

Andrea G. Drusini

I POPOLI SENZA STORIA
Lezioni di Antropologia e di Etnologia

Università di Padova

Anno accademico 2006-2007

Dal tronco del genere umano germogliano molti rami che spingono verso la luce; non tutti però riescono a conquistarsi un posto al sole. Molti rimangono nell'ombra, e qualche ramo addirittura inaridisce, perché gli altri gli rubano la luce. Ma i rami vivi dell'albero dell'umanità sono carichi di fiori e frutta, ognuno a suo modo, e noi godiamo della varietà delle culture, anche di quelle che conducono un'esistenza in pericolo, perché hanno più difficoltà nel fronteggiare le tempeste della vita.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt

La nostra scienza è giunta alla maturità il giorno in cui l'uomo occidentale ha cominciato a rendersi conto che non avrebbe mai capito se stesso, finché sulla faccia della terra una sola razza, o un solo popolo, fosse stato da lui trattato come oggetto. Solo allora l'Antropologia ha potuto affermarsi per quello che è: un'impresa, che rinnova ed espia il Rinascimento, per estendere l'umanesimo a guisa dell'umanità.

Claude Lévi-Strauss

Recentemente si è giunti a questa constatazione: il mondo vivente è intossicato fino al fondo degli oceani, e l'esistenza di un'umanità spinta a una moltiplicazione esponenziale diventerà rapidamente incompatibile con la sopravvivenza dell'universo vivente e minerale, che le serve come supporto.

André Leroi-Gourhan

ALLE ORIGINI DELLA RICERCA ANTROPOLOGICA

Origini dell'Antropologia

Il problema che riguarda “dove” cominciare a parlare di antropologia è tuttora aperto, perché per quanto ci si sforzi di arretrare nel tempo alla ricerca dei precursori dello studio dell'uomo, non è possibile stabilire un vero e proprio inizio, se non arbitrario. Qualora si dovesse per questo scopo affidarsi a una categoria così ampia come quella di “uomo”, gli esempi di riflessione sul genere umano e sulla società sarebbero così numerosi - a partire dalla filosofia presocratica, ma anche prima – da rendere l'argomento difficilmente praticabile. Del resto, Freedman¹ avverte che se l'antropologia fosse una disciplina intesa nella sua globalità – studio della cultura e delle culture, della società e delle società, etc. – non si troverebbe nessuno in grado di praticarla.

Non manca tuttavia, in alcuni utili compendi di storia dell'antropologia (Moravia²; Harris³; Mercier⁴; Tullio-Altan⁵; Duchet⁶; Cerulli⁷; Harris⁸; Fabietti⁹; Rivière¹⁰; Ember e Ember¹¹), l'abbozzo di un profilo storico dell'evoluzione nel tempo del pensiero antropologico. Nomi come Democrito, Erodoto, Lucrezio, Vico, Rousseau, tanto per

¹ Freedman M., 1978, *L'antropologia culturale*. Laterza, Roma-Bari.

² Moravia S., 1969, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Sansoni S.p.A., Firenze.

³ Harris M., 1971, *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Il Mulino, Bologna.

⁴ Mercier P., 1972, *Storia dell'antropologia*. Il Mulino, Bologna.

⁵ Tullio-Altan C., 1975, *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*. Bompiani, Milano.

⁶ Duchet M., 1976, *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari.

⁷ Cerulli E., 1986, *Le culture arcaiche oggi*. UTET, Torino.

⁸ Harris M., 1990, *Antropologia culturale*. Zanichelli, Bologna.

⁹ Fabietti U., 1991, *Storia dell'antropologia*. Zanichelli, Bologna.

¹⁰ Rivière ., 1998, *Introduzione all'antropologia*. Il Mulino, Bologna.

¹¹ Ember C.R., Ember M., 1998, *Antropologia culturale*. Il Mulino-Prentice Hall Internazionale, Bologna.

citare solo alcuni, ricorrono costantemente, anche se nessuno di essi, a meno di una scelta personale comunque discutibile, potrebbe a rigore essere scelto come “padre fondatore” delle discipline antropologiche. Per questi motivi, Fabietti¹² ha optato per la rinuncia a tutte le generalizzazioni proponendo l’antropologia sociale (o culturale, o etnologia: le distinzioni moderne sono di tipo accademico e disciplinare) come il prodotto del clima intellettuale dell’Inghilterra di metà Ottocento. Secondo questo autore, si può cominciare a parlare di “origini dell’antropologia “ soltanto quando un certo numero di individui comincia a riconoscersi in un linguaggio e in un indirizzo di ricerca, posto che l’antropologia, come afferma De Waal Malefijt¹³ è una “scienza senza tempo”, e cioè lo straordinario risultato di un sapere proveniente da contesti diversi e lontani tra loro sia in senso temporale che spaziale. E’ impossibile non ricordare a questo punto almeno la “*Société des Observateurs de l’Homme*” fondata da Jauffret a Parigi nel 1799, il cui statuto raccoglieva tutte le principali tematiche dell’antropologia contemporanea. Ma è pur vero che non vi fu nessun consenso di tipo sociale, economico o politico attorno alla *Société*, che naufragò rapidamente dopo l’ascesa al potere di Napoleone, asservita anch’essa alla “*raison*” illuminista.

Che rapporti si possono riconoscere tra il sorgere del pensiero evolucionistico – fenomeno principalmente anche se non esclusivamente britannico della seconda metà dell’Ottocento – e il sorgere del pensiero antropologico più o meno nello stesso periodo? Per rispondere a questa domanda è necessario rivolgere l’attenzione a una considerazione particolarmente importante, che riguarda la distinzione tra “evoluzione” e “progresso”. E’ noto che la biologia, dopo la comparsa de “*L’origine delle specie*” di Charles Darwin nel 1859, rappresentò il principale vettore dell’ideologia nascente e assai contrastata dell’evoluzionismo, fino all’affermazione di una vera e propria nuova “*weltanschauung*”. E’ nota anche la disputa intorno all’uso - o meglio, al non uso – del termine “evoluzione” da parte di Darwin, almeno nella fase iniziale del suo percorso teorico e al significato che lo stesso termine ricopriva nell’opera sociologica di Spencer (Drusini e Swindler)¹⁴. Il fatto è che la tematica antropologica dell’età vittoriana non si rifaceva a quella biologica, tanto è vero che negli scritti di Tylor, di Maine, di McLennan, di Lubbock, etc., i termini “selezione naturale” e “sopravvivenza del più adatto” non compaiono mai. Essi appariranno invece in un tipo di contesto sociologico tardo – ottocentesco che diede vita al cosiddetto “darwinismo sociale”, in cui elementi della filosofia di Spencer e dell’interpretazione storica di Malthus si fusero in un’ideologia a forte spinta reazionaria che si sviluppò soprattutto in Germania e in America e i cui influssi non sono ancora spenti.

E’ invece nella concezione di “progresso”, così sentita nella società in ascesa dell’epoca vittoriana, e in quel clima filantropico e universalistico derivato da una grande sicurezza e ad un’incrollabile fiducia nel proprio potere economico e tecnologico, che si fecero strada le prime idee sullo sviluppo dell’uomo e della società in ogni parte del mondo e a partire dalle epoche preistoriche. Dopo che l’archeologia preistorica aveva fatto entrare in crisi il creazionismo, soprattutto per merito dei “*Principels of Geology*” di Lyell del 1830 e

¹² Fabietti U., 1979, *Antropologia. Un percorso*. Zanichelli, Bologna.

¹³ De Waal Malefijt, 1978, *Immagine dell’uomo*. Armando, Roma.

¹⁴ Il filosofo Etienne Gilson (1976, Darwin senza l’evoluzione, in *Evoluzione: biologia e scienze umane*, a cura di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna, pp. 153-170) fa notare come nelle prime opere di Darwin la parola “evoluzione” non compaia mai: soltanto nelle opere successive egli avrebbe usato il termine “principio dell’evoluzione” (*Origine dell’uomo*, 1871). Il termine ‘evoluzione’ infatti non solo si riferiva a un processo ben diverso da quello teorizzato da Darwin e cioè il principio del preformismo di Albrecht von Haller (1708-1777), ma si confondeva con un concetto sociologico diffuso da Herbert Spencer (1820-1903) che usava il concetto di ‘evoluzione’ come sinonimo di ‘progresso’ (v. Drusini A.G., Swindler D.R., 1996, *Paleontologia umana. Evoluzione, adattamento, cultura*. Jaca Book, Milano, p. 27 segg.).

delle opere di Boucher de Pertes in Francia, si fece strada la concezione della fondamentale unità del genere umano dal punto di vista mentale e quella di un percorso che aveva portato l'uomo dalla barbarie alla civiltà. Così, gli attuali "primitivi" o "selvaggi" altro non erano, di fronte ai livelli elevati della civiltà vittoriana, che la prova vivente di un cammino evolutivo delle società umane verso il progresso (inteso naturalmente in senso vittoriano). Per alcune di queste società la civiltà era arrivata più velocemente, per altre più lentamente; nella vita degli attuali aborigeni si volle vedere così il riflesso dell'esistenza dell'uomo preistorico, così come veniva rivelata dalle prime indagini archeologiche e paleontologiche e dal nascente metodo comparativo.

L'umanità era dunque passata dallo stato selvaggio a quello di barbarie, e da quest'ultimo alla civiltà: questa è la tipica sequenza che si riscontra nell'opera di Morgan¹⁵, autore americano a buon diritto inserito nella corrente antropologica anglosassone dell'epoca vittoriana. Ma il pensiero antropologico evoluzionistico non si è mai preoccupato di spiegare come avvenivano le trasformazioni che rievocava, se non con principi che rinviano a stati psicologici o sentimentali: bastava mettersi nei panni del "selvaggio" e ragionare come lui. Così, l'infanticidio femminile, che sotto altri aspetti torna oggi alla ribalta, per McLennan¹⁶ cessa quando "emerge" l'idea di paternità o quando nasce un "senso di orrore", segno di un progresso nella mente dell'individuo e nella società. Questa concezione è presente anche nelle cosiddette idee "primarie" di Morgan, mutate in parte dalla "idee elementari" (*elementargedanken*) di Bastian¹⁷. In conclusione, i "selvaggi" sono in possesso delle stesse facoltà mentali di tutti gli uomini, solo che le loro idee sono "più semplici": Lévi-Bruhl¹⁸ adopererà il termine "mentalità prelogica", ma più o meno il significato resta lo stesso. Nel mondo dei primitivi non si è ancora verificata la maturazione delle idee e della mentalità: come e se questo possa avvenire, rimane un mistero. Ma il metodo psicologico caratterizzerà l'opera di Tylor¹⁹ sull'animismo e quelle di Frazer sul passaggio dal pensiero magico a quello religioso e infine a quello positivo. L'opera di quest'ultimo, "*Il ramo d'oro*"²⁰ del 1890, influenzerà in particolare il pensiero psicanalitico e Freud baserà proprio sugli scritti di Frazer il suo "*Totem e tabù*"²¹ (1912-13). Frazer non convincerà però Ludwig Wittgenstein, che nelle "*Note sul ramo d'oro di Frazer*" dirà che "Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi"²² e si accorgerà anche che il "fatto che Frazer ricorra a termini a lui e a noi così familiari come 'spirito' (ghost) e 'ombra' (shade) per descrivere le concezioni di questa gente mostra meglio di qualunque altra cosa la nostra affinità con i selvaggi"²³. Alcuni anni più tardi, Lévi-Strauss²⁴ avrebbe aggiunto che lo stesso atteggiamento di pensiero che, invocando una presunta superiorità o modernità, crede di porsi come modello di fronte ai "selvaggi", è proprio l'atteggiamento che caratterizza meglio, invertendo i termini, i selvaggi medesimi. Ogni gruppo umano tribale, infatti, vive in un mondo chiuso, ai confini del quale cessa di esistere l'umanità: la maggior parte delle popolazioni primitive si autodesigna con nomi che significano

¹⁵ Morgan L.H., 1974 (orig. 1877), *La società antica*. Feltrinelli, Milano.

¹⁶ McLennan J.F., 1876, *Studies in Ancient History*. Macmillan, London.

¹⁷ Bastian A., 1895, *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*. Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.

¹⁸ Lévi-Bruhl L., 1975 (orig. 1910), *Psiche e società primitive*. Newton Compton, Roma.

¹⁹ Tylor E.B., 1871, *Primitive culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, religion, Language, Art and Custom*. J. Murray, London.

²⁰ Frazer J., 1973 (orig. 1890), *Il ramo d'oro* (2 voll.). Boringhieri, Torino.

²¹ Freud S., 1969 (orig. 1912-13), *Totem e tabù*. Boringhieri, Torino.

²² Wittgenstein L., 1975, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Adelphi, Milano, p.28.

²³ Wittgenstein, *op. cit.*, p. 30.

²⁴ Lévi-Strauss C., 1966, *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore, Milano.

generalmente “gli uomini”, “i migliori”, “gli eccellenti”, mentre “gli altri” vengono considerati “non uomini” o addirittura animali.

Ma nell'epoca vittoriana imperava anche un'altra convinzione, e cioè l'idea che il selvaggio fosse un “essere degradato”, fatto che avrebbe favorito e legittimato lo schiavismo; tornata alla ribalta dopo il tramonto dell'Illuminismo, quest'idea scatenò una polemica che vide reagire in maniera compatta gli antropologi evoluzionisti (forse più per appoggiare le loro teorie che per difendere i selvaggi). Le prove a sostegno dell'inferiorità dei selvaggi consistevano nel fatto che non esisteva nessuna testimonianza di una popolazione primitiva uscita dal suo stato per raggiungere un livello superiore di civiltà. Tuttavia, nemmeno i Greci, pur essendo in possesso di una buona parte dei principi che in seguito sarebbero stati applicati alla fisica moderna, raggiunsero un livello tecnologico elevato, e così pure le civiltà orientali: questo è un problema tutto filosofico che oppone l'artigianato alla geometria o la contemplazione al macchinismo, problema che è stato affrontato da Koyrè²⁵, secondo il quale nel mondo greco era caratterizzato dal rifiuto della *tékhnè* a favore dell'*epistéme*, più gratificante per l'intelletto.

Ma da cosa proveniva questa idea del selvaggio degradato? Dalle uniche fonti allora disponibili: i resoconti dei viaggiatori e i diari degli esploratori. Circa l'attendibilità di queste testimonianze, basta ricordare solamente la critica all'“interpretazionismo” mossa da Sperber²⁶ agli stessi antropologi moderni. Secondo le concezioni degenerazioniste, il progresso del selvaggio era dunque possibile soltanto grazie all'intervento di chi era già depositario della civiltà, perché egli non sarebbe stato in grado di progredire con le sue sole capacità mentali. Per gli antropologi evoluzionisti invece questo progresso era possibile grazie alla legge naturale dello sviluppo che stava alla base di un sostanziale miglioramento dell'umanità nel tempo. Di questa visione uniformizzante e fiduciosa, come pure delle concezioni antropologiche dell'età vittoriana, rimane ben poco nella moderna antropologia, anche se l'opera di Morgan²⁷ sulla parentela conserva a tutt'oggi il suo valore. Per quanto riguarda per esempio il confronto tra le culture primitive attuali e le culture preistoriche, confronto basato essenzialmente su elementi della cultura materiale, esso dovrebbe essere fatto a livello di singole aree geografiche, ove possibile. Infatti, nonostante in nessuna parte del mondo si sia scavato come in Europa, “lo sviluppo dell'industria litica nell'Europa preistorica rappresenta un fenomeno talmente unico nella storia delle culture umane da rendere scarsamente dotato di senso qualunque raffronto del tipo di quello operato dagli evoluzionisti”²⁸. Il concetto di “sopravvivenza” degli antropologi dell'età vittoriana corrispondeva a un'immagine fortemente unitaria, continua e progressiva della cultura umana, la quale non teneva in considerazione che tutti i popoli, anche quelli definiti “senza storia”, sono separati da barriere temporali che ne rendono difficile la visione puramente sincronica.

L'antropologia fisica o biologica

L'antropologia, come scrive De Waal Malefijt, è “*una scienza senza tempo*” di cui è difficile tracciare all'indietro i confini. Fin dall'antichità, infatti, l'uomo si è interessato delle proprie origini e della propria natura: la storia di questa scienza si confonde quindi con la storia del sapere umano.

²⁵ Koyrè A., 1967, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Einaudi, Torino.

²⁶ Sperber D., 1984, *Il sapere degli antropologi*. Feltrinelli, Milano.

²⁷ Morgan L.H., 1870, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Institution, Washington.

²⁸ Fabietti U., 1979, *op.cit.*, p.46.

Attenendoci strettamente all'aspetto etimologico, non sarebbe lecito parlare di antropologia prima dell'introduzione del concetto di *logos* da parte dei Greci²⁹. Ma fin dal 1400 a.C. (cosiddetto 'Medio Impero') gli Egiziani conobbero, durante le loro spedizioni lungo il Nilo, diverse popolazioni dell'Africa orientale, come gli abitanti del Sudan e i Pigmei delle foreste equatoriali. I papiri che riportavano gli atti ufficiali dell'impero egiziano contenevano delle vere e proprie schede segnaletiche in cui venivano considerati alcuni caratteri antropologici classici, come la statura dell'individuo, il colore della pelle e dei capelli, la forma del viso, e così via.

L'antropologo francese Topinard³⁰ suddivide la storia dell'Antropologia in tre grandi periodi: periodo dell'antichità (circa dal 1000 a.C. al 1230 d.C.), periodo dell'affermazione dell'Antropologia (dal 1230 d.C. al 1800) e periodo recente (dal 1800 in poi). Essa è sostanzialmente il prodotto delle riflessioni e dei resoconti dei filosofi, degli storici, dei viaggiatori e dei geografi sulla conoscenza della Storia naturale, dell'Anatomia, della Fisiologia e degli usi e dei costumi dei popoli. Sicuramente, per la storia dell'Antropologia, di importanza centrale è la figura di Ippocrate di Coa (V secolo a.C.), le cui conoscenze anatomiche spaziavano dai Greci, agli Assiri, agli Egizi, agli Sciiti e agli Indi, che esaminò durante i suoi viaggi. Nei suoi trattati "La natura dell'uomo" e "Dell'aria, delle acque e dei luoghi", Ippocrate scriveva del rapporto tra cervello e intelligenza e tra psiche e organismo corporeo, e fu precursore della Mesologia, cioè lo studio dei rapporti tra gli organismi e l'ambiente esterno. Egli inoltre introduceva la nozione delle somiglianze tra gli individui dello stesso gruppo soggetti alle stesse condizioni ambientali, anticipando i moderni studi sull'adattamento umano nei vari ambiti geografici. Sulle orme di Ippocrate, Aristotele (384-322 a.C.) prese l'uomo come termine di confronto studiandone le somiglianze con le scimmie, ne riconobbe la superiorità dal punto di vista cerebrale, nell'utilizzo delle mani, conseguenza del bipedismo, e nell'apprendimento del linguaggio. Questi caratteri distintivi vennero in seguito riconosciuti da tutti i naturalisti, a cominciare da Linneo fino a Darwin, e dagli antropologi. Il più grande naturalista della romanità, Galeno (131-200 d.C.), che dominò tutto il pensiero medievale anche per quanto riguarda i suoi studi di Anatomia e di medicina, non potendo servirsi dei cadaveri umani (a quel tempo le autopsie sull'uomo erano proibite) si servì dell'osservazione macroscopica della scimmia, l'animale considerato più simile all'uomo. Più tardi, con Andrea Vesalio (1513-1564) e la sua opera *De humani corporis fabrica*, l'Anatomia umana darà l'impulso a notevoli progressi non solo nelle scienze mediche, ma anche nella conoscenza naturalistica dell'uomo. Un notevole contributo alla tassonomia delle specie e quindi anche dell'uomo doveva provenire dagli studi di Linneo (1707-1778), che nel suo *Sistema Naturae* costituì l'ordine di Primati distinto in diversi generi, tra cui il genere *Homo* comprendente, oltre alla specie *Homo sapiens* (*ferus* o selvaggio, *americanus*, *europaeus*, *asiaticus*, *asser* o negro, *monstruosus* o anormale), anche l'*Homo sylvestris* o *troglydytes* (orango, scimpanzè, etc.). Si noti come all'interno della classificazione del genere *Homo* vi sia il primo tentativo di classificazione tipologica (o razziale) delle popolazioni umane. Anche Georges Louis Leclerc, Conte di Buffon, contribuì alla ricostruzione naturalistica del passato dell'uomo con il suo trattato *Histoire naturelle de l'Homme* del 1749, in cui propose l'ipotesi della comune origine dell'uomo e della scimmia; inoltre, Buffon mise in relazione la diversità delle razze umane con il clima e l'ambiente, secondo la concezione ippocratica. A Buffon si deve inoltre il concetto fondamentale di "specie", intesa come gruppo di organismi interfecondi che danno origine a prole feconda. A Buffon, che i francesi considerano il fondatore dell'Antropologia, si devono le tre grandi suddivisioni di questa disciplina: l'uomo in generale, considerato sotto il punto di vista biologico e in tutte le età (Antropologia

²⁹ Biasutti R., 1967, *Le razze e i popoli della terra*. UTET, Torino.

³⁰ Topinard P., 1885, *Éléments d'Anthropologie générale*. A. Delahaye et É. Lecrosnier Éditeurs, Paris.

generale); la descrizione, l'origine e gli incroci delle sue razze (Antropologia speciale); la comparazione dell'uomo con gli altri primati e con gli altri animali (Antropologia zoologica). L'uomo quindi, che fino a Buffon era studiato come individuo, dopo Buffon sarebbe stato studiato come "specie". Nel secolo di Buffon il termine Antropologia – che già Aristotele aveva definito in senso letterale "discorso sull'uomo" – viene ancora usato nel senso di "dottrina della natura umana", un terreno di confine tra la sistematica zoologica e la speculazione filosofica. Non è per caso, infatti, che Immanuel Kant (1724-1804) dedicò quasi trent'anni della sua attività culturale alle scienze antropologiche intese nel senso strettamente teorico ma anche pragmatico³¹. Da ricordare vi è anche J.F. Blumenbach (1753-1840), fondatore del metodo morfologico descrittivo, con la sua opera "Sulla naturale diversità del genere umano", in cui analizzava i caratteri fisici dell'uomo e distinse le razze in base al colore della pelle: Bianca (varietà Caucasica), Gialla (varietà Mongolica), Rossa (varietà Americana), Bruna (varietà Malese), Nera (varietà Etiopica) comprendendo in quest'ultima tutti gli Africani di pelle scura. Anche A. De Quatrefages ne "La specie umana" (1885) descriveva il metodo antropologico, dibatteva il problema del monogenismo e del poligenismo, e trattava i problemi relativi alla specie, alla razza, all'"incrocio" delle razze, al popolamento del globo e all'acclimatazione della specie umana. Altri autori degni di menzione sono: White, fondatore dell'antropometria; Camper (1722-1789) che introdusse l'uso di un angolo facciale per la valutazione del grado di prognatismo; Soemmering, che in studi pubblicati tra il 1778 e il 1785 descriveva l'anatomia (soprattutto cerebrale) degli Europei e dei Negri.

Ma furono soprattutto i viaggi e le scoperte che, da Marco Polo in poi, fecero conoscere agli europei i popoli e le culture del mondo: Colombo, Magellano, Vespucci, Vasco de Gama, Cortez, Pizarro, de Bougainville, Cook, Roggeveen e altri si confrontarono con realtà ambientali e umane sconosciute e portarono nel Vecchio Mondo l'immagine di un'umanità primitiva, selvaggia, "senza leggi, senza patria e senza re". Soltanto più tardi l'Antropologia avrebbe fatto giustizia di questi pregiudizi, anticamera dello sfruttamento coloniale e del razzismo, riconoscendo che non esiste popolo al mondo che non abbia almeno un rudimento di ordinamento statale e religioso.

Antropometria

L'*Antropometria* - o misura dell'uomo - è una tecnica di rilevamento che ha come scopo la valutazione dei caratteri quantitativi del corpo umano.

L'Antropometria - in quanto analisi statistica delle popolazioni umane - è una branca particolare della Statistica, e in particolare della Biometria.

L'Antropometria nasce nel XVII secolo (I. S. Elsholz, 1654) e le sue prime applicazioni furono finanziate dalle compagnie di assicurazioni per gli studi sulla *longevità* e sulla *mortalità*.

Nel 1662 un'imponente massa di dati venne pubblicata dalla *Royal Society* di Londra. Sulla base delle prime esperienze, il matematico Gauss formalizzò la teoria degli errori, e più tardi Quetelet applicò il metodo statistico a vari campi della Biologia, della Medicina e delle Scienze Naturali

L'Antropometria dà meno importanza alle somiglianze che alla diversità.

Essa si articola in due stadi:

- Misurazione dei caratteri fisici
- Elaborazione biometrico-statistica dei dati

³¹ Vedi ad es. Kant I., 1969 (orig. 1798), *Antropologia pragmatica*. Laterza, Bari.

Lo scopo delle indagini antropometriche è di eseguire procedure di *inferenza statistica*, ossia stimare, dallo studio di un piccolo gruppo di individui - *campione* - le caratteristiche generali della *popolazione*.

Suddivisioni dell'Antropologia biologica

Antropologia fisica

valutazione quantitativa della variabilità umana nello spazio e nel tempo

Antropologia medica

valutazione degli *standards* delle dimensioni corporee nelle diverse popolazioni, per classi di età, sesso e condizioni socio-economiche; medicina evoluzionistica, origine e diffusione degli agenti patogeni nei vari ambienti geografici; origine delle malattie e paleopatologia; studio dell'adattamento umano come risposta agli stimoli ambientali, compresa la malattia; interazione dei fattori culturali e sociali nella genesi dei fenomeni morbosi; etnomedicina

Antropologia nutrizionale

valutazione delle condizioni di salute e di nutrizione delle popolazioni del mondo, con particolare interesse per le culture extra-occidentali

Antropologia ergonomica

Analisi dell'interfaccia tra l'uomo e le strutture tecnologiche (progettazione di mobili, veicoli, ambienti di lavoro "a misura d'uomo")

Antropologia forense

Applicazione delle tecniche e dei metodi dell'Antropologia fisica per l'identificazione personale nell'indagine giudiziaria; studio dei resti umani scheletrici, mummificati e combusti reperiti nei disastri di massa, nelle calamità naturali (terremoti, eruzioni vulcaniche), negli eventi bellici (fosse comuni), negli omicidi, negli incendi, etc. (Discipline associate: *Archeologia forense*, *Entomologia forense*)

Paleoantropologia

Studio dell'evoluzione umana; comparazione delle caratteristiche scheletriche, adattative e comportamentali dei Primati e del genere *Homo* (osteometria, odontologia e odontometria)

Paleopatologia

Studio delle malattie nei reperti umani e animali a partire dalle epoche preistoriche.

Eterografia umana e razzologia

E' lecito parlare di "razze umane"?

1° argomento:

Non essendo ancora del tutto chiari i meccanismi che portano alla formazione delle specie e delle sottospecie, parlare di "razze" è quanto meno improprio.

2° argomento:

Non essendo ancora stato risolto il problema dell'origine della variabilità umana, parlare di "razze umane diverse" significa solo utilizzare un comodo espediente classificatorio.

3° argomento:

La credenza secondo la quale le razze sono entità immutabili ed eterne è priva di ogni fondamento: in quanto risultato dell'evoluzione e della selezione naturale, che sono fenomeni continui, la "razza" è un concetto dinamico e non statico.

2.1. Il concetto di 'razza'

E' ben probabile che le differenze razziali continueranno a servire da pretesto alla crescente difficoltà di vivere insieme.

Claude Lévi-Strauss

Pochi concetti sono stati così dibattuti, nell'ambito delle scienze dell'uomo, come quello di 'razza'. Ritornare su questa disputa oggi può sembrare inutile, dato che questo termine, pur ancora presente in numerosi testi soprattutto stranieri, tende ad essere sostituito dai biologi umani e dai genetisti rispettivamente con 'popolazioni' o con 'clines' (che in italiano si può rendere con 'variazioni') (Littlefield et al., 1982). Eppure, dei tre diversi significati della parola 'razza' -psicologico, politico e biologico- è proprio quest'ultimo ad essere il meno conosciuto, se da diversi anni varie associazioni internazionali per i diritti umani, tra cui l'UNESCO, si preoccupano di organizzare tavole rotonde e riunioni di scienziati nel tentativo di puntualizzare una volta per tutte i limiti e gli usi di questo termine. Recentemente, Di Siena (cit. in Alciati, 1985, p. 691) ha giustamente affermato: "La conoscenza e l'assimilazione, sia al livello dei vari settori di ricerca sia al livello dell'opinione pubblica dei principi della Biologia e in particolare del concetto biologico di razza può contribuire al superamento di ogni forma di razzismo vecchio e nuovo". Ma subito dopo l'autore aggiungeva: "Naturalmente, dato che l'origine dei pregiudizi razziali è remoto e si alimenta di continuo in base a distorsioni di tipo culturale e ideologico, una battaglia puramente scientifica, volta al ripristino della correttezza ideologica, è chiaramente insufficiente". Osservazione più che giusta in base al fatto che le implicazioni storiche, psicologiche e sociologiche del termine ne mascherano il reale significato, che è eminentemente biologico. Si noti che le teorie razziste, pur avendo avuto un tremendo impatto a livello sociale, avendo sempre travisato la realtà biologica non sono mai riuscite a imporsi definitivamente a livello scientifico. Per contrastarle basta citare il fatto che solo il 5-15% del materiale genetico è responsabile delle variazioni su cui sono basate di solito le classificazioni razziali, per cui ne risulta che per il rimanente 90% il patrimonio genetico è comune a tutte le razze umane viventi: come scrive Omodeo (1983, p. 636), "la ulteriore divisione di *Homo sapiens* in base alla pigmentazione della pelle, della forma dei capelli e del naso, e magari dei gruppi sanguigni ha poco senso: applicata ai cani, ai cavalli e alle pecore porterebbe a risultati paradossali". A questo punto, tuttavia, non avrebbe molto senso neppure relegare lo studio razziale alla sola genetica, come incredibilmente auspicava ad esempio John Maddox in un editoriale della rivista *Nature* del 1995, nella più completa ignoranza dei molti studi antropologici sull'argomento. In sostanza, Maddox sosteneva che non bisogna lasciare all'antropologia lo studio delle razze in quanto i suoi metodi - come l'uso di indici cranici per la misura dell'intelligenza (*sic!*) - sono oggi considerati inadeguati: meglio quindi aspettare i risultati (se mai arriveranno) del *The Human Genome Diversity Project* che consentirà finalmente di distinguere i gruppi razziali in base all'analisi del DNA. Una presa di posizione così ottusa (non infrequente del resto tra i genetisti) meritava una risposta, che naturalmente non si è fatta attendere. Per primo, Jonathan Marks (1995) faceva rilevare all'ingenuo Signor Maddox che gli antropologi avevano studiato per decenni la genetica delle popolazioni non-occidentali, ma senza le roboanti fanfare del *The Human Genome Diversity Project*, organizzato tra l'altro da biologi molecolari e genetisti con delle conoscenze di antropologia che Jonathan Marks non esita a definire "folcloristiche". Dal canto suo, un altro antropologo americano, Kenneth M. Weiss (1996), rilevava che il *The Human*

Genome Diversity Project poteva essere considerato al massimo un complemento delle indagini antropologiche di popolazione, ma non sostitutivo di esse: se lo studio della variabilità dei caratteri fosse limitato al solo aspetto molecolare, esso finirebbe per diventare fuorviante. L'esempio portato da Weiss per spiegare la fallacia della suddivisione razziale in base alle sole caratteristiche ereditarie è abbastanza significativo. Gli atleti africani sono giustamente orgogliosi delle loro *performances* nelle competizioni internazionali: se questo successo fosse scritto nei loro geni, si potrebbe semplicemente assegnare agli atleti africani una medaglia d'oro permanente, senza nemmeno farli partecipare alle gare olimpiche. Questa soluzione tuttavia peggiorerebbe col tempo le loro prestazioni e sarebbe una grossa perdita per lo sport. Questo esempio dimostra come il *furor reducendi* di una cattiva genetica possa, con l'eccessivo trionfalismo delle sue scoperte, essere di ostacolo alla conoscenza di fenomeni troppo complessi per essere desunti da una sola componente strutturale. Sorvoliamo inoltre, per non infierire troppo, sul fatto che molto spesso i genetisti riduzionisti sembrano dimenticare o nascondere che l'uomo è sì frutto dell'eredità, ma anche dell'ambiente e della cultura.

Per tornare alla cultura, vale la pena ricordare che il termine 'razza', utilizzato per designare le varietà della specie *Homo sapiens* dal naturalista Buffon verso la metà del XIX secolo (e già adoperato in precedenza per definire gli incroci degli animali domestici) fu impiegato da allora in poi in modo alquanto contraddittorio, tanto che gli antropologi per molto tempo furono in disaccordo sul suo significato. Per alcuni, infatti, esiste un'unica razza, *Homo sapiens*: ma allora il termine diventa omologo di 'specie'; per altri, semplicemente, le razze non esistono (salvo poi parlare tranquillamente di Caucasoidi, Negroidi e Mongoloidi); per altri ancora, come ad esempio Marks (1997), le razze rappresentano semplicemente un comodo espediente classificatorio. La pluralità delle classificazioni razziali esprime il disaccordo dei vari studiosi sull'argomento, dato che nel nostro secolo sono stati descritti da quattro a quaranta tipi razziali diversi; una classificazione si è resa tuttavia necessaria per inquadrare in qualche modo la variabilità presentata dal genere umano nelle diverse parti del mondo. Le classificazioni razziali 'classiche' si basavano su criteri diversi: esistevano così le classificazioni di tipo geografico, legate alla distribuzione spaziale delle popolazioni umane, tra cui le più note sono quelle del Biasutti (1967), di von Eicksted (1937-56), di Coon (1970); le classificazioni di tipo morfologico, basate per lo più sui caratteri antropologici esterni (qualitativi e quantitativi) e così via.

Passando dalla cultura alla genetica, è noto che dalla metà del '900 in poi l'approfondimento dei meccanismi della trasmissione ereditaria dei caratteri gettò nuova luce sulla questione razziale, ragion per cui vennero proposte varie definizioni di 'razza', questa volta su base genetica. Così, Dobzhansky (1965) definisce come 'razze' le popolazioni che differiscono nella frequenza di certi geni, ma che attualmente scambiano o possono scambiare dei geni attraverso qualunque barriera (di solito geografica) le separi. In questa prospettiva, le razze esprimono la misura della distanza genetica tra le popolazioni della terra (Molnar, 1983; Harrison, 1989). In realtà, dal punto di vista statistico, la variazione genetica all'interno di un gruppo umano può essere molto superiore a quella che esiste tra gruppi umani diversi, come ha dimostrato Richard Lewontin negli anni settanta con un calcolo comparativo della diversità umana, basato sulla frequenza di 17 geni polimorfi tra gruppi umani diversi (Lewontin, 1987). Misurare la diversità genetica significa andare alla ricerca della probabilità che due individui, presi a caso in una certa popolazione, possiedano forme diverse (alleli) di uno o più geni. Le ricerche di Lewontin dimostrarono che alcuni geni hanno un allele assai diffuso tra le varie popolazioni e che quindi contribuiscono in misura minima alla diversità. Al contrario, il gene del fattore sanguigno Rh (Rhesus) varia molto da un individuo all'altro e da una

popolazione all'altra e quindi contribuisce in maggior misura alla diversità. Si può ragionevolmente affermare che l'85% di tutta la diversità genetica umana si concentra negli individui che appartengono allo stesso gruppo. Sempre secondo Lewontin, se per qualche fattore ipotetico, come un immane cataclisma, sulla terra sopravvivevano solamente i popoli dell'Africa nera, la specie umana conserverebbe il 93% della sua diversità genetica totale: la specie sopravvissuta avrebbe solamente la pelle un po' più scura. Per un'ampia disamina di questa materia si possono consultare anche le monografie di Rushton (1995) e Shipman (1994).

Dato che la razza non è altro che una fase del processo di speciazione, spesso questo termine viene usato come sinonimo di 'sottospecie' o di 'microspecie' (Mayr, 1970; Pearson, 1985). Mayr, in particolare, definisce 'sottospecie' un aggregato di popolazioni locali di una specie abitanti in una suddivisione geografica di un insieme di specie, tassonomicamente differenti dalle altre popolazioni della specie. In Liguri e Stefani (1984, p. 502) si legge che razza è un "raggruppamento di organismi animali o vegetali all'interno di una specie, distinti da altri gruppi appartenenti alla stessa specie per alcuni caratteri costanti e geneticamente determinati, sorti per selezione naturale o artificiale. In ogni caso non dobbiamo aspettarci l'esistenza in condizioni naturali di razze 'pure': come dice Hiernaux (1979, pp. 148-149), "a causa di molteplici processi di migrazione e di espansione su grande scala, avvenuti nel passato, la maggior parte delle popolazioni...rappresenta oggi la mescolanza biologica di numerose componenti ancestrali, spesso molto diverse tra loro". In realtà avviene quindi che "nessun individuo mostra tutte le caratteristiche tipologiche della razza umana alla quale appartiene" (Alciati, 1985, p. 687).

Data la forte connotazione emotiva del termine 'razza', da tempo si è cercato di sostituirlo in vari modi. Così, in una dichiarazione del 1978, l'UNESCO ha proposto di sostituire il termine 'razza' con quello, più rassicurante, di 'gruppo etnico'. Questa soluzione però non è priva di ambiguità: non si può pretendere infatti di sostituire un termine dal significato eminentemente biologico con un termine dal significato socio-culturale. Non che le razze umane non siano il frutto anche di componenti non-biologiche: basti pensare alle barriere sociali, culturali e linguistiche che in varie parti del mondo e in tutte le epoche hanno impedito il matrimonio e quindi l'incrocio tra caste o clan diversi. E' comunque una precisa responsabilità dell'antropologo e del biologo umano impedire che l'uso improprio di alcuni termini, tra cui quello di razza, servano da pretesto ad ogni possibile forma di razzismo (Wolf, 1994).

La razza è un fenomeno dinamico, non statico, perché le popolazioni umane sono in continuo divenire e in rapida trasformazione: per questo ogni proposito di incasellare in rigidi schemi le varie razze umane è destinato a fallire. Ad esempio, nei vecchi testi di Antropologia si leggeva che i Giapponesi appartenevano al tipo fisico pigmeo: ebbene, la loro statura media è cresciuta di oltre 6 cm negli ultimi cinquant'anni! Modificazioni simili sono state riscontrate anche per quanto riguarda caratteri un tempo ritenuti rigidamente fissi, come l'indice cefalico. Le schede descrittive dei vari raggruppamenti razziali delle pagine seguenti, tratte da Harrison (1989) e da Campbell (1988), sono quindi l'espressione della necessità di costruire delle categorie biologico-spaziali in cui far rientrare tutte le popolazioni umane della terra.

Vengono elencate qui di seguito alcune definizioni di "razza" fornite da vari autori.

"La razza è un fenomeno eminentemente biologico; una razza è un raggruppamento di individui definito sulla base del loro patrimonio ereditario" (A. Montagu, 1966)

"Una sottospecie è un aggregato di popolazioni locali di una specie, abitanti in una suddivisione geografica di un insieme di specie e che differiscono tassonomicamente dalle altre popolazioni della specie" (E. Mayr, 1970)

“Un gruppo etnico rappresenta un certo numero di popolazioni, comprese nell’unica specie Homo sapiens, che individualmente mantengono le loro differenze fisiche e culturali, attraverso il meccanismo dell’isolamento dovuto a barriere geografiche e sociali. Tali differenze varieranno nella misura in cui varia il peso delle barriere geografiche e sociali che agiscono sulle originarie differenze genetiche” (A. Montagu, 1966)

“Si definiscono razze le popolazioni che differiscono nell’incidenza di certi geni, ma che attualmente scambiano o possono scambiare dei geni attraverso qualunque barriera (di solito geografica) le separi” (T. Dobzhansky, 1965)

“Razza: raggruppamento di organismi animali o vegetali all’interno di una specie, distinti da altri gruppi appartenenti alla stessa specie per alcuni caratteri costanti e geneticamente determinati, sorti per selezione naturale o artificiale. Esiste possibilità di riproduzione fra due individui appartenenti a razze diverse ma della stessa specie” (G. Liguri, M. Stefani, 1984).

2.2. Distribuzione delle popolazioni umane

Ovunque si incontrino esseri umani, si incontra anche l’umana curiosità per gli altri: gli ‘altri’ che vivono al di là del monte, nella valle vicina, dall’altra parte dell’isola. Anche i più sprovveduti selvaggi delle montagne della Nuova Guinea, o delle foreste del Sudamerica, sanno dell’esistenza di ‘altri’ diversi da loro, di gente che ha un altro aspetto, cammina in un altro modo e parla un’altra lingua. Se li possono avvicinare senza correre rischi, trovano che questi altri hanno persino odore diverso perché mangiano cibi diversi e usano sostanze diverse per la pelle e i capelli. Questi piccoli raggruppamenti umani, che vivono in un loro mondo ristretto, come devono aver vissuto un tempo gli uomini delle origini, cioè i nostri remoti antenati, conoscono gli altri sotto nomi particolari, mentre molto spesso chiamano se stessi semplicemente ‘gli uomini’. Non hanno nessuna idea di quanto sia grande il mondo.

Margaret Mead

Quando si parla della distribuzione delle razze umane, si considera di solito la situazione precedente al 1492, data della scoperta del Nuovo Mondo, prima dei grandi viaggi transoceanici che diedero l’avvio a un vasto flusso di popolazioni e alla successiva commistione della maggior parte dei gruppi umani (Campbell, 1988).

I PRINCIPALI RAGGRUPPAMENTI UMANI

Secondo Campbell (1988)

Africani
Amerindiani
Asiatici
Australiani
Caucasoidi
Oceaniani (Polinesiani, Melanesiani, Micronesiani)

Secondo Howells (1992)

Caucasoidi
Negroidi
Mongoloidi
Australoidi

2.3. *Caucasoidi*

Il gruppo caucasoidi costituisce la cosiddetta razza bianca e comprende: le popolazioni dell'Europa e le popolazioni di ceppo europeo del Nordamerica, le popolazioni dell'Asia nordoccidentale, gli Arabi del Medio Oriente, gli Africani che vivono a nord del Sahara, i popoli del subcontinente indiano e altre razze locali. Le popolazioni caucasoidi condividono molte caratteristiche comuni: il loro adattamento è caratteristico delle regioni umide a bassa irradiazione solare. Il colore della pelle varia dalla tinta chiara a quella scura, ma non raggiunge mai la tonalità nera. Il corpo presenta abbondante peluria, sebbene tra gli uomini sia frequente la calvizie. I capelli sono dritti al nord e ricci al sud e nelle regioni più orientali; esiste un'alta frequenza di capelli biondi e di occhi chiari. I caratteri emotipologici sono molto variabili: il gruppo A₂ è molto frequente mentre è raro presso gli altri gruppi, a parte gli Africani. La crescita infantile appare più lenta rispetto ad altri gruppi umani. Un adattamento alla malaria, dovuta a un'emoglobinopatia che provoca un'anemia emolitica microcitica ipocromica detta talassemia o anemia mediterranea, è presente nella regione mediterranea e a oriente dell'Iran. I Caucasoidi sono diffusi pressoché in tutto il mondo dove si sono ibridati con le popolazioni locali.

2.4. *Africani*

Questa denominazione comprende tutte le popolazioni situate a sud del deserto del Sahara (Africa sub-sahariana). In Sudan, Etiopia ed Egitto le popolazioni condividono dei caratteri con i Caucasoidi del nord (es. pelle più chiara), ma tratti caucasoidi si riscontrano anche più a sud (es. Tanzania). All'interno di questo gruppo esiste un gran numero di varianti locali, benché esso condivida delle caratteristiche comuni, quali: pigmentazione scura della pelle, dei capelli e delle iridi; capelli crespi (spiraliformi o chimotrici); labbra alquanto sporgenti; naso piuttosto largo; corpo relativamente povero di peli; accentuato prognatismo della faccia, specialmente nella regione alveolare. Alcune di queste caratteristiche sono legate all'adattamento alle temperature elevate e all'irradiazione solare. I caratteri emotipologici sono molto variabili, e non differiscono sostanzialmente da quelli europei: una caratteristica adattativa è l'alta frequenza di emoglobine anomale tra cui l'HbS, che conferisce alle emazie una forma a falce (*anemia falciforme*): grave nella forma omozigote in cui il contenuto di HbS è del 70%, è compatibile con la vita nella forma eterozigote (contenuto di HbS del 30%) con in più una protezione contro il plasmodio della malaria. Un'altra caratteristica adattativa è la *steatopigia*, che consiste in accumuli di grasso sottocutaneo, tipica delle donne ottentotte (gruppo Khoisan), utili come riserva di energia durante periodi di stress come le carestie e la gravidanza. Una questione che ha sempre interessato gli antropologi è la relazione tra i gruppi Khoisan (Boscimani, Ottentotti e Khoikhoi) e le altre popolazioni dell'Africa sub-sahariana. I Khoisan erano infatti considerati un gruppo a parte in ragione della colorazione più chiara della pelle, della

forma dei capelli, della morfologia cranio-facciale e della steatopigia, ma dal punto di vista sierico le differenze sono alquanto minori.

Gli Africani oggi sono diffusi in tutto il mondo, sia per effetto delle migrazioni, sia per effetto delle deportazioni durante l'epoca dello schiavismo: Americhe, Antille, ecc. Il *pool* genico africano si è successivamente arricchito per apporti caucasoidi, indiani e malesi. Recenti indagini genetiche, in particolare a livello del DNA mitocondriale, hanno suggerito che tutte le popolazioni non africane contemporanee discenderebbero da gruppi che migrarono dal continente africano in tempi recenti.

2.5. Asiatici

Il gruppo asiatico, o mongoloide, occupa una vasta parte dell'Asia orientale, dal Tibet alla Siberia centrale a nordovest, alla Malesia e all'Indonesia a sudest: l'Himalaya e altre catene montuose hanno contribuito notevolmente all'isolamento geografico di alcune popolazioni. Gli Asiatici costituiscono il 70% della popolazione mondiale. Molte aree del territorio da essi occupato, comprese la Russia e la Cina, sono sconosciute dal punto di vista genetico. Per quanto riguarda i gruppi sanguigni, il gruppo mongoloide è caratterizzato da un'alta frequenza del gruppo B, mentre l'emoglobina E è diffusa particolarmente in Thailandia. Caratteristiche tipiche dei popoli asiatici sono la bassa statura, i capelli neri e lissotrichi, la pelle il cui colore va dal giallo al bruno, il naso stretto, la mandibola larga, gli incisivi a forma di pala, gli occhi a mandorla con plica epicantica e iridi scure, la pelle glabra con presenza spesso, nella regione glutea, di un'area di iperpigmentazione detta "macchia mongolica". Come gli amerindiani, sono prevalentemente brachisceli e hanno mani e piedi piccoli: secondo la regola di Allen, le loro caratteristiche sono quelle di una popolazione adattata al clima freddo e secco. In seguito, gli Asiatici si sono adattati ai climi caldo-umidi dell'Indonesia e della Malesia. Essi sono ibridati con i Caucasoidi nella parte nordoccidentale e con lo *stock* australoide nel sudest asiatico. Le popolazioni del sudest asiatico sono ibridate inoltre con i coloni arabi, spagnoli e indiani. L'India è stata colonizzata da una serie di migrazioni provenienti specialmente da nord-ovest, culminate con quella di una popolazione di lingua indo-europea, da cui le somiglianze con le popolazioni di ceppo europeo. Particolare menzione meritano i Negritos della Malesia centrale, delle Isole Andamane e di altre parti dell'Indonesia: nella statura, nella pigmentazione e nelle proporzioni corporee essi assomigliano ai Pigmei africani, ma i loro caratteri sierici sono francamente non-africani, e le loro più strette affinità sono probabilmente con i Melanesiani.

2.6. Amerindiani

Le popolazioni aborigene del continente americano sono arrivate durante la fase più fredda dell'ultima glaciazione dall'Asia orientale, e infatti dividono con gli Asiatici molte caratteristiche fisiche: esse coprono un territorio geografico immenso che va dall'Alaska alla Terra del Fuoco. Gli amerindiani hanno capelli grossi e lisci (lissotrichi), occhi neri con occasionalmente una plica epicantica, pelle glabra, a parte alcune eccezioni, colore della pelle che va dal bianco (Canada nordoccidentale, Patagonia) al giallo pallido (foresta equatoriale). La statura è assai variabile: alta nei robusti indiani delle Grandi Pianure, bassa nella foresta tropicale del Sudamerica, dove le popolazioni sono più gracili e hanno generalmente il tronco più allungato rispetto agli arti inferiori (brachiscelia), le curve della colonna vertebrale poco accentuate, e in genere le mani e i piedi piuttosto piccoli. Le popolazioni adattate alle altitudini elevate, come nella zona andina, hanno caratteristiche fisiche assai distinte: torace più ampio ("a botte") e poliglobulia (fino a 8 milioni e più di

globuli rossi). Come negli Asiatici, il cranio è corto e arrotondato (brachicrania). Un carattere molto diffuso è la presenza dei denti "a pala". Gli Inuit (Eschimesi), che assieme agli Aleuti sono stati gli ultimi gruppi umani ad entrare nel Nuovo Continente prima degli Europei, sono fisicamente molto più simili alle popolazioni estinte della parte nord dell'Asia che non agli amerindiani. Essi giunsero in America almeno 10.000 anni fa, diffondendosi nel Canada occidentale e nella Groenlandia. I caratteri emotipologici delle popolazioni amerindiane sono variabili, ma nell'America centrale e meridionale prevale il gruppo 0. Gli amerindiani hanno perduto il gruppo B prima dell'arrivo degli Europei, fatta eccezione per gli Inuit (Eschimesi). Il gruppo A è comune in Nordamerica, ma è assente nei popoli del Centro e Sudamerica. Il gruppo Diego, che ha una frequenza bassa nel Nordamerica, in alcune popolazioni sudamericane supera il 40% (esso è assente nei Polinesiani). Non si osservano emoglobinopatie o assenza di G6PD tra le popolazioni indigene del Nuovo Mondo.

2.7. Australiani e Oceaniani

Gli ominidi occuparono l'Australasia in tempi relativamente recenti e sotto forma di uomini anatomicamente moderni: la prima colonizzazione non sembra risalire oltre i 50.000 anni fa. Le attuali popolazioni aborigene dell'Australia presentano una peculiare combinazione di caratteri che li separano dalle popolazioni di ceppo asiatico situate a nord del continente australiano. La pelle nera, i capelli ondulati e alcune caratteristiche caucasoidi attestano che queste popolazioni possono essere derivate da un antico *stock* caucasoido che occupava l'Asia orientale prima dell'apparizione dei veri Asiatici. Altre popolazioni aborigene probabilmente affini al gruppo australoide sono quelle del sud dell'India e di Sri Lanka (Veddah), i Malesi e gli abitanti di alcune isole del sudest asiatico. Le caratteristiche fisiche di questo gruppo riflettono un adattamento ad un clima caldo e moderatamente umido. La statura è assai variabile, fino ad arrivare a livelli pigmoidi; i denti e i mascellari hanno le dimensioni maggiori di qualsiasi altro gruppo umano vivente. La pelle chiara e i capelli biondi sono caratteri rari ma non del tutto assenti; presentano la più alta percentuale di vortici nelle impronte digito-palmari. Non esiste di norma tra gli Australoidi il gruppo B, tranne attorno al Golfo di Carpentaria, e il gruppo N ha la frequenza più alta nel mondo (70%), così come il gruppo Rh- (>95%). Nelle zone dove è presente la malaria si osserva la presenza della β -talassemia, della deficienza di G6PD e dell'emoglobina Tongariki. Molte popolazioni del sudest asiatico sono simili agli Australiani e vengono chiamate australoidi: i più affini sono i Papua e i Melanesiani.

Gli Oceaniani rappresentano il gruppo razziale meno omogeneo di tutti. Essi vengono spesso suddivisi in tre gruppi, i Polinesiani, i Melanesiani e i Micronesiani. Le popolazioni Papua, della Melanesia e della Nuova Guinea sono più affini agli Australiani, mentre i Polinesiani -che comprendono i Maori e i popoli della Nuova Zelanda- condividono delle lontane relazioni biologiche con gli Asiatici. Le popolazioni oceaniane si sono differenziate tuttavia mediante una forte espansione attraverso il Pacifico, dando origine a degli adattamenti di tipo locale favoriti dall'isolamento geografico. I Polinesiani hanno pelle più chiara e sono più alti e più robusti rispetto agli Asiatici, ma hanno inclinazione per l'obesità e per il diabete: quest'ultima caratteristica potrebbe essere una forma di adattamento genetico ai lunghi viaggi transoceanici compiuti da questi navigatori e ai conseguenti lunghi periodi di digiuno. Nelle Isole del Pacifico vi è un'alta percentuale del gruppo A. L'evidenza archeologica e linguistica, che spesso è più rivelatrice della genetica per quanto riguarda i movimenti di popolazioni, indica una serie di complesse migrazioni spesso in direzioni opposte, culminate con la grande migrazione polinesiana (vedi Capitolo 5).

ETNOLOGIA: LE CULTURE RESIDUALI OGGI

Sono tuttora validi i criteri con i quali in passato si determinava quali fossero i popoli di interesse antropologico ?

La domanda appare legittima se si pensa ai sostanziali cambiamenti avvenuti nell'ultimo quarto di secolo, che hanno trasformato molte culture e fatto sparire delle altre. In realtà, tutte le culture del mondo rientrano nella sfera di interessi, in realtà molto ampia e variegata, dell'Antropologia; senza contare che i metodi classici impiegati dall'Antropologia culturale o sociale potrebbero essere applicati con successo anche allo studio delle civiltà attuali. Non dimentichiamo che gli stati di più recente formazione, come gli stati africani, sentono sempre più la necessità di una ricostruzione storica del loro passato, come se esso fosse loro ancora negato (le società 'primitive' sono state chiamate anche 'società senza storia') e come se le società residuali debbano essere considerate in maniera statica, mentre invece (e ne abbiamo la prova soprattutto oggi) esse si evolvono e cambiano rapidamente sotto la spinta degli avvenimenti sociali e internazionali. L'Antropologia, in quanto scienza globale, si occupa di ogni aspetto delle culture umane: dall'arte alla tecnologia, dalla biologia all'organizzazione sociale e politica, anche se uno studio globale che investa tutte le civiltà e le culture sembra a prima vista irrealizzabile.

I popoli senza scrittura o illetterati

Un tempo questa definizione era largamente accettata in base al fatto che la scrittura non era di dominio comune a tutte le società di interesse antropologico. Tuttavia, una forma piuttosto evoluta di scrittura era conosciuta alle popolazioni della Mesoamerica, la grande area dove si sviluppò, dal X sec. a.C. al 1521 d.C. la civiltà più progredita e raffinata mai prodotta dai popoli di interesse antropologico. Un complesso sistema di scrittura pittografico-ideografica (geroglifica) si era sviluppato anche in epoca azteca (1367-1521), trasformandosi in un sistema non lontano dai nostri rebus. Tra i Maya, che già avevano un sistema sillabico ben definito, si svilupparono dei veri e propri fonogrammi. Anche i Tuaregh, popolo nomade del Sahara, possiedono un sistema di scrittura – il *tifinagh* – che in passato ebbe una più ben vasta diffusione, come dimostrano gli esempi di arte rupestre sahariana, dove i caratteri compaiono accanto a raffigurazioni di uomini e animali. Altro esempio di scrittura possono essere considerate le 'tavolette parlanti' ('*rongo-rongo*') dell'Isola di Pasqua, per i loro caratteri formali tra il simbolico e l'ideografico e per la loro somiglianza con i sigilli della valle dell'Indo (Mohenjodaro e Harappa, III millennio a.C.).

Accanto alle forme sia pur rare di scrittura esiste tutta una serie di mezzi mnemotecnici che garantiscono la memorizzazione e la comunicazione di un insieme di fatti: dalla pittura su roccia (Paleolitico) a quelle sulla pelle (In diani delle pianure del Nordamerica) o su sabbia, dai dendroglifi dei Moriori delle Chatam (Nuova Zelanda), ora estinti, ai "*wampun*", cinture di conchiglie di vari colori usate dagli Algonchini agli Irochesi, ai bastoni- un messaggio degli aborigeni austragliani ai '*quipu*' peruviani, fatti di cordicelle multicolori annodate, fino agli avori incisi degli Esquimesi. Esistono poi altre tecniche della memoria sostitutive della scrittura, anche se attiva per non lunghi lassi di tempo, come quella dei '*griots*', i cantastorie africani, archivio vivente e ambulante delle famiglie principesche e della loro storia, e degli altri 'professionisti della memoria' come ad esempio i polinesiani.

Parlare di popoli senza scrittura oggi è fuori luogo per molti motivi, grazie innanzitutto al processo di acculturazione diffuso ormai dovunque e alla scolarizzazione in atto anche nelle zone più remote.

Primitivi e selvaggi

Il termine 'primitivo' ha avuto molta fortuna in passato, non solo in Antropologia, poi per un certo periodo è stato volutamente abbandonato, sotto l'accusa di contenere un significato dispregiativo nei confronti di coloro verso i quali era diretto. Con molto acume Hallpike (1984) afferma: "C'è da credere, comunque, che gli evidenti scrupoli degli antropologi più aperti riguardo all'uso del termine 'primitivo', se non tra virgolette o preceduto da 'presunto' o 'cosidetto' o da altri riduttivi, non derivino da preoccupazioni sematiche o sociologiche, bensì dai loro radicali dubbi riguardo alla natura e al valore della 'civiltà', concetto questo disprezzato quasi quanto quello di 'primitivo' (in tedesco *Naturvolker*).

Anche qualora il termine 'primitivo' fosse inteso nel suo senso temporale, come 'primordiale', sarebbe inaccettabile, perché l'Antropologia si occupa anche delle culture presenti o da poco scomparse, prolungando così il campo della Paleontologia umana e della Preistoria. Se lo intendiamo invece nel senso di 'rozzo, semplice, ingenuo, non civile o *naïf*', rischiamo di sconfinare nell'etnocentrismo assumendo i parametri occidentali come misura assoluta dei valori. Il termine 'primitivo' è stato messo in questione anche dall'espressione volutamente paradossale dell'antropologo Murdock 'i nostri primitivi contemporanei' e messo al bando da altri antropologi, da Sol Tax a Vinigi Grottanelli. I popoli di interesse antropologico infatti hanno dietro di sé una storia di millenni, o almeno di secoli, anche se si può obiettare che il tempo non è solo quantitativo, ma qualitativo, scandito cioè dai progressi culturali.

Quando al termine 'selvaggio' (letteralmente: uomo dei boschi), di tradizione sette-ottocentesca, anch'esso è ormai caduto in disuso anche se attualmente esistono popoli che vivono all'interno della foresta e in contatto assai stretto con l'ecosistema naturale. Molti antropologi hanno adottato il termine di 'culture tradizionali' per indicare le popolazioni ancora legate a modi di vita scarsamente influenzati dall'occidente tecnologico.

Popoli esotici e culture tradizionali.

Il termine 'esotico' è più diffuso nelle pubblicazioni delle agenzie di viaggio che nei libri di Antropologia, anche se alla lettera significa 'caratteristico, originario di paesi stranieri'. E' però un classico termine a doppio taglio, in quanto anche la nostra civiltà potrebbe sembrare esotica ad un Bantu o ad un orientale. Anche il termine 'culture tradizionali', per quanto usato abbastanza spesso, non è esente da limitazioni: quanto infatti è rimasto di tradizionale nelle culture di interesse antropologico? Se poi a 'tradizionale' si aggiunge 'tipico', non può non tornare alla mente la descrizione che Bertrand Russell dà, ad esempio, del 'francese tipico', che è esattamente quello che desidera assomigliare il meno possibile agli altri francesi (non arrogante, non donnaiolo, non guascone).

Popoli pre-industriali, popoli a livello pre-meccanico

Con queste denominazioni ci avviamo ormai verso definizioni sostanzialmente più accettabili o almeno meno equivocate dei popoli di interesse antropologico.

In realtà, forse solo l'impero incaico, nella sua ultima fase, era giunto ad una forma industrializzata della produzione, sia a livello economico che industriale: tutte le altre culture si sono arrestate a un livello piuttosto basso di tecnologia. Ma commetteremmo un

errore se facessimo corrispondere al livello tecnologico avanzato un livello analogo dal punto di vista culturale: basta considerare come la nostra moderna civiltà, proprio in un momento di altissima espansione tecnologica, sia così povera di produzioni in campo civile, letterario o artistico.

Quali popoli di interesse antropologico sopravvivono ancora oggi ?

Il paradosso dell'Antropologia è che quando essa ha cominciato a sviluppare un metodo ed una dottrina, il suo oggetto - le culture tradizionali - hanno cominciato a scomparire, prima contaminate, poi assorbite dal modo di vita occidentale. Salvo i Lapponi e gli Zingari, oggi non esistono in Europa popoli di interesse antropologico; in Asia rientrano nell'ambito degli studi antropologici gli abitanti della Siberia, alcune tribù dell'India, dell'Indocina e dell'Indonesia, comprendendo anche alcune zone dell'arcipelago delle Filippine, le tribù di Ceylon, della Malesia e delle Andamane. L'Africa nera costituisce, insieme con il continente americano e L'Oceania e l'Australia, l'area di interesse antropologico più vasta. Ma che ne è di questi popoli ?

Differenze culturali e uguaglianza umana

Posto che l'Antropologia culturale è lo studio delle differenze culturali, rimane implicito che il discorso verte sempre sull'uomo. Per quanto la dottrina per cui tutti gli uomini sono – o dovrebbero essere – uguali sia sancita dall'UNESCO, dalla legislazione relativa ai diritti dell'uomo, dalla dichiarazione di indipendenza americana, ecc., essa è ben lungi dall'essere universalmente accettata ed applicata. Il concetto di 'uguaglianza' spesso si veste di contraddizioni, viene confuso con 'identità', mentre 'diversità' viene scambiata con 'disuguaglianza'. Il genetista Dobzhansky afferma che i propagandisti politici, sia di destra che di sinistra, diffondono deliberatamente questa confusione. Anche se si insiste con l'affermare che tutti gli uomini sono per nascita – geneticamente – diversi e dissimili, rimane l'insidia nel fatto che l'uguaglianza è pur sempre un concetto etico, che ha a che fare con i diritti di ogni essere umano senza distinzione di razza, di etnia, ma non con differenze corporee o mentali. In realtà, mentre la diversità è un fenomeno osservabile in natura, l'uguaglianza è e rimane un'astrazione. Allo stesso modo, al contrario, l'ineguaglianza non può essere stabilita per via biologica.

Identità etnica

La questione si fa ancora più complessa quando si parla di 'identità etnica'. Identità, in senso filosofico, definisce il carattere di due oggetti di pensiero, distinti nel tempo e nello spazio, ma che presenterebbero tutte le stesse qualità' (Lalande). In senso logico, possiamo dire che l'identità è la relazione che esiste tra due termini identici. In matematica si chiama identità un'uguaglianza che sussiste qualsiasi siano i valori attribuiti alle lettere che la costituiscono, ad es.:

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$$

In questo senso, l'identità si contrappone a equazione, che definisce un'uguaglianza che sussiste solo per certi valori delle incognite e che serve, di conseguenza, a determinarli. Abbiamo così un'identità numerica, personale e giuridica, qualitativa o specifica, un'identità fisica o reale e una morale, fondata sul 'sentimento di sé'. Il principio di identità si enuncia nella forma: "Ciò che è, è, e ciò che non è, non è" e in simboli equivale a:

a = a (in matematica)

a) a (quando 'a' corrisponde ad un concetto o ad una preposizione)

E' 'diverso', in senso aristotelico (*eteros*) tutto ciò che, essendo reale, non è identico. Ma nel linguaggio comune questo termine indica che gli oggetti hanno una differenza intrinseca e qualitativa, opposta alla semplice molteplicità numerica. Per non confondere 'diversità' con 'differenza' (relazione di alterità tra cose identiche sotto un altro aspetto), alcuni propongono l'uso di 'altro', 'alterità' in senso generale, e di 'diverso' e 'diversità' in senso qualitativo. La distinzione scolastica è fra cose differenti numericamente (*numero differentia*) e differenti specificamente (*specie differentia*), cose che differiscono cioè per la loro differenza e definizione.

L'etnologia scientifica

Erodoto, considerato uno dei padri dell'Etnologia, non descriveva semplicemente gli eventi, ma si soffermava anche sulla morfologia delle popolazioni che incontrava nei suoi viaggi. Etnologia deriva dal greco *etnòs*, stirpe, popolo, nazione. Ma ogni tentativo di definizione della stessa è destinato a fallire, perché l'Etnologia non è un metodo specifico volto a studiare un certo tipo di rapporti tra aspetti diversi della vita degli uomini.

Innanzitutto non vanno dimenticate le radici dell'Etnologia, che affondano nel colonialismo europeo, alla fine del secolo XIX. Anche in precedenza esistevano numerosi resoconti di viaggiatori, vere inestimabili fonti di informazioni, pur se viziate da preconcetti: ma non si può ancora parlare di etnologia scientifica. L'Etnologia è il risultato delle interpretazioni che gli etnologi hanno dato di società diverse dalla nostra, interpretazioni che si sviluppano parallelamente al pensiero sociologico, a sua volta risultato della riflessione della nostra società su se stessa. Si potrebbe anche dire che mentre la Storia apre il ventaglio delle società umane nel tempo, l'Etnologia lo apre nello spazio.

Le tendenze più significative, passate e attuali, dell'Etnologia possono essere riassunte nel modo che segue:

- Evoluzionismo
- Diffusionismo
- Funzionalismo
- Storicismo

Evoluzionismo

Cronologicamente è stata la prima corrente di pensiero in Etnologia, e per formalizzarla i suoi seguaci cercarono di trovare delle analogie con i concetti della biologia e della geologia. A lungo andare ci si rese conto però che l'evoluzione umana non è semplicemente biologica, ma anche culturale e sociale, e che non è un fenomeno lineare. L'evoluzionismo è una corrente tipica dell'Inghilterra vittoriana.

Diffusionismo

Questa teoria si venne a formare come reazione a quella evoluzionistica, asserendo che lo sviluppo culturale era avvenuto da alcuni 'centri di invenzione', i cui effetti si sarebbero propagati altrove. In realtà sono noti in Etnologia aspetti culturali comuni a più popolazioni che si possono considerare come il risultato di invenzioni effettuate indipendentemente in luoghi diversi.

Funzionalismo

Negando ogni interesse per la storia, questa corrente di pensiero concentrava l'attenzione sui rapporti funzionali tra i diversi tratti culturali delle istituzioni sociali. Uno dei principali rappresentanti di questa scuola fu Bronislaw Malinowski.

Storicismo

Questa corrente negava la possibilità di individuare leggi di sviluppo sociale generali e cercò di ridurre l'etnologia alla descrizione e all'analisi particolare di ogni gruppo etnico studiato.

L'approccio scientifico dell' antropologia

Qual è dunque l'approccio scientifico dell' antropologia? Innanzitutto è bene specificare che in questo caso 'scientifico' non vuol dire instaurare una falsa analogia tra le scienze esatte come la fisica, la chimica e le scienze umane. Un simile paragone porterebbe a dei risultati falsi, perché le situazioni che si presentano all'etnologo non sono sperimentali, non sono cioè ripetibili e riproducibili. Le leggi fisiche e chimiche appartengono al campo dell'analisi, mentre nelle scienze umane i postulati sono soltanto delle interpretazioni, e le leggi possono essere ricercate solo all'interno delle strutture. In antropologia, inoltre, non sono richieste affermazioni che 'spieghino tutto', come nelle scienze esatte. Basti pensare che un soggetto, quando è osservato, si comporta diversamente da come si comporterebbe se non fosse osservato. Quando si parla di aspetti scientifici dell' Antropologia, pertanto, si allude ad esempio a opere statistiche come gli *Human relations area files* e l' *Ethnographic Atlas* di Murdock, una sintesi codificata dalle informazioni contenute in diverse migliaia di schede riguardanti più di 550 società di interesse etnologico del mondo, informazioni tramite le quali sono state pubblicate tabelle di correlazioni. In questo ambito ricadono anche le ultime correnti del pensiero etnologico, tra cui bisogna ricordare almeno la scuola di Claude Lévi-Strauss, teorico dello strutturalismo.

Lo *strutturalismo* è un movimento filosofico, scientifico e critico-letterario sviluppatosi prevalentemente in Francia durante gli anni '60, che si è esteso all'antropologia, alla psicoanalisi, all'epistemologia e ad altre discipline scientifiche. Esso ha le sue basi nello strutturalismo linguistico, contestando il primato del sapere storico-umanistico (alla Sartre, per intenderci). Invece di cercare di comprendere i fenomeni culturali e sociali all'interno, ricostruendo il loro divenire storico, gli strutturalisti preferiscono trattare il mondo umano come un qualunque altro campo di ricerca indagato dalle scienze naturali, e scoprire dall'esterno quali siano le relazioni sistematiche e costanti - le strutture - che intercorrono tra i fenomeni socio-culturali, ed entro quali limiti, molto spesso inconsci, sia costretta l'azione degli individui. Secondo Lévi-Strauss, la struttura è un modello esplicativo e semplificativo del reale, anche se non appartiene essa stessa al piano della realtà. Nucleo permanente dello strutturalismo è una 'filosofia senza soggetto', che colloca questo movimento di pensiero in una posizione polemica rispetto allo spirito filosofico del '900. Per 'struttura sociale', Lévi- Strauss intende un insieme di regole di trasformazioni costruite dal ricercatore astraendo delle relazioni osservabili empiricamente.

Un'altra corrente di pensiero in antropologia è stata quella marxista (con Maurice Godelier e pochi altri), che studia gli ecosistemi, il passaggio da un modo di produzione all'altro, la nascita delle classi sociali, e così via. La scuola britannica di antropologia

sociale ha cercato invece di descrivere in modo dettagliato la cultura: nacquero così le più svariate definizioni di 'cultura' (Kroeber). Infine, è da ricordare la corrente dinamista (Antropologia radicale, con Dell Hymes), che studia l'evoluzione funzionale delle strutture nelle situazioni di cambiamento, mutamento culturale, acculturazione, eccetera.

L' antropologia, scienza residuale per eccellenza

Lévi-Strauss afferma che l'antropologia è la scienza 'residuale' per eccellenza, dato che si occupa di quel 'residuo' di società delle quali le scienze umane tradizionali non si erano mai degnate di occuparsi, proprio perché le consideravano 'astrutturali', 'astoriche' e 'atemporal'. Per occuparsi di queste società bisogna prima liberarsi dei pregiudizi sui quali si basa l'etnocentrismo: bisogna innanzitutto abbandonare la convinzione che la nostra attuale società sia il risultato al quale hanno portato millenni di preparazione ad opera delle popolazioni che ci hanno preceduto, e che questo risultato abbia la caratteristica di rimanere immutabile nel tempo. Come tutte le società, infatti, anche la nostra è in continua trasformazione, anche se ci riesce difficile capire come possa esserci un'ulteriore evoluzione. Questo etnocentrismo ingenuo non è molto dissimile da quello che poneva l'uomo al centro della Creazione e la Terra al centro dell'Universo.

L'antropologo quindi è, secondo la definizione di Lévi-Strauss, "l'astronomo delle scienze sociali": il suo compito è di scoprire un senso all'interno di configurazioni molto differenti, per lontananza e ordine di grandezza, da quelle immediatamente vicine all'osservatore. Parlando quindi delle 'società senza scrittura' dobbiamo sempre ricordare che le nostre relazioni con gli altri non conservano più i caratteri di un'esperienza globale. Siamo collegati tra noi attraverso ogni sorta di intermediari, documenti, organi amministrativi, corrispondenza, che mentre allargano i nostri confini ed i nostri contatti, conferiscono loro un carattere di inautenticità, come il contrassegno dei rapporti tra il cittadino ed i poteri. La scrittura ad esempio, nel procurare all'umanità tanti benefici, le ha comunque tolto qualche cosa di essenziale: il genuino contatto interumano. E' nel recupero di questo contatto, di cui ognuno sente, consciamente o inconsciamente, una profonda necessità, che spesso si giocano i destini di un'intera società.

L'uomo si è evoluto solo quando ha scoperto la forza della cooperazione, dell'unità di gruppo: non a caso oggi nel mondo si vive peggio proprio laddove l'unità familiare e di gruppo è in progressiva dissoluzione. Antropologia sociale quindi significa anche questo: recupero di tutte le tradizioni e delle particolarità culturali che contribuiscono a mantenere unito un gruppo di persone, e nello stesso tempo le rende sensibili ai problemi della comune sopravvivenza, al di fuori dei propri ristretti limiti geografici, nella comprensione e nel rispetto reciproco dell'Uomo, ovunque esso sia.

IL CICLO DELLA VITA INDIVIDUALE³²

La nascita

Il ciclo della vita individuale, in quanto scandito da ritmi biologici, si può considerare sostanzialmente lo stesso presso tutte le civiltà: sui ritmi biologici si innestano poi elementi sociali e culturali che cambiano a seconda dei luoghi.

Dall'evoluzione di *Homo sapiens* sappiamo che il piccolo dell'uomo è quello che ha l'infanzia più prolungata di tutto il mondo animale: questo fatto, aumentando gli scambi comunicativi e espressivi tra figlio e genitori (in particolare la madre) deve aver

³² Buona parte delle informazioni contenute in questo scritto sono tratte da: Grottanelli V., 1966, *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*. 3 vol. Labor, Milano; Biasutti R., 1967, *Razze e popoli della terra*. 4 vol. UTET, Torino.

rappresentato un indubbio vantaggio per la specie. Ne deriva però che il bambino diventa indipendente assai più tardi del piccolo di qualunque altra specie animale. Nel mondo occidentale l'ingresso nella fase adulta è prescritta dalla legge, mentre nel mondo etnologico questo passaggio è sottolineato da pratiche iniziatiche o da riti particolari che si svolgono di solito alla presenza di tutta la società, perché ogni cosa viene affrontata coralmemente e con un senso del privato assai limitato. Quando l'adolescente è dichiarato adulto dalla società, acquisisce automaticamente tutti i diritti di ogni membro della società stessa e ne condivide i doveri. Compiuta l'iniziazione il giovane può stare con gli anziani, frequentare la casa degli uomini, sposarsi, e prendere parte attiva alla vita sociale e religiosa.

E' il caso di sottolineare come il sistema individualistico sia sconosciuto presso i popoli di interesse antropologico, dove ogni forma di vita diversa da quella della propria società viene considerata inesorabilmente anomala: questo è forse un retaggio del fatto l'uomo, nella sua lunga lotta evolutiva per la sopravvivenza, deve aver fissato come condizione irrinunciabile della specie la vita di gruppo. In natura infatti le specie isolate sono in realtà abbastanza poche: alcuni marsupiali, monotremi, insettivori, alcuni carnivori: presso queste specie la società è ridotta alla sua più semplice espressione, esse infatti vivono assieme per tempi assai brevi e per un fine preciso, come la migrazione o la riproduzione. Ma gli individui isolati manifestano caratteristiche completamente diverse dagli individui che vivono associati tra loro: fattori come la crescita e l'apprendimento vengono infatti fortemente influenzati dalla presenza del gruppo. Per poter continuare a esistere, l'essere sociale deve essere fortemente gerarchizzato e coerente. In questo ambiente preordinato nei suoi cicli e nelle sue espressioni vitali, il bambino nasce e si sviluppa sempre secondo determinate regole che, pur non essendo scritte, vengono rispettate da tutti i membri pena sanzioni anche molto severe.

Il concepimento

La vita è una condizione essenziale per il mondo, e non potrebbe esistere senza la nascita di nuove creature. Nel mondo primitivo il bambino rappresenta la certezza della continuità, la speranza di veder perpetuata la propria cultura: egli è quindi in genere ovunque desiderato, salvo particolari condizioni di emergenza o di crisi. La possibilità di avere un aiuto nel proprio lavoro, motivi di ordine economico e sociale, di prestigio che aumenta in genere col numero dei figli, si sovrappongono a motivi di ordine morale come l'esigenza della fecondità e il desiderio che qualcuno si occupi dei genitori una volta divenuti anziani. Inoltre, la sterilità è pressoché ovunque considerata una grande disgrazia. Raramente tuttavia il processo biologico della generazione è conosciuto completamente presso le popolazioni di interesse antropologico: la vita rimane quasi sempre un mistero, anche se il coinvolgimento totale o parziale dei genitori è di fatto riconosciuto. Pochi sono i casi in cui il rapporto sessuale non è considerato determinante per il concepimento: l'unico caso sembra essere quello degli aborigeni dell'Australia centrale, credono in un'origine totalmente extra-naturale della vita. Secondo questa concezione del mondo vi sarebbero degli 'spiriti bambini' già completi, che entrano nel corpo della donna per maturarvi e venire poi alla luce. Sono creature che il serpente-arcobaleno Kaleru, mitico eroe culturale, ha creato nei tempi antichi (*narungani*). Gli "spiriti bambini" sono invisibili e stanno in luoghi sacri, specie in certe pozze d'acqua nelle rocce, centri totemici per eccellenza. Il concepimento avviene allora grazie a un totem³³ associato allo "spirito bambino": per questo ogni persona possiede un totem per tutta la

³³ *totem* = parola che deriva dall'algonchino *ototem*, che letteralmente significa: "è mio parente", per indicare l'animale o vegetale associato a ciascun gruppo umano o l'antenato del gruppo.

vita. Il marito è informato misteriosamente della nascita del bambino attraverso il sogno, mentre il simbolo del totem è l'ultimo alimento che la donna ha mangiato prima di accorgersi di essere incinta, e che il marito offre simbolicamente alla moglie. L'origine della vita è, in questo caso, completamente spirituale: a riprova di questa ipotesi, gli aborigeni considerano il fatto che il marito non vede in sogno lo spirito bambino come lo vede la donna; inoltre, un'altra prova è il concepimento di un bambino dopo la morte del marito della donna. Le donne che desiderano avere dei figli vanno quindi a sedere a qualche distanza dai luoghi totemici, attendendo che lo spirito bambino entri dentro di loro o che le segua nell'accampamento.

Il disconoscimento della paternità fisica ha per un certo periodo giustificato il fatto che presso certi popoli la discendenza avvenga per via femminile anziché maschile: ma tale ipotesi non sembra particolarmente sostenibile. Presso i Walbiri dell'Australia centrale invece lo spirito ("garuwari") entra nel corpo della donna durante il rapporto sessuale, che diventa quindi una concausa del concepimento. Anche gli abitanti delle isole Trobriand e della Nuova Caledonia credono che il bambino venga prodotto solo dalla madre mentre il padre ha importanza solo nella loro educazione e nella vita in comune assieme a loro. Una delle idee più diffuse sul concepimento umano è quella che il neonato incarna lo spirito di un antenato (Kipsigis del Kenya, BaKongo). I Cheyenne credono invece che i neonati siano le anime reincarnate dei bambini morti in tenera età o delle anime degli antenati che desiderano ritornare al mondo. Anche fra i Siberiani settentrionali è diffusa la credenza che il bambino sia la reincarnazione di un parente morto. A volte il concepimento è dettato da una qualche divinità: presso i Bambara del Mali l'uomo e la donna generano in virtù di Faro, divinità molto potente che trasmette agli uomini la vita che egli conserva di nascosto nelle acque, mentre i Dinka credono che se una donna non ha figli è perché la divinità non ha voluto.

Il mito della cicogna, diffuso in tutto il nord dell'Europa, ritorna anche presso i Semang, che credono nell' "uccello del concepimento" mandato da Hai, la divinità, e che conferisce l'anima al bambino; il marito deve uccidere un uccello particolare ("tilteltapa") e darlo alla moglie perché lo mangi, altrimenti il bimbo nascerebbe senz'anima. Altre popolazioni ancora attribuiscono il concepimento al sole, alla luna e agli astri. Alcuni gruppi altaici della Siberia dicono che in cielo si trova un grande albero invisibile ai cui rami stanno appese le anime dei bambini: se il bambino muore prima di aver compiuto un anno, torna sull'albero per incarnarsi poi nuovamente nel corpo di un'altra donna. In questo modo sarebbe spiegata la somiglianza del bimbo col fratellino morto. L'atto sessuale è quindi, salvo, rarissimi casi, sempre *conditio sine qua non* al concepimento, il quale è il prodotto di una particolare concezione della vita più che una derivazione dell'ignoranza del fatto biologico in sé. Tra gli indiani Toba del Brasile il figlio viene visto come prodotto del seme dell'uomo, che contiene in dimensioni piccolissime la creatura che verrà deposta nel grembo materno e vedrà quindi la luce. Questa teoria primitiva della nascita ha indubbe affinità con il preformismo di Albrecht von Haller (1708-1777), il quale sosteneva che nell'ovulo femminile e nello spermatozoo maschile ci fosse un omuncolo già completamente formato ma di dimensioni piccolissime, che si sarebbe sviluppato in seguito nel grembo materno (da cui il termine "evoluzione", dal latino "evo/vere" che significa svolgere, srotolare"). Vari popoli africani credono invece che il prodotto del concepimento sia frutto della mescolanza del seme paterno e del sangue mestruale della donna, sangue che raggrumandosi nel corpo di quest'ultima dà origine al bambino. Gli Swana del Sudafrica dicono: "il sangue del bambino viene dalla donna, la carne dall'uomo". I Kgatla del Botswana adducono come prova che il sangue mestruale è causa del concepimento il fatto che quando una donna è incinta le mestruazioni cessano. Il mistero della vita collegato con il sangue mestruale porta talora a vedere la donna

mestruata come un'entità malefica; in questi casi la donna quando ha le sue regole deve isolarsi dal contesto della società, segregata in una capanna fuori del villaggio, oppure deve indossare un indumento speciale (come ad esempio in Etiopia). Il significato di tali abitudini sta nell'associazione:

divinità → potere magico → bambino → sangue mestruale

Usi e riti per preservare la nuova vita

Il nascere di una nuova vita è un episodio seguito con estremo interesse e con apprensione non solo dai genitori e dai parenti, ma da tutta la società. L'attenzione viene concentrata essenzialmente in tre punti: il buon termine della gravidanza, la messa al mondo di figli sani e perfetti, evitare ogni difficoltà nel partorire. Ma una grande importanza ha anche preservare il nascituro da tutte le forze maligne che possano comprometterne la salute o la vita. Spesso tra questi mezzi vi è l'astinenza completa dai rapporti da parte dei genitori: tra i Busana della Nuova Guinea, non appena – sei o otto settimane dopo il concepimento- la donna si accorge di essere incinta, ne dà notizia al marito e da quel momento i due non avranno più rapporti né il marito potrà accoppiarsi con altre donne, tranne le eventuali mogli legittime. Gli indiani canadesi della costa occidentale della James Bay fanno invece il contrario: appena concepito il bambino esercitano un'intensa attività sessuale allo scopo di favorirne lo sviluppo, almeno finché il bambino comincia a muoversi nell'utero materno (i movimenti indicano che si è già formato e che quindi non ha più bisogno di aiuto).

L'astensione dai rapporti diventa totale ovunque verso il termine della gravidanza. Nella convinzione che il bambino si nutra degli stessi cibi di cui nutre la madre, molto rare sono le prescrizioni alimentari, mentre frequenti sono invece i tabù³⁴. Alle prescrizioni sottostà a volte anche il marito. In Giappone, per esempio, ancora oggi la donna incinta non mangia i piccoli granchi per non far nascere gobbo il bambino, né può mangiare il polipo altrimenti il piccolo nascerebbe senza ossa, né può ingerire legumi malformati per non provocare analoghe deformazioni nel nascituro. I Kaenan (Nuova Guinea) invece non fanno uso di strumenti appuntiti o affilati per non correre il rischio di uccidere la creatura. La donna Songhai che aspetta un bambino è molto diffidente nei confronti degli estranei, perché un'invidia o un malocchio possono causare danni alla creatura: essa deve inoltre stare molto attenta agli spiriti dei defunti, ai geni maligni e agli spiriti delle donne morte di parto, desiderose di vendicarsi contro le altre madri della loro disgrazia.

La nascita

Circa il fatto puramente fisiologico della nascita, l'atteggiamento della maggior parte dei popoli primitivi è per lo più empirico. In Australia, ad esempio, la donna partorisce in un riparo appena fuori dell'accampamento; gli uomini, i bambini e le ragazze non ancora sposate non assistono al parto, mentre l'assistenza viene fornita dalla madre o dalla sorella. Quasi ovunque il parto avviene fuori dagli sguardi degli uomini, compreso il marito, il quale non può vedere la moglie nemmeno se questa sta per morire. In Nuova Guinea è però il marito che costruisce il riparo dove la donna partorirà. A Ontong (Isola di Giava), alla nascita del figlio il marito lascia la casa e la donna vi abita da sola per sei mesi prima di essere visitata dal marito, che di solito va a vivere presso il padre. Per l'assistenza al parto, molto comuni presso tutte le società umane sono le levatrici, spesso esperte anche

³⁴ tabù = *tapu*, termine di origine polinesiana che ha il senso di "vietato" o "proibito" e che designa una norma di ordine magico-religioso la cui trasgressione comporta un castigo soprannaturale.

di pratiche magiche. Un mezzo a cui queste ricorrono in caso di parto difficoltoso è la confessione dei peccati di adulterio da parte della donna (confessione non intesa nel senso cristiano): liberatasi da questo peso, la donna può così partorire più liberamente. La posizione della donna durante il parto varia a seconda delle culture considerate e può essere seduta, sdraiata o eretta. I residui del parto – la placenta e il cordone ombelicale- di solito vengono sotterrati per sottrarli a una possibile azione malefica contro il neonato. A proposito della protezione del neonato dalle insidie magiche o degli spiriti, assai significativa è la testimonianza registrata presso gli indiani Guayaki del Paraguay. Quando una donna partorisce, nessuno deve ridere o parlare, e si fa quindi molta attenzione a mantenere separate nascita del bambino e voce umana. Questo perché innanzitutto ogni parola sarebbe inutile in quanto ognuno sa quello che si deve fare in momenti simili; in secondo luogo, il rumore potrebbe richiamare gli spiriti malefici che potrebbero danneggiare il neonato. Egli viene così protetto dal silenzio di tutta la comunità. Quando il bambino nasce (in guayaki nascere si dice “waa”, che vuol dire cadere), un uomo, con in mano una lunga scheggia di bambù, taglia e annoda il cordone ombelicale; poi il bambino viene lavato con acqua e una giovane donna (“*upiaregi*”, colei che ha sollevato) lo prende e lo stringe al seno per riscaldarlo. Un uomo raccoglie gli annessi fetali e va a seppellirli lontano dall'accampamento. I due mariti della donna non sono presenti al parto: essi non possono assistervi proprio in quanto il parto della donna coinvolge direttamente il coniuge e i due uomini hanno paura che un solo sguardo possa posarsi su di lei. Il marito invece è costretto ad andare a caccia da solo in quanto, da quando è nato il bambino, egli è “colui che attira gli esseri”: egli corre un pericolo mortale perciò deve assolutamente uccidere un animale per liberarsene. La morte della partoriente è sempre da considerarsi qualcosa di molto grave. Si pensa che la morte sia dovuta a qualche malefizio: si cerca quindi un possibile colpevole per poter fare vendetta. Nelle Nuove Ebridi, se la madre muore anche il bambino viene ucciso, venendo così considerato necessariamente partecipe della stessa sorte.

Di solito, il bambino è accolto con gioia in seno alla comunità, tuttavia l'aborto e l'infanticidio vengono praticati abbastanza frequentemente: si tratta di solito di situazioni di emergenza o di crisi. Anche le pratiche anticoncezionali sono diffuse e viene praticato spesso un certo controllo delle nascite, il più delle volte con l'astensione dai rapporti sessuali quando vi sono già dei figli molto piccoli. Per abortire, le donne australiane usano ingerire dell'acqua bollente, o stringere forte l'addome oppure premerlo ponendovi sopra dei grossi pesi. Anche il salto dall'alto, allo scopo di staccare l'embrione dalla matrice uterina, sembra essere molto praticato.

La donna Murngin sopprime il suo neonato se ha già un altro figlio da allattare, così come le altre donne australiane o della Nuova Guinea in casi di parto gemellare. In effetti, la donna sa di non poter provvedere a entrambi i neonati con l'allattamento e quindi preferisce nutrire a sufficienza uno solo dei due.

Anche la donna esquimese, se sa di non poter nutrire adeguatamente un figlio, o se questi è deforme, lo uccide, esponendolo al freddo glaciale o affogandolo in mare. La soppressione dei bambini deformati rappresenta la prassi fra gli indiani amazzonici, come la rupe Tarpea lo era per gli Spartani. Anche l'appartenenza del genitore a qualche società o setta segreta può essere un motivo per praticare l'infanticidio.

I gemelli a volte rappresentano una fortuna, a volte una sfortuna: presso i Kongo e i Nuer (Africa) essi vengono trattati come fossero un'unica persona, e anche presso i Bambara vengono assai venerati. A volte invece vengono considerati come un'anomalia e la loro venuta al mondo richiede particolari riti di purificazione nei riguardi del mondo superiore verso cui si ha senza dubbio qualche colpa. Altre volte i gemelli vengono addirittura soppressi perché ritenuti portatori di disgrazie. Molti Bantu meridionali (Thonga,

Venda, Tswana, Sotho) uccidono i gemelli o i neonati anormali o venuti al mondo in posizione anormale (per esempio nel caso di presentazione podalica) e li seppelliscono in un terreno umido sulla riva di un fiume o nel luogo più ombroso, in modo che non possano far inaridire i luoghi (essi sono la causa della siccità). Anche in Nuova Guinea e in Melanesia i gemelli vengono uccisi.

A volte invece ci si accontenta di deridere la donna che li ha partoriti paragonandola a una scrofa.

La "couvade"

Con questo termine si designa l'abitudine da parte del marito della partoriente di stendersi nella capanna o in qualche luogo tranquillo come se fosse in preda a qualche malore, e successivamente di prendersi cura del neonato. La forma più tipica di *couvade* si ha presso alcune popolazioni dell'America meridionale, come gli estinti Caribi delle Antille, i Tupinamba e i Mundurucù del Brasile. La malattia consiste non nel fingere di avvertire le doglie, ma nel simulare una vera e propria indisposizione, come se, in occasione della nascita del figlio, il padre ne risentisse. Oltre che in Sudamerica, la *couvade* si ritrova anche in India: presso i Koorava, quando una donna viene presa dalle doglie avverte il marito, il quale, dopo essersi vestito da donna si fa sulla fronte il segno caratteristico delle donne e si sdraia sul letto in attesa del lieto evento. Dopo il parto il bambino viene posto vicino al padre, al quale viene somministrato un tonico-sedativo usato dalle puerpere, zucchero di palma e altri alimenti speciali. La *couvade* esisteva anche in epoca preromana presso alcuni popoli del bacino mediterraneo, ed è citata anche da Strabone oltre che da Diodoro Siculo. In alcuni casi, anche se con qualche dubbio, sono segnalati nelle Molucche e tra i Maya.

L'imposizione del nome

Il riconoscimento ufficiale del neonato presso molte società avviene di solito durante la festa dell'imposizione del nome. Dare il nome al bambino significa metterlo in rapporto con il mondo sociale e rappresenta un evento importante che segna il suo ingresso nella comunità³⁵. Per questo la festa per l'imposizione del nome (da noi il battesimo) è più importante di quella che segue la nascita.

Fra i Cheyenne e gli Arapaho del Nordamerica l'onore di imporre il nome spetta ai parenti del padre e di solito viene dato il nome del fratello del padre o della madre a seconda che si tratti di un maschietto o di una bambina. Tra gli Apache e i Kiowa non si dà mai il nome di una persona recentemente scomparsa e di solito non si dà subito il nome ai bimbi perchè si sa che nella prima infanzia essi muoiono più facilmente. I Siuai delle isole Salomone praticano un vero e proprio battesimo che consiste nel lavare ("uharei") il bambino da parte delle donne 4-5 settimane dopo la nascita: il lavacro ha la funzione di proteggere il bimbo dai mali futuri. In alcuni casi pur di sottrarre il piccolo alle forze nefaste, e specie nel caso che alcuni dei suoi fratellini e sorelline siano morti prima di lui in tenera età, gli si impongono nomi ridicoli o dispregiativi. Ingannati dal nome spregevole, gli spiriti malvagi o i fattucchieri risparmiarono il neonato, pensando che non vale la pena di accanirsi contro una creatura di così poco conto. In Mongolia³⁶, nella prima infanzia i bambini vengono vestiti con abiti femminili e le bambine con abiti maschili. Questo stratagemma serve ad "ingannare gli spiriti maligni": esistono infatti degli spiriti per i bambini e degli spiriti per le bambine, e in questo modo si cerca di disorientarli.

³⁵ Tra i Tarahumara del Messico settentrionale, l'Aldilà è "il luogo di coloro che hanno un nome".

³⁶ Da un aneddoto del giornalista Viviano Domenici.

La vita infantile

Nei primi tempi il bambino vive presso la madre che gli dà il nutrimento. Essendo sconosciuta praticamente ogni forma di allattamento artificiale, se la madre non ha latte il bimbo viene allattato da un'altra donna. L'allattamento dura di solito molto a lungo, due anni o più. Quando invece la madre non vuole perdere le attrattive erotiche, come presso i Polinesiani, l'allattamento ha una durata più limitata.

Non accade quasi mai che un bambino rimanga solo al mondo, perché anche nel caso perdesse entrambi i genitori verrebbe subito adottato da qualcuno; il problema dell'infanzia illegittima non si risolve mai in maniera drammatica, anche se succede che i figli abbandonati siano sempre in svantaggio rispetto agli altri.

Ordinariamente, nei paesi tropicali, non esistendo l'uso della culla, il bambino viene portato con sé dalla madre dovunque vada, perfino quando lavora; le culle sono più diffuse invece nei paesi freddi e temperati.

Status e ruolo dell'anziano presso le società di interesse antropologico

Nel linguaggio dell'antropologia sociale vengono usati due concetti divulgati da R. Linton³⁷ in America: *status* e ruolo. Lo "*status*" determina la posizione di una persona in relazione a quella di altri individui con i quali essa intrattiene dei rapporti sociali (figlio, coniuge, ecc.); ad ogni *status* corrisponde un "ruolo" adeguato che, proprio come nel linguaggio del teatro, significa l'interpretazione di una parte.

Ogni società è organizzata in gruppi e classificata in categorie formate da individui che hanno qualcosa in comune; esistono generalmente delle regole di differenziazione sociale, delle quali la più elementare è quella in rapporto al sesso, ma vi sono in ogni società delle divisioni basate sul criterio dell'età. I fondamenti su cui poggiano queste distinzioni per età sono soprattutto di ordine psicologico, e vengono spiegati in via generale col fatto che i bambini non sono preparati ai compiti degli adulti, mentre ai vecchi manca la forza sufficiente per svolgerli.

Nella nostra società, dove avviene regolarmente la registrazione dei dati anagrafici, la divisione in base all'età si compie tenendo conto dell'età cronologica, indipendentemente dalla maturità di un giovane, che può essere precoce o tardiva, o dall'incapacità relativa di un vecchio; vi sono individui che diventano inabili al lavoro più precocemente o più tardi di altri, e l'età della pensione viene stabilita convenzionalmente, anche se l'individuo è ancora perfettamente in grado di lavorare.

Nelle società di interesse antropologico o "primitive", al contrario, dove non esistono uffici anagrafici, l'anzianità dell'uomo, oltre che dalla pura apparenza, viene riconosciuta più o meno con lo stesso principio con cui si fissano le epoche della pubertà e della maturità: in questi due casi però vengono organizzate quasi sempre delle cerimonie speciali, dette "di iniziazione", il cui corrispettivo di solito non esiste per la terza età. Ad esempio, tra i Nuer del Sudan meridionale si diventa adulti se si sopportano senza fiatare sei incisioni alle tempie; i ragazzi Pokot del Kenia invece devono riuscire ad uccidere un bue con un solo colpo di lancia. In questi casi il riconoscimento della maturità sociale non corrisponde alla maturità cronologica. L'anzianità di un uomo si valuta invece generalmente in base al numero e all'età (sociale) dei figli.

In molte società si assegnano le funzioni rituali e politiche agli uomini per merito di età, e così gli appartenenti a ciascuna classe d'età passano in seguito attraverso vari gradi

³⁷ Linton R., 1936, *The study of man*. Appleton-Century, New York.

di età: nella letteratura antropologica al "grado del guerriero" viene generalmente contrapposto il "grado dell'anziano", cioè di chi non partecipa più alla guerra. Ciò si accorda con il fatto che i giovani compiono quelle attività che richiedono vigore fisico, mentre gli anziani svolgono le funzioni che richiedono saggezza, cioè occuparsi di affari pubblici, risolvere le controversie e soprattutto adempiere ai doveri rituali.

Con la divisione degli individui secondo l'età, viene stabilito un chiaro ordine di precedenza per quanto riguarda il rispetto dovuto ai membri della società. come nelle classificazioni di ranghi, di gerarchie e di stratificazioni. Ad esempio, tra i Kgatla, una delle tribù Tswana del Bechuanaland, ad ogni individuo viene assegnata una posizione gerarchica: nelle discussioni pubbliche più importanti si rispetta l'ordine di precedenza secondo l'anzianità e in tutte le riunioni si riconosce e si accetta l'autorità del più anziano. La stessa cosa avviene tra gli Arusha del Monte Meru in Tanganika, i quali dividono gli uomini adulti in "guerrieri" e "anziani", che a loro volta si suddividono in "giovani" e "vecchi". Anche tra gli Ibo della Nigeria orientale i gradi di maturità sono in opposizione a quelli di anzianità, e la responsabilità del controllo delle riserve economiche è divisa fra gli anziani. Anche se non sempre rango e autorità necessariamente si accompagnano (ad esempio, i Nuer riconoscono le classi di età. ma nessuno di loro sarà mai disposto ad accettare ordini da qualcuno solo perché appartenente a una classe d'età maggiore) in generale, come afferma Frazer³⁸, *"La comunità selvaggia è governata non dall'intero corpo di adulti maschi, ma da un concilio dei più attempati"*.

E' interessante notare come nelle società etnologiche sia significativa non l'età cronologica, bensì l'età sociale. Un uomo, come abbiamo già detto, è adulto non il giorno in cui compie un certo numero di anni, ma quando viene formalmente ammesso nella condizione sociale di adulto. Molto spesso è la circoncisione a rappresentare il marchio dell'età adulta per i maschi, mentre il menarca lo è per le femmine. Presso alcuni gruppi melanesiani delle Nuove Ebridi esistono gradi di età cui corrispondono diversi ranghi sociali; i gradi più importanti e più elevati sono quelli dei vecchi: uno è denominato "*ma-humbe*" (testa grigia), l'altro "*mersean*" (testa bianca); per raggiungere il grado di *ma-humbe* occorre sacrificare molti maiali di buona qualità. Solo a cerimonia avvenuta l'individuo è considerato veramente vecchio e acquisisce tutti i privilegi del suo status: si tratta di uno dei pochi esempi di "iniziazione" alla terza età noti nell'antropologia.

Questi esempi non ci portano lontano dalla nozione di "antenato comune", di cui il patriarca, anche nella famiglia indo-europea, è il rappresentante in vita. Nella famiglia patriarcale indivisa (Mauss³⁹), chi detiene il comando è il più anziano dei maschi presenti nella stirpe; nella famiglia matriarcale invece, il patriarca di solito è il rappresentante della donna più anziana della più vecchia generazione (in Madagascar è il primo ministro, sposo della regina).

La posizione sociale non è però l'unico criterio con cui viene riconosciuta l'anzianità di un uomo: presso molti popoli viene considerato vecchio colui che non è più in grado di partecipare attivamente alla vita economica della comunità: come nel caso di chi aveva o no l'età per combattere, la vecchiaia è calcolata anche in base a criteri fisiologici. Finché un uomo è in grado di provvedere a se stesso, per avanzata che sia l'età, la sua condizione non si differenzia sostanzialmente da quella dell'uomo maturo. Oltre questi limiti vi sono società che, contrariamente a quanto abbiamo visto finora, tendono piuttosto a sollevare i vecchi dalle responsabilità sia economiche che politiche. Il fatto di non essere più economicamente attivo non determina però sempre una condizione di inutilità del vecchio nell'ambito sociale: soltanto in condizioni particolari si assiste al gerontocidio presso le società etnologiche, e cioè quando dei popoli cacciatori-raccoglitori incontrano

³⁸ Frazer J., 1973, *Il ramo d'oro*. 2 voll. Bompiani, Torino.

³⁹ Mauss M., 1969, *Manuale di Etnografia*. Jaka Book, Milano.

seri problemi ad esempio di fronte alla spartizione del cibo, a volte troppo scarso in rapporto al numero di persone da mantenere. Ma anche in questi casi, non esistendo un vero e proprio controllo delle nascite, questi popoli tendono piuttosto all'infanticidio che al gerontocidio, quest'ultimo rappresentando solo un sistema per ridurre le dimensioni del gruppo per brevi periodi di emergenza. In entrambi i casi, l'uccisione del tutto consapevole è generalmente un'eccezione.

Queste eccezioni però esistono: come riporta Marvin Harris⁴⁰, tra gli Esquimesi i vecchi troppo deboli per badare alla propria sussistenza possono "commettere un suicidio" rimanendo indietro quando il gruppo si muove, benché i figli dal canto loro contribuiscano a volte attivamente all'abbandono dei loro genitori, essendo tra essi diffusa l'idea che i vecchi non devono essere di peso quando le risorse scarseggiano. In Australia, fra i Murngin della Terra di Arnhem, i vecchi, quando si ammalano, vengono abbandonati a loro stessi, come se fossero già morti. Il gruppo dà inizio ai riti funebri e improvvisamente la malattia del vecchio si aggrava. Situazioni di questo genere si verificano anche presso altri popoli nomadi o seminomadi, come quelli delle foreste tropicali, costretti a lunghi e frequenti spostamenti dall'esiguità delle risorse del terreno. Claude Lévi-Strauss⁴¹ riferisce che tra i Nambikwara del Brasile amazzonico lo scarso numero degli anziani si spiega in parte con la fortissima mortalità che infierisce sui Nambikwara, e in parte con il fatto che le persone anziane, pur partecipando alla vita nomade, non si spostano con la stessa mobilità degli altri membri del gruppo. Comunque, i nonni condividono l'esistenza dei loro discendenti e la fondazione di una nuova famiglia non scioglie i vincoli esistenti fra gli adulti e i loro vecchi genitori. Anziani e vedovi vengono tra i Nambikwara assimilati al nucleo familiare del figlio o della figlia, definitivamente o temporaneamente. Anche presso altre società si incontrano testimonianze di cattivo trattamento dei vecchi, sia pure in casi personali o in circostanze eccezionali. Gli aborigeni australiani operano infatti una netta distinzione tra l'anzianità venerabile e l'ormai impotente vecchiaia di quelli che essi chiamano i 'quasi morti'. In alcuni casi si può anche parlare di vecchiaia abbandonata o reietta. Durante certe carestie gli Africani delle savane orientali e sub-sahariane abbandonano i loro vecchi alla morte; talora sono i vecchi stessi a decidere di autosopprimersi, non volendo essere di peso alla comunità, e così si buttano in mare o si lasciano assiderare, o si fanno seppellire vivi. Questi casi comunque, come afferma Vittorio Maconi⁴², non hanno però il significato e l'importanza di un costume, ma sono solo la conseguenza dell'impotenza dell'uomo di fronte a situazioni naturali di particolare disagio.

Presso altre culture invece la vecchiaia è un'età di grande solitudine: i vecchi vengono trattati con trascuratezza da parte dei membri validi della comunità. Molti gruppi indiani del Nordamerica provvedono ben poco ai loro vecchi, a meno che questi non siano capi o stregoni. Presso gli Hopi, la responsabilità dei vecchi ricade più sui membri del clan che sui figli: questi hanno affetto, ma non responsabilità, mentre quelli hanno responsabilità ma non affetto. Un informatore Hopi affermava: "E' meglio essere una vecchia che un vecchio, perché le figlie si prendono più a cuore la sorte delle loro madri, che i figli quella dei loro padri". Gli Yakuti della Siberia non maltrattano i vecchi, però non dimostrano per loro un'eccessiva considerazione, sia dal punto di vista sociale che spirituale, e pertanto i vecchi si sentono inutili, sopportati. Capita perciò spesso che essi chiedano ai loro congiunti di "lasciarli andare ai loro padri". I parenti esaudiscono tale preghiera o abbandonandoli alla morte per fame o soffocandoli facendo loro ingoiare un

⁴⁰ Harris M., 1971, *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Il Mulino, Bologna.

⁴¹ Lévi-Strauss.C.,1970, *Vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara*. Einaudi, Torino.

⁴² Maconi V., 1965, Il ciclo della vita individuale, in: Grottanelli V.L., *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, Vol.III.Labor, Milano, pp.140-146.

pezzo di carne secca e dura. Anche tra i Boscimani i vecchi incapaci di muoversi vengono lasciati morire al momento opportuno, o d'inedia, oppure sbranati dalle belve. Ciò trova la sua spiegazione nella condizione prettamente nomade dei Boscimani, costretti a vivere in un ambiente particolarmente difficile; tale costume era presente d'altronde anche presso gli Ottentotti. Anche in certe regioni della Polinesia e della Melanesia, nonostante fosse in vigore la gerontocrazia, si usava talora sopprimere i vecchi in precarie condizioni di salute. I vecchi delle isole Figi chiedevano essi stessi di essere soppressi e venivano strangolati o sepolti vivi: è da notare che nessun figlio si sarebbe sottratto alla preghiera dei genitori che chiedevano di morire. Una situazione analoga esisteva anche a Tahiti. L'abbandono e la soppressione dei vecchi si incontrano anche presso varie popolazioni sudamericane, presso le quali l'uccisione viene interpretata come atto di pietà; il successivo cannibalismo nei confronti dei vecchi uccisi (patrofagia), ad esempio tra gli Uitoto e i Mundurucù della foresta amazzonica, viene giustificato con la ragione che è cosa più dignitosa essere mangiati dai propri congiunti piuttosto che dai vermi, dalle formiche o da altri animali. Falsirol⁴³ riferisce che a Sumatra e nel Congo vi era l'uso di mangiare i genitori di età avanzata attaccandoli prima ad un albero e poi scuotendoli come fossero frutti maturi. Altre segnalazioni provengono da Ralph Linton⁴⁴ relativamente ai Tanala del Madagascar: invecchiando, il figlio cadetto (figlio non primogenito) di pari passo col decrescere delle forze fisiche vede diminuire il rispetto di cui godeva: siccome ha ormai ben poco da offrire è trascurato dai figli. Per le donne la situazione è diversa, in quanto esse devono rispetto a tutti gli anziani. Nelle Isole Marchesi (Polinesia, Pacifico centrale) la vecchiaia non conferisce nessun prestigio: gli anziani svolgono semplicemente qualche lavoro per passare il tempo. I vecchi vengono trascurati, ma non uccisi o maltrattati, nel timore che, una volta divenuti spiriti, possano vendicarsi.

A parte queste situazioni particolari, assai numerosi sono gli esempi di società etnologiche presso le quali la vecchiaia gode di grande considerazione. In via del tutto generale si può affermare che gli anziani sono ovunque molto stimati, perché si crede che la saggezza aumenti soltanto col passare degli anni, e si rispettano particolarmente i più vecchi, perché nella concezione primitiva essi sono più vicini alla morte, agli antenati e alle divinità. Per questo motivo sono gli anziani a dover adempiere ai doveri rituali e a mantenere le relazioni con le forze soprannaturali, nella loro veste di futuri antenati. Una particolare testimonianza sulla condizione privilegiata dell'anziano proviene dal Perù incaico: il Prof. Cabieses Molina⁴⁵ riferisce che sia gli uomini che le donne erano divisi in dieci gruppi in accordo con l'età e con le rispettive condizioni socio-economiche. Tra gli uomini, il terzo gruppo comprendeva i vecchi oltre i settant'anni, che venivano chiamati (ma non in senso dispregiativo) *rocto-machu*, "vecchi inutili", i quali, assieme agli ammalati gravi e agli altri infermi, venivano mantenuti con i proventi pubblici (come riportato anche da Garcilaso de la Vega⁴⁶). I cronisti spagnoli testimoniano che tra i Maya dell'antico Yucatàn gli anziani erano tenuti in tale considerazione che i giovani non si rivolgevano a loro se non in caso di gravi necessità.

L'associazione vecchiaia-saggezza predomina anche presso molti popoli cacciatori-raccoglitori: i Pígemeí africani, così come gli Andamanesi, assicurano sempre il cibo ai loro vecchi, i quali dal canto loro si rendono utili alla comunità assistendo i bambini e aiutando nelle piccole occupazioni. Tra i Bantu del Camerun meridionale i vecchi sono chiamati ad amministrare la giustizia; la considerazione speciale di cui godono conduce talvolta la

⁴³ Falsirol O., 1953, *Indagini sull'animismo primitivo*. Lib. Dante, Verona.

⁴⁴ Linton R., 1965, *L'individuo e la sua società*. Bompiani, Milano.

⁴⁵ Cabieses Molina F., 1961, La rehabilitación de Inválidos y Ancianos en el Antiguo Perú, *Separata de la Revista del Cuerpo Médico del Hospital Obrero de Lima*, Vol. I, n. 6, Lima, Perú.

⁴⁶ De la Vega G., 1977 (orig. 1609), *Comentarios Reales de los Incas*. Rusconi, Milano.

comunità ad esentarli da certe restrizioni sociali e dai tabù che gli altri membri devono invece rispettare. Presso i Sotho dell'Africa meridionale le donne anziane sono molto libere nel parlare e nel vestire, perché non turbano più nessuno con la loro presenza: esse possono anche entrare nel recinto del bestiame, dominio esclusivo degli uomini. Bisogna notare però che, a causa dei tabù sessuali, nella vecchiaia a volte l'uomo può sentirsi più solo della donna e trovare moralmente più dura la propria esistenza: presso i Gisu dell'Uganda e del Kenya l'uomo anziano può avere pochi rapporti con le famiglie dei suoi discendenti, dovendo osservare vari tabù sessuali nei confronti delle sue nuore: la donna anziana invece, ormai sterile, non è tenuta a fare altrettanto nei confronti dei suoi generi, e perciò partecipa più intensamente alla vita della famiglia. Il relativo isolamento del vecchio viene però compensato dalla sua partecipazione alla vita rituale.

I Kpelle della Liberia vedono nella vecchiaia una desiderata benedizione degli antenati: si dice infatti che i vecchi hanno potuto raggiungere quell'età perché hanno goduto dei favori degli antenati e delle divinità. Anche secondo molti gruppi etnici della Nigeria settentrionale i vecchi hanno rapporti più facili con gli antenati, che di notte solo loro possono sentire. Presso i Kikuyu, vecchio è colui che, non essendo più in grado di generare, diventa innocente come i bambini, ai quali si riconosce pure un più facile rapporto con gli antenati e con gli dei. Presso molte tribù australiane, l'età anziana rappresenta l'acquisizione di tutti i più alti privilegi spirituali: non essendovi in queste società una vera autorità politica, un capo, i vecchi ne approfittano per realizzare una specie di gerontocrazia, e così si riservano i bocconi migliori, possono facilmente scegliersi spose giovani, ecc.

Vi è da ricordare infine un'altra importante funzione esplicata dall'anziano presso le società etnologiche, grazie alla quale gli antropologi sono venuti a conoscenza di gran parte delle informazioni relative alla storia dei popoli senza scrittura: in molte società, specie in quelle africane, gli anziani sono i depositari della cosiddetta tradizione orale. Essi sono dei veri e propri storici, che periodicamente recitano l'antico passato della propria stirpe, ricostruendo la genealogia del clan cui appartengono (l'etnologia francese chiama "griots" questi professionisti della memoria dell'Africa occidentale. Molti lettori conoscono la poetica figura di Ogotemmel, vecchio cacciatore Dogon dell'Africa occidentale, una specie di Omero africano che narra all'etnologo Marcel Griaule⁴⁷ la storia del suo popolo, la sua cosmologia, mettendo in luce i rudimenti di un pensiero simbolico che possiede una sua logica complessità.

Presso le società etnologiche, quindi, l'esperienza della vita, la conoscenza dei diritti e dei doveri, l'accesso alle cose sacre, sono valori determinanti e prerogative dei vecchi a volte in senso quasi esclusivo. Come dice Durkheim⁴⁸: *“Ciò che costituisce soprattutto la forza della tradizione è il carattere delle persone che la trasmettono e che la inculcano, vale a dire degli anziani. Essi sono la sua vivente espressione”*.

Come si è visto, la varietà delle condizioni dei vecchi delle diverse culture è tale da non consentire facili schematizzazioni. Non si possono stabilire necessariamente dei rapporti fra trattamento dei vecchi e ambiente geografico, fra condizioni economico-sociali e maggiore o minore considerazione della vecchiaia. E' certo altresì che non vi è alcun rapporto tra condizioni tecnico-culturali limitate e cattivo trattamento degli anziani, salvo nel caso di necessità impellenti come negli esempi riportati, e d'altra parte l'alto sviluppo tecnico-culturale di una società non comporta sempre condizioni più favorevoli per i vecchi, specie dal punto di vista psicologico. Il processo di acculturazione, in atto oggi oramai presso tutte le società tradizionali, da un lato ha fatto sparire quasi completamente

⁴⁷ Griaule M., 1968, *Dio d'acqua*. Bompiani, Milano.

⁴⁸ Durkheim E., 1969, *Le regole del metodo sociologico*. Ed. di Comunità, Milano.

l'usanza di sopprimere i vecchi, dall'altro non ha modificato sostanzialmente le loro condizioni: in molti casi anzi si è verificato un peggioramento causato dall'abbandono morale dei vecchi da parte delle nuove generazioni. In molte parti dell'Africa i giovani lasciano i villaggi per concentrarsi nelle città e abbandonano i vecchi nei luoghi dove vivevano, mentre gli Stati non sono organizzati in maniera tale da consentire una politica sociale ad essi favorevole. L'abbandono dei vecchi così avviene con motivazioni diverse da quelle tradizionali e in luoghi dove prima non esisteva.

La morte

Presso gli animali, l'atteggiamento di fronte al cadavere dei propri simili ha trovato finora pochi riscontri in Etologia. Tra gli insetti sociali (api, termiti e formiche), i morti di solito vengono semplicemente buttati fuori. Le formiche hanno anche dei 'depositi' di rifiuti e di cadaveri, mentre le termiti divorano i cadaveri. Il pinguino, dal canto suo, non se ne occupa per niente, mentre un certo numero di uccelli divora i compagni morti.

Alcune osservazioni sembrano aver dimostrato che gli animali vecchi si isolino in attesa della morte. I mammiferi di molte specie, che di solito non entrano in grotte buie, all'approssimarsi della morte non esitano a farlo, interrandosi quasi in buche e anfratti. Secondo alcuni, l'animale non conosce la pratica del cimitero, nonostante si parli, ad esempio, di "cimitero degli elefanti". Il ratto trascina via e allontana il cadavere di uno dei componenti del gruppo ed evita di mangiare il cibo avvelenato che ne ha causato la morte. E' stato affermato anche che l'animale – dato il suo *status* biologico, non può morire perché la morte è proprietà dell'essere più individualizzato che via sia, e cioè l'uomo: l'animale conosce la morte ma *non* sa di conoscerla.

Secondo Thomas⁴⁹, è nella misura in cui è stato reso domestico che l'animale si rappresenta la propria morte o quella dei propri simili. Uno dei problemi fondamentali nell'etologia della morte, in effetti, è che nei casi osservati (giardini zoologici) i comportamenti degli animali si presentano in un certo senso 'umanizzati': si veda il caso, riportato da Schultz, di una scimmia che teneva presso di sé il cadaverino del figlio sebbene fosse già in avanzato stato di putrefazione. L'etologo Zuckermann afferma che le scimmie e gli antropoidi non conoscono la morte, dato che reagiscono ai loro compagni morti come se fossero ancora vivi, ma passivi: ciò è stato confermato dalle più recenti osservazioni della Van Lawick Goodall sugli scimpanzè semi-selvaggi del parco di Gombe.

Alla luce di quanto è stato detto fin qui circa l'atteggiamento degli animali nei confronti della morte, resta perciò caratteristico solo dell'uomo quell'atteggiamento, che qualcuno può considerare ambivalente, che induce l'uomo a seppellire i suoi consimili e che ha fatto affermare a G.B. Vico che 'umano' deriva da *humus* in quanto l'uomo è l'unico animale che dà sepoltura ai suoi morti. Il terrore della morte è universale nel genere umano. Esso dipende non solo dal dolore che accompagna la dipartita, ma anche dal mistero che lo circonda e ciò che ne consegue, il distacco dai propri famigliari e l'irreversibile decomposizione del corpo. Questo atteggiamento ha dato origine, presso tutti i popoli, a un generale scetticismo sulla necessità della morte e anche ad una quantità di inutili scappatoie per evitarla. Anche se la morte è un fatto naturale, nelle società umane essa viene sempre ascritta a cause soprannaturali; d'altro canto, le leggende sull'origine della morte sono diffuse più o meno in tutto il mondo. Questo quadro generale dell'umanità di fronte al fenomeno mortale testimonia il disperato rifiuto da parte del genere umano di accettare una condizione cardinale dell'esistenza, ed è uno degli aspetti più patetici della storia dell'uomo.

⁴⁹ Thomas L.-V., 1976, *Antropologia della morte*. Garzanti, Milano.

Non vi è dubbio che l'essere umano voglia durare: da ciò deriva il culto dell'immortalità (più che dei morti). Proprio la caccia deve aver favorito lo sviluppo di una ideologia della morte, poiché è presumibile che i primi cacciatori-raccoglitori abbiano assimilato l'idea della morte dal corpo degli animali uccisi (anche se tra 'uccidere' e 'morire' la distanza ideologica e simbolica è notevole). Esistono le prove di una complessa ritualità riguardo alla morte nel Paleolitico superiore: e in questo periodo possono essere invocati dei paralleli etnografici con le culture di alcune popolazioni residuali che ancor oggi vivono di caccia e di raccolta. Ma più stimolante è la ricerca dell'origine della ritualità nelle epoche precedenti, in cui i resti preistorici si riducono alla sola cultura materiale, molto spesso a una sola parte di essa, e qui il ricorso all'Etnografia per illustrare i fenomeni rituali si fa più problematico.

Se straordinario è il numero degli scritti a proposito del comportamento dell'uomo preistorico di fronte alla morte, altrettanto straordinaria è – a un riesame critico – la scarsità delle prove correttamente desumibili dai resti fossili. Un'altra difficoltà che riguarda lo studio sistematico della ritualità funeraria nella Preistoria è che tradizionalmente le sepolture del Paleolitico medio, ad esempio, sono oggetto di un esame d'insieme, e tutti gli esempi conosciuti vengono raggruppati a formare un insieme solo apparentemente omogeneo e coerente. Desterebbe senza dubbio meraviglia l'idea di uno storico che volesse considerare globalmente un periodo comprendente le civiltà Greca e Romana e quelle successive, fino al Rinascimento! D'altra parte, i diversi gruppi umani del Quaternario meno antico mostrano notevoli somiglianze culturali ed è necessario, per la scarsità e la frammentarietà delle informazioni sui costumi funerari dei cacciatori paleolitici, raggrupparli insieme.

Origine della morte

Il mito più conosciuto e più diffuso sull'origine della morte è contenuto nel terzo libro della Genesi, dove essa è rappresentata come il risultato della disobbedienza al comandamento divino di astenersi dai frutti di un certo albero. Ma la disobbedienza come causa della morte non è infrequente anche presso altre popolazioni diverse. Tra i vari gruppi tribali del Nuovo Galles del Sud si dice che gli uomini erano destinati a vivere per sempre, ma che ad essi era vietato avvicinarsi a certi alberi cavi. Le api selvatiche depositarono il miele nel cavo di uno di questi alberi e le donne andarono a raccogliarlo, spaccando il legno con le loro asce, contro la volontà degli uomini. Subito dall'albero uscì un pipistrello enorme, che rappresentava la morte, finalmente libera di andare per il mondo e di far morire tutti coloro che toccavano le sue ali. In altri miti, la morte corrisponde ad una maledizione divina, ma senza che vi sia una disobbedienza da parte dell'uomo. I Bataks di Palawan (Isole Filippine) dicono che il dio usava riportare in vita il defunto. Ma gli uomini un giorno lo ingannarono mettendo nell'involucro funebre uno squalo al posto del corpo; quando il dio scoprì il trucco, li condannò a rimanere per sempre soggetti alle sofferenze ed alla morte.

L'ostilità o la lentezza di qualche animale inferiore sono viste da molti popoli come la causa della morte. Tra gli Ottentotti troviamo un mito molto diffuso in Africa, in cui la lepre è incaricata dalla luna di portare agli uomini il seguente messaggio: "Come io tramonto e rinasco a nuova vita, così voi morirete e risorgerete". Ma la lepre trasformò così il messaggio: "Come io tramonto e non rinasco a nuova vita, così voi morirete e non risorgerete". La luna irritata, con un colpo tagliò in due il labbro della lepre, ma il danno ormai era fatto ed era irrimediabile. Così la lepre divenne un animale tabù per gli Ottentotti. Anche tra i Melanesiani della Nuova Pomerania esiste un mito del genere, relativo a un messaggio mal trasmesso. Le fasi lunari suggeriscono in modo naturale la

morte e la rinascita, per cui presso molti popoli spesso i miti della morte sono legati alla luna.

Presso alcune tribù indiane nordamericane in un primo tempo l'anima dei morti tornava sulla terra: poi successe che alcune proibizioni furono infrante, che il ritorno dell'anima del defunto era stata salutata troppo presto e così da allora nessuna anima era più tornata dalla terra degli spiriti. Tra gli Inuit (Esquimesi) si racconta che dopo tre giorni di sepoltura il defunto ritornava in vita, ma poi un vecchio, in disaccordo con questa disposizione, fece in modo che l'uomo morisse una volta per tutte.

La morte per cause soprannaturali

Presso la maggior parte delle culture, la morte - salvo quella causata dalla violenza - è sempre dovuta a cause soprannaturali, siano esse rappresentate da divinità, spiriti o stregoni. In pochi casi, come tra i Wadjagga dell'Africa Centrale, essa è ascritta alla vecchiaia; spesso anche si crede che la malattia e la morte siano dovute alla fuga dell'anima dal corpo (come è scritto poeticamente nell'Antologia di Spoon River: " E mentre la baciava con l'anima tra le labbra, l'anima, d'improvviso, gli sfuggì"). Anche tra i Greci i congiunti ricevevano l'ultimo respiro del morente attraverso il bacio. Tra gli Hareskins del Canada l'uomo-medicina ha il compito di riprendere l'anima fuggita nel corso della malattia, e di chiedere all'essere soprannaturale di entrare nel paziente per rimpiazzarla. La teoria della separazione dell'anima dal corpo è molto diffusa presso moltissime culture. Si crede anche che l'anima possa separarsi dal corpo anche prima della morte, come nel sogno. I Nias credono che alcuni (come ad esempi il capo) siano in possesso di più di un'anima.

Gli indiani Missions della California sostengono che nessuno al mondo era morto prima che venisse operata una certa stregoneria. In questi casi i sopravvissuti devono per forza cercare il responsabile e punirlo del suo misfatto. A volte il colpevole non viene ucciso, ma viene convinto che dovrà morire e in effetti così accade nella maggior parte dei casi (morte per paura). Tra i Warramunga vi è il costume di erigere un mucchio di terra nel punto esatto ove l'individuo era morto; dopo due giorni gli si fa visita e si cercano le tracce di ogni creatura vivente e, in accordo con esse, si risale al totem del defunto. Se non viene trovata traccia umana e non si può risalire alla persona o alla tribù responsabile della morte, alla fine si trova ad esempio uno scarafaggio e lo si uccide, assicurandosi così la morte del nemico. Altre volte il morto collabora con i sopravvissuti nel dare indicazioni sui possibili responsabili; anche in Europa del resto fino a tempi recenti si credeva che il fantasma del defunto comunicasse la sua uccisione e chiedesse vendetta. In Sudamerica ad esempio è l'uomo-medicina che si mette in comunicazione con il morto e scopre il colpevole, che spesso è mandato a morte e bruciato con i suoi familiari e con i suoi beni. Spesso questa usanza serve a giustificare vendette dovute a vecchie faide all'interno del gruppo sociale.

Abbandono del moribondo e seppellimento prematuro

Molti popoli, all'approssimarsi della morte, abbandonano il morituro nelle condizioni più confortevoli possibili, vicino al fuoco, lasciano le vicinanze e ritornano solo dopo un considerevole lasso di tempo (Yerkla-mining dell'Australia, Baumanas del Sudan, Dorachos dell' America Centrale, ecc.). Un'usanza alternativa all'abbandono del moribondo è il suo seppellimento prematuro, mentre è ancora in vita (indiani del Chaco del Paraguay, Isole Fiji, Ottentotti, Bantu, ecc.). Pratiche come queste hanno più di un'origine: motivi economici, superstizione, il fatto che la cura per i vivi deve essere

superiore a quella per i moribondi, l'orrore per i corpi dei defunti (Yakuti della Siberia), e così via. Il terrore per il corpo del morto porta all'allontanamento di questo dall'abitazione o dal villaggio. Nelle Isole Reef ad esempio vi sono delle case, normalmente disabitate in quanto occupate dagli spiriti, chiamate "case sacre", nelle quali l'individuo ammalato o che non muore subito viene trasportato " affinché possa morire più in fretta".

Dall'Irlanda al Mar Caspio, il moribondo viene spesso posto sulla nuda terra o su un pagliericcio che poi di solito viene bruciato.

Prima del funerale

Quando la morte è avvenuta, un certo numero di pratiche debbono essere osservate prima del funerale vero e proprio. Ad esempio, in tutta Europa vi è l'uso di aprire le porte e le finestre. A volte la finestra può rimanere aperta solo per un attimo, per paura che l'anima ritorni. In Francia, Germania e Svizzera non è infrequente staccare una tegola dal tetto. Un'altra pratica comune a tutte le popolazioni d' Europa è di fermare tutti gli orologi della casa e di coprire tutti gli specchi, o di girarli contro la parete, subito dopo la morte, col fine di disorientare lo spirito. L'abitudine di capovolgere tutte le cose in occasione della morte è molto frequente. Tra i Tarahumara del Messico Settentrionale, invece, quando qualcuno muore i presenti compiono tutti i gesti e le azioni con la mano sinistra. Altre volte si vuotano dall'acqua tutti i recipienti, per impedire allo spirito di annegare. In Grecia, nella stanza del morto viene messo del pane con dell'acqua per lo spirito; in altri Paesi viene deposto un recipiente perché il morto possa lavarsi. Il senso e la paura della contaminazione è probabilmente alla base di queste usanze.

Quando un Dayako del Borneo muore, il capofamiglia chiama per nome tutti i membri della cerchia in modo che lo spirito non possa appropriarsi di uno di loro, nel qual caso l'interessato morirebbe. Anche l'abitudine di lamentarsi è diffusa presso molti popoli. I lamenti sono spesso un compito delle sole donne, ma in alcuni casi possono aggiungersi anche gli uomini.

Toilette del corpo del defunto

Tra le prime azioni compiute dopo la morte vi è la toilette del corpo del defunto. Il corpo può essere lavato o anche dipinto; nelle ossa preistoriche dell'Europa spesso si trovano tracce di ocre rosse. In genere l'acqua con cui è stato lavato il cadavere viene gettata via e i recipienti vengono bruciati (Slavi, Germania). D'altra parte invece, in certe zone (Isole di Oleai, Caroline), vi è l'abitudine di bere l'acqua con cui è stato lavato un bambino morto. Gli occhi spesso sono chiusi, come accadeva presso i Nasca che cucivano le palpebre del cadavere. Tra gli isolani delle Nicobare questa pratica impedirebbe allo spirito del defunto, che non ha ancora abbandonato il corpo, di vedere.

Il morto viene spesso vestito dei suoi abiti migliori, oppure degli abiti nuovi vengono confezionati per l'occasione. Presso i Cinesi, come presso gli Europei, il morto stesso aveva avuto cura di preparare in precedenza degli abiti con cui potesse presentarsi decentemente all'aldilà. In varie regioni della Germania il morto viene sepolto con gli abiti del matrimonio. Non sono omessi, naturalmente, gli ornamenti, i gioielli e tutto quello che avrebbe fatto piacere al defunto portare nell'aldilà. La toilette si conclude legando o fasciando il morto nell' atteggiamento con il quale sarà sepolto. Presso molte culture la posizione rannicchiata ("*squatting*") è molto diffusa, anche nell'Europa preistorica, abitudine che molto spesso è stata chiamata "fetale" (ritorno simbolico alla madre terra), ma che può essere considerata anche una posizione naturale del dormiente. A tale fine le

articolazioni o la spina dorsale possono essere recisi in modo da favorire certe posizioni del corpo (Basuto, Bechuana, ecc.).

Anche la mummificazione, o essiccamento del corpo, è una pratica largamente diffusa. Il corpo può essere eviscerato, essiccato al sole o al fuoco (America del Nord e del Sud), immerso nel bitume o nel natron (Egiziani), oppure può mummificare naturalmente grazie all'aria secca del deserto (Perù, Cile, Bolivia, ecc.) o alle proprietà disidratanti di certi suoli, specie quelli ricchi di silicio come i deserti sabbiosi. In tutti i casi, lo scopo della mummificazione è quello di preservare il corpo come perenne involucro dell'anima o al limite come luogo di resurrezione dello spirito. In altri casi, come tra i Bangala del Congo e altre tribù africane, la mummificazione è un mezzo per conservare il corpo intatto fino al funerale, che in molti casi si svolge a distanza di mesi o anche anni dalla morte. In Australia gli Unghi affumicano il corpo con un fuoco fatto di legno verde di sandalo; i Kaiabara essiccano il corpo dei notabili e lo portano con sé per sei mesi; anche certi capi tribù africani (Niamniam, Warundi) vengono preparati in questo modo. I Baganda e i Baoule (Costa d'Avorio) eviscerano il corpo e vi mettono sostanze che ne ritardano la putrefazione, poi solitamente rimettono al loro posto le viscere. Nel Madagascar e nelle isole dei mari del Sud spesso il corpo viene essiccato all'aria.

L'alimentazione del defunto

Anche l'offerta di cibi e di bevande in occasione del lutto è un'usanza praticata da molte culture. Durante questi banchetti non è infrequente sentire i presenti ridere o scherzare anche sul defunto stesso: un modo come un altro per esorcizzare la morte e per conservare un ricordo allegro del morto anche nel momento della sua dipartita.

Presso i Thò del Tonchino del Nord il cibo viene messo anche nella bocca del defunto; questo tipo di offerta non è sconosciuta nemmeno in Europa. In Russia si metteva in bocca al morto un pezzetto di pane affinché non dovesse soffrire la fame durante il viaggio nell'aldilà. Le offerte trovate nelle tombe di quasi tutte le culture hanno pressapoco la stessa funzione.

Il tabù della morte

Un corpo insepolto, o un cadavere in generale, suscita sempre sentimenti di orrore e di repulsione. Il contatto con il cadavere induce una condizione che è bene espressa dalla parola polinesiana "tapu" (tradotta con tabù) e con il greco "anatema": il significato è generalmente quello di orrore, disgusto, esecrazione.

Un cadavere è sempre tabù, lo scheletro invece è un simbolo. Una delle caratteristiche più rimarchevoli del tabù è di essere contagioso, per cui si spiegano tutte le precauzioni messe in atto nel maneggiare un cadavere. Non è però sempre chiaro se il timore del cadavere sia legato al corpo in sé, al corpo in quanto veicolo della morte, o perché il corpo è in connessione con qualche spirito. In ogni caso il tabù del corpo coinvolge non solo chi ha avuto a che fare direttamente con esso, ma tutta la sua famiglia, la casa, l'intero clan, l'intero villaggio.

Rappresentazioni della morte

Quando si vuole raffigurare la morte, si pensa più volentieri allo scheletro che al cadavere: quello è più confortante di questo, e anche meno tragico. In Messico, in occasione della festa dei morti, si mangia volentieri un cranio o una tibia di zucchero. Il cadavere, invece, spaventa. Bisogna sbarazzarsi del cadavere: e questo non è vero solo

per l'assassino nei film gialli. Sembra che l'orrore ispirato dal cadavere sia universale: il cadavere suscita ribrezzo. Per i nero-africani, la decomposizione diventa il segno dell'impurità per eccellenza, per cui *"l'orrore che proviamo per i morti è parente prossimo del sentimento indotto in noi dalla vista degli escrementi umani"*⁵⁰. Certamente, in alcuni casi l'orrore per il cadavere cede il passo all'amore per il cadavere (necrofilia). Quando nell'antico Egitto le donne più belle e di rango dovevano essere imbalsamate, si doveva aspettare per almeno tre giorni, quando il processo della putrefazione era già iniziato, per non accendere improvvisi desideri negli imbalsamatori.

Presso molti popoli vi è anche il tabù del nome: è proibito infatti pronunciare il nome del defunto, come tra gli Arawak e altre popolazioni Sudamericane. Per i Tarahumara del Messico settentrionale, invece, l' Aldilà "è il luogo di coloro che hanno un nome".

Riflessioni attuali sulla morte

*L'uomo è un apparire che accede
all' essere solo nella morte
Groddeck*

L'antropologo francese Louis-Vincent Thomas, fondatore della "*Société de thanatologie*", è autore di un volume basato su un gran numero di ricerche monografiche che riguardano la tanatologia: è a quest'opera quindi che si farà particolare riferimento in questa sezione.

Da sempre la morte è un avvenimento universale e irrefutabile, la sola cosa di cui siamo veramente sicuri anche se ne ignoriamo il giorno e l'ora: ogni individuo che nasce è una specie di *morto-in-potenza*. In biologia spesso si è fatto riferimento alla necessità della morte: se le specie animali e vegetali fossero eterne, il mondo sarebbe talmente sovrappopolato da rendere la vita impossibile. Ma nonostante il termine della vita sia una necessità ineluttabile, l'opinione comune la schiva e la elude costantemente, con una serie di strategie che sono registrabili tanto presso le culture arcaiche quanto presso la nostra società moderna. Già nel 1666 Bossuet, nel suo "*Sermone sulla morte*", scriveva⁵¹: *"E' una singolare debolezza dello spirito umano il fatto che la morte non gli sia mai presente, per quanto gli si metta in mostra da ogni parte e in mille modi...I mortali si preoccupano di seppellire il pensiero della morte con la stessa cura con cui sotterrano i morti"*.

Dopo aver superato in qualche modo il tabù del sesso, l'uomo d'oggi non ha ancora affrontato compiutamente il tabù della morte. La ricerca del macabro, i film violenti e di guerra, sono una specie di rifiuto della morte trasformato in una modalità tragicomica: la morte certamente provoca forti emozioni, ma la tendenza a esorcizzarla supera quella di approfondirne il significato. Cerchiamo di scoprire perché. Thomas si chiede se l'uomo occidentale non tema la morte perché si rifiuta di credere nell'onnipotenza della vita; al contrario, nella cultura nero-africana la portata della morte viene minimizzata relegandola nel regime dell'immaginario, mentre la vita viene esaltata in maniera ricca e originale. In Africa la morte viene integrata all'interno del sistema culturale, fatto di concetti, di valori, di riti e di credenze, e il fatto di *includerla ovunque*, di scimmiottarla ritualmente, rappresenta la maniera migliore per dominarla e non esserne sottomessi. Per la cultura africana, la morte "è la vita che perde, che è stata giocata male". La vita è quindi la morte domata a livello sociale prima ancora che a livello biologico. L'uomo occidentale invece inconsciamente rifiuta l'idea della morte, preferisce non parlarne né in privato né tantomeno in pubblico. Eppure, mai come oggi le guerre sono state così micidiali, né le

⁵⁰ Thomas, cit., p.293.

⁵¹ Thomas L.-V., 1976, *Antropologia della morte*. Garzanti, Milano, p. 5.

minacce di inquinazione e di disastri nucleari così drammatiche, né la corsa agli armamenti così costosa: per non parlare degli incidenti stradali, delle aggressioni e degli omicidi su commissione. Il disprezzo per la vita umana si fa sempre più preoccupante e parole che sembravano in disuso, come genocidio e etnocidio, tornano tristemente di moda, mentre si fa strada un altro termine – ecocidio – che ritorna alla mente ogniqualvolta si sente una notizia che riguarda incendi dolosi, deforestazione per scopi di lucro e inquinamento atmosferico causato dal disprezzo per l'ambiente.

La morte però appare sotto varie manifestazioni che attraggono l'interesse morboso del pubblico: "quando" un individuo può dirsi veramente morto? Quando il cuore cessa di battere o quando non c'è più attività cerebrale? Chi può onestamente garantire che la seconda scelta non sia priva di dubbi, quando si sa che ci sono state persone risvegliatesi dopo mesi e mesi di coma? Questa è l'epoca della nuova deontologia, dei trapianti, dei donatori d'organo, della morte che fa rinascere a nuova vita chi dalla vita era già stato condannato. Ognuno – medico, teologo, demografo, prete, psichiatra, giurista, filosofo, criminologo, economista, politico, critico d'arte, assicuratore – considera la morte sotto la sua visione particolare. L'antropologo, come specialista del generale, si rifa alla sua disciplina, l'antropologia: quella che *"cerca le leggi universali del pensiero e della società e considera le differenze spazio-temporali per giustificarle, pur tentando di ridurle a modelli universali e astratti, a schemi esplicativi il più possibile generali senza trascurare, per quanto possibile, di riferirle anche al mondo non-umano"* (Thomas, 1976, p. 9).

Dell'uomo, rispetto agli altri animali, si può certamente dire che è l'unico a seppellire i propri morti. Gian Battista Vico sosteneva che in realtà "umano" deriva da humus, terra. L'uomo è l'unica specie animale in cui la morte è onnipresente in ogni momento della sua vita, la sola specie per la quale la morte biologica – fatto di natura – è nettamente distinta dalla morte come fatto di cultura. Questo avviene anche tra le società di interesse antropologico o a indirizzo tradizionale⁵². L'uomo moderno, d'altra parte, trova nelle sue pratiche e nelle sue tradizioni quotidiane il riflesso di un passato non ancora scomparso. Così, la tecnica della cremazione ricorda i roghi sui quali gli Indiani dell'Alaska, gli isolani di Pasqua e gli Alakafufi della Terra del Fuoco ardevano i cadaveri; il rituale del Direttore generale defunto che, seduto alla sua scrivania, riceve l'omaggio dei visitatori, ricorda quelle pratiche nero-africane in cui il morto presiede al proprio funerale, vestito a festa e seduto in pompa magna in mezzo ai vivi; l'ibernazione è la nuova forma in cui il morto attende la sua resurrezione. La commercializzazione della morte, d'altronde, ha fatto sì che tutte queste nuove forme di esorcizzarla siano ormai alla portata di gran parte della popolazione⁵³. Al contrario, conoscendo meglio la morte, l'uomo non cercherebbe più di nascondersela e di sfuggirla: forse apprezzerrebbe maggiormente la propria vita e rispetterebbe di più la vita altrui. Un giovane paranoico una volta ha detto al suo medico: "La morte è terribile perché non si sa; perché non si sa che si è morti". In questa incertezza sta forse l'angoscia di dover morire: l'angoscia di non poter sapere. Chi lo sa? Scrive Miguel de Unamuno: "Nel più segreto recesso dello spirito dell'uomo che crede che la morte metterà fine per sempre alla sua coscienza personale e perfino alla sua memoria, in quell'intimo recesso, forse addirittura a sua insaputa, vi è un'ombra sospesa, un'ombra vaga si cela, l'ombra di un'ombra d'incertezza, e mentre lui dice a se stesso 'Non c'è niente, se non vivere questa vita effimera, poiché là non c'è altro!', nello stesso tempo nel suo più segreto recesso, il suo stesso dubbio mormora: 'Chi lo sa...?'. Non è sicuro di aver

⁵² "Con «tradizionale» si intende l'insieme delle pratiche che nel corso di una data epoca, abbastanza lontana e prolungata nel tempo, si sono radicate al punto da diventare, oggi, abitudini o addirittura automatismi che, di conseguenza, non si mettono più minimamente in questione" (Thomas, 1976, Nota 14 p. 11).

⁵³ Dall'insegna di una nota ditta di pompe funebri di New York: "Morite. Al resto pensiamo noi".

sentito bene, ma lo sente. Allo stesso modo, in qualche recesso dell'anima del vero credente che ha fede in una vita futura, una voce smorzata, la voce dell'incertezza, gli mormora all'orecchio dello spirito: 'Chi lo sa...?'. Forse queste voci non sono più forti del ronzio delle zanzare quando il vento muggia attraverso gli alberi nei boschi; noi a malapena captiamo quel bisbiglio, eppure, mescolato al frastuono della tempesta, lo si sente. Come potremmo mai vivere, senza questa incertezza?

Nelle *Upanishad* sta scritto che l'unica vera angoscia dell'uomo è quella di non essere onnisciente: e sapere che cosa c'è dietro la morte è il vero inconoscibile, perché è un'esperienza che nessuno potrà mai riferire a un altro. Tutte le culture tradizionali rifiutano in blocco il fatto che dopo la morte vi sia il nulla. Presso tutte le culture si sono sviluppate forme diverse della stessa credenza in un'altra vita: almeno sotto questo profilo quasi tutti gli uomini sono uguali, compresi quelli che non credono in un aldilà. Nelle culture africane, così come in altre culture, la morte della persona comporta spesso la "morte del suo nome". Per i Tarahumara del Messico settentrionale la persona che si reca nell'aldilà va "nel mondo di coloro che hanno un nome", e il nome della persona morta spesso non può venire pronunciata al suo funerale. Tra i Diola dell'Africa, se uno dei presenti al funerale ha lo stesso nome del defunto, deve cambiarlo.

Il 'vuoto dell'altro': non è questa la morte? Così Thomas definisce quella sensazione di presenza/assenza che ci dà la scomparsa di una persona cara. Il poeta portoghese Fernando Pessoa ha scritto: "*morire significa semplicemente non essere visti*", perché il ricordo della persona cara rimane per sempre in chi l'ha conosciuta. Il concetto di fantasma, o di "esistenza altrove" di qualcuno, si fondono in questa sensazione contraddittoria di presenza/assenza. E' come un'allucinazione negativa, come quando a una tavolata tra amici, a una festa, a una riunione, improvvisamente percepiamo l'esatta sensazione che 'qualcuno manca': un vuoto d'esistenza, o la percezione di un'assenza, in cui l'altro – reale/assente - diventa l'altro immaginario/presente. Ma davanti al morto in Africa si assiste a un vero e proprio interrogatorio: perché mi hai lasciato? Non ti trovavi bene qui? E si cerca anche di "scusare" la morte pensando che, dopotutto, il più infelice è chi resta.

La morte è un cambiamento radicale nella mia relazione con l'altro e quindi è anche un cambiamento di me stesso. Ma esiste una specie di anestesia emotiva dovuta all'egoismo, ben sintetizzato dagli antichi nella frase *mors tua vita mea*. David Cooper⁵⁴ scrive: "*In una famiglia che conosco molto bene, la nonna, dopo la morte del marito, attese sino a novantaquattro anni che i suoi tre figli le morissero, uno dopo l'altro...Nel frattempo gli altri membri della famiglia si occupano di lei, la rivoltano dopo ogni attacco per evitarle piaghe da decubito, la lavano, la imbocciano e si lamentano incessantemente di quanto è difficile. Nessuno la piangerà, e tutti fingeranno di non essere segretamente contenti perché è morta - ma solo sollevati per 'il suo bene'*".

Niente è meno emozionante, sempre in questo senso, del western: "*Gli assassini e i regolamenti di conti, o addirittura i massacri collettivi, hanno un bel moltiplicarsi: non ci mettono mai in presenza della morte. Gli uomini cadono all'ingrosso o al dettaglio ma non muoiono mai. Come birilli, permettono solo di aggiungere dei punti...La morte non esiste né come fatto fisiologico né come valore tragico*"⁵⁵.

E' difficile capire l'uomo e la sua posizione mutevole e contraddittoria di fronte alla morte: egli l'analizza con finezza e profondità, produce fantasmi e costruzioni metafisiche al riguardo, ha il terrore della morte e cerca di salvarsene sia quaggiù che in un mondo immaginario, nell'aldilà. E tuttavia l'uomo uccide! Seppellisce pietosamente i suoi morti, ma fabbrica le armi che lo distruggono; lotta, biologicamente, contro la mortalità riuscendo

⁵⁴ Cooper D., 1970, *La morte della famiglia*. Einaudi, Torino.

⁵⁵ Cit. in Thomas, 1976, pp. 281-282.

spesso a diminuirla, ma crea una società in cui l'affollamento rende aggressivi, omicidi e infelici. Le società nero-africane tradizionali evitano questi eccessi e hanno della vita un'altra concezione, ma hanno una struttura socio-economica diversa e credenze ben diverse: la morte è la grande sconosciuta. *"Come la luna"* – dice un proverbio pigmeo – *"non se ne vede mai la faccia nascosta"*.

Qualcuno manca: l'assenza, la morte e la questione del 'doppio'

Succede, a volte, che "in mezzo a un gruppo di amici, di parenti, di familiari, magari riuniti a tavola per un pasto o un gioco, magari durante una passeggiata o in qualsiasi altra occasione, niente attira in particolar modo l'attenzione anche se non si è distratti; quand'ecco all'improvviso, invadente, irrefrenabile, l'impressione che *qualcuno manchi...*" (p. 111). Il nostro sguardo si volge intorno, *"come quando, sopra la spalla, una mano ci chiama"*, come scrive il grande César Vallejo, e ci viene voglia di contare gli astanti, tanto forte è la sensazione che uno dei presenti *non ci sia più*. Non sappiamo chi manca, si tratta di un'impressione – forse passeggera, ma sempre angosciante – l'impressione di *un vuoto improvviso al posto di qualcuno*. Più forte della notizia di una reale scomparsa di qualcuno che ci viene detta o comunicata, questa sensazione ci fa percepire che qualcuno che dovrebbe normalmente essere presente, qualcuno che solo un attimo prima c'era, ora apparentemente manca. "Esperienza ambigua, acidula" – scrive David⁵⁶ – in cui il disagio confina con una specie di piacere; un'esperienza misurata, che cessa non appena ci siamo ripresi, e osserviamo che 'tutti ci sono' (*ci siamo tutti?* a volte si chiede, a una passeggiata, a una cena o a una gita). Poi ci accorgiamo – non senza sollievo – che nessuno manca. Ma sappiamo che poco tempo prima, un attimo prima, eravamo convinti del contrario.

Vi sarete accorti che stiamo parlando della morte, anche se non l'abbiamo mai nominata. E del resto cosa c'è di più innominabile della morte se essa viene esorcizzata in tutti i modi e in ogni momento nel linguaggio, nei film, nella letteratura: *"ti amo da morire"*, questo contraddetto che unisce alla vita come luogo della percezione dell'affetto la sensazione della fine dell'illusione di infinito che ci dà il sentimento per l'altro. La strana illusione che qualcuno manchi ha a che fare con quello che Freud chiamava *"unheimlich"* (non familiare) che nella letteratura psicanalitica si traduce con 'perturbante' o 'straniante' dove la radice *extraneus* rappresenta qualcosa che non ci appartiene, da cui la parola 'straniero', qualcuno o qualcosa che viene bandito dal nostro mondo e che si struttura a livello di sentimento con ciò che provoca senza esserci: una sensazione di vuoto. Qualcuno manca: allucinazione negativa, che si iscrive in una costellazione inconscia, difetto di esperienza personale, scomparsa che resta inspiegabile e che nella letteratura assume la forma di un ricordo futuro: "morirò in un giorno di pioggia – scriveva César Vallejo – un giovedì di cui ho già il ricordo": il ricordo della propria mancanza, che dal sonno alla morte raffigura il non raffigurabile, perché, appunto, manca.

Ed è anche il fantasma della volatilizzazione di qualcuno, l'analista durante l'analisi, il medico per il paziente, qualcuno che manca improvvisamente e che non si sa chi è. Anche la morte "non si sa": uno schizofrenico diceva allo psichiatra: *"la morte è terribile perché non si sa; perché non si sa che si è morti"*: fantasma della volatilizzazione, o anche semplice oblio, posto dell'assenza, che dà una sensazione di estraneità che ci perturba proprio in quanto vuoto percettivo, sensazione anomala di qualche cosa che non c'è eppure che si sente, però con una percezione sensoriale particolare che ha a che fare con l'illusione.

⁵⁶ David C., 1976, Qualcuno manca. *Etudes Freudiennes-Semiotica&Psicanalisi*. Marsilio Editori, Venezia, pp.110-126.

L'illusione che qualcuno manchi si potrebbe chiamare "fantasma mancato" o fantasma al negativo, straniamento o scotomizzazione del reale, frustrazione allucinatoria del desiderio. Ma quel "qualcuno manca" non fa che tradurre un'antica esperienza traumatica, che affonda le radici nel simbolico (la mancanza della madre che si allontana per un attimo dal bambino appena nato), esperienza che apre il nostro inconscio alla pura rappresentazione dell'inesistenza. Che cosa significa questa esperienza? Accorgendomi che qualcuno manca, lo evoco; accorgendomi di un'assenza, la compongo di presenza; allucinando un'assenza quando nessuno è assente, compongo la presenza di assenza: dicendo "manca qualcuno?" faccio sorgere un misto di essere e di non essere, esattamente quello che è la morte: un misto di assenza e di presenza. Scriveva Fernando Pessoa: "morire significa semplicemente non essere visti". Ecco perché la morte è inquietante: proprio per questo suo carattere ibrido, perché si maschera sotto le sensazioni più diverse, perché ci affascina col suo mistero.

La morte dunque ci porta alla questione del "doppio", ed ecco che la soppressione allucinatoria di qualcuno equivale a un assassinio simbolico (*non voglio più vederti!* dice l'amante infuriato). La propensione a situare l'origine di tutto ciò che è doloroso *al di fuori* dell'io è antica e profondamente radicata, e siccome certe sofferenze possono provenire solamente da un nostro simile, ciò giustifica il tentativo di ristabilire l'equilibrio con una doppia operazione inconscia: la soppressione allucinatoria di qualcuno e l'instaurazione virtuale di un sostituto in grado di colmare la mancanza. La scotomizzazione esiste perché, soprattutto nel nevrotico, ogni personaggio reale non può che deludere, proprio perché fa parte della realtà e proprio perché solo il sogno non può deludere mai. Così, la coppia di sposi che non hanno mai vissuto assieme scoprono che l'aver *sognato* di vivere assieme era qualcosa di molto *diverso* dalla realtà. E dunque la disillusione provoca – come scrive Melanie Klein – una "esigenza di idealizzazione" e cioè un'allucinazione negativa dell'oggetto (amato) che diventa bello, buono e desiderabile solo quando "manca". "Qualcuno manca" alla fine sostituisce il "qualcuno è di troppo": e questo non è che una deformazione difensiva, un'immagine attenuata della morte, che non è nient'altro che la paura di svanire, quello che Freud chiama "il delirio di lutto".

Esiste il trauma della nascita, che Sandor Ferenczi in *Thalassa* ha fatto risalire al dramma primordiale che coincide con l'avvento della vita sulla Terra: il bambino all'inizio è un pesce (nell'utero materno col liquido amniotico), poi con il taglio del cordone ombelicale passa a una transitoria fase anfibia (residuo delle branchie) e infine accede alla vita terrestre col dramma finale dei suoi vagiti. Esiste quindi l'impressione fondamentale, primordiale di una perdita allo stato nascente, che va collegata all'essenziale inadeguatezza dell'oggetto "reale" al desiderio, conseguente alla genesi dell'identità nel corso del processo di differenziazione del bambino in rapporto alla madre, primitivo e insostituibile primo "oggetto del desiderio": conquista evolutiva che, grazie anche alla neotenia, ha strutturato questo "animale non ancora stabilizzato" che è l'uomo. La "perdita" della madre è il primo lutto del bambino costretto a diventare 'indipendente' dalle cure materne: "qualcuno manca" è il fantasma della mancanza della madre non quando muore, ma quando non fa più parte della simbiosi originaria, uterina e poi incestuosa – nel caso dei maschi – punto nodale del desiderio, che si trasforma nel dolore trafittivo della nascita dell'amore per qualcun altro, con l'inevitabile "ritorno del rimosso": è il cosiddetto "oggetto perduto" (Freud), anche se esso non fu mai in nostro possesso, l'oggetto mancante al quale abbiamo dovuto rinunciare, che ritorna a prendere il posto dell'oggetto presente, e cioè 'permesso'. Qualcuno manca, sempre e per sempre.

Simboli della morte e dell'eternità

Nel contesto dei “*rites de passage*” (nascita, sessualità, malattia), la morte rimane il fenomeno opaco per eccellenza, impenetrabile perché resiste all’analisi teorica non lasciandosi costituire in oggetto di conoscenza (per antonomasia, la morte è l’“in conoscibile”: la morte – sono le parole di uno schizofrenico – è terribile perché non si sa; perché non si sa che si è morti”.

La sostanziale assiomatica negativa della morte si basa sul fatto che essa non può essere mentalmente rappresentata, nemmeno nella tanatologia scientifica. Ogni elaborazione della morte come tema culturale si scontra col problema che nessun sistema può concepire senza contraddizione la propria fine. Opaca e inconcepibile, la morte, come scrive Pessoa, può essere vissuta, ma non provata. I problemi di definizione della morte vanno dall’antichità fino ai nostri giorni, con la problematica della “morte clinica”, quindi dal versante culturale a quello organico ed empirico, oppure sotto la forma di un universale ontologico. Al di là di questo, la morte è la parola fondamentale e la costante antropologica per eccellenza⁵⁷. L’uomo, dice L.V. Thomas, è “un essere per la morte”. La morte è l’unica cosa veramente certa nell’orizzonte umano.

La morte ferisce il senso dell’umana dignità dell’uomo: “Per un attimo l’uomo solleva il capo sopra le onde, dà una concitata occhiata in giro, e poi scompare. Ma quest’occhiata è stata inutile?”⁵⁸ L’universalizzazione antropologica della morte (“tutti gli uomini sono mortali”) fa coincidere il concetto di morte con quello di mortalità: l’uomo è *brōtos*, mortale, solo gli dei sono immortali. Di qui, la consapevolezza della morte come fine ultimo dell’uomo. La morte come “norma” si fonde poi con il concetto di “giustizia” (tribunale dei morti): di qui, per estensione, la morte rappresenta la “resa dei conti”, dove il tribunale divino deciderà l’ultimo destino del defunto, che oscilla tra la memoria e l’oblio, e in questo tribunale solo il “giusto” verrà ricordato (ad es. nella tradizione egizia antica). La morte è presente in tutte le culture, ma viene connotata nei modi e nelle maniere più disparate: in Africa, per esempio, la morte è “la vita che ha perso”, mentre nella cultura occidentale è l’uomo che ha perso (fallecido = fallito). Alle Celebes, le nonne dei Toraja rimangono nella stanza per interi anni dopo la morte e ogni giorno viene deposto un vassoio con cibi e bevande. Non si dice che sono morte, ma che *dormono* oppure che *hanno il mal di testa*. Muoiono solo quando lasciano la casa. Presso i Dowayo la persona che sviene è già considerata morta. In effetti, molte sono le persone che sono ritornate in vita dopo essere state dichiarate morte. L’instabilità fisiologica della morte ha dato vita a numerose interpretazioni riguardo al decesso fisico. Per tutti questi motivi, è inutile cercare di esaurire la morte nella pluralità dei suoi significati.

Un essere vivente non scompare dopo la morte, ma “rimane” sotto forma di cadavere. Esso però non “dura” ma si modifica nella decomposizione, per cui la morte assume anche un aspetto materiale. La trasformazione temporale del morto dipende non solo dalla cultura e dai suoi rituali, ma anche dagli aspetti climatici e ambientali. Sotto l’aspetto psicologico, lo *status* del morto è paradossale: esso impersona *la presenza di un’assenza*⁵⁹. La contraddittorietà della morte sta nel fatto che il morto “se ne va” ma allo stesso tempo “rimane”, essendo materiale mutevole ma anche durevole. Il defunto, il cadavere, è per noi “presente nell’assenza”. Ciò che si vede è, eppure non è, un essere umano, è, eppure non è, una faccia. “Gli occhi sono spenti, senza sguardo, eppure così minacciosi che bisogna chiuderli per sottrarsi al loro effetto”.⁶⁰ Non stupisce che lo

⁵⁷ “Noi siamo morti. La morte è il sonno della vita reale” (F. Pessoa).

⁵⁸ Toynbee A.J., 1968, *Man’s concern with death*. Hodder & Stoughton, London.

⁵⁹ Macho T., 2002, *Morte e lutto nel confronto tra le culture*. Einaudi, Torino.

⁶⁰ *Id.*, p. 78.

“sguardo” del defunto terrorizzi a tal punto che, nella cultura Nasca, ad esempio, le palpebre vengano cucite, forse per impedirgli di ritrovare la strada del ritorno. La morte come passaggio definitivo ad altro *status* ha bisogno di stratagemmi per neutralizzare l'effetto terrificante del mistero, di ciò che non si sa e che quindi atterrisce, come il buio e le tenebre, cui la morte viene sempre associata. Ogni morto è un doppio e il cadavere costituisce un enigma: non si sa bene che cosa rappresenti, qualcosa preso a prestito dalla vita passata, un essere umano ridotto a cosa, *res*, a un oggetto.

La “presente assenza” del morto affonda le sue radici nelle origini delle arti figurative: l'immagine scopre il suo vero senso nel rappresentare qualcosa che è assente, ma il vero valore in gioco è l'identità, cioè l'essere domani lo stesso di oggi, e per l'eternità. Questo nesso tra identità, memoria e eternità (la “mnemotecnica” di Nietzsche) è l'impegno che viene sancito con il defunto dalla società per mezzo dei simboli. Da dove provengono le statue, se non dalla morte? La rappresentazione funge da antidoto alla contraddittorietà del restante. Nelle società dotate di alfabeto, il rapporto tra sepolcro e scrittura è altrettanto stretto. La conservazione del morto origina presumibilmente, nell'antichità, dalle tecniche impiegate per preservare gli alimenti, come il frumento e la carne. L'uomo è effimero, in quanto è carne, e la mummificazione è solo l'illusione della durata, anche se funziona come effetto di memoria. La morte è “transito”, per cui in molte sepolture si trovano oggetti da viaggio, oggetti di accompagnamento: gli esempi etnologici potrebbero essere infiniti. Il viaggio del morto nell'aldilà trova il suo corrispettivo temporale nel periodo di lutto.

ANTROPOLOGIA DELL'AGGRESSIVITA', DELLA VIOLENZA E DELLA GUERRA

L'aggressività

Gli animali appartenenti a moltissime specie combattono i loro simili, e l'uomo non fa eccezione. La storia dell'uomo è sostanzialmente una storia di violenza, e il fenomeno dell'aggressività caratterizza in maniera drammatica il nostro tempo.

L'etologia distingue l'aggressività intraspecifica dall'aggressività interspecifica. Nel primo caso l'aggressione avviene verso individui della stessa specie, nel secondo caso tra individui di specie diversa (animali da preda che attaccano le loro prede). Trattandosi di gruppi umani, qui si parlerà esclusivamente dell'aggressività intraspecifica. Ma sarebbe interessante confrontare i due diversi tipi di atteggiamenti aggressivi, perché ad esempio un gatto che attacca un topo si comporta in maniera molto diversa da quando attacca un rivale della stessa specie. D'altra parte, un cane tollera un piccione o un passero sul tetto di casa, ma abbaia se vi vede o sente un gatto. Si dice che tanto più due specie sono filogeneticamente lontane, più si tollerano, mentre l'aggressività è più esasperata tra individui di specie affini. Molto spesso si sentono dei luoghi comuni come ad esempio che le specie animali carnivore sono le più aggressive e sanguinarie: questo non è vero, perché erbivori come il toro, o pennuti come il gallo e la tortora sono altrettanto combattivi.

Ci si può chiedere piuttosto se il comportamento aggressivo sia di una qualche utilità selettiva. Questo fatto risulta abbastanza chiaro se si pensa al territorialismo proprio di molte specie animali. È stato dimostrato ad esempio che molti uccelli canori delimitano delle aree proprie (territori) e le rivendicano contro altri congeneri con un atteggiamento aggressivo. Questa sorta di intolleranza impedisce che altri uccelli nidifichino troppo vicino, e non siano quindi dei concorrenti dal punto di vista alimentare. I pettirossi, ad esempio, non hanno un raggio d'azione molto vasto: se vi fosse un sovraffollamento questo esaurirebbe ben presto le risorse alimentari con evidente danno per l'intera specie. Così,

chi non ha prima conquistato il suo territorio non può nidificare, e l'aggressività ha come effetto il distanziamento, che ha a sua volta un effetto importante a livello del controllo delle nascite: esso infatti evita che la sovrappopolazione esaurisca le possibilità di vita.

Un altro vantaggio del comportamento aggressivo si vede all'epoca dell'estro (o degli amori): siccome molte specie animali si combattono per la riproduzione, nei duelli il maschio che vince è sicuramente il più forte e il più resistente, ed essendo quello che si accoppierà più facilmente, darà anche la prole più forte (almeno da parte sua: le femmine di solito non combattono fra loro). La selezione che ne risulta, anche se parziale, è molto importante per la specie, anche dal punto di vista della protezione della prole. Ad esempio, nelle Isole Galapagos i leoni marini maschi nuotano instancabilmente su e giù davanti alla costa ricacciando nelle acque basse i piccoli che si avventurano verso il mare aperto: in questo modo li proteggono dagli squali. È evidente che solo i più forti possono adempiere a questo compito. Sarebbe invece uno svantaggio selettivo se, durante i tornei per la conquista della femmina, i rivali restassero uccisi. Questo priverebbe la specie di un buon numero dei suoi rappresentanti. Ecco perché le varie specie animali hanno escogitato dei sistemi di lotta incruenta per far sì che l'individuo possa sopravvivere: le iguane ad esempio quando combattono non si mordono, perché se così facessero si ferirebbero a morte con i loro denti acutissimi. Invece abbassano la testa e si urtano con il cranio, finché uno dei contendenti non viene spinto fuori dal campo o si pone in atteggiamento di sottomissione, appiattito sul ventre di fronte al vincitore. Anche i serpenti a sonagli non si mordono mai, ma si urtano con la testa finché uno dei due rivali si arrende. Anche molti uccelli, pesci e mammiferi combattono alla maniera del torneo, ma alcuni non hanno meccanismi inibitori dell'aggressività, per cui non è raro vedere una tortora o un gallo colpire il rivale fino alla morte.

È stato dimostrato che il comportamento di lotta degli animali è programmato e che esistono dei moduli innati nelle varie specie: certi pesci ciclidi, anche se allevati in isolamento, attaccano sempre il rivale; i galli da combattimento allevati in isolamento si autoaggregano con gli speroni. I processi fisiologici che stanno alla base del comportamento aggressivo sono solo in parte conosciuti e studiati: attraverso stimoli elettrici cerebrali si possono scatenare negli animali da esperimento dei veri e propri comportamenti di lotta. In molti vertebrati, l'aggressività varia con il livello dell'ormone sessuale maschile nel ciclo annuale, e con somministrazione di ormoni si può influenzare lo scatenarsi del comportamento aggressivo. Dopo somministrazione di testosterone, infatti, i pulcini di tacchino si combattono, cosa che in condizioni normali non fanno. In conclusione, si può dire che nei vertebrati il comportamento aggressivo è il risultato di un adattamento filogenetico ed è perciò ereditario, secondo moduli che variano nelle diverse specie. Inoltre, la spontaneità ad aggredire e la propensione per la lotta, dimostrabili in animali privi di esperienza sociale, fa concludere in favore di meccanismi pulsionali trasmessi geneticamente. Questi moduli aggressivi dunque non sono appresi, ma questo non significa che l'apprendimento non giochi un suo ruolo durante lo sviluppo dell'individuo. Alcuni esperimenti hanno dimostrato che un topo può essere reso molto aggressivo da una serie di vittorie, ma più remissivo da una serie di sconfitte.

L'aggressività nell'uomo

“Dal 1496 a.C. al 1861 d.C. si sono avuti 227 anni di pace e 3357 anni di guerra, in ragione di tredici anni di guerra per ogni anno di pace. Nei tre ultimi secoli sono state combattute in Europa ben 286 guerre. Dall'anno 1560 a.C. all'anno 1860 d.C. furono conclusi più di 8000 trattati di pace, destinati a durare per sempre. La loro durata media di validità fu di due anni” (da Davien, 1931, cit. in Lorenz, 1969, p.8). Si sa inoltre che dal

1820 al 1945, 59 milioni di uomini sono stati uccisi in guerre o altri conflitti mortali. Negli ultimi 45 anni di pace ci sono stati più morti che nell'ultima guerra (i cosiddetti 'morti della pace'). Queste cifre scoprono, in tutta la sua crudele evidenza, l'imponente aggressività intraspecifica dell'uomo. Del resto la guerra stessa, nel corso dei secoli, ha subito un processo di 'riduzione ideologica': se una volta si trattava di guerre di conquista senza nessun'altra legittimazione, in seguito l'aggressione bellica si è tinta di colori darwinistici.

L'ideologo pre-nazista Von Bernhardt dichiarava infatti: *"La guerra è una necessità biologica...decide in modo biologicamente giusto, poiché le sue decisioni poggiano sulla vera natura delle cose"*. Ancora, in pieno conflitto mondiale, Lord Elton asseriva in tutta serenità: *"La guerra, per quanto la possiamo odiare, è ancora il fattore supremo del progresso evolutivo"*. Anche l'antropologo Sir Arthur Keith scriveva: *"La Natura fa prosperare il suo frutteto sfrondando e potando; la guerra è il suo falchetto potatore; non possiamo fare a meno dei suoi servizi"*. Da questi esempi si vede come possa essere considerato (assurdamente) possibile far scaturire l'ordine, l'equilibrio e l'armonia anche dai bombardamenti e dalle camere a gas. Il fatto di considerare la guerra come una specie di sussidio igienico del mondo oggi non ha molto senso, anche perché le armi atomiche andrebbero ben oltre il loro compito: a meno che la suprema operazione igienica non consista – come asserisce Fornari (1964) – nell'eradicazione dell'uomo, il più pervicace parassita della terra.

La guerra come antidoto alla sovrappopolazione non è certo un'ideologia adeguata, e mal si adatterebbero ad essa gli esempi moderni del Vietnam e del Medio Oriente. Ma qualcuno ha anche osservato che per l'uomo, a differenza che negli animali, esisterebbe più che una sovrappopolazione obiettiva, un' 'ideologia della sovrappopolazione', che ha poco a che fare con il fatto in sé. Il numero delle persone non ha infatti molta importanza quando un individuo si sente 'opprimere'. Anche la psicanalisi ha fatto dei tentativi per far luce sulle inspiegabili scaturigini della distruttività umana. Lo stesso Freud, in *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* e in *Perché la guerra?*, dopo uno slancio iniziale di entusiasmo patriottico, sembra assumere un atteggiamento smarrito e pessimistico sul destino dell'essere umano, colpevole della sanguinosa catastrofe della prima guerra mondiale, quando scrive: *"L'umanità, non ne dubito, si rimetterà anche da questa guerra; tuttavia sono certo che né io né i miei coetanei rivedremo mai più un mondo felice. Tutto è troppo orribile; ma quel che è più triste è che le cose vanno esattamente come avremmo dovuto immaginarcele in base a quanto la psicanalisi ci ha insegnato sulla natura e il comportamento degli uomini"*. Nel 1915 lo stesso Freud afferma: *"Anche la scienza ha perduto la sua serena imparzialità; i suoi servitori, esacerbati nel profondo, cercano di trarre da essa armi per contribuire alla lotta contro il nemico. L'antropologo è indotto a dimostrare che l'avversario è un essere inferiore e degenerato; lo psichiatra a diagnosticare in lui perturbazioni spirituali e psichiche"*. Freud asseriva che l'uomo non è né buono né cattivo, ma che in lui amore e odio coesistono determinando un'ambivalenza in cui forse sta tutta la spiegazione del suo comportamento. I moti pulsionali, di per sé, non sono né buoni né cattivi: se un bambino uccide un animale noi diciamo che è cattivo, ma in realtà non è vero. Freud diceva anche che le persone più miti e pacifiche nascondono dietro di sé un passato di crudeltà e di sadismo infantili: il gioco complesso di regole e di avvertimenti della morale penseranno a incanalare in seguito i comportamenti distinguendoli in 'buoni' e 'cattivi': ma anche qui le cose dipendono dal vantaggio che se ne ricava. Per cui, chi uccide (comportamento moralmente cattivo) un nemico, ha un comportamento socialmente buono.

Appare contraddittorio che uno Stato che proibisce l'omicidio in tempo di pace possa premiare chi ha ucciso in tempo di guerra, ma si sa che la morale è un atteggiamento di pensiero molto flessibile. Lo Stato pretende dal cittadino molto di più di

quello che gli dà: lo spinge ad uccidere e a morire, però lo tratta da bambino mantenendo segrete (segreti di Stato) delle situazioni che illuminerebbero magari il significato della guerra, e tutto questo in nome di un presunto 'patriottismo', parola la cui traduzione spesso non significa altro, secondo Freud, che 'beneficio di chi comanda'. Tuttavia, asserendo che la guerra non è altro che il risultato del trasporto delle pulsioni individuali sul piano sociale, Freud non ha ancora spiegato l'origine della violenza: ha soltanto 'osservato' quello che avviene in natura e nella storia, le quali dimostrano entrambe come gli uomini siano sempre stati in realtà niente altro che una masnada di assassini.

Oggi però l'uomo non si accontenta più delle semplici testimonianze, ma vuole vedere una ragione e un disegno, magari preprogrammato, all'interno dei suoi comportamenti: perciò, stanco di interrogare la storia, si rivolge alla teoria dell'evoluzione. Dopo aver scoperto che ogni Stato, ogni cultura è in malafede, egli sembra oggi cercare la verità non più nelle elucubrazioni mentali dei filosofi, bensì nei meccanismi endocrini e nei metabolismi cellulari. A tal fine, l'etologia comparata di Lorenz e di Tinbergen, nonché dei loro successori, offre all'uomo moderno uno strumento efficace per recuperare il senso della sua perduta naturalità.

Ed ecco quindi il primo insegnamento dell'etologia: quei comportamenti e quegli atti normalmente definiti come 'bestiali', come l'uccisione, la tortura, sono in realtà invariabilmente e genuinamente umani: è raro infatti, come è stato spesso dimostrato, assistere all'aggressione intraspecifica nel mondo animale, e anche quando esiste essa raramente ha esiti mortali. La distruttività, quindi, è tipicamente umana. Per quanto riguarda l'ambivalenza amore-odio, si sa da tempo che questo è un fatto scontato nella natura umana. A questo proposito, De Rougemont (1958) fa acutamente notare che le espressioni amorose sono metafore mutate dalla terminologia bellica: per cui la donna diventa una 'fortezza da espugnare', l'uomo 'l'assedia', gli occhi dell'amata 'colpiscono come strali' e infine la donna (o l'uomo) 'si arrende'. Insomma: a battaglia d'amor, campo di piume o, come diceva la cartella clinica di un medico dell'ottocento a proposito di un soldato morto di sifilide durante la guerra d'indipendenza: "Scampato alla battaglia di Marte, periva nella pugna di Venere".

A questo punto è lecita una domanda: il rapporto tra le società umane e animali ha una sua plausibilità *tout court* o bisogna operare tutta una serie di 'distinguo'? È lecito sovrapporre arbitrariamente comportamenti di organismi dai bisogni, dalle conflittualità, dal cervello così diversi? Freud ha scritto che la civiltà è nata nel momento in cui l'uomo primordiale, invece di scagliare al rivale una pietra, gli ha lanciato un insulto. A volte tuttavia dalle parole si passa ai fatti, e questo succede anche nel caso di persone irreprensibili, di "cittadini modello" in cui improvvisamente l'ira esplose in maniera irrefrenabile. Uno dei casi più noti è l'aggressività al volante della propria automobile: una recente inchiesta pubblicata da *New Scientist* ha cercato di far luce su questo caso specifico. *"Un pomeriggio verso la fine del 1999, Gena Foster, 34 anni, madre di tre bambini, aveva appena imboccato l'autostrada per compiere il breve tragitto fino alla scuola del figlio più piccolo, in un ricco sobborgo di Birmingham (Alabama, U.S.A.). Mentre si stava immettendo nel traffico con la sua Pontiac a due posti, avrebbe tagliato la strada a una Toyota nuova di zecca, guidata da Shirley Henson, una segretaria di 40 anni, già istruttrice di lupetti scout, nonché madre di un adolescente. Secondo i testimoni, la Henson ha lampeggiato con i fari e Gena Foster ha reagito istantaneamente con una frenata brusca. Poi le due automobiliste si sono scatenate in un inseguimento accanito e rabbioso, rincorrendosi e zigzagando tra le corsie per più di sei chilometri. Quando finalmente le due macchine hanno lasciato l'autostrada, Gena Foster si è fermata, è scesa dall'auto e si è messa a correre verso la Toyota della Henson agitando le braccia e urlando: allora Shirley Henson ha estratto dal vano del cruscotto un revolver calibro 38, ha abbassato il finestrino*

e ha sparato in faccia alla Foster, uccidendola sul colpo” (dall’articolo *Road rage* pubblicato su *New Scientist* del 9 dicembre 2000).

Questo è solo un esempio dei conflitti devastanti e gratuiti che possono nascere tra perfetti sconosciuti; in questo caso, l’aggressione viene classificata sotto il nome di *road rage*, “rabbia della strada” (un gioco di parole su *road race*, “corsa automobilistica”). Alcuni ricercatori sostengono che l’ira al volante non sia diversa da altre forme di arrabbiatura, ma altri ritengono che vi sia proprio nell’attività del guidare qualche cosa che scatena quella specie di mostro latente che è in noi. Un ricercatore dell’Università Napier di Edimburgo nel 1997 ha effettuato un test sugli automobilisti basato su un questionario e ha scoperto che tra i conducenti vi sono delle differenze sorprendenti: un terzo dei partecipanti al test risulta composto da persone facili all’ira, sia al volante che in altre situazioni, un altro terzo risulta composto da persone tranquille, un terzo infine risulta di composizione più variegata, con circa un sesto che raggiunge un punteggio basso per quanto riguarda l’irritabilità in generale, ma che confessa di arrabbiarsi spesso in automobile. Questa frazione, secondo il ricercatore, è composta da quelle persone apparentemente miti e bene educate che al volante si trasformano in autentiche belve. Ma perché è proprio l’automobile – e non la fila in un supermercato, o in banca, o in una biglietteria – a scatenare un’aggressività così forte in personalità solitamente tranquille? Se un’auto davanti a noi è troppo lenta perdiamo la pazienza, ma questo non succede se siamo dietro a una persona che cammina lentamente in un marciapiede stretto.

Ray Fuller, psicologo del Trinity College di Dublino, parla di “deindividuazione”, cioè di quel processo che ci impedisce di entrare in rapporto con un altro automobilista in quanto “persona”. Il problema dell’automobile è quindi il fatto che non si riesce a ricavare delle informazioni sufficienti su chi sta alla guida: quella nella vettura davanti a noi potrebbe essere una madre che va a trovare in ospedale il figlio morente, ma noi non lo sappiamo. Guidando, noi ci basiamo prevalentemente su stereotipi: al supermercato, o in banca o in una biglietteria, abbiamo invece molte informazioni sulla persona che ci sta appresso, possiamo comunicare con la mimica facciale, e dall’espressione del nostro prossimo possiamo arguire che non voleva passarci davanti con il carrello e che è pronto a chiedere scusa. Il contatto “faccia a faccia” è molto importante nelle relazioni sociali, anche se spesso questo particolare viene dato per scontato. E’ molto più facile invece fraintendere un automobilista quando si scusa a gesti, rimanendo però seduto al volante. Resta da stabilire come mai, in alcuni individui, il furore distruttivo raggiunga l’acme, sfociando perfino nell’omicidio. Secondo una ricerca condotta all’Università di Leeds, circa il 25% degli automobilisti reagisce con comportamenti aggressivi, lampeggiando con gli abbaglianti, suonando il clacson, tallonando a distanza ravvicinata la macchina che li precede e perfino scendendo dalla vettura per venire alle mani.

Secondo uno studio della *British Automobile Association*, il 54% delle donne e il 64% degli uomini è predisposto alla guida aggressiva, ma solo l’1% ha subito un’aggressione fisica. Secondo alcuni, lo sfogo ha una funzione liberatoria: covare l’ira dentro di sé è dannoso mentre lasciarla uscire ci fa stare meglio. Detta così, questa realtà è banale, ma studi psicologici hanno scoperto che persone emotivamente labili ricorrono agli sfoghi d’ira per migliorare il loro umore: se questo comportamento a volte funziona, c’è tuttavia il rovescio della medaglia. Secondo Brad Bushman, psicologo presso l’Università dello Iowa, è più facile che le persone manifestino la propria ira se sono convinte che così la loro frustrazione diminuirà. Le cose però non sono così semplici. In un esperimento non ancora pubblicato, Bushman ha invitato i volontari a sfogare la loro aggressività prendendo a pugni un *punching ball*, per valutare come si sentivano dopo averlo fatto: ha scoperto così che il 72% degli individui riferiva di sentirsi benissimo, ma più essi dicevano di sentirsi meglio e più diventavano aggressivi: un po’ come cercare di spegnere il fuoco

gettandovi sopra della benzina. L'interpretazione della ricerca è che quando delle persone si mettono al volante già arrabbiate, significa che si arrabbieranno ancora di più: questo però non significa che si debba essere già di malumore per infuriarsi, né che si sia culturalmente predisposti all'arrabbiatura.

Emil Cocarro, direttore del centro ricerche di neuroscienze e di psicofarmacologia dell'Università di Chicago, ritiene che la biochimica cerebrale di alcuni individui irritabili sia letteralmente "programmata" per l'ira. Esistono infatti numerosi circuiti neurochimici che innescano l'ira e altri comportamenti aggressivi, e la maggior parte delle persone che vengono provocate hanno delle reazioni biochimiche a livello cerebrale del tutto analoghe. Tuttavia, possono esservi delle enormi differenze su quanto avviene "dopo". Secondo i ricercatori, le persone che presentano una carenza del neurotrasmettitore serotonina (un'ammina biogena che viene prodotta a partire dall'aminoacido triptofano) a livello dei lobi frontali del cervello sono più soggette a quegli accessi di collera che vengono denominati "disturbo intermittente esplosivo", una sindrome che a parere di alcuni dovrebbe essere oggettivamente e formalmente riconosciuta come una condizione patologica. Si calcola che circa l'1-3% della popolazione soffra di questa sindrome, ed è possibile che proprio la carenza di serotonina sia responsabile della cosiddetta "rabbia al volante". Una scuola di pensiero afferma che la serotonina agirebbe da inibitore dell'aggressività a livello dei lobi frontali del cervello. Bisogna immaginare che, quando qualcuno ci fa un dispetto, le strutture subcorticali del nostro cervello ci spingano a reagire in maniera aggressiva; a questo punto la corteccia cerebrale si interpone per operare una mediazione, chiedendo per esempio: "vuoi veramente dare un pugno a quel tizio?". L'inibizione avviene addirittura prima che ce ne rendiamo conto, dandoci il tempo di prendere una decisione più ragionevole riguardo al nostro comportamento. Ma se il sistema della serotonina non funziona al meglio, quando i centri inferiori stimolati scatenano l'impulso aggressivo il meccanismo inibitore non agisce da freno e la corteccia frontale non interviene in tempo.

Tutto questo però ancora non spiega come sia stato possibile che Shirley Henson abbia estratto la pistola dal cruscotto della macchina e sparato alla signora Foster, non spiega cioè come una madre di famiglia possa trasformarsi in una belva umana. Marcus Raichle, studioso di neuroscienze presso la Washington University di Saint Louis, ritiene che una possibile spiegazione riguardi il fatto che l'ira impedisce di elaborare il pensiero in maniera efficace. Raichle fa presente che per i nostri progenitori preistorici, che tutti i giorni si trovavano faccia a faccia con un predatore o un competitore, una reazione riflessa di tipo emotivo poteva risultare assai più utile di un ragionamento su quale direzione prendere nella fuga o sui vantaggi di questo o quel nascondiglio. Tutto ciò non vale più, naturalmente, nel traffico congestionato del ventunesimo secolo: ma la "rabbia al volante" a questo punto non sarebbe altro che un retaggio – uno dei tanti – della nostra storia evolutiva.

In effetti, il numero di persone che vengono uccise in seguito a una lite automobilistica è infinitamente basso rispetto al numero delle vittime degli incidenti stradali, e solo una persona su 2500 tra quelle che hanno ammesso nei test di avere dentro di sé una certa aggressività ha dichiarato che arriverebbe ad assalire un altro automobilista. La "rabbia al volante" non va certo considerata un'epidemia, tuttavia gli sfoghi di collera possono avere delle conseguenze molto serie: per esempio, gli automobilisti collerici hanno una maggiore probabilità di essere coinvolti negli incidenti stradali. In uno studio risalente al 1968, è risultato che un quinto degli automobilisti che avevano avuto incidenti mortali nelle sei ore precedenti erano stati protagonisti di un violento diverbio o avevano avuto una scarica di aggressività. Applicando questa analisi alla casistica degli incidenti stradali in Inghilterra nel 1999, risulta che ben 684 incidenti sono stati provocati da accessi di collera del guidatore. Le persone incapaci di controllare

le proprie emozioni rappresentano quindi un pericolo per la società, e ciò induce a chiedersi quanti degli incidenti che avvengono sulle strade siano veramente "fortuiti".

Deritualizzazione della guerra

Oggi assistiamo a degli episodi di violenza gratuita in cui l'assassino diventa quasi un attore protagonista. La 'deritualizzazione' della guerra ha inoltre fatto cambiare pericolosamente l'atteggiamento verso di essa, trasformandola in interesse economico puro e semplice. Nell'uomo, la selezione intraspecifica si è sviluppata fino al parossismo, fino a diventare l'unica forma di competizione possibile. Inoltre, mentre le armi degli animali sono strutture morfologiche soggette al controllo evolutivo, le armi dell'uomo sono il prodotto della tecnologia, e quindi sfuggono anche al suo stesso controllo: e si sa che l'evoluzione culturale - di cui le armi sono pur sempre un sottoprodotto - cammina molto più velocemente dell'evoluzione biologica. La guerra oggi non è più un 'corpo a corpo', essa viene fatta a distanza e l'uomo raramente si rende conto di uccidere: è una questione legata al computer e alle leggi balistiche. Il numero dei morti è semplicemente un fatto statistico. La guerra è il risultato di un'assurda megalomania, dell'ansia di potere e della volontaria prevaricazione dell'uomo sull'uomo: tutto questo non esiste nel mondo animale, anche se animali come il leone sono visti come 'dominatori'. Per questo, pur se le sofferenze e le privazioni sono un fatto naturale nell'economia umana, la guerra non è, e non deve mai essere, un fenomeno plausibile, né un risultato 'naturale' dell'aggressività umana.

La guerra nelle società primitive

Secondo l'antropologo Pierre Clastres, se prestiamo fede alla letteratura etnografica degli ultimi anni, le società primitive si applicherebbero strenuamente a controllare, ritualizzare e codificare la violenza e a ridurla, se non abolirla del tutto. La guerra quindi non sembra far parte del comportamento delle società di interesse etnologico. Eppure, stando alle documentazioni che datano a partire dalla scoperta dell'America, esploratori e missionari, mercanti e viaggiatori sono concordi su di un punto: qualunque sia l'ambito geografico considerato - l'Alaska o la Terra del Fuoco, l'Africa o la Melanesia - i popoli 'primitivi' appaiono sempre come dediti appassionatamente alla guerra, anzi è proprio il loro carattere particolarmente bellicoso che colpisce i visitatori europei. Da tutte le documentazioni raccolte dopo decenni di viaggi e di esplorazioni, emerge in particolare e spicca sopra tutte una figura all'interno della società primitiva: quella del guerriero. Le società primitive sono dunque delle società violente, il loro essere sociale è un essere-per-la-guerra. Paradossalmente (considerando i poco confortanti dati storici sopra ricordati) questa generale disposizione dei 'selvaggi' verso la bellicosità è sempre stata giudicata severamente dalla nostra società occidentale.

Il filosofo Thomas Hobbes diceva che la condizione naturale dell'uomo è quello della guerra di tutti contro tutti; e anche il sociologo Herbert Spencer sosteneva che nella vita dei selvaggi e dei barbari gli avvenimenti principali sono rappresentati dalle guerre. Dai resoconti etnografici, in effetti, pochissime sono le società che fanno eccezione al comportamento violento: gli Esquimesi, gli indiani Zuni e i Boscimani. Ma a ben vedere, mentre gli Esquimesi tengono delle tenzoni di canto e sono soliti picchiare soltanto le loro donne, gli Zuni hanno invece dei riti iniziatici crudelissimi. Gli Arapesh della Nuova Guinea vengono citati spesso come esempio di popolo pacifico: Margaret Mead scrive che se due ragazzi litigano, subito vengono separati da un adulto, ed essi vengono educati a scaricare l'ira non sui loro simili ma sulle cose. Così ai ragazzi è permesso solo di battere i piedi per

terra, gridare, rotolarsi nella sporcizia. Gli indiani Hopi reprimono l'aggressività fisica e non hanno il gusto della competizione: imparano a sorridere anche ai nemici, ma in compenso hanno una lingua affilata come una freccia avvelenata e con essa conducono una guerriglia continua contro i congeneri.

Esistono quindi delle differenze culturali, o delle sublimazioni dell'aggressività, ma presso nessun gruppo umano finora è mai stata fornita la prova della mancanza di atti di violenza. Le popolazioni di tutta la terra sono altrettanto aggressive di quelle occidentali. L'etnologia contemporanea si occupa naturalmente di quelli che sono i residui delle società di interesse antropologico: costrette a vivere ai margini di un'altra cultura, molto spesso spersonalizzate e prive della loro identità etnica originaria, queste società offrono solo il pallido riflesso di quello che erano un tempo. Ecco perché a volte si dice che questi popoli non sono più un 'essere-per-la-guerra': molto spesso le proibizioni dei governi che le presiedono impediscono loro di comportarsi secondo le proprie regole. Quando invece si ha a che fare con popolazioni come gli Yanomami dell'Amazzonia, il cui isolamento secolare è un esempio unico al mondo, si può notare come la guerra sia onnipresente. Nelle società primitive l'aggressività assume le forme della violenza pura: non si tratta della violenza, ad esempio, della povertà, come quella dei bassifondi delle grandi metropoli. Claude Lévi-Strauss vede una stretta connessione tra la guerra e il commercio, e afferma che tra i Nambikwara, per esempio, non si può considerare l'una senza considerare automaticamente anche l'altro. In Sudamerica, prosegue l'autore, non si può pensare alla guerra delle società primitive come a un fenomeno isolato, ma come un fatto connesso agli scambi economici. Per Lévi-Strauss gli scambi commerciali rappresentano già di per se stessi delle guerre potenziali pacificamente risolte, mentre al contrario le guerre sarebbero delle transazioni mal riuscite. Ne consegue quindi che dalla riuscita o meno degli scambi commerciali dipende l'esito in una guerra o in una pace tra le contrapposte tribù. Che il commercio sia un'alternativa alla guerra può però sembrare una conclusione ingenua, e a questo proposito Clastres avverte che se si vuol comprendere che cosa sia in effetti la guerra per le società primitive, bisogna evitare di articolarla in un commercio che magari nemmeno esiste. Infatti, non è il commercio che dà senso alla guerra, bensì lo scambio: ed è tra la guerra e lo scambio che il rapporto va inquadrato. Lévi-Strauss, infatti, distingue chiaramente tra 'commercio' e 'scambio di doni', ed è proprio quando è quest'ultimo a non verificarsi che scoppia una guerra.

Interrogarsi sul perché della guerra presso le società primitive significa quindi interrogarsi sull'essenza stessa del loro essere sociale. La società primitiva è prima di tutto una società indivisa: non esiste infatti distinzione tra ricchi e poveri, tra sfruttatori e sfruttati (non pensiamo alle grandi società statuali del passato, come gli Incas o gli antichi Messicani). Il modo di produzione domestico assicura ad un tempo l'autarchia economica della comunità, l'autonomia dei gruppi di parentela che compongono l'insieme sociale e anche l'indipendenza degli individui. Nessuno degli individui mostra una qualche 'inferiorità' nello svolgere un qualsiasi tipo di lavoro, e raramente esiste il desiderio di accumulare delle ricchezze: esiste semmai il desiderio, o l'imperativo, di dissipare le ricchezze nei *potlatch* rituali che hanno luogo un po' ovunque. L'attività di produzione serve esclusivamente a soddisfare i bisogni, ma niente di più. Produrre un 'surplus' sarebbe del resto un'impresa strettamente individuale, e lo sfruttamento altrui è un fatto sociologicamente impossibile: perché la società aiuterebbe semplicemente l'individuo a consumare i prodotti superflui. Questo non significa che non vi siano delle eccezioni o dei comportamenti per così dire 'spuri'. Una conferma di questo fatto è che tra i Tarahumara del Messico settentrionale, ad esempio, se una famiglia ha un bene in eccedenza va a consumarlo lontano da occhi indiscreti: nessuno può infatti permettersi di avere più degli altri. Così, mentre l'uomo divenuto ricco vedrà sparire la sua ricchezza nelle case o negli

stomaci dei suoi vicini, l'equilibrio della società verrà mantenuto sempre agli stessi livelli di produzione e di consumo.

I 'selvaggi' sono dunque abbastanza saggi da non abbandonarsi alla follia dell'accumulo delle ricchezze, e così l'ineguaglianza, lo sfruttamento e le divisioni sociali sono praticamente impossibili. Ma si tratta di società il cui equilibrio è anche estremamente fragile; basta un niente per far scoppiare un conflitto: uno sconfinamento, la maledizione di uno sciamano, una lite, una presunta offesa... ed ecco che la violenza e il conflitto armato sono lì lì per esplodere. D'altra parte, l'amicizia duratura è impossibile quando vi sono delle nette separazioni geografiche: e queste, come si è visto, debbono esistere per delimitare i territori di caccia e raccolta e per evitare il sovraffollamento. I popoli restano amici quando si scambiano continuamente visite e doni, ma con gruppi distanti tra loro queste relazioni sono impossibili a causa della precarietà delle vie di comunicazione. Del resto, tutti i gruppi umani temono di allontanarsi dal territorio che sentono come il proprio, convinti che al di là dei loro confini abiti l'altro, il non-uomo, il nemico, lo straniero, con cui essi rifiutano di identificarsi. *Infatti, lo scambio di tutti con tutti rappresenterebbe la fine di una società primitiva e la messa in crisi dell'identità etnica di ciascun gruppo.*

La guerra è quindi una struttura propria della società primitiva - la mancata identificazione con l'Altro - e non il risultato di uno scambio mancato. A questo statuto strutturale della violenza corrisponde l'universalità della guerra nel mondo selvaggio. Nel caso dell'amicizia di tutti con tutti - ammesso che possa verificarsi - ogni comunità perderebbe la sua caratteristica di totalità autonoma per dissoluzione delle sue stesse differenze. L'abolizione delle differenze dissolverebbe quindi le società stesse. La guerra è quindi una struttura propria della società primitiva, una sua qualità irrinunciabile proprio perché legittima la sua differenza dalle altre società ed è il presupposto della sua diversità. Nel senso dato da Lévi-Strauss, quindi, lo scambio di tutti con tutti eliminerebbe la guerra, ma nello stesso tempo anche la società. La guerra, dal canto suo, elimina tutti gli scambi; ma ogni società primitiva ha bisogno sia della guerra che degli scambi per sopravvivere. Anche la guerra di tutti contro tutti della concezione hobbesiana è quindi impossibile, perché impedirebbe la sopravvivenza delle società e porterebbe all'autodistruzione. Le alleanze, altrettanto frequenti della guerra presso i popoli primitivi, permettono invece a ciascun gruppo di conservare la propria individualità, così come gli scambi di prodotti diversificati: così la sfera degli scambi ricopre completamente quella delle alleanze. La guerra serve infine a mantenere ciascun gruppo nella sua indipendenza politica: finché ci sarà la guerra, ci sarà l'autonomia.

Ecco quindi spiegato perché la guerra è permanente presso le società primitive: se i nemici non ci fossero, bisognerebbe inventarli.

Usi e riti di guerra

L'autorità di una società non viene accettata fuori dai suoi confini, a meno che non esistano accordi preventivi, trattati o altri accordi a carattere inter-tribale, e pertanto alcune soluzioni devono essere imposte con la forza. I teorici dell'arte militare sostengono che si può parlare di guerra vera e propria solo quando il gruppo umano che la pratica sia in grado di effettuare una strategia, una tattica, un'organizzazione logistica, alla maniera delle popolazioni civili dell'Oriente e del Mediterraneo, e più tardi degli stati moderni. Certamente le aggressioni isolate, le occasionali scorrerie o i singoli duelli non rappresentano ancora una guerra: ma già ai livelli etnologici medi si va al di là di queste manifestazioni. Tenendo conto dell'inferiorità dell'equipaggiamento tecnico e dell'esiguità demografica si può osservare che, contrariamente a quanto credono i polemologi, le

società etnologiche manifestano nelle loro azioni belliche concezioni psicologiche e strategiche e accorgimenti tattici non meno raffinati e abili, in proporzione, di quelli escogitati dai popoli storici.

Non è possibile stabilire quando la guerra abbia fatto la sua comparsa nella storia umana. Le armi, come si sa, sono antiche quanto l'uomo e fin dall'inizio potevano essere usate indifferentemente contro la selvaggina o contro altri uomini. L'attitudine alla lotta e alla competizione, come abbiamo visto, è connaturata all'uomo non meno del giuoco o dell'accoppiamento: da questi presupposti si può solo dire che l'uomo ha avuto la possibilità di guerreggiare fin dai tempi remoti. Prima del Paleolitico superiore però le informazioni sono scarse e frammentarie, e le uniche informazioni disponibili sono rilevabili dall'osservazione dei gruppi cacciatori-raccoglitori rimasti in condizioni di profondo isolamento geografico. Dei resoconti dei viaggiatori occidentali abbiamo già parlato: vi è da aggiungere che i popoli ai più bassi livelli di caccia e raccolta a volte non hanno neppure i presupposti per una attività bellica, date le condizioni di isolamento e i vasti territori a disposizione, che non costringono le tribù alla reciproca sopraffazione. Non bisogna però pensare che un popolo, solo perché non pratica la guerra, non sia violento o aggressivo.

La guerra è un'attività organizzata, propria delle società organizzate. Dichiarazioni formali di guerra, pratiche magiche messe in atto dai belligeranti per assicurarsi la vittoria, partecipazione o meno delle donne con le mansioni di curare i feriti e di approvvigionamento dei combattenti, modi di reclutamento dei guerrieri, ripartizione del bottino di guerra, sorte toccata ai prigionieri, canti, danze e trofei bellici, sono solo alcuni degli aspetti che andrebbero considerati a livello delle diverse società etnologiche. Come esempio, ecco un resoconto della condotta di guerra di una delle tribù delle praterie nordamericane, gli Omaha, nella vivace descrizione di Birket-Smith: *"Alcuni guerrieri... si adunano la sera nella tenda del convitante, dove sono trattati a mais e carne secca, e promettono solennemente di prender parte alla spedizione; dopo di che si aprono gli involti sacri degli dei della guerra e del tuono, che contengono la pelle e le piume di certi uccelli. Gli involti vengono deposti nel mezzo della tenda e i loro custodi intonano i sacri inni, che vengono ripetuti quattro volte, come altrettante volte i guerrieri eseguono la loro danza. Più tardi, con grande solennità, si rivolge il becco degli uccelli contro il nemico. Di regola si celebrano per quattro notti successive analoghi festini e si fanno intanto sollecitamente i preparativi; si raccolgono vettovaglie e mocassini e si preparano le armi. Tostoché i guerrieri sono usciti dal campo, devono digiunare per quattro giorni e assumono spesso nomi nuovi, evidentemente per trarre in errore gli spiriti ostili. Alcuni uomini vengono destinati al servizio di polizia del campo e a mantenere rigorosamente l'ordine. Avanti a tutti vanno in ricognizione gli esploratori, poi il grosso delle truppe con i portatori degli involti sacri e con il comandante della spedizione alla testa. Ogni sera sono installati posti di guardia, e le sentinelle urlano come coiote non appena si avvicina un pericolo; ogni mattina, all'alba, si riparte. L'attacco al nemico è violento e improvviso, mentre urla di guerra lacerano l'aria, e non si risparmiano né donne né bambini. Si è detto, con ragione, che l'ideale di questi Indiani è di avvicinarsi di soppiatto al nemico come una volpe, di assalirlo come una tigre, e di dileguarsi come un uccello".*

I corpi d'attacco delle tribù indiane del Nordamerica erano costituiti sempre da volontari. Un costume tipico dei Dakota, dei Kiowa, dei Mandan e dei Cheyenne era quello di 'contare i colpi': con questo si intendeva colpire un nemico, ucciderlo, scotennarlo, rubare un cavallo o qualsiasi altro atto coraggioso. Il motivo di maggior vanto era di essere il primo 'a toccare il nemico', con la mano nuda o con un'arma, perché comportava il pericolo di esporsi ai colpi dell'avversario: a questa abitudine gli indiani delle Praterie non rinunciarono nemmeno quando vennero introdotte le armi da fuoco. Fra i popoli dell'Africa

che hanno eguagliato le prodezze degli Indiani delle Praterie sono da annoverare senz'altro gli Nguni dell'estremità meridionale del continente, e fra essi in particolare gli Zulu, le cui stragi e conquiste sono troppo note per essere rammentate. A proposito degli Swazi, un altro dei grandi popoli Nguni, il rituale preparatorio consisteva nel catturare un toro non domato, scuoiarne e reciderne la zampa anteriore destra mentre la bestia era ancora viva, prepararne quindi la carne che veniva mangiata dai guerrieri infondendovi forza e resistenza. Poi i guerrieri si allineavano a contatto di scudi e l'uomo-medicina della guerra passava lungo le schiere cantando e toccando gli scudi con radici medicinali: una di queste, chiamata 'mpishimpishi', ha il potere di causare l'oscurità davanti agli occhi del nemico e di rendere quindi il guerriero invisibile.

Oltre agli aspetti offensivi, anche le opere di difesa fanno parte delle strategie della guerra, pur se offrono una minore varietà. Già le palafitte sono, di per sé, una difesa contro il nemico: ma esse, così come i paraventi, le capanne, le caverne, possono rappresentare al contrario delle trappole senza uscita in caso di assedio. Il nomadismo, invece, rappresenta un antidoto efficace contro gli attacchi bellici, perché una caratteristica fondamentale dei popoli nomadi e semi-nomadi è quella di sapersi spostare con molta rapidità. Alcune tribù del Sahara abitano in caverne sotterranee scavate in grandi fosse a una certa profondità, raggiungibili tramite scale: queste costruzioni invertite hanno la caratteristica di non essere riconoscibili a distanza (Tunisia). I villaggi dei Guaranì, tra il Paranà e il Paraguay, erano protetti invece da una duplice o triplice palizzata concentrica e da fossati il cui fondo era irto di punte aguzze mascherate dalla melma e dal fogliame.

Un tentativo di classificazione dei vari tipi di guerra, infine, può essere quello basato sui tipi di raggruppamenti sociali che vi sono impegnati. Si distinguono perciò:

- guerre fra due sottogruppi nell'ambito di una stessa tribù o nazione;
- guerre fra due tribù, o fra due gruppi tribali opposti;
- guerre fra stati o tra uno stato e un gruppo tribale a organizzazione non statale.

Una vera e propria tipologia della guerra è tuttavia difficile da stabilire se non si conoscono i motivi che hanno scatenato il conflitto stesso: odio, desiderio di fama o di trofei, vendetta, necessità di espandersi territorialmente, desiderio di bottino, eccetera. Nella Nuova Guinea (popolazioni Dani e Asmat) a volte la guerra è soltanto un proforma, e la sua morfologia ricorda i fenomeni di inibizione dell'aggressività del mondo animale. Anche in questi casi infatti non sempre avviene il ferimento o l'uccisione del nemico, e qualora avvengano questi fatti sono di per sé motivo sufficiente per far cessare le ostilità. Questi atteggiamenti servono nello stesso tempo a sedare le tensioni e a preservare l'integrità numerica dei contendenti.

In conclusione, la documentazione antropologica è una fonte insostituibile di informazioni che aiutano a capire le dinamiche della violenza e della guerra, aspetti della nostra esistenza che oggi sono più che mai alla ribalta. L'*escalation* dell'aggressività a sfondo criminale nelle grandi città di tutto il mondo contrasta con la presenza di poche 'isole felici' dove questo fenomeno ha dimensioni ridotte se non inesistenti (a Tahiti, ad esempio, ogni anno si celebra l'anniversario dell'unico assalto ad una banca avvenuto alla fine del secolo scorso). L'apparenza nasconde tuttavia delle sorprese: proprio nella pacifica Polinesia, infatti, esiste un passato di guerre sanguinose, cannibalismo e simili. Una cosa è certa: l'uomo è il più crudele degli animali e il suo complicato cervello, evolutosi più di quello di ogni altra specie, è capace di inventare le sevizie più raffinate, degne di un'intelligenza di grado superiore, anche se questa affermazione non può certo inorgoglierci. Quanto sia rimasto nell'uomo moderno del passato della sua specie non è facile da determinare: certamente le reazioni di difesa, la paura che centuplica le forze, ma anche l'orrore per il sangue e il rifiuto della violenza gratuita, tutto e il contrario di tutto sono il retaggio della nostra lunga storia. Ma è proprio questo miscuglio difficilmente

sondabile di reazioni di segno opposto a rappresentare la straordinaria complessità della natura umana.

LA PACE E LE PACI

(Dal discorso di apertura di Ivan Illich in occasione del primo incontro dell'Asian Peace Research Association, Yokohama, 1 dicembre 1980).

Prima di parlare di pace bisogna notare che oggi la violenza si nasconde un po' ovunque, ma specialmente nella lingua inglese (e nelle sue traduzioni in italiano) che sembra strutturata per l'aggressione. Kennedy parlava di "guerra alla povertà"; i pacifisti elaborano "strategie" per la pace. Oggi perfino il Papa parla di "offensiva di pace": una contraddizione in termini che sottintende comunque quanto il lessico della violenza sia compenetrato alla nostra esistenza più di ogni altro. Ivan Illich sottolinea che "la pace ha un significato diverso in ogni epoca e in ogni area culturale". E ha un significato diverso al centro e alla periferia: al centro si vuole "mantenere la pace", in periferia la gente spera di "essere lasciata in pace". Tuttavia, oggi, nell'epoca dello 'sviluppo', si può dire che la pace del popolo è stata sconfitta. Secondo Illich, "dietro il velo dello sviluppo si è scatenata una guerra mondiale contro la pace del popolo". Nelle regioni sviluppate del mondo la pace ormai non esiste più. Così, Illich afferma: "Io credo che dei limiti allo sviluppo economico, proposti da un movimento di base, siano la principale condizione perché la gente possa ritrovare la propria pace". Esattamente il percorso inverso a quello attuale.

I diversi significati di 'pace'

Ogni popolo (*ethnos*) è sempre stato sostenuto dal proprio ideale (*ethos*) della pace. Quando il patriarca ebreo alza le braccia per benedire la sua famiglia e il suo gregge, invoca *shalom*, che noi traduciamo come 'pace'. Ma per l'ebreo *shalom* è la grazia che fluisce dal cielo "come olio che gronda dalla barba del progenitore Aronne". Per il padre semita, la pace è la benedizione della giustizia che l'unico vero Dio riversa sulle sue dodici tribù di pastori appena divenute sedentarie. Agli Ebrei l'angelo annuncia *shalom*, non la *pax* dei Romani. La pace romana ha un significato tutto diverso. Quando il governatore romano innalza l'insegna della sua legione per piantarla nel suolo della Palestina, non guarda verso il cielo. Il suo sguardo è rivolto verso Roma e il suo compito è quello di imporre la legge e l'ordine di Roma. Quindi, pur convivendo sullo stesso suolo e nello stesso tempo, *shalom* e *pax* non hanno nulla in comune. Oggi entrambe queste accezioni di pace sono svanite: *shalom* fa parte di una sfera religiosa privata, mentre *pax* ha invaso il mondo trasformandosi in *peace*, *paix*, pace. Dopo essere stata usata per duemila anni dalle élites dei governi, *pax* è diventata uno slogan politico buono per tutte le occasioni, che viene usato per assicurare ai partiti il controllo delle forze armate. 'Pace' è diventata la parola d'ordine per fare proselitismo, tanto da parte dei gruppi di potere che da parte dei dissidenti, sia in Oriente che in Occidente.

L'idea di *pax* ha una storia tanto variegata quanto poco studiata: gli storici, da che mondo è mondo, si sono occupati sempre e soltanto di guerre, di trattati sulla guerra, di tecniche di guerra. In cinese, *Huo' ping* significa "una tranquilla armonia nell'ambito della gerarchia celeste". In India, *Shanti* si riferisce a un "risveglio interiore, personale, a un evento cosmico e non gerarchico". E qui perveniamo a un'osservazione fondamentale: non c'è 'identità' nella pace, mentre nella guerra sì. La guerra tende a uguagliare le

culture, mentre la pace è la condizione in cui ogni cultura fiorisce nel suo modo incomparabile.

C'è bisogno anche di una 'storia della pace'

Da quanto detto sopra consegue che la pace 'non è esportabile': il tentativo di esportarla significa 'guerra' (scontro tra culture). In senso concreto, la parola 'pace' presuppone il "noi", la prima persona plurale. Nello stesso modo, la parola 'guerra' presuppone "l'altro" o "gli altri". E quasi sempre – in tutte le culture del mondo - l'altro è il diverso, il nemico. Parlando poco della pace e delle paci, gli storici hanno trasformato la storia in una sequenza di guerre, per cui la guerra è diventata una necessità ineluttabile (si vis pacem para bellum). I giornalisti non ritraggono mai la pace, perché non fa notizia: perciò la pace è come la salute, che si nota solo quando non c'è, quando c'è la guerra. La pace è l'omeostasi o l'equilibrio, che si percepiscono solo in loro assenza. Pertanto noi abbiamo bisogno oggi di una "storia della pace", che è una storia infinitamente assai più diversificata di quella della guerra. Oggi si parla della pace – a livello teorico, s'intende – in maniera del tutto insoddisfacente. Quando è argomento di studio accademico, la pace non è che l'equilibrio tra potenze economiche e nient'altro. La pace dei popoli, la pace della gente, la pace delle persone resta sempre nell'ombra.

Oggi la vera *pax* è la *pax oeconomica*. L'omeostasi-equilibrio delle potenze ha monopolizzato il concetto di pace: è questo monopolio che deve seriamente preoccuparci. A partire dalle Nazioni Unite, la parola pace è sempre stata legata alla parola sviluppo, mentre in precedenza questo legame sarebbe stato impensabile. Ma le persone che hanno meno di 40 anni non avvertono questa novità. La pace collegata allo sviluppo è divenuta un obiettivo di parte, e il raggiungimento della pace attraverso lo sviluppo è divenuto il dogma supremo e indiscutibile. Così, chiunque si opponga alla crescita economica è un 'nemico della pace'. Nel dodicesimo secolo, *pax* significava proteggere i poveri dalla violenza della guerra. La pace proteggeva i contadini e i monaci. Era la 'pace della terra', così come tra gli Hadza dell'Africa esiste la "pace dell'acqua" per la distribuzione incruenta dei pozzi d'acqua, bene prezioso. La pace proteggeva i valori d'uso legati alla sussistenza: era quindi una cosa diversa dalla tregua tra una guerra e l'altra.

La 'pax oeconomica'

Un nuovo tipo di pace (e un nuovo tipo di violenza) comincia a sorgere con l'Europa delle Nazioni: allora la sussistenza comincia ad essere aggredita 'pacificamente' dall'espansione dei mercati delle merci e dei servizi. Dove la *pax populi* aveva protetto l'autonomia vernacolare, la *pax oeconomica* ora protegge la produzione, ritenendo che la gente sia oramai divenuta incapace di provvedere a se stessa e che sia 'improduttiva':

"In base alle regole del gioco a somma zero, l'ambiente e il lavoro umano sono poste in gioco soggette alla legge della scarsità: se uno guadagna, l'altro perde. La pace si riduce allora all'uno o all'altro fra due significati: il mito che, almeno in economia, due più due un giorno farà cinque; oppure una tregua e una situazione di stallo".

Il monopolio della *pax oeconomica* non può essere che letale: deve esistere un altro tipo di pace, diversa da quella legata allo sviluppo. Formulare questa sfida forse oggi è il modo migliore per dar vita a una vera ricerca della pace.

Le cause dei conflitti

Qual è la causa dell'eterno conflitto tra israeliani e palestinesi? Bisogna chiederselo perché, se si vuole intervenire, bisogna prima capire.

Viene da rispondere: pensiamo a uno degli archetipi della violenza, Caino e ad Abele. Secondo l'interpretazione di Miguel de Unamuno, Caino uccide Abele per invidia: egli infatti vuole essere l'unico, perché solo lui vuole sopravvivere in Dio, nella memoria divina. Ma l'invidia non ha solo la faccia della contrapposizione tra Dio (*Javeh*) e Allah e della credenza in un unico dio "superiore": si pensi ad esempio al reddito medio pro capite di un israeliano (15.000 \$/anno) e quello di un palestinese (800 \$/anno): ciò non suscita invidia, rivalsa, odio? Le rivolte dei poveri della storia forse non hanno sempre portato a guerre e odio? Certo, non bisogna illudersi che la soluzione di questi conflitti sia solamente economica: sarebbe una follia, anche se una maggiore uguaglianza potrebbe essere un inizio per una futura convivenza. C'è però un problema: la guerra è sempre stata inevitabile perché lo scambio di tutti con tutti rappresenterebbe la fine di una società e la messa in crisi delle identità culturali. Pertanto la guerra – intesa come mancata identificazione con l'altro e non il risultato di uno scambio mancato – è una struttura propria della società primordiale: l'abolizione delle differenze alla lunga avrebbe dissolto le società stesse. Se i tre milioni di palestinesi si mescolassero con i sei milioni di ebrei che vivono oggi in Israele, lo Stato di Israele a poco a poco scomparirebbe (e viceversa). Perché esistono solo due modi per far scomparire un popolo: distruggerlo, o sostituirlo.

LE DEFORMAZIONI DEL CORPO DI TIPO ETNICO

"A poche cose uomini e donne di tutti i paesi e di tutti i livelli culturali hanno dedicato e dedicano cure altrettanto assidue come alla protezione e all'abbellimento del corpo.

Poichè il fenomeno perdura fra noi, esso non ci stupisce, anche se i suoi aspetti di fatuità (considerati sub specie aeternitatis) possono farci rammaricare che tante energie siano state spese in tutti gli angoli del mondo, da migliaia di generazioni umane, per fini in apparenza così improduttivi" (Grottanelli, 1966, p.15).

Introduzione

Ogni popolo ha elaborato nel tempo un suo ideale - o per meglio dire un suo 'stile' - di bellezza maschile e femminile: stile che, accanto ai caratteri antropologici di ogni popolo, di per sé assai vari, è uno degli aspetti più importanti non soltanto dell'identità etnica, ma anche della personalità nazionale. Non sorprende affatto, dunque, che nel corso della lunga storia dell'uomo, i popoli si siano riconosciuti e identificati per lo più nel rispettivo modo di vestire - l' apparenza assurda a vero e proprio emblema nazionale - a volte disprezzando e a volte imitando, con l'usuale ambivalenza emotiva, i costumi degli stranieri, oggetto fin da millenni degli stessi giudizi e pregiudizi che ognuno di noi esprime di fronte a un costume tradizionale o a una sfilata di moda.

I motivi, spesso di segno opposto, che sono alla base del fenomeno culturale della cura del corpo, continuano a esistere anche nella nostra società: pudore che si contrappone a un forte richiamo sessuale indiretto; semplice vanità, ma anche necessità di difendersi dal sole, dalle intemperie o dagli insetti; conformismo sociale, o al contrario

ostentazione di ricchezza; volontà di manifestare il proprio rango o la propria posizione sociale, oppure tentativo di dissimularli; desiderio di raggiungere un ideale di bellezza umana, o più semplicemente espressione di uno stato d'animo. I moventi individuali, non sempre chiari nella loro natura così come del resto gli stati d'animo, nella variabilità di ogni ambito culturale incontrano regole e limitazioni nella tradizione, a sua volta determinata dai fattori più disparati come l'ambiente e il clima, gli usi sociali, la coscienza morale, il livello tecnologico, e molti altri ancora. Passano i secoli, le mode cambiano, ma l'umanità 'civile' continua ad andare vestita dalla testa ai piedi secondo fogge che tendono a divenire sempre più uniformi in tutto il mondo: per cui, quando si dovesse cercare una definizione minimale dell'uomo appartenente alle civiltà 'superiori' antiche e moderne, si potrebbe a buon diritto parlare di uomo vestito. D'altro canto, un'opinione comune quanto mai radicata associa sempre ai concetti di primitivo, selvaggio, non civilizzato l'immagine di un'umanità nuda, o vestita in maniera insufficiente o impropria, anche se agghindata con grande sfarzo e con ornamenti che possono sembrarci assurdi o ridicoli.

Ma lo studio comparato della cura del corpo presso le civiltà più lontane nel tempo e nello spazio ci porta a individuare una costante che è sempre stata presente nelle consuetudini umane, nelle mode più diverse e nei più diversi livelli di civiltà: da che l'uomo è uomo, egli ha sempre cercato di modificare esteriormente il proprio aspetto fisico, proprio in questo differenziandosi dagli altri animali, i quali non tolgono né aggiungono nulla rispetto a ciò che hanno ricevuto in dotazione dalla natura. E' impossibile tentare una classificazione dei costumi nei vari continenti e nelle varie epoche, ma alcuni argomenti rimangono fondamentali per la comprensione della civiltà umana a livello planetario. Tra questi, la natura e il significato delle operazioni mediante le quali l'integrità anatomica del corpo umano viene alterata; la nudità maschile e femminile e le cause che possono aver provocato l'invenzione del vestiario; infine, l'universalità o l'eccezionalità di queste caratteristiche. Innanzitutto bisogna dire che l'idea di deformare o mutilare il corpo umano secondo canoni estetici o per motivi di superstizione non è completamente estranea alla civiltà occidentale moderna: oggi la moda del *piercing* appare quantomai diffusa tra le giovani generazioni. Quello che è più interessante è analizzare le intenzioni che ispirano queste pratiche. In secondo luogo, bisogna sottolineare che un conto è il corpo, un conto è l'immagine; e inoltre, che nel tempo avvengono, anche se talora impercettibilmente, dei mutamenti culturali. Ad esempio, per gli psicanalisti il corpo di ieri era il corpo dell'*isterica*, oggi è quello dell'*anoressica*. Un conto è l'ornamento che presuppone una sia pur piccola mutilazione, un conto sono le stigmate dei santi. Oggi, nell'era degli anestetici di tutti i tipi - da quelli chirurgici alla televisione - è come se la maggioranza degli occidentali, molto meno disposti delle popolazioni 'primitive' a sottoporsi a dolorose operazioni estetiche, avesse una soglia del dolore più bassa: del resto, abituati fin da piccoli a 'non cadere', a 'non farsi male', a essere insomma iperprotetti da una cultura di tipo ossessivo fin da bambini, la riluttanza a farsi pungere o perforare il corpo è comprensibile.

Le più comuni deformazioni etniche

Sicuramente la deformazione corporea più diffusa nel mondo è la deformazione artificiale del cranio, un fenomeno molto studiato dagli antropologi che ne hanno attestato l'ubiquità. Il simbolismo della testa e del capo è del resto uno dei momenti culturali dominanti in tutte le civiltà di interesse antropologico. Nell'antico Perù e nell'antico Messico, per esempio, si deformava il cranio dei bambini appena due settimane dopo la nascita per mezzo di tavolette o bendaggi, finché la testa non assumeva l'aspetto desiderato. Questo fenomeno, già osservato da Erodoto e Strabone in Asia minore (dove i popoli col cranio deformato erano detti 'macrocefali'), si ricollega al tipo di apprezzamento

che l'uomo dalla fronte alta (*homo frontis integrae*) riceveva a Roma. Dingwall (1931), che ha raccolto la documentazione più esauriente sulla deformazione artificiale del cranio, scrive che essa era praticamente ubiquitaria, dall'Asia all'Africa, dalle Americhe all'Europa. Canestrini e Moschen nel 1880 hanno descritto un cranio deformato trovato in uno scavo a Piazza Capitaniato a Padova, risalente probabilmente all'epoca romana. La maggior parte degli osservatori, da Ippocrate a Darwin, attribuiscono questa pratica ad un'esigenza estetica. Del resto, fino a tempi recenti anche da noi le ostetriche, nel prendere in braccio il neonato, ne rimodellavano il cranio a volte deformato naturalmente (*caput succedaneum*) in modo da fargli raggiungere la forma che secondo loro era quella più adatta. Oggi questa pratica è pressoché scomparsa, ma in Perù sono stati osservati dei casi di deformazione su individui viventi: nessuno di essi era portatore di deficit neurologici (Comas, 1958; Tommaseo e Drusini, 1984). Del resto, se questa pratica avesse comportato delle anomalie o delle patologie nei bambini non avrebbe sicuramente avuto una diffusione così imponente: si pensi che nella maggior parte delle necropoli preistoriche americane la percentuale dei crani intenzionalmente deformati arriva anche al 95 per cento (Drusini, 1986; Drusini et al., 1987).

Un'altra modificazione del corpo interessante, ma meno diffusa, è l'amputazione delle falangi delle mani. Baldwin Spencer (cit. in Grottanelli, 1966) riporta che presso una tribù australiana della Terra di Arnhem, i Larakia, "le donne hanno lo straordinario costume di mutilare l'indice della mano destra asportandone la falange terminale. Questa viene staccata con un morso dalla madre quando la bambina è ancora piccola, oppure più tardi vi si lega intorno una cordicella di ragnatela tanto strettamente da arrestare la circolazione del sangue, così che la falange va in cancrena e cade. Tale usanza non ha nulla a che fare con l'iniziazione, e gli indigeni non hanno alcuna idea del suo significato" (p. 24). Secondo Spencer questa usanza era eccezionale nell'Australia del Nord, mentre nel Nuovo Galles del Sud e nel Queensland essa veniva riprodotta sempre con la medesima tecnica, riguardava sempre le donne e in prevalenza quelle delle tribù costiere dedite alla pesca. Il movente addotto era che la falange in questione avrebbe impacciato la pescatrice nell'azione di avvolgere la lenza attorno alla mano, oppure che l'amputazione più semplicemente avrebbe portato fortuna nella pesca. Fra i Turbal, nei pressi di Brisbane, fu vista una bambina con la falange in cancrena avvicinarla a un formicaio in modo che le formiche potessero divorare la parte destinata all'amputazione. Lo stesso tipo di mutilazione è stata osservata anche in Polinesia: a Tonga essa veniva praticata sui bambini con il fine di ridare la salute ai malati. Le falangi venivano troncate con un'ascia o altra arma affilata. L'uso era assai diffuso fino agli inizi del secolo scorso: in occasione della grave malattia di un capo venivano amputate le falangi dei congiunti e se questo non serviva venivano strangolati tre o quattro bambini. Tra i Mafulu e i Mekeo della Nuova Guinea le donne si amputano le falangi in occasione del lutto di un parente. Anche alle isole Fiji e in Melanesia vige questa usanza funeraria: si dice che alla morte del re di Sosomo nel 1845 furono amputate cento dita dei sudditi. Appare evidente che in molti casi il taglio della falange rappresenta una *pars pro toto*, un surrogato del sacrificio umano. Un'altra interpretazione viene vista nella rinuncia a qualcosa per preservare l'integrità dell'altro. Altri casi documentati in Africa, in America settentrionale e meridionale, in India e in Islanda, confermano la spiegazione sacrificale con circostanze che variano da caso a caso: lutto, azione propiziatoria per la salute propria o altrui, riti venatori, sacrifici prima di azioni belliche e così via. Alcuni dipinti dell'epoca aurignaziana (Paleolitico superiore) nelle grotte spagnole e francesi riproducono a volte mani con dita amputate; anche in Asia insulare, a sud di Celebes, sono stati trovati dipinti rupestri, attribuiti al Mesolitico, rappresentanti mani con le falangi amputate.

Un'altra deformazione ben conosciuta è quella dei piedi delle donne cinesi. Lo scopo di questa deformazione, che consisteva nel rimpicciolire il piede avvolgendolo fin dall'infanzia in strette fasce, era estetico e sessuale ad un tempo: l'alluce manteneva la sua posizione naturale mentre le altre dita venivano ripiegate a forza sotto la pianta con una lussazione permanente del calcagno e del metatarso, con esagerato rialzamento della volta plantare. La lunghezza del piede raggiungeva i 15 cm. Tale costume venne proibito nel 1912 con il regime repubblicano. Anche oggi la forma sempre più appuntita delle scarpe femminili produce delle vere e proprie deformazioni. Anche la 'vita a vespa' del secolo XIX alla lunga finiva per deformare i visceri addominali. Una deformazione omologa è quella delle donne Padaung (Birmania) che a partire dall'infanzia appongono un numero crescente di anelli o grossi fili di ottone nel collo fino a formare una specie di collare rigido dalle spalle al mento, con allungamento progressivo della colonna cervicale. Ben più dolorose, ma non meno diffuse, sono le avulsioni dentarie, spesso riferibili a un vero e proprio rito iniziatico. I Masai però sostengono che in assenza degli incisivi anteriori è più facile nutrire le persone ammalate.

La circoncisione, sul piano mondiale, è ben più antica di Abramo e della Bibbia (Egizi, Africa tropicale, Australia, America). Anch'essa va associata a riti di iniziazione, a una prova di resistenza al dolore, ma anche a motivi igienici. Non scevra di inconvenienti igienici è invece l'excisione della (o del) clitoride, praticata in Asia e in Africa come rito di iniziazione. Una forma più complicata è l'infibulazione, cioè la resezione delle grandi labbra accompagnata o no dalla clitoridectomia. Legando strettamente le gambe della fanciulla si ottiene una rimarginazione che esita in un restringimento cicatriziale dell'ostio vulvare, che deve essere riaperto quando la ragazza si sposa (defibulazione). In Sudan i mariti impongono l'infibulazione alla moglie prima di un lungo viaggio. Lo strabismo artificiale per i Maya aveva valore estetico, e anche da noi viene chiamato 'strabismo di Venere' per associarlo a un ideale di bellezza.

ANTROPOFAGIA E CANNIBALISMO

*I nemici sono sempre sporchi, vili, stupidi,
non sanno parlare e, soprattutto, sono mangiatori
d'uomini. Aché Kyravwa: mangiatori di carne umana.
Come prestar fede a discorsi tanto intrisi di emotività,
come verificarli? Il cannibale è sempre l'Altro.*

(Pierre Clastres, 1980, *Cronaca di una tribù*. Feltrinelli, Milano, p. 223)

*"L'enigma del cannibalismo riguarda il consumo
socialmente accettato di carne umana
stante la disponibilità di altri cibi"*

(Marvin Harris, 1992, *Buono da mangiare*. Einaudi, Torino, p.201).

Pochi fenomeni culturali hanno suscitato l'attenzione (e la ripugnanza) dei primi viaggiatori intorno al mondo e colpito la fantasia dell'opinione pubblica come il cannibalismo, ossia l'uso del corpo a scopo alimentare. Ma un conto è il sentimento di disgusto che il solo pensiero di nutrirci del corpo di un nostro simile suscita in noi, un conto è cercare di capire le ragioni di una pratica così diffusa presso i popoli di interesse antropologico. Che cosa si nasconde, infatti, dietro un gesto che oltre che crudele ci sembra anche irrispettoso della dignità umana?

Innanzitutto l'antropofagia va distinta in due categorie: funeraria e bellica. E dato che queste due situazioni presentano dei rapporti costi-benefici sostanzialmente diversi, non possono essere spiegati con un'unica teoria. In secondo luogo, questa pratica è diffusa in molte parti del mondo, e non esclusiva delle americane dove originariamente era

stata confinata (il termine 'cannibale' è una variante di 'caribes', gli indigeni delle isole caraibiche). I costumi funerari di molti popoli prevedono il consumo dei resti dei parenti morti, ma in genere venivano ingerite unicamente le ceneri, la carne carbonizzata o le ossa triturate. Questi resti non costituiscono una fonte rilevante di calorie o di proteine, a parte forse l'apporto di minerali. Presso i Foré della Nuova Guinea le donne disseppellivano il defunto dopo un paio di giorni, lo facevano cuocere in cilindri di bambù assieme a delle felci e altre foglie verdi e lo mangiavano. Secondo l'antica usanza della sepoltura secondaria, in cui il cadavere veniva riesumato dopo un tempo imprecisato, le ossa venivano ripulite ma senza poterne ingerire nemmeno un pezzo di carne. Le donne col tempo avevano modificato questa consuetudine, probabilmente per compensare la scarsa quantità di cibo ricevuto dagli uomini. In questo caso si tratta di antropofagia alimentare che non prevede il tabù della carne umana. Anche presso di noi esistono dei tabù, che riguardano il non mangiare ad esempio carne di cane o di gatto, animali domestici profondamente antropomorfizzati e sui quali l'investimento affettivo è troppo intenso per usarli a scopo alimentare; al contrario, presso i Cinesi e gli orientali in genere la carne di cane è molto apprezzata. Inversamente, l'abitudine di mangiare i congiunti sembra essere legata proprio all'investimento affettivo: anticamente, all'Isola di Pasqua nessun figlio si sarebbe rifiutato di mangiare un pezzo del proprio congiunto per acquistarne la forza ed ereditarne le caratteristiche. Sempre all'Isola di Pasqua, la peggiore offesa a un nemico era dirgli: "ricordati che ho mangiato tua madre".

Pierre Clastres ha vissuto presso gli indiani Guayaki del Paraguay e dopo le prime resistenze ha scoperto che mangiavano carne umana. Il motivo? "E' dolcissima, meglio ancora della carne di maiale selvatico" (1980, p.231). In Polinesia, spiega Clastres, la mancanza di proteine può spiegare la pratica del cannibalismo alimentare. Ma per gli *aché* la carne rappresenta l'alimento principale, e pertanto non uccidevano per mangiare ma mangiavano semplicemente i loro morti (endocannibalismo). I Tupi-guaraní praticavano invece l'esocannibalismo, e cioè mangiavano i corpi dei prigionieri di guerra: ma non li catturavano appositamente per cibarsene. Prima di essere mangiati, tuttavia, i prigionieri vivevano liberi al campo e prendevano pure in moglie qualcuna delle loro donne e molto tempo poteva passare prima del giorno dell'esecuzione. Per i Tupinamba era assurdo privare i prigionieri della libertà rinchiodendoli nelle prigioni. Tra gli *aché* tuttavia mangiare carne umana nasconde un profondo significato religioso, perché quest'atto rappresenta l'estrema onoranza che i vivi riservano ai morti. Trascurare di portare un po' di carne ai propri amici sarebbe considerata un'ingiuria gravissima, capace di scatenare delle ostilità. Tutti i componenti della tribù mangiano la carne del defunto, tranne i parenti più prossimi: non si vedrà mai un fratello mangiare la sorella, e se un padre mangiasse la figlia commetterebbe metaforicamente incesto. L'adiacenza del tabù alimentare con il divieto dell'incesto è quindi evidente. A questo proposito Clastres racconta di un *aché* che aveva rapporti incestuosi con sua figlia, fatto che suscitò la riprovazione di una donna della tribù che riteneva la cosa insopportabile: essa pertanto incaricò il marito di uccidere il padre incestuoso. Ma per convincere l'uomo riluttante, la donna disse anche che aveva voglia di mangiare carne di *aché*. *"Voleva, ma a livello inconscio, copulare simbolicamente con il padre mangiandolo realmente così come lui mangiava simbolicamente la figlia copulando realmente con essa? Forse, in effetti, l'ambiguità semantica delle parole risvegliava un bisogno di carne fresca che mascherava in realtà un desiderio d'ordine ben differente. Perché si dovrebbe supporre che gli aché siano meno sensibili di noi alla carica erotica che talvolta il linguaggio lascia trasparire?"*

Se si chiede ai Guayaki perché sono cannibali essi non sanno rispondere: la spiegazione rimane nelle pieghe dell'inconscio. Una spiegazione forse risiede nel fatto che se i morti vengono semplicemente seppelliti, le loro anime (*ianve*) vogliono trascinare gli

aché nel paese degli antenati: se i morti vengono mangiati, "ianve se ne va via svolazzando" (Clastres, 1980, p.239). Quindi il cannibalismo sarebbe una tecnica supplementare di difesa contro le anime dei morti. "Se i morti non vengono mangiati, arriva il *baivwä*, ci ammaliamo gravemente e moriamo" (Clastres, cit., p. 240). A questo si aggiunge anche la credenza nella reincarnazione ("sono l'anima di quel tale"). L'ultimo atto d'amore di una moglie è quello di dire al marito di mangiarla completamente, così non si ammalerà a causa del *baivwä* (malattia causata dallo spirito del defunto). L'ultimo atto d'amore del marito nei confronti della moglie è quello di esaudire il suo ultimo desiderio. Gli *aché* ritengono pertanto che la carne umana abbia un valore terapeutico: anche i Maori della Nuova Zelanda mangiavano carne umana perché era buona e aveva un potere fortificante.

Abbiamo visto come il pasto cannibalico non sia altro che la sublimazione o la metafora dell'atto sessuale: invertendo i termini il prodotto non cambia. Residui di un'antica propensione al cannibalismo, in voga probabilmente fin dalla preistoria, permangono tuttora nelle pieghe del nostro linguaggio: "ti mangerei", "ti divorerei di baci", la favola dell'orco cattivo 'che mangia i bambini' e così via. Il perpetuarsi del mito di Cronos che divora i suoi figli rimane simbolicamente nelle rappresentazioni del tempo che passa presso molte culture. Così, tra gli indiani del Nordamerica le fasi lunari con cui si calcola il tempo sono dovute a un lupo che divora la luna.

Scandalizzarsi oggi nei confronti del cannibalismo, dopo secoli di uccisioni, di torture, di sofferenze inflitte al prossimo in ogni modo, anche semplicemente lasciandolo morire di fame, non è altro che l'ennesima prova di un etnocentrismo non più difendibile e sostenibile. Come diceva Montaigne, "*Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie*" (cit. in Harris, 1992, p. 221).

DESTRA E SINISTRA

*Che perfetta somiglianza tra le nostre due mani!
Eppure, che stridente disuguaglianza!
Alla mano destra vanno gli onori, le denominazioni lusinghiere,
le prerogative: essa agisce, ordina, prende.
Al contrario, la mano sinistra è disprezzata e ridotta al ruolo di
umile ausiliario: essa non può niente da sola; assiste, aiuta, tiene.*
(Robert Hertz, *La preminenza della mano destra. Saggio sulla polarità religiosa*)

In questo saggio, che rimane uno degli esempi più limpidi della letteratura antropologica della prima metà del secolo, l'antropologo Robert Hertz elabora una spiegazione culturale di un fenomeno confinato, fin dai primordi dell'anatomia, all'azione della natura: il fenomeno della lateralità e la prevalenza dell'uso della mano destra nella maggioranza degli individui.

Per quanto riguarda la botanica, Charles Darwin (1809-1882) fu il primo a riconoscere che nella maggior parte delle piante rampicanti l'avvolgimento è a destra ('verso il sole', ossia in senso orario, secondo la definizione di Ludwig): fu poi dimostrato che il rapporto destra-sinistra è di 70 a 20 e fa eccezione solo la pianta *Bowiea volubilis* i cui germogli possono avvolgersi ora a destra, ora a sinistra. La teoria dell'la cosiddetta "inferiorità degli inversi" risale invece a Cesare Lombroso (1836-1909) il quale avendo trovato che la percentuale dei mancini era molto più alta nei criminali (anche Jack lo squartatore era mancino) e negli epilettici, attribuì al mancinismo un significato

degenerativo. I classici esperimenti di Paul Broca (1824-1880) sull'uomo avevano dimostrato l'esistenza di una relazione tra la predominanza della mano destra e la dominanza dell'emisfero cerebrale sinistro; Hertz si chiede: perché non potrebbe essere il contrario? In quello che appare come un vero e proprio approccio bioculturale a un fenomeno per molti versi ancora non del tutto conosciuto, l'antropologo francese si addentra in un campo esplorato fin dall'antichità con profonda curiosità, aggiungendovi delle testimonianze etnologiche a scopo comparativo. Ad esempio, egli osserva che in alcune regioni dell'Indonesia i bambini indigeni avevano spesso il braccio sinistro completamente legato, come per insegnare loro a non servirsene. E aggiunge che uno dei segni che distinguono un bambino beneducato è proprio la sua mano sinistra divenuta incapace di qualsiasi azione autonoma.

Eppure, nei casi in cui la mano sinistra sia esercitata e allenata, essa rende servizi quasi equivalenti a quelli della destra: al pianoforte, al violino, in chirurgia. Se a causa di un incidente un uomo perde la mano destra, la sinistra diventa col tempo sostitutiva. L'esempio dei mancini ci dimostra che in realtà essi sono generalmente ambidestri e quindi la mano sinistra non viene usata meno per la sua intrinseca insufficienza: *"questa mano è sottoposta a una vera e propria mutilazione...I sentimenti che un mancino ispira in una società rozza sono analoghi a quelli che un non circonciso ispira in un paese dove la circoncisione è legge"* (Hertz, 1978, p. 132). Il bambino mancino veniva un tempo - e in alcuni casi anche oggi - educato a servirsi prevalentemente della mano destra per convenzione sociale (oggi la repressione non è più così dura): pertanto se ne dovrebbe dedurre che nell'uomo l'asimmetria organica non è un fatto, ma un *ideale*. L'ipotesi di Hertz è la seguente: esiste un'opposizione fondamentale che è costituita dal sacro contro il profano. Quindi, *"è sotto una forma mistica, sotto il dominio di credenze e di emozioni religiose che sono nati e si sono sviluppati gli ideali che, laicizzati, dominano ancor oggi il nostro comportamento"* (Hertz, *cit.*, p. 133). Del resto, il dualismo, essenziale per il pensiero dei primitivi, domina ogni organizzazione sociale: le due metà o fratrie⁶¹ che costituiscono la tribù si oppongono come il sacro e il profano. Tutto quello che si trova all'interno della mia fratria è sacro e mi è interdetto; non posso mangiare il mio totem, né sposare qualcuno del mio clan, né ucciderlo. Al contrario, la metà opposta è per me profana: spetta a quel clan fornirmi le donne e i sacrifici umani, e perfino sotterrare i miei morti. La comunità primitiva vive immersa nell'atmosfera religiosa, per cui la vita sociale ha come condizione necessaria per la sua sopravvivenza l'esistenza di una metà opposta e complementare, che possa assumere su di sé ciò che è interdetto ai componenti dell'altro gruppo. L'evoluzione sociale sostituisce questa interscambiabilità con una struttura gerarchica e rigida con classi e caste di cui una sta generalmente al vertice ed è nobile e *sacra*, mentre l'altra sta alla base ed è *profana* e dedicata a compiti inferiori: la polarità sociale è sempre la conseguenza di una polarità religiosa. L'intero universo, del resto, si compone di mondi contrari, che si implicano o si escludono: da una parte vi è un polo di forza, dall'altro un polo di debolezza, da una parte gli dei, da una parte i demoni. Anche i due sessi corrispondono al sacro (l'uomo) e al profano (la donna): scacciata così dall'ambito del sacro, la donna si rifa, tradizionalmente, con la stregoneria. Il sacerdote maori forma due monticelli sul terreno sacro: uno - il maschio - è dedicato al Cielo, l'altro - la femmina - alla Terra. Su ciascuno di questi egli pianta una bacchetta, la 'bacchetta della vita' e la 'bacchetta della morte'. Al termine della cerimonia il sacerdote abbatte la bacchetta della morte, simbolo di tutti i mali.

Come potrebbe il corpo dell'uomo - scrive Robert Hertz - il microcosmo, sfuggire alla legge di polarità che regola tutte le cose, se sia l'universo che la società hanno un lato

⁶¹ Fratria: gruppo formato dall'unione di parecchi clan i cui appartenenti si considerano legati da una discendenza unilineare.

sacro, nobile e prezioso, e uno profano, un lato maschile, forte e attivo, e uno femminile, debole e passivo, in poche parole: un lato destro e uno sinistro? Potrebbe l'uomo essere simmetrico? Certamente no, perché ciò distruggerebbe tutta l'economia del mondo spirituale. E' una necessità vitale che, secondo il precetto evangelico, 'ognuna delle due mani ignori ciò che fa l'altra', perché la legge dell'incompatibilità dei contrari vale per tutto il mondo religioso. Nel linguaggio riaffiora continuamente, del resto, il modo diverso in cui la collettività distingue la destra dalla sinistra: 'destrezza' significa abilità, 'un aspetto sinistro' induce a pensare qualcosa di negativo. Presso i maori, la destra è il lato sacro e la sede dei poteri buoni; la sinistra è il lato profano dai poteri oscuri e sospetti. Presso la tribù australiana dei *wulwanga* durante le cerimonie il bastone che rappresenta l'uomo è tenuto con la destra, mentre quello che rappresenta la donna è tenuto con la sinistra. Per gli indiani nordamericani la mano destra designa *l'io*, la mano sinistra *il non io, gli altri*. Per dare l'idea di 'alto', la mano destra viene posta quindi sopra la sinistra. E' la mano destra che solitamente presenta agli dei l'oblazione sacra, come avviene tra gli indù. Nella cerimonia maori la mano sinistra abbatte la bacchetta della morte, ed è dalla porta sinistra che i peccatori venivano espulsi dalla Chiesa. Negli esorcismi e nei riti funerari viene presentata la mano sinistra, con i suoi poteri distruttivi, che neutralizza la malasorte e può propagare la morte. Quando muore qualcuno, i Tarahumara del Messico compiono tutte le azioni con la mano sinistra. Nelle tribù del basso Niger le donne non possono cucinare con la mano sinistra durante il lutto. Inversamente, presso altre popolazioni, in caso di lutto le unghie della mano sinistra non vengono tagliate e la mano viene lavata di meno. "*Quando sulla costa della Guinea si beve con un indigeno bisogna tener d'occhio la sua mano sinistra, poiché il semplice contatto del suo pollice con la bevanda potrebbe renderla mortale*" (Hertz, *cit.*, p. 144).

Una sinistra troppo ben dotata quindi significa qualche cosa di contrario all'ordine cosmico prestabilito, mentre la preponderanza della destra indica un'anima portata verso il divino. "*Proprio perché è un essere duplice - homo duplex - l'uomo possiede una destra e una sinistra profondamente differenziate...Se per secoli il condizionamento di un ideale mistico ha potuto fare dell'uomo un essere unilaterale e fisiologicamente mutilato, una collettività liberata e previdente si sforzerà di valorizzare meglio le energie latenti nel nostro lato sinistro e nel nostro emisfero destro e di assicurare, attraverso una cultura appropriata, uno sviluppo più armonioso dell'organismo*" (Hertz, *cit.*, pp. 150-151). Così Robert Hertz conclude il suo saggio. Ma che ne è oggi di questa contrapposizione tra destra e sinistra, tra destrimani e mancini? L'antica tradizione occidentale e gli attuali movimenti d'opinione - soprattutto americani - dei cosiddetti *left people* (associazioni per la difesa e la rivalutazione degli individui mancini) testimoniano chiaramente che gli echi negativi di questo antico dualismo non si sono ancora del tutto spenti.

IL TEMPO MISURATO E IL TEMPO VISSUTO

La percezione del tempo presso le popolazioni di interesse etnologico

"Il tempo è il prezzo che si paga all'eternità"

La marcata contemporaneità del problema del tempo - anche al di fuori dell'ambito della filosofia - è particolarmente attuale oggi, nel momento in cui l'umanità si appresta a varcare la soglia del prossimo millennio. Ma ogni secolo, da quello di Zenone e di Platone a quello di Heidegger e Proust, ha meditato sul problema del tempo. "Di molta filosofia del Novecento" - ha scritto Gianni Vattimo - "si può dire a buon diritto che essa è il tempo

pensato in concetti, che cioè, nella sua sostanza, essa è prevalentemente meditazione sul problema del tempo". Anche l'Antropologia non si è sottratta all'elaborazione delle strutture del tempo e della memoria, così come appaiono nelle rappresentazioni dei popoli 'primitivi' o senza scrittura, quei popoli cioè che sono vissuti e vivono in quello che Koyré chiama "il mondo del pressappoco" per distinguerlo dal nostro "universo della precisione". Questo articolo prende in considerazione la visione del tempo nelle culture di interesse etnologico, partendo dai bioritmi e dal tempo 'naturale' e - attraversando il problema delle connessioni tra il tempo e la magia - si innesta al tema dei simboli del tempo e dei calendari, fino alla concezione mitologica del "tempo senza tempo". Anche se, nonostante la quantità di osservazioni effettuate sia di proposito che casualmente, la ricerca sperimentale sui concetti operatori del tempo presso le società etnologiche è ancora *in fieri*, l'etnologia è in grado di dare un contributo alla questione del confronto tra tempo 'misurato' e tempo 'vissuto', tema particolarmente caro anche all'introspezione filosofica e psicanalitica contemporanea.

La nozione di tempo, che la fisica oggi ripropone in modo sconcertante, ha costituito da sempre uno dei fondamenti della speculazione scientifico-filosofica. Intessuto di mitologia nei primi pensatori greci, il concetto di tempo troverà in Parmenide il vero senso della problematica filosofica, come frutto dell'opinione sensibile in opposizione all'eternità e all'immutabilità dell'essere. Platone, nei *Dialoghi* e in particolare nel *Timeo*, discute per la prima volta in maniera estesa e approfondita, dell'origine del tempo, mentre nel *Parmenide* parla dell'istante inteso come punto di congiunzione tra tempo ed eternità. In seguito, il dibattito filosofico si struttura in un dualismo che vede contrapporsi l'oggettività e la soggettività del tempo: da una parte il tempo "assoluto" della fisica newtoniana, dall'altro il tempo come forma "a priori" dell'intuizione sensibile nell'idealità trascendentale kantiana. Anche nella cultura occidentale del Novecento il significato ontologico di tempo si divide in due opposte correnti di pensiero: il relativismo scientifico (Minkowski, Fitzgerald, Einstein) e il soggettivismo umanistico-filosofico (Bergson, Heidegger, Sartre). Secondo Fraisse (1967), la storia del tempo si confonde con la storia del pensiero umano e molti filosofi concordano sul fatto che l'idea di tempo deriva dal cambiamento e dalla trasformazione. Ci vorrà una vera e propria rivoluzione di pensiero, databile fin dal settecento con i primi veri studi geologici e in seguito con la teoria dell'evoluzione di Darwin, per far sì che il problema del tempo si sposti progressivamente dal versante ontologico a quello psicologico-scientifico: oggi i progressi delle scienze hanno particolarmente dilatato le possibilità di indagine sul problema del tempo.

L'uomo tuttavia conserva un' invincibile tendenza all'eternità; tutto ciò che è bello ha i caratteri dell'eternità: l'amore, l'amicizia, l'affetto (Dante e Beatrice sono i rappresentanti ideali di questo mito antico e moderno dove i sentimenti considerano eterno il loro oggetto). Il presente, del resto, arriva alla coscienza solo allo stato di passato; a sua volta, il passato non esiste, mentre l'avvenire si manifesta come "caso". Non possiamo nulla sul passato perché non esiste più, non possiamo nulla sull'avvenire perché non esiste ancora. La lotta contro il tempo è l'unico vero problema dell'uomo, oltre a quello del suicidio (Camus), quello cioè se questa vita valga o no la pena di essere vissuta (ma il suicidio è anche la fuga dalla tirannia del tempo che passa). Uno dei punti più importanti nell'analisi filosofica di Bergson sta nell'opposizione tra 'tempo' e 'durata'. Il tempo è astratto, la durata è concreta (in sostanza: non si può confondere la forma con la materia). Il tempo implica l'eternità: ridotto alla forma astratta dell'ordine, il tempo è all'origine di tutte le verità eterne. Due sono le possibilità: a) lasciare trascorrere il tempo (immagine del bambino con il rocchetto) e b) sforzarsi di riempirlo, cosa che conferisce ai momenti che passano un valore eterno (secondo Bachelard è solo l'attimo a dare una lezione di eternità).

Ma che cosa succede presso le società dove la storia non è scritta e non è contrassegnata da fatti che riconducono a date e periodi ben precisi? E' vero che i miti delle società senza scrittura si rifanno a un tempo indeterminato, a un passato la cui profondità è cronologicamente insondabile? Nella vita quotidiana dei popoli primitivi spesso manca, come vedremo, una cronologia assoluta, quale noi la intendiamo: come viene "pensato" allora il tempo in quel "mondo del pressappoco" così diverso dal nostro "universo della precisione", come lo chiama Koyré (1967)? Secondo Lévi-Strauss, *"les hommes ont toujours pensé aussi bien"* (Durand, 1979, p. 65). Le società etnologiche non dispongono di una storia scritta, ma sono "mitopoietiche", possiedono cioè la capacità di produrre miti e quindi di situare in qualche modo la loro storia nel tempo. Anche se non condividono lo stesso tempo "cronologico", uomo primitivo e uomo moderno percepiscono più o meno nella stessa maniera un tempo "logico". In altre parole, l'idea quotidiana di "tempo" nel primitivo non differisce sostanzialmente da quella dell'uomo moderno nella sua vita di ogni giorno. Infatti, come sostengono all'unisono Leach (1973), Cassirer (1977) e Hallpike (1984), *non vi è nulla di matematico nell'esperienza immediata, reale del tempo.*

In seno ai vari sistemi di misurazione del tempo si sviluppò, fin dall'antichità, una ricca simbologia, della cui rappresentazione si ha riscontro tanto presso le culture arcaico-classiche che presso quelle a livello etnologico, con analogie e modelli di un'identità sorprendente. Sembra che i simboli del tempo obbediscano a dei *"protocolli normativi dell'inconscio"* - terminologia con cui Durand (1972) provvede ad ampliare quella più conosciuta di *"archetipo"* - la cui interpretazione fornisce degli esempi indiscutibili dell'affinità e della continuità del comportamento umano di fronte al tema del tempo.

Orologi biologici, bioritmi e tempo "naturale"

La comprensione della nozione primitiva di tempo riceve un contributo insostituibile dalla cronobiologia, una sottodisciplina della biologia.

La cronobiologia è un'esperienza prescientifica comune a tutte le culture, in quanto rappresenta la scansione naturale dei momenti fondamentali dell'esperienza umana in ogni area del pianeta. Inoltre, l'osservazione degli eventi naturali e dei cicli biologici degli organismi è un'attività indispensabile alla sopravvivenza delle società primitive. Dato che la lunghezza del giorno si ripete con la stessa monotona precisione, essa diviene un parametro cui molti organismi sono sensibili: essi sono quindi in grado di prevedere le variazioni ambientali. Come scrivono Wilson e Eisner (1977, p. 397), *"In qualunque parte del mondo in cui il clima è soggetto a variazioni stagionali, taluni organismi compaiono e scompaiono in particolari momenti con misteriosa precisione"*. Così, nella California del sud le rondini arrivano ogni anno verso il 19 marzo con tolleranza di una settimana; la farfalla *Danaus plexipus* si posa sugli alberi di Monterey (California) sempre in corrispondenza con la metà di ottobre, e così via. Numerosi esperimenti hanno dimostrato che negli organismi superiori è incorporato un meccanismo che Franz Halberg ha chiamato *"orologio biologico"* le cui manifestazioni esterne, in parte geneticamente determinate, sono dette *"ritmi circadiani"* (dal latino *circa dies*, che si ripetono ogni 24 ore).

Un principio chiamato *"fotoperiodismo"* fa sì che la maggior parte degli organismi viventi risponda alla durata del periodo di luce e di oscurità: esistono dei 'fotorecettori' che indicano quando la luce è accesa o spenta. Oggi le ricerche di biologia molecolare stanno facendo luce su come gli stimoli luminosi influenzino l'orologio biologico e quali siano le sue basi biochimiche e biofisiche; in via del tutto generale si può dire che l'orologio consta di un dispositivo ritmico oscillante endogeno regolato da fenomeni esterni. Il corpo umano probabilmente contiene migliaia di questi 'oscillatori' che permettono all'organismo di sincronizzarsi con le periodiche variazioni dell'ambiente esterno.

Ricerche di neurofisiologia hanno dimostrato che i nuclei soprachiasmatici dell'ipotalamo ricoprono un ruolo fondamentale nel regolare i ritmi circadiani nei mammiferi, mentre negli uccelli sarebbe la ghiandola pineale, con il suo ormone melanina, a fungere da orologio biologico: ma avrebbero un ruolo anche alcune aree ipotalami che, alcune strutture del sistema limbico e la formazione reticolare ascendente. Al contrario, altre specie animali come i mustelidi e certi cricetidi sarebbero aritmiche (Oliverio, 1981). Esperimenti condotti da volontari isolatisi per settimane o mesi al buio assoluto hanno dimostrato che il nostro organismo non è lo stesso a mezzogiorno e a mezzanotte. Senza orologi e senza dati di riferimento esterni, i volontari vissuti all'interno di grotte e miniere rispettano gli orari con una precisione sorprendente e dopo parecchie settimane i loro ritmi non sono sfalsati più del 20% (Rose, 1973). Questi esperimenti dimostrano che il tempo assoluto, siderale, che scorre in modo uniforme senza inizio né fine costituisce l'involucro invisibile di un tempo fisiologico, caratteristico di ciascun organismo, che alla fine si arresta con la morte. Così, il corpo, le ossa, le cellule sono clessidre che misurano il nostro tempo fisiologico e vitale, in organismi in cui la periodicità inizia già con i cicli di accrescimento e di divisione cellulare (Oatley e Goodwin, 1971). Ognuno di noi può vedere i 'segni del tempo' sul nostro organismo: l'incanutimento, le rughe, l'artrosi.

Da millenni i popoli della terra usufruiscono degli orologi biologici acquatici e terrestri per derivarne le fasi del tempo. Fra i Maenge della Nuova Britannia ogni mese lunare viene stabilito in base alla fioritura di una specie botanica; il primo mese della stagione piovosa è detto OALO KUNA ('testa di una pianta rampicante'), ma anche GOGA (nome di un granchio terrestre che si cattura in quella stagione). Il quarto mese corrisponde alla perdita delle foglie della pianta *Pterocarpus indicus* (Matthey, 1979). Un altro indicatore temporale assai preciso è il verme *Eunice viridis*, che compare sempre nello stesso luogo e nella stessa data dell'anno in certe regioni della Melanesia e della Polinesia (Matthey, 1965). In mancanza di strumenti atti a calcolare il passaggio del tempo, fin dalla preistoria divenne logico e spontaneo per l'uomo il riferimento ai fatti che si ripetono: il giorno e la notte vennero suddivisi anticamente in base alla posizione degli astri, all'alta e bassa marea, e in genere in base a tutti i fenomeni atmosferici periodici. In origine, il significato di 'tempo' era quello di 'temperatura, calore' (medesima radice *tepor*), e la radice sanscrita della parola 'tempo' aveva il significato di 'illuminare, bruciare'. Werner (1970) fa notare che fra i Bigamul dell'Australia il periodo del solstizio d'estate viene chiamato TINNAKOGALBA, che precisa il tempo dell'anno in cui "*la terra brucia la pianta dei piedi*". Ma sono le attività quotidiane più importanti a offrire i punti di riferimento temporali necessari. Per esempio, gli Esquimesi della Groenlandia suddividono il tempo basandosi sulla pesca (Werner, 1970), mentre per i popoli pastori l'orologio naturale principale è costituito dalle abitudini degli animali (l'ora della mungitura, l'abbeverata, ecc.). I Merina del Madagascar definiscono le cinque del mattino con le parole "si vede il colore dei buoi"; per i Bison-Horn Maria dell'Africa il colore scuro della pelle del bufalo diventa sinonimo della notte, che viene detta "oscurità del bufalo" (Matthey, 1965). A Malekula (Nuove Ebridi) il giorno e la notte sono divisi in 14 periodi, presso i Purum in 11 parti, con il canto del gallo che segna l'inizio del giorno. Gli Zulu riuniscono i 22 periodi di ogni giorno in momenti particolari. I Mainu hanno una ricca terminologia per designare il passaggio dall'oscurità della notte alla comparsa in cielo del sole.

TERMINOLOGIA TEMPORALE MAINU

(Matthey, 1965)

DABA GARUGARU

ALBA OSCURA

DABA
 WAU (MARI WAU)
 NINA MUDAMUDA
 BIGA
 ATAE

ALBA
 CHIARORE DIURNO
 SORGERE DEL SOLE
 INIZIO DEL MATTINO
 MEZZOGIORNO

Tra i Kaguru della Tanzania il termine IJUA significa tanto 'sole' che 'giorno'.

TERMINOLOGIA TEMPORALE KAGURU
 (Matthey, 1979)

KUCHA
 NOSI-KUSIKU
 NEMISI
 NEMISIMISI
 DUSWA
 USIKU

ALBA
 MATTINO
 DALLE 10-11 ALLE 16
 POMERIGGIO
 CREPUSCOLO
 NOTTE

Questi esempi dimostrano che, qualunque sia il modo di misurare il tempo tra le popolazioni di interesse etnologico, l'andamento della vita quotidiana viene rispettato con una certa precisione. L'origine della settimana - elemento temporale di importanza fondamentale, perlopiù assente tra le culture primitive - sembra sia riferita alla suddivisione in due parti delle quindicine lunari del mondo sumero (Matthey, 1965). Ad esempio, i Bukidnon di Mindanao (Filippine) dividono ciascun mese in quindici notti chiare e quindici notti scure. Le lunazioni costituiscono la base della misurazione del tempo presso moltissime popolazioni: in moltissime lingue indo-europee la luna è 'misuratrice del tempo' e molto spesso un unico termine definisce sia 'luna' che 'mese'. Le affinità linguistiche tra luna e mese sono dimostrate dalla tabella seguente.

RAPPORTI LINGUISTICI TRA 'MESE' E 'LUNA'
 (Matthey, 1965, modif.)

LUNA/MESE	KXAB (OTTENTOTTI)
	QUILLA (INCAS)
LUNA	MELEM (ISOLE CAROLINE)
LUNA	THE MOON (INGLESE)
LUNA	DER MOND (TEDESCO)
MESE	MARA (ISOLE CAROLINE)
MESE	THE MONTH (INGLESE)
MESE	DER MONAT (TEDESCO)

La mancanza di un concetto di 'anno' come periodo fisso e matematizzabile comporta naturalmente la rottura dell'accordo tra mesi e stagioni, in quanto tra anno solare (365,24 giorni) e anno lunare (354,37 giorni) vi sono 10,87 giorni di differenza. Se non si apportano le opportune intercalazioni, le attività mensili risultano sfasate con le rispettive stagioni; un esempio tipico riguarda gli Yami (Isola di Betel Tobago, presso Formosa), per la cui economia è molto importante l'arrivo dei pesci volanti. Questi pesci vengono pescati

solo nei mesi di marzo (kapuwana), aprile (pikau' ukau' ud) e maggio (papata'u). Quando l'anno lunare degli Yami non coincide più con l'anno solare, gli Yami incolpano ingiustamente i pesci di essere in ritardo e sono costretti ad allungare da tre a quattro i mesi dedicati alla pesca (Matthey, 1965).

Da quanto detto fin qui, appare chiaro come la caratteristica principale del tempo primitivo è di essere costantemente incorporato in processi e attività socio-culturali e di essere espresso fondamentalmente in termini di attività la cui durata è di per sé incommensurabile (viaggi, pesca, raccolto, ecc.). Hallpike (1984) sottolinea come il tempo primitivo sia 'puntiforme', non uniforme: esso non viene percepito come un *continuum*, che passa in luoghi diversi con la stessa velocità. Ogni tipo di suddivisione temporale risente delle consuetudini, dell'ecologia e dell'economia proprie di ciascuna cultura, per cui diventa praticamente impossibile, per una data società, uniformarsi alle scansioni temporali di una società diversa. Un'altra osservazione interessante relativa alla rappresentazione primitiva del tempo riguarda l'intercambiabilità dei concetti di 'spazio' e di 'tempo'. Piaget (1970, p. 6) affermava che "lo spazio è un'istantanea scattata sul tempo, e il tempo è lo spazio in movimento". Ora, si è visto che tra i Konso dell'Etiopia le parole per 'tempo' e 'movimento' indicano anche 'spazio' e 'movimento', e la parola 'futuro' (TUROBA) è sinonimo di un 'oltre' spaziale (es. oltre la collina) (Hallpike, 1984). Anche fra i Lubgara (Nilotici) i termini spaziali non sono differenziati da quelli temporali. Questi e altri esempi sembrerebbero quindi confermare la teoria piagetiana del 'tempo spazializzato'.

In alcune lingue primitive (ad esempio nella lingua Hopi, indiani del Nordamerica) non esistono parole corrispondenti a 'tempo' e a 'numero', ma ciò non significa che non vengano adoperati dei termini equivalenti, come avviene tra i Kachin della Birmania (Leach, 1973):

NA	MOLTO TEMPO
TAWNG	BREVE TEMPO
TEN	IL TEMPO PRESENTE
TA	TEMPO DI PRIMAVERA
ASAK	IN OGNI TEMPO DELLA VITA

Presso i Tauade (Nuova Guinea) la parola 'LOVA' si può tradurre con 'tempo', mentre 'LARIATA' significa 'giorno': non esiste un termine per 'anno'. I Kaguru (Africa orientale) adoperano due termini per indicare il tempo astratto, UGELE (più di un giorno) e DAHA (meno di un giorno) (Hallpike, 1984). Secondo Leach (1973), il tempo non verrebbe percepito dai primitivi come un flusso costante e regolare perché in natura non tutto indica che il tempo scorre ad una velocità costante. I processi biologici, ad esempio, non sono costanti nel tempo: la crescita di una pianta è più rapida all'inizio che alla fine del suo ciclo vitale.

I calendari, il tempo magico e il 'tempo senza tempo'

Secondo Edmund Leach (1973), il tempo per così dire 'non esiste' prima dell'introduzione delle feste e degli avvenimenti sociali: in altre parole, il tempo viene 'creato' suddividendo la vita della comunità in intervalli, rappresentati dai sistemi di classificazione generazionale come le classi di età, ma anche dai matrimoni, dalle cerimonie in genere, le guerre e le razzie. Fra i Nuer (Sudan meridionale) il tempo viene calcolato per classi di età: come scrive Evans-Pritchard (1976, p.157), "Se uno che

appartiene alla classe 'Dangunga' dice che un evento avvenne durante l'iniziazione dei 'Thut', vuol dire che avvenne tre 'classi' prima della sua, oppure sei classi fa".

Sembra che i sistemi calendariali siano assenti dal mondo primitivo, e infatti sono assai rari a riscontrarsi: i Dayak del Borneo usano però uno 'gnomone' costituito da un fusto di bambù infisso sul terreno, che con la lunghezza della sua ombra determina in maniera approssimativa l'andamento stagionale. I sistemi calendariali più elaborati sono un prodotto delle grandi civiltà: in Egitto, il calendario più antico risale alla XVIII^a dinastia (metà del II millennio a. C.). I Maya usavano due calendari, uno composto di 260 giorni (*tzolkin*) corrispondente all'anno sacro, e uno di 365 giorni (*haab*) corrispondente all'anno civile. Sia tra i Maya che tra gli Aztechi e gli Incas le conoscenze calendariali erano una prerogativa della classe sacerdotale. La nozione secondo cui i calendari sarebbero nati dalle religioni permette di introdurre un'importante distinzione tra 'tempo normale' e 'tempo sacro' (Hubert e Mauss, 1977). Il 'tempo sacro' è una condizione necessaria degli atti e delle rappresentazioni magiche e religiose: gli eventi mitici, fondamentali per la vita di ogni popolo, si svolgono sempre 'fuori dal tempo', ma si ripetono nelle feste e nelle cerimonie religiose. Il calendario serve perciò, più che a misurare il tempo, a ritmarlo. Viene in mente la nozione bergsoniana di tempo, secondo la quale il tempo non è solo una nozione di quantità, ma anche di qualità: la qualità principale del tempo infatti è appunto quella di essere 'sacro'. Il calendario quindi non è altro che il codice delle qualità del tempo.

In origine, gli stessi nomi che venivano dati al tempo indicavano delle date particolari che coincidevano con degli avvenimenti religiosi. Mircea Eliade (1975) include i riti e le credenze che si ripetono periodicamente durante l'anno calendariale sotto il termine di 'rigenerazione del tempo'. Secondo questa concezione il succedersi degli anni e delle date simboleggia la rigenerazione periodica della vita, in un ciclico perpetuarsi dell'atto cosmogonico iniziale: così, tutta l'esistenza di una comunità si struttura e si mantiene nella rassicurante ripetitività degli avvenimenti noti. Questa ripetitività ha la funzione di abolire il tempo passato in una ininterrotta, anche se momentanea, restaurazione del tempo primordiale, il 'tempo senza tempo'. Così, ogni anno, ad opera del re o del sacerdote, viene riattualizzata simbolicamente la creazione del mondo, e in un istante mitico tutto viene annullato e ricreato. Realizzando la coincidenza del passato con il presente, il re dei Tartari della Persia proclamava: "*Ecco un nuovo giorno di un nuovo mese di un nuovo anno: bisogna rinnovare ciò che il tempo ha logorato*" (Eliade, 1975, p. 71). Nel tentativo di cancellare, assieme al passato, tutti i mali e i peccati la cui memoria era insopportabile, molte antiche civiltà cercavano di allontanare l'idea dell'irreversibilità. In sostanza perciò, laddove la società moderna tende a valorizzare il tempo, la società antica tendeva invece a svalorizzarlo. Scrive Eliade (1975, p. 90): "*Come il mistico, come l'uomo religioso, il primitivo vive in un continuo presente*".

Il passato sembra avere la connotazione di un *illo tempore* indefinito (come il WASISIO WAKANA, letteralmente '*storie di molto tempo fa*', degli indigeni di Buka e Bougainville della Melanesia). Bronislaw Malinowski (1978) a proposito delle popolazioni del Pacifico scrive che "*tutti gli avvenimenti passati sono collocati su un unico piano e non vi sono gradazioni di 'tempo fa' e 'molto tempo fa'*. Qualsiasi idea di epoche del tempo è assente dal loro spirito". Alcuni antropologi però contestano la visione funzionalista e a volte troppo perentoria di Malinowski. Questa concezione del 'tempo senza tempo' tuttavia ricorre spesso nella mitografia, dai mitologemi dell'antica Sardegna citati da Aristotele (secondo i quali a coloro che dormivano presso gli eroi sembrava che il tempo non esistesse) al mito di Epimenide (riportato da Diogene Laerzio) che si addormenta e si risveglia immutato dopo 57 anni. Anche nel *Trattato sulla natura umana* Hume scrive che "*un uomo immerso in un sonno profondo, o fortemente occupato in un unico pensiero, è insensibile al tempo*" (1978, p. 48). Secondo Kerényi (1979, p. 405), "*la depressione del*

giro minore del sole, la mezzanotte, comporta la credenza che con essa cessi l'ordine universale in cui vivi e morti sono ben separati, e tutto si confonda in un'unità priva di tempo". Appare suggestivo a questo proposito, entrando nell'ambito psichiatrico, il richiamo al frammento di un discorso di una schizofrenica che affermava di essere già morta: *"E poi io devo mangiare in fretta, perché sono nell'eternità e nell'eternità il tempo non esiste e quindi non c'è tempo"*. Inoltre diceva allo psichiatra che per questo motivo non aveva tempo per parlare con lui (Torre, 1969, p. 348). All'idea di un 'tempo senza tempo' sembra essere riferita anche l'usanza animistica di dormire con gli antenati (*incubatio*) allo scopo di entrare in contatto con essi e riceverne i consigli.

I simboli del tempo

Mircea Eliade (1974, p. 102) scrive: *"E' significativo constatare una certa continuità del comportamento umano rispetto al tempo, attraverso le epoche e in diverse culture"*. Anche secondo Gilbert Durand (1972, p. 114) *"Un isomorfismo continuo unisce tutta una serie di immagini disparate a prima vista, ma la cui costellazione permette di indurre un regime multiforme dell'angoscia dinanzi al tempo"*. L'ampia documentazione raccolta dai due autori dimostra che attraverso i secoli le antiche civiltà e culture a livello etnologico hanno stabilito molteplici legami e creato delle connessioni simboliche inconsce tra i vari volti del tempo, che si ripetono con puntualità.

I simboli temporali animali (teriomorfi) sono caratterizzati ad esempio da una biforcazione funzionale universalizzabile: l'animale rappresenta in genere ciò che fugge e non si può afferrare né arrestare, ma anche ciò che rode e divora. Presso molte culture assume particolare rilievo la simbologia del cavallo ctonio, cavalcatura di Ade e di Poseidone, in altre versioni membro virile di Urano amputato da Cronos, il Tempo. Le costellazioni ippomorfe sono sempre solidali con il senso di terrore dinanzi alla fuga del tempo, e poiché molte divinità solari e lunari greche, persiane e scandinave viaggiano su cocchi trainati da cavalli: *"il cavallo è dunque simbolo del tempo perché legato ai grandi orologi naturali"* (Durand, 1972, p. 69). Anche Jung (1976, p. 276) afferma che *"E' fuori di dubbio che la quadriglia sia da intendere dal punto di vista astronomico come simbolo del tempo"*. La Morte di solito ha per cavalcatura un nero corsiero e nella lingua persiana 'cassa da morto' si dice 'cavallo di legno'. Sognare di un cavallo spesso ha il significato della morte imminente (Durand, 1972): vengono in mente le parole del grande poeta peruviano César Vallejo quando ne "Gli araldi neri" scrive: *"Sono forse i neri corsieri di Attila barbarici/o i neri messaggeri che ci manda la morte"*.

Tra gli altri simboli teriomorfi, anche il toro ricopre lo stesso ruolo del cavallo (Krappe, 1952) anche perché le corna bovine simboleggiano la falce lunare, che a sua volta è isomorfa con la falce della Morte e del Tempo. Presso molte civiltà tropicali, animali come il giaguaro e la tigre simboleggiano le fasi del tempo distruttore (Krappe, 1952): i Messicani precolombiani, come i Caribi e i Tupi, spiegavano le eclissi di sole e di luna con l'azione divoratrice dei felini feroci (Soustelle, 1940). Scrive Durand (1972, p. 78): *"Gli Yakoutes [Siberia, n.d.r.] spiegano le fasi lunari con la voracità di un orso o di un lupo divorante"*. Nelle leggende nordiche i lupi divorano gli astri. Il cane in genere è il simbolo del trapasso (Anubis egiziano, Cerbero greco-indiano, etc.): *"Esiste quindi una convergenza assai chiara tra il morso dei canidi e la paura del tempo distruttore"* (Durand, 1972, p. 78). I riferimenti abissali a loro volta conducono all'acqua che scorre, figura dell'irrevocabile (Stige, Acheronte), che rappresenta il tempo che passa. Scrive Paul Claudel (cit. da Bachelard, 1979, p. 45): *"L'eau est le regard de la terre, son appareil à regarder le temps"*. Ma l'acqua richiama primariamente i simboli delle femminilità, e infatti essa si trova quasi sempre legata alla luna, simbolo primario del tempo. Gli Indiani

nordamericani dicono che la luna decrescente "ha le regole"; in Francia le mestruazioni vengono chiamate "il momento della luna". In virtù del sincronismo tra ciclo sessuale femminile e fasi lunari, molte mitologie primitive (Irochesi, Messicani, antichi Babilonesi) confondono acqua, donna e luna nella stessa divinità. Ma l'archetipo della femminilità è legato invariabilmente all'arte del filare: ed ecco che dalle tre Parche al filo di Arianna a Penelope si assiste a una ricca simbologia di ciò che lega l'uomo alla vita e al destino: secondo Benoist (1976, p. 47), "*L'ordito, elemento immutabile...sviluppa il destino contingente di ognuno*". Tuttavia, lo sfondo di tutti i simboli nictomorfi rimane sempre lo schema eracliteo dell'acqua che scorre, mentre il più prezioso liquido vitale, il sangue, non è che il primo orologio umano, in quanto origine della ritmicità del polso. Infine, i simboli della caduta, o catamorfì: tema temporale in cui domina l'idea della punizione. Lo yoga (dal sanscrito 'yuklì', aggrogare, potere magico) sarebbe l'antidoto contro la 'caduta del tempo'. Icaro, Fetonte, Bellerofonte sono eroi che nella caduta trovano la morte: spesso - nella Bibbia come presso i Caribi - la morte è considerata una caduta. Inversamente, anche la nascita è considerata una caduta: 'cadere' e 'venire al mondo' nella lingua degli indiani Tupi-Guarani del Paraguay sono parole che hanno lo stesso significato (Clastres, 1980). Ciò sta a dimostrare che la morte è anche rinascita, quel ritorno al mitico paradiso delle origini, al 'tempo senza tempo', rappresentata dall'ascesi indotta dalla *trance* con cui lo sciamano compie il suo viaggio nell'aldilà e nello stesso tempo ritorna all'infanzia. Questo *regressus ad uterum* è simboleggiato anche dalla posizione fetale imposta ai cadaveri nelle sepolture in uso presso numerose civiltà.

Tempo misurato e tempo vissuto

In conclusione, si può dire che la connessione tra le forme della cultura primitiva e quelle del sapere tradizionale delle culture arcaico-classiche rende più chiara la visione delle strutture antropologiche del tempo, meno riconoscibili all'interno della logica della cultura occidentale. Se ci chiediamo come mai le società di interesse etnologico non sono riuscite a saldare l'universo della precisione astrale con il mondo del pressappoco della vita quotidiana, una risposta può essere: perché l'interesse di quelle culture è diretto più verso un tempo 'qualitativo' che verso un tempo 'quantitativo' come il nostro. Azzardo questa sintesi per una futura discussione in questa stessa sede. Non bisogna dimenticare infatti che gli apparecchi per misurare il tempo non appaiono che molto tardi all'orizzonte della storia dell'uomo, proprio perché il tempo, come scrive Koyré (1967, pp. 102-103), "*pur essendo essenzialmente non misurabile, non ci si presenta mai se non come provvisto già di una misura naturale, già tagliato in porzioni dalla successione delle stagioni e dei giorni, dal movimento, e dai movimenti, dell'orologio celeste che la natura previdente ha avuto la cura di metterci a disposizione*". Un quarto d'ora in più o in meno può significare qualcosa solo per la nostra società ad alto sviluppo tecnologico, in cui il tempo viene essenzialmente misurato: per il primitivo, invece, la vita quotidiana si muove nel pressappoco del tempo vissuto. I calendari, gli orologi, i sistemi di datazione con i radioisotopi della fisica moderna, l'astronomia e la cosmologia hanno imposto il senso oggettivo della durata: ma per le culture pretecnologiche o primitive il senso della durata rimane soggettivo e il tempo, come dice Romolo Cantoni (1968, p. 129) è principalmente "*il riflesso del sentimento che vive l'avvenimento che in esso si svolge*". Mentre l'uomo moderno si interroga sulla durata della sua vita, molti popoli dell'Africa occidentale credono che il tempo sia semplicemente un elemento inscindibile dall'idea di una forza vitale che muove verso l'infinito senza interrompersi (Green, 1970). E' questa forza vitale a dover durare, affinché l'uomo possa continuare a esistere. Perché l'uomo in fondo, come scrive Bachelard (1973), si ricorda di essere stato, non di aver durato.

BIBLIOGRAFIA

- Arens W.E., 1980, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*. Boringhieri, Torino.
- Bachelard G., *L'eau et les rêves*. J. Corti, Paris 1979.
- Bachelard G., *L'intuizione dell'istante*. Dedalo, Bari, 1973.
- Barrow J.D., Silk J., *La struttura del primo universo*. Le Scienze, 142, 1980, pp. 92-104.
- Benoist L., *Segni, simboli e miti*. Garzanti, Milano 1976.
- Cantoni R., *Il pensiero dei primitivi*. Il Saggiatore, Milano, 1968.
- Cassirer E., *Saggio sull'uomo*. Armando, Roma 1977.
- Clastres P., 1980, *Cronaca di una tribù*. Feltrinelli, Milano.
- Clastres P., *Cronaca di una tribù*. Feltrinelli, Milano 1980.
- Collins D., *L'avventura della preistoria*. Newton Compton, Roma 1980.
- Comas J., 1958, La deformacion cefalica intencional en la region del Ucayali, Peru. *Miscellanea Paul Rivet*, 109-119.
- Davies P.C.W., *Spazio e tempo nell'universo moderno*. Laterza, Roma-Bari 1980.
- Dingwall E.J., 1931, *Artificial cranial deformation*. J. Bale & Daniellson, Ltd., London.
- Drusini A., 1986, I reperti scheletrici della necropoli di La Pica (Edo. Aragua, Venezuela). *Antropologia Contemporanea* 9(3): 169-195.
- Drusini A., Businaro F., Luna Calderon F., 1987, Skeletal biology of the Taino: a preliminary report. *International J. of Anthropology* 2(3): 247-253.
- Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Dedalo, Bari 1972.
- Durand G., *Science de l'homme et tradition*. Berg International, Paris 1979.
- Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*. Rusconi, Milano 1975.
- Eliade M., *Miti, sogni e misteri*. Rusconi, Milano 1976.
- Eliade M., *Mito e realtà*. Rusconi, Milano 1974.
- Evans-Pritchard E.E., *I Nuer. Un'anarchia ordinata*. F. Angeli, Milano 1975 (ediz. orig. 1940).
- Fraisse P., *Psychologie du temps*. P.U.F., Paris 1967.
- Giovannelli G., Mucciarelli G., *Lo studio psicologico del tempo*. Cappelli, Bologna 1978.
- Green H.B., *Temporal attitudes in four Negro subcultures*. Studium Generale, 23, 1970, pp. 571-586.
- Grottanelli V.L. (a cura di), 1966, *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*. Edizioni Labor, Milano.
- Halbert F., Reinberg A., *Rhythmes circadiens et rythmes de basses fréquences en physiologie humaine*. J. Physiol., 59, 1967, pp. 117-200.
- Hallpike C.R., *I fondamenti del pensiero primitivo*. Editori Riuniti, Roma 1984.
- Harris M., 1992, *Buono da mangiare*. Einaudi, Torino.
- Hubert H., Mauss M., *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in Durkheim E., Hubert H., Mauss M., *Le origini dei poteri magici*. Boringhieri, Torino 1977 (ediz. orig. 1909), pp. 93-131.
- Jung C.G., *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, Vol. 5, Boringhieri, Torino 1970.
- Kerényi K., *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1979.
- Koyré A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Einaudi, Torino 1967.
- Krappe A.H., *La genèse des mythes*. Payot, Paris 1952.
- Leach E.R., *Nuove vie dell'antropologia*. Il Saggiatore, Milano 1973.
- Lévi-strauss C., *Antropologia strutturale due*. Il Saggiatore, Milano 1978.
- Lévi-strauss C., *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore, Milano 1973.
- Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale*. Newton Compton, Roma 1978 (ediz. orig. 1922).
- Matthey P., *Dove il tempo non passa*, in *Popoli diversi*, a cura di R. Gai e L. Zardi, SAIE, Torino 1979, Vol. 3, pp. 108-115.
- Matthey P., *Gli esordi della scienza*, in Grottanelli V.L., *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, Labor, Milano 1965, Vol. II, cap. IX, pp. 744-765.
- Minkowski E., *Il tempo vissuto*. Einaudi, Torino 1971 (ediz. orig. 1933).
- Oastley K., Goodwin B.C., *The explanation and investigation of biological rhythms*, in Colquhoun W.P., *Biological rhythms and human performance*, Academic Press, London-New York 1971, pp. 1-38.
- Oliviero A., *I ritmi circadiani*. Le Scienze, 149, 1981, pp. 26-35.
- Ornstein R.E., *On the experience of time*. Penguin, London 1969.
- Piaget J., *Lo sviluppo della nozione di tempo nel bambino*. La Nuova Italia, Firenze 1970.
- Robert Hertz, 1978, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, con il saggio *La preminenza della mano destra. Saggio sulla polarità religiosa (orig. 1909)*. Savelli, Roma.
- Rose S., *Il cervello e la coscienza*. Mondadori, Milano 1973.
- Soustelle J., *La pensée cosmologique des anciens Méxicains*. Hermann, Paris 1940.
- Tommaseo M., Drusini A., 1984, Physical anthropology of two tribal groups of Amazonic Peru (with reference to artificial cranial deformation). *Z. Morph. Anthropol.* 74(3): 315-333.

Torre M., *Psichiatria*. UTET, Torino 1969.

Vicario G., *Tempo psicologico ed eventi*. Giunti-Barbera, Firenze 1973.

Werner H., *Psicologia comparata dello sviluppo mentale*. Giunti-Barbera, Firenze 1970 (ediz. orig. 1926).

Whorf B.L., *Linguaggio, pensiero e realtà*. Boringhieri, Torino 1970.

Wilson E.O., Eisner T., *La vita sulla terra*. Zanichelli, Bologna 1977.