «American Journal of Sociology», XXV, 1919
- Bernardi V.
1994 *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro* (Note riflessioni a margine di un convegno e della pubblicazione dei suoi atti), in «Paradigmi», n. 35, mag.-ag. 1994
- Bertolotti G.
1980 *Antropologia e marxismo. Note su un recente dibattito*, in «La Ricerca folklorica», n. 2, 1980, pp. 128-29
- Bidney D.
1967 *Theoretical Anthropology*, Schocken Books, New York 1967
- Blanc A.C.
1946 *Corso di etnologia: origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori*, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1945-46, Scientia ed., Roma 1946
- Bochenski J.M.
1967 *La logica della religione*, Ubaldini, Roma 1967
- Bockh A.
1972 *Social History*, in IESS, vol. 16, pag. 459
- Buttitta A.
1996 *Dei segni e dei mit: Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996
- Casari E.
1959 *Lineamenti di logica matematica*, Feltrinelli, Milano 1959

- Cirese A.M.
- 1954a Traduzione di C. Lévi-Strauss, *La notion d'archaïsme en ethnologie*, «La Lapa», II, 1954, pp.1-8
- 1954zf *L'organizzazione sociale e la parentela*, in E. De Martino, *Introduzione allo studio dell'etnologia*, corso universitario a.a. 1953-54, Ed. Ateneo, Roma 1954, pp. 175-203
- 1955a *Saggi sulla cultura meridionale I. Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955
- 1960b *Un gioco cerimoniale del primo maggio in Sardegna: tentativo di analisi*, «Nuovo bollettino bibliografico sardo», 5, (1960), n. 26 (stesura ampliata di 1964c)
- 1961a *Aspetti della ricerca folklorica*, Nobili, Rieti 1961, p. 26.
- 1962b *Introduzione alla lettura di Sumner*, «Quaderni di sociologia», II, (1962): pp. 375-96 – anche come introduzione a Sumner 1962 (ma senza le note)
- 1963a *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*. In: Atti del Congresso di studi religiosi sardi. Cagliari 24-26 maggio 1962. CEDAM, Padova 1963, pp.175-193. Cfr. 1960b, 1964c, 1978f, 1987a, 1995c
- 1964a *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutettus sardi*, Gallizzi, Sassari 1964
- 1964c *Essai d'analyse d'un jeu cérémoniel du premier mai en Sardaigne: 'cantare su maju'*. In: *Actes du VI^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris 1960. Paris 1964, v. 2., to. 2: pp. 169-174. Cfr. 1960b
- 1966f *Ci si scalda per Lévi-Strauss, ma arriviamo un po' tardi*, «Paese Sera Libri», 6/5/1966
- 1966h *La lezione di Ernesto De Martino*, «Paese Sera Libri», 16/9/1966 [ora nel presente volume]
- 1966i *Dalle fiabe di V.Ja. Propp ai miti di Lévi-Strauss*, «Paese Sera Libri», 2/12/1966
- 1967s *E1/RB. Esperimento di elaborazione elettronica IBM di cento testi di canti popolari della Raccolta Barbi*. Relazione. Roma 1967
- 1968a *Prime annotazioni per un'analisi strutturale dei proverbi*, Università di Cagliari, dispense per il corso di Storia delle tradizioni popolari, a.a. 1968/69
- 1969p *Nota all'edizione italiana*. In: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Feltrinelli, Milano 1969, pp. 637-640
- 1969u *Avvertenza sulla traduzione*. In: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Feltrinelli, Milano 1969: pp. 641-643 [f.to A.M.C. - L.S.]
- 1969v C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Feltrinelli, Milano 1969. Ristampe: 1972 (Sc/10 Manuali), 1984 (I campi del sapere), 2003 (Universale economica saggi)
- 1971g *Prefazione*. In: E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*. Laterza, Bari 1971, pp. VII-L
- 1972m *I proverbi: struttura delle definizioni*, Centro Internazionale di Semiotica, Documenti di Lavoro, n. 12, Urbino 1972
- 1973a *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Seconda edizione accresciuta. Palumbo, Palermo 1973, (20.a ristampa: 2006)
- 1976a *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976
- 1976o *Colloquio con Cirese su Ernesto De Martino*, «La musica popolare», 1. (1976), n. 4, pp. 3-22 (a cura di M. Straniero; registrato su nastro il 22/7/1967)
- 1976r *Di alcune semiologiche operazioni semiologiche*, «Uomo e cultura», 1976, n. 15/18, pp. 15-45
- 1978a *A scuola dai logici o a scuola dallo stregone? Proposta di un sistema di notazione logica e calcolo (NLC) delle relazioni di parentela*. Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1978/79, p. 130: stesura molto ampliata del testo dallo stesso titolo pubblicato in «L'Uomo», 2. (1978), n. 2, pp. 43-111
- 1978b *Il marxismo di fronte alla specificità femminile*, «Fronte Popolare», 5. (1978), n. 160 20
- 1978f *Formalisation et typologies idéologiques: du jeu de sort d'Ozieri au numerus clausus des bienheureux de Dante*. In: *Strutture e generi delle letterature etniche*. Atti del Simposio internazionale, Palermo 5-10 aprile 1970. Flaccovio, Palermo 1978 : pp.39-43, pp.398-406
- 1978i *I proverbi di preferenza. Noterella tecnico-teorica*, «Sigma», 11. (1978), n. 2/3, pp. 91-104
- 1979b *Forme modelli strutture. Studi antropologici e problemi di rigorizzazione*. Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1979/80
- 1979b01 *Postille alle Note provvisorie ecc.* (1979f), in 1979b, pp. 36-82
- 1979f *Note provvisorie su segnicità fabrilità procreazione e primato delle infrastrutture*, «Problemi del socialismo», 1979, n. 15, pp. 93-126
- 1980a *All'opre femminili intenta. Problemario-questionario per un seminario sulle attività lavorative femminili*, poligrafato, Roma-Siena 1980; poi in 1998a, pp. 81-108
- 1980b *Analisi scientifica spassionata e impegno politico-morale del ricercatore*, «L'Uomo», 4. (1980), n. 2, pp. 69-381
- 1980i *Qualcosa è fiaba: ma cosa? Spezzoni di un discorso*. In: *Tutto è fiaba*. Atti del Convegno internazionale di studio sulla fiaba. Emme Edizioni, Milano 1980, pp. V-XIX. Poi in 2000a.
- 1981a *Da Tylor a Lévi-Strauss. Concetti, rigorizzazione e linguaggi teorici negli studi demo-etno-antropologici*, Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1981/82
- 1981a01 *E.B. Tylor: cultura, adesione e sopravvivenze*, in 1981a
- 1981c *A domande 'concrete', 'astratte' risposte*, «Uomo e cultura», 1980/81, n. 25/28, pp. 3-41 (ora nel presente volume)
- 1982a *L'antropologia non fisica, ossia gli studi demo-etno-antropologici*. In: *Storia della filosofia*. A cura di N. Merker. Editori Riuniti, Roma 1982, v. 3, pp. 294-304; ristampato in *Storia della filosofia moderna e contemporanea*. A cura di Nicolao Merker. Editori Riuniti, Roma 1997, v. 2, pp. 381-393 (ora nel presente volume)
- 1982e *Interventi*, in *Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso - ISSOCO*, 4. (1979/80). Franco Angeli, Milano 1982, pp. 356-362, 390-391, 430-432. At-

- ti del seminario 'Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani, nn. 15 e 16 di «Problemi del Socialismo», Roma 12/1 e 17/5/1980
- 1984a *Segnicità fabbrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, C.I.S.U., Roma 1984
- 1984b *Lavorare procreare produrre consumare. Annotazioni a margine*, «La ricerca folklorica», 1984, n. 9, pp. 37-59; poi in 1984a, pp. 55-101
- 1984c *Nota su Frazer e 'Il ramo d'oro'*, «La ricerca folklorica», 1984, n. 10, pp. 113-114 (ora nel presente volume)
- 1985a *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*, Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1985/86
- 1986d *Pinocchio e il folklore*. In: *Interni e dintorni del Pinocchio*. A cura di P. Clemente e M. Fresta. Editori del Grifo, Montepulciano 1986, pp. 7-10
- 1986e *Il potere del computer: come comandare a un servo che non ha paura della morte*. In *Potere senza stato*. Atti del convegno, Cagliari 10-11 maggio 1984. A cura di C. Pasquinelli. Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 163-181
- 1986h *Storicismo e strutturalismo*, «La ricerca folklorica», 1986, n. 13, pp. 61-63 (ora nel presente volume)
- 1986l *SUCHI. Memoria e calcolo delle genealogie*, Comala (Colima, México), 1986. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili) 1992d
- 1987a *Il gioco di Ozieri e altre analisi formali*. Università di Roma, dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1987/88
- 1988a *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*, Sellerio, Palermo 1988
- 1988b *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*. International center for cultural studies, Urbino 1988 (*Quaderni di antropologia e semiotica*, 5. A cura di M. Del Ninno. Sotto gli auspici dell'Istituto di Sociologia dell'Università e del Centro di Semiotica e Linguistica di Urbino), riprende parzialmente 1985a
- 1988h *ACAREP. Analisi componenziale automatica delle relazioni di parentela*. Versione AR. Roma, 1988. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)
- 1992d *SUCHI. Memoria e calcolo delle genealogie*. Versione Y6. Roma 1992. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)
- 1993b *Modelli di comportamento e modelli teorici*. In: *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*. A cura di Paolo Apolito. Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 43-54 (già in 1987a ed ora nel presente volume)
- 1993d *Simulazione informatica e pensiero 'altro'*. In: *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. A cura di Ugo Fabietti, Mursia, Milano 1993, pp. 155-170 (ora nel presente volume)
- 1994c *Il calendario maya e il calcolatore*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», 1. (1994), n. 1, pp. 324-356
- 1994d *Parentela, logica delle relazioni e programma informatico GELM*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», 1. (1994), n. 2, pp. 310-348
- 1995a *Antropologia delle differenze, antropologia delle invarianze*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», n. 2-3. Agosto-Dicembre 1995, pp. 384-390. Trascrizione integrale del documento filmato realizzato per l'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, RAI-Radiotelevisione Italiana, Istituto dell'Enciclopedia Italiana)
- 1995c *Du jeu d'Oziers au numerus clausus des Bienheureux de Dante. Essai d'une typologie idéologique*, «L'Homme», 1995, n. 136, pp. 95-112 (versione italiana in 1998a)
- 1995f *GELM. Calcolo automatico delle relazioni di parentela*. Versione TE-TU33A. Roma 1995. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)
- 1998a *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*. A cura di Fabio Mugnaini, Maria Luisa Meoni, Piergiorgio Solinas. Con promemoria bibliografico degli scritti dell'autore redatto da Eugenio Testa. Bibliotheca, Gaeta 1998
- 1998a1 *Dal Gioco di Ozieri al Numerus clausus dei Beati danteschi. Tentativo di tipologia ideologica*, in 1998a, pp. 39-63
- 1998a2 *Per un'antropologia post-anti-etnocentrica. Un voluto e polemico gioco di parole*, in 1998a, pp. 109-143 (ora nel presente volume)
- 2000a *Fiabistica. Scritti 1955-1994*. A cura di Eugenio Testa. Università di Roma, dispensa per l'a.a. 2000/2001
- 2008a *Mie memorie ridestate dai cento anni di Lévi-Strauss*, «Voci», 5. (2008), pp. 9-17 (ora nel presente volume)
- 2008b *Rammemorando il saluto al modo antico di Vittorio Lanternari. Postfazione*, in *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. A cura di Alfredo Lombardo e Luciana Mariotti, Liguori, Napoli 2008, pp. 281-299
- 2008xx1 <amc-parentela.blogspot.com>
- Colajanni A.
1980 *Interventi*, in F. Zannino, 1980, pp. 316-40; 366-73
- Dalla Chiara M.L.
1974 *La logica*, Isedi, Milano 1974
- De Martino E.
1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948
- 1958 *Morte e pianto rituale nel mondo antico, dal lamento pagano al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino 1958 (vedi 2005)
- 1959 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959, 1967 2.a ed.
- 2005 *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Introduzione di Clara Gallini, Bollati Boringhieri, Torino 2005 (vedi 1958)
- Driver H.E.
1972 *Ethnology*, in IESS, vol. 5, p. 181
- Durkheim E.
1963 *Le regole del metodo sociologico*, Ed. di Comunità, Milano 1963 (ed. orig. 1895, 1901)

- Engels F.
1963 *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Ed. Riuniti, Roma 1963 (ed. orig. 1884, 1891)
- Evans-Pritchard E.E.
1971 *Introduzione all'antropologia sociale*. Prefazione di A.M. Cirese, Laterza, Bari 1971 (ed. orig. 1951)
- Foster George M.
1965 *Peasant Society and the Image of Limited Good*, «American Anthropologist», aprile 1965, pp. 293-316
- Frazer J.G.
1965 *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Boringhieri, Torino 1964-65 (ed. orig. 1922)
- Frazzetto G.
1981 *Segnicità, fabrilità, lavoro estraniato: appunti su di un saggio di A.M. Cirese*, «Le Forme e la Storia», 2. (1981), n. 1-2, pp. 345-365
- Garroni E.
1977 *Riconoscimento della semiotica*, Officina Edizioni, Roma 1977
- Godelier M.
1970 *Marx Engels Lenin. Sulle società precapitalistiche*, Scelta e prefaz. di M. Godelier, Feltrinelli, Milano 1970
1979 *Lavoro*, in *Enciclopedia*, vol. VIII, Einaudi, Torino 1979, pp. 31-82
- Harris M.
1971 *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 1971 (ed. orig. 1968)
- Herskovits M.J.
1955 *Cultural Anthropology*, Knopf, New York 1955
- Hofstadter R.
1945 *Social Darwinism in American Thought*, University of Pennsylvania press; Philadelphia, H. Milford, Oxford University Press, London 1944
- Hultkrantz A.
1960 *General Ethnological Concepts*, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1960
- IESS
1972 *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills Editor, Reprint Edition, Macmillan Company and The Free Press, New York 1972, 17 voll.
- Johnson A.W.
1978 *Quantification in Cultural Anthropology*, Stanford University Press, Stanford 1978
- Kemeny J.G., Snell J.L., Thompson G.L.
1968 *Matematica ed attività umane*, Feltrinelli, Milano 1968, 2 voll. (ed. orig. 1956-1957, 1962)
- Lakatos I.
1979 *Dimostrazioni e confutazioni*, Feltrinelli, Milano 1979 (ed. orig. 1976)
- Lanternari V.
1972 *Occidente e Terzo mondo*, Dedalo, Bari 1972
- Leach E.R.
1968 *The comparative method in Anthropology*, in IESS, vol. 1, pp. 339-45
1973 *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano 1973 (ed. orig. 1961)
1977 *Anthropos*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, vol. 1, pp. 590-646
- Lévi-Strauss C.
1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris 1950, pp. IX-LII (tr. it. di F. Zannino, «Introduzione all'opera di Marcel Mauss», in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965, pp. XV-LIV)
1952 *La notion d'archaïsme en ethnologie*, «Cahiers internationaux de sociologie», 12, 1952, pp. 3-25 (*La nozione di arcaismo in etnologia*, trad. it. di A.M. Cirese, «La Lapa», 2. (1954), n. 1, pp. 1-8)
1964a *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964 (ed. orig. 1962)
1964b *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964 (ed. orig. 1962)
1966 *La struttura e la forma*. In V. Ja. Propp, 1966, pp. 163-199 (ed. orig. 1960)
1966b *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966 (ed. orig. 1958)
1967 *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967
1969 *Le strutture elementari della parentela*, a c. di A.M. Cirese, trad. di A.M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano 1969; ivi 1984; ivi 2003 (ed. orig. 1968)
- Lévy-Bruhl L.
1966 *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966 (ed. orig. 1922)
1970 *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970 (Trad. it. di *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910)
- Lowie R.H.
1960 *Oral Tradition and History*, in C. Du Bois (a cura di), *Selected Papers in Anthropology*, University of California Press, Berkeley 1960
- Malinowski B.
1962 *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1962 (ed. orig. 1944)
- Marx K.
1967 Marx K., Engels F., *L'Ideologia tedesca*, trad. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, 2. ed. (poi con integrazioni in Marx 1972) (ed. orig. 1845-46)

1972 Marx K., Engels F., *L'Ideologia tedesca*, in *Opere complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972
1972a *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1972 (ed. orig. 1867-1895)

Meillassoux C.
1978 *Donne, granai e capitali*, Zanichelli, Bologna 1978 (ed. orig. 1977)

Merton R.K.
1951 *Social Theory and Social Structure*, Glencoe Free Press, 1949

Morgan H.L.
1970 *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1970 (ed. orig. 1877)

Murdock G.P.
1949 *Social Structure*, New York 1949

Nadel S.F.
1974 *Lineamenti di antropologia sociale*, Laterza, Bari 1974 (ed. orig. 1957)

Naroll R.
1973 *Holocultural theory*, in Naroll R., Naroll F., *Main currents in Cultural Anthropology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1973, pp. 309-384

Page C.
1940 *Class and American Sociology*, The Dial press, New York 1940

Park R.E.
1932 *The Sociological Methods of W.G. Sumner, and of W.I. Thomas and F. Znaniecki*, in Rice 1932

Pettazzoni R.
1957 *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957

Prestipino G.
1978 'Crisi del marxismo' e storicità delle forme-valore, «Critica marxista», n. 3, 1978
1979 *Da Gramsci a Marx*, Ed. Riuniti, Roma 1979
1980 *Intervento*, in Zannino 1980, pp. 354-56

Propp V.J.
1949 *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino 1949 (ed. orig. 1946; altra ed. it.: Boringhieri, Torino 1972)
1966 *Morfologia della fiaba*, con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, Einaudi, Torino 1966 (ed. orig. 1928).

Radcliffe-Brown A.R.
1972 *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1972 (ed. orig. 1952)

Radin P.
1958 vedi Tylor 1958a

Remotti F.
1971 *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971
1978 *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna di Sociologia», XIX, n. 2, 1978, pp. 183-226

Rice S.A. (ed.)
1932 *Methods in Social Science*, The University of Chicago press, Chicago, Ill., 1932

Rudner R.S.
1968 *Filosofia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1968 (ed. orig. 1966)

Salmon W.C.
1974 *Logica elementare*, Il Mulino, Bologna 1974 (ed. orig. 1963)

Schimdt W.
1949 *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e pensiero, Milano 1949 (ed. orig. 1937)

Skyrms B.
1974 *Introduzione alla logica induttiva*, Il Mulino, Bologna 1974 (ed. orig. 1966)

Small A.W.
1916 *Fifty Years of Sociology in the United States*, «American Journal of Sociology», XXI, 1916

Solinas P.
1985 *Idealismo, Marxismo, Strutturalismo*, in *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari 1985, pp. 205-264

Spencer H.
1885 *Principles of Sociology*, Williams & Norgate, London 1876-96, 3 voll.

Stocking G.W.
1968 *Race, Culture, and Evolution*, Free Press, New York 1968
1968a *Tylor, E. B.*, in IESS, vol. 15, pp. 171-177
1985 *Razza, cultura e evoluzione*, Edizione italiana a cura di F. Maiello, il Saggiatore, Milano 1985

Sumner W.G.
1884 *Des devoirs respectifs des classes de la société* (Trad. franc. di J.G. Courcelle-Seneuil), Guillaumin, Paris s. a. (la prefazione del traduttore reca la data del 1884) (ed. orig. 1883)
1962 *Costumi di gruppo*, introduzione di A.M. Cirese, Ed. di Comunità, Milano 1962 (ed. orig. *Folkways*, 1906)

- Tax S.
1953 *An Appraisal of Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago 1953
- Tylor E.B.
1865 *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. Third edition, revised, John Murray, London 1878
1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Custom*, 2 voll., John Murray, London 1871, 1873²; nuova edizione inglese 1958
1889 *Sopra un metodo per investigare lo sviluppo delle istituzioni sociali applicato alle leggi del matrimonio e della discendenza*, trad. di G.A. Colini, estr. da «Archivio per l'Antropologia, l'Etnologia e la Psicologia comparata», 1889, pp. 467-494 (ed. orig.: *On a method of investigating the development of institutions. Applied to laws of marriage and descent*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 18, 1889, pp. 245-269)
1958a *The origins of Culture*. With an introduction by Paul Radin, Harper Tordbooks, New York 1958
1958b *Religion in primitive cultures*. With an introduction by Paul Radin, Harper Tordbooks, New York 1958
1985 *Alle origini della cultura. Vol. I: La cultura delle credenze e delle superstizioni*. Traduzione dei capitoli I-IV di *Primitive Culture* a c. di G. B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985. Vedi 1986 (II), 1988 (III), 2000 (IV). Non mi risulta pubblicato il vol. V (progettato col titolo *Riti e cerimonie*) relativo ai capp. XV- XIX
1986 *Alle origini della cultura. Vol. II: Gesti parole numeri*. Traduzione dei capitoli V-VII di *Primitive Culture* a c. di G.B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1986. Vedi 1985 (I)
1988 *Alle origini della cultura. Vol. III: Mitologia*. Traduzione dei capitoli VIII-X di *Primitive Culture* a c. di G.B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988. Vedi 1985 (I)
2000 *Alle origini della cultura. Vol. IV: Animismo. L'anima e le anime. Dottrina e funzioni*. Traduzione dei capitoli XI-XIV di *Primitive Culture* a c. di G.B. Bronzini, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000. Vedi 1985 (I)
- Van Gennep A.
1981 *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1981 (ed. orig. 1909)
- Vidossi G.
1934 *Nuovi orientamenti nello studio delle tradizioni popolari*, in Vidossi 1966, pp. 194-209
1966 *Saggi e scritti minori di folklore*, Bottega d'Erasmus, Torino 1966
- White L.A.
1949 *The science of culture, a study of man and civilization*, Farrar, Straus, New York 1949
- Zannino F.
1980 *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, Atti di due seminari,

ecc. (Roma 12 genn. e 17 maggio 1980), in *Annali della Fondazione Lelio e Lislì Basso - Issoco*, vol. IV, 1978-1980, Franco Angeli, Milano 1982, pp. 299-452 - Interventi di C. Bermani, A. Caracciolo, U. Cerroni, A.M. Cirese, P. Clemente, A. Colajanni, N. Gasbarro, S. Lanaro, V. Lanternari, L.M. Lombardi Satriani, V. Padiglione, S. Portelli, G. Prestipino, S. Puccini, G. Rapisarda, D. Sabbatucci, A. Signorelli, A.M. Sobrero, T. Tenitori, F. Zannino)