

SAGGI

La «natura umana» è solo delle scimmie

di Marshall Sahlins

Premessa

di Adriano Favole e Matteo Aria

Il saggio di Marshall Sahlins pubblicato di seguito è il testo di una conferenza tenuta dall'autore presso l'Accademia delle Scienze di Torino, nel maggio del 2011¹. Frutto dell'approfondimento e della rielaborazione di alcuni, più corposi, lavori precedenti (*Apologies to Thucydites*, 2004; *The Western Illusion of Human Nature*, 2008), l'articolo pone le basi per un interessante dibattito. A partire da un serrato confronto con la filosofia politica e sfidando, come è nel carattere di un autore polemico, pungente, irriverente, alcuni diffusi presupposti teorici delle scienze sociali contemporanee, Sahlins argomenta l'idea secondo cui non esiste una natura umana «avida», «litigiosa» e «antisociale». O meglio: questa immagine dell'essere umano «per natura» egoista, individualista, calcolatore, stratega è in realtà il prodotto culturale di una lunga tradizione del pensiero occidentale, un aspetto di quel folklore nativo europeo che tuttavia pretende di imporsi come una caratteristica universale dell'umanità. Bersagli polemici di Sahlins sono quegli approcci che da Tucidide in poi hanno evidenziato la naturale brama di potere dell'uomo; quelle dottrine filosofiche (Hobbes prima di tutto) che, condividendo i medesimi presupposti, hanno intravvisto nella dicotomia tra gerarchia (il potere monarchico) e uguaglianza (la repubblica) le alternative per tenere a bada l'istinto antisociale; e ancora le teorie dell'*homo economicus* impegnato a perseguire la massimizzazione dell'utile. Fin qui, nulla di particolarmente originale. Bersaglio meno esplicito, ma a nostro avviso più pungente, della riflessione di Sahlins, è tuttavia la diffusa tendenza in antropologia e, più in generale, nelle scienze sociali (ivi compresi i *cultural studies*) a vedere ovunque soltanto relazioni di potere, individui che perseguono strategicamente i propri obiettivi. C'è, nel saggio di Sahlins, un impegno a «de-foucaultizzare» l'antropologia (*Waiting for Foucault*,

¹ «Only apes have human nature», intervento alla Giornata di Studi «Esiste la natura umana?», Torino, Accademia delle Scienze, 22 maggio 2011. Ringraziamo l'Accademia delle Scienze e il suo presidente, prof. Pietro Rossi, per l'autorizzazione a pubblicare il testo.

MARSHALL SAHLINS

Still 2002) nel senso di rimettere in discussione l'idea secondo cui il potere sia onnipresente, pervasivo e diffuso e costituisca l'ossatura dei rapporti sociali. È, la proposta di Sahlins, un invito a riconsiderare la centralità della cultura e di istituzioni come la parentela, irriducibili a pure dinamiche di potere. Una prospettiva volta cioè a cogliere nella definizione dell'umano le dimensioni della reciprocità, dell'empatia, del legame sociale, di quello che Michael Tomasello e la sua équipe hanno definito l'«intenzionalità condivisa».

Gli ammiratori e i non pochi detrattori del pensiero di Sahlins sanno bene che non è la prima volta che l'antropologo americano suscita con i suoi lavori un ampio dibattito. Al contrario, la carriera di questo studioso ormai ottantenne è costellata di libri di grande successo e caratterizzata dall'oscillazione tra la costruzione e la difesa di paradigmi «forti» e la capacità autocritica e decostruttiva dell'innovatore eclettico che propone nuove strade teoriche, soluzioni originali e creative a problemi epistemologici e teorici di primaria importanza. Allievo di Leslie White all'Università del Michigan (e in seguito di Julien Steward alla Columbia University), già alla metà degli anni cinquanta del secolo scorso Sahlins diviene noto per il suo approccio materialista e neo-evoluzionista (*Evolution and culture*, 1960, scritto con E. Service), ben lontano dalle successive svolte culturaliste. Oceanista, Sahlins è autore in quegli anni di ricerche sul campo alle Figi (*Moala. Culture and nature on a Fijian island*, 1962) e di una modellizzazione di stampo neo-evoluzionista delle figure di leader e dei sistemi politici oceaniani (*Social Stratification in Polynesia*, 1962 e *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief. Political Types in Melanesia and Polynesia*, 1963) che ha condizionato, pur essendo spesso un bersaglio polemico, un'intera generazione di studiosi del Pacifico e non solo.

Nella seconda metà degli anni sessanta, influenzato dalle prospettive di Karl Polanyi e «trasformato» da un intenso soggiorno parigino presso il Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France diretto da Claude Lévi-Strauss, Sahlins mette in secondo piano la ricerca etnografica e si apre allo studio dei fenomeni economici delle società tradizionali per abbandonare il paradigma materialista e assestarsi progressivamente su posizioni «culturaliste». Mediando tra l'approccio sostantivista, lo strutturalismo francese e i contributi dell'antropologia sociale britannica, egli individua nel modello della «reciprocità tripartita» – intesa cioè non più al singolare ma come un *continuum* di forme di scambio strettamente connesse ai rapporti di parentela e al rango – un punto saldo per confutare le teorie dell'*homo oeconomicus* e per rivendicare il ruolo centrale dei legami sociali e della cultura nel determinare le forme dell'economia. Le riflessioni raccolte in *Stone Age Economics* (1972) non hanno rappresentato solo il momento culminante del paradigma antropologico della reciprocità, ma hanno anche contribuito a decretarne il superamento attraverso la rivalorizzazione delle idee maussiane sul dono. Sono state infatti la sua rilettura del celebre *Essai sur le don* e l'inedito accostamento di Mauss prima a Polanyi e poi a Hobbes e a Marx, a favorire una

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

interpretazione dicotomica della relazione tra il dono e la merce e a spostare per la prima volta l'attenzione verso «l'intima connessione tra le persone e le cose». Quest'ultimo nodo concettuale, rielaborato a partire dagli anni ottanta secondo le prospettive antitetiche di Gregory (si veda a *Gift and Commodities* del 1982) e di Appadurai (si veda *The Social Life of Things* del 1986) in termini di alienabilità e inalienabilità degli oggetti e dei relativi differenti modi di concepire le persone, ha costituito una delle questioni centrali attorno alla quale si è catalizzata un'intera stagione culturale. Al contempo i successivi lavori sul capitalismo come processo simbolico e sui significati culturali del mercato (*Culture and Practical Reason* 1976), oltre a «sbugiardare l'illusione borghese» di un mondo guidato dalla razionalità materiale, offrono degli spunti innovativi che vengono ripresi negli studi recenti sul consumo e sulla cultura materiale (da Miller a Marcus) volti a addomesticare antropologicamente le merci e l'organizzazione capitalistica occidentale.

Dalla critica radicale dell'utilitarismo e del materialismo, Sahlins è passato poi a muovere un duro attacco alla sociobiologia (*The Use and Abuse of Biology*, 1976) rivendicando il primato della cultura sia sulla natura, che sull'economico e sul politico. Alla nuova prospettiva culturalista si accompagna negli anni ottanta un rinnovato interesse per la storia, che lo porterà a scrivere il suo libro più noto e discusso, *Islands of History* (1985). Il volume, che raccoglie i testi di alcune conferenze, ruota attorno all'episodio della morte del capitano Cook alle isole Hawaii il 14 febbraio 1779. Frutto di un lavoro etnostorico estremamente dettagliato (si veda anche il successivo *Anabulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, 1992), *Isole di storia* propone un paradigma interpretativo nuovo, che polverizzando la Storia, dà spazio a una molteplicità di sguardi e rappresentazioni storiche. Se, infatti, le fonti occidentali spiegano l'uccisione dell'esploratore britannico come un atto di resistenza e opposizione allo straniero (racchiudendolo dunque in una dimensione politica), lo sguardo «nativo» riconduce il gesto di violenza a dinamiche culturali e «metafisiche» locali. L'*avvenimento* (ciò che accade in un dato tempo e luogo) non va confuso con l'*evento* storico, inteso come l'insieme di rappresentazioni che una società elabora alla luce della *propria* storia e dei propri schemi culturali. Gli hawaiani accolsero in un primo momento Cook *come se si trattasse* del dio Lono, per l'accidentale arrivo delle navi inglesi nel periodo e nel luogo in cui tradizionalmente si svolgevano le annuali cerimonie per il dio fecondatore. In seguito lo uccisero perché l'imprevisto ritorno delle navi di Cook alle Hawaii per la rottura dell'albero maestro aveva stravolto lo schema interpretativo locale e «svelato» la natura umana dei futuri colonizzatori. Ogni società in effetti «dispone di un proprio modo di produzione storica distinto dagli altri».

Attraverso *Isole di storia* Sahlins si è proposto di far convergere la «struttura» lévi-straussiana con la storia, una storia liberata dai vincoli etnocentrici; allo stesso modo ha tentato di dissolvere l'idea delle società «senza storia», non solo mostran-

MARSHALL SAHLINS

do la rilevanza delle culture native nei processi di globalizzazione (come aveva fatto negli stessi anni Eric Wolf in *Europe and People Without History*, 1982), ma attribuendo loro una *agency* collettiva – enfatizzandone cioè le risposte culturalmente elaborate e innovative. Questo nuovo modo di concepire la storia dei cosiddetti «vinti» ha stimolato soprattutto nel Pacifico un filone di studi etnostorici volti a rileggere il passato coloniale e a mettere in discussione le teorie fino ad allora dominanti dell'impatto fatale provocato dall'incontro con gli europei. Le sue interpretazioni hanno fornito nuove visioni per rianalizzare la storia delle relazioni tra i locali e l'occidente come un costante processo di ricostruzione e dissolvimento, consentendo di pensare ai «nativi» non solo come oggetti di una storia fatta da altri, ma come soggetti storici capaci di creare il nuovo.

Il libro ha suscitato molti entusiasmi, ma anche feroci critiche. Gananath Obeyesekere in particolare (*The Apotheosis of Captain Cook*, 1992), un antropologo di origine cingalese, ha accusato Sahlins di reificazione, esotismo, imperialismo intellettuale. L'idea che molti popoli indigeni dell'America e dell'Oceania abbiano accolto gli europei come «divinità» riprodurrebbe una costruzione mitologica tipicamente occidentale, volta a rafforzare la superiorità europea. La negazione della «ragione utilitaristica» ai nativi (come si fa a confondere un dio con un uomo?, si chiede Obeyesekere), a favore di una «ragione simbolica o culturale» finirebbe per occultare le dinamiche del potere e della dominazione, risultando funzionale alle logiche coloniali o neo-coloniali dell'Occidente. La querelle tra Sahlins e Obeyesekere ha suscitato una vastissima eco tra gli studiosi di antropologia (ma anche tra storici e filosofi) perché, al di là della minuziosa battaglia sulle fonti storiche relative alla morte di Cook, pone al centro alcuni snodi teorici centrali per le scienze sociali. Sahlins ha risposto a Obeyesekere con un lungo e celebre testo, *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example* (1995) e a sua volta Obeyesekere ha scritto una lunga post-fazione alla seconda edizione del suo libro nella quale propone esplicitamente una «de-sahlinizzazione» dell'antropologia.

Le reiterate accuse di culturalismo e relativismo hanno comunque portato Sahlins a elaborare una visione maggiormente dinamica delle culture. Negli anni novanta, in alcuni celebri articoli (*Good-bye tristes tropes: ethnography in the context of modern world history*, 1993), Sahlins ha teorizzato la nozione di «indigenizzazione della modernità», intesa come quell'insieme di processi di selezione e incorporazione dei flussi globali che portano le società native a ridefinirsi e rimodellarsi in modo creativo, in una continua dialettica tra l'innovazione e la continuità. In polemica con un classico dell'antropologia, quel *Tristi tropici* di Lévi-Strauss che già negli anni cinquanta delineava la «fine dei viaggi» e l'eclissi della diversità nell'epoca contemporanea, Sahlins fa notare la vivacità e la persistenza di molte culture native: «È del più grande interesse la creazione continua di nuove forme nella Cultura di culture che caratterizza il mondo moderno». Con i suoi ultimi lavori, l'antropologo americano invita le comunità scientifiche a chiedersi

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

se la «cultura» (antropologicamente intesa) non sia stata oggetto di una eutanasia intellettuale troppo precoce. L'occupazione esclusiva dello spazio della cultura e di istituzioni come la parentela da parte del «potere», non rischia di annullare la dimensione relazionale e molteplice della persona umana, riaffermando la centralità di un soggetto universale la cui «natura» non è poi così lontana dal fantasma di quell'individuo razionale, economico e utilitarista che popola i *grands récits* del pensiero occidentale?

La «natura umana» è la cultura

di Marshall Sahlins

Esporrò qui in forma molto abbreviata le argomentazioni del mio pamphlet *The Western Illusion of Human Nature* (Sahlins 2008). Se dovesse risultarne una sorta di *pastiche*, sarebbe l'unica nota postmoderna di questa relazione; per il resto, dato che lo spazio è limitato e c'è molto da raccontare, violerò tutti i tabù riguardanti le grandi narrazioni, l'essenzialismo, i discorsi autorevoli e così via.

Da oltre duemila anni, i popoli occidentali sono periodicamente ossessionati dal fantasma del proprio essere interiore, una natura umana così avida e litigiosa che, se non è governata in qualche modo, rischierebbe di far precipitare la società nell'anarchia. Come sostiene Kant, «l'uomo è un animale che ha bisogno di un padrone»; ma la questione è complicata dal fatto che «il padrone stesso è un animale, e ha bisogno di un padrone» – prospettandosi così una catena infinita di dominatori. Più in generale, la scienza politica ha affrontato il problema della nostra natura antisociale oscillando tra due soluzioni contrastanti: gerarchia o uguaglianza, autorità monarchica o equilibrio repubblicano.

La gerarchia è la famosa soluzione di Thomas Hobbes – nonché di quell'episodio della mitologia classica che alcuni studiosi hanno appunto accostato al *Leviatano*: l'ordine universale instaurato da Zeus con la soppressione degli indisciplinati Titani, prototipo della malvagità umana. Si osservi che anche Shakespeare aveva una visione cosmica della necessità di controllare l'egoismo naturale degli uomini attraverso il potere coercitivo. Permettetemi di citare un lungo passo del discorso di Ulisse in *Troilo e Cressida* (1, 3), che esemplifica molto bene la giustificazione della monarchia come baluardo contro la minaccia dell'anarchia – così in cielo come in terra:

I cieli stessi, i pianeti, e questa terra ch'è centro
di ogni cosa, rispettano grado, priorità, rango,
stabilità, corso, proporzione, tempo, forma,

MARSHALL SAHLINS

dovere e fedeltà col massimo rigore [...] Si spezzi la gerarchia, si porti a dissonare quelle corde, e sentirete quale discordia seguirà. Tutto litigherà con tutto, l'acqua dall'alveo strariperà oltre riva e il solido globo ridurrà a fanghiglia; la forza asservirà la debolezza, il figlio violento ucciderà il padre. Forza e giustizia sarà una cosa sola, anzi, il giusto e il torto, il cui eterno litigio è controllato dalla giustizia, perderanno i nomi, e la giustizia il suo. Tutto avrà nome potere, e il potere volontà, e la volontà desiderio, e il desiderio, lupo universale, assecondato doppiamente dalla volontà e dal potere farà dell'intero universo la sua preda per poi, alla fine, divorar se stesso. (Shakespeare 1601, 41-43)

Ecco cosa accade senza la presenza di un'autorità: la forza si sostituisce alla giustizia, il senso delle parole viene travisato, i figli uccidono i padri – sono gli stessi termini che compaiono, come vedremo, nella descrizione di Esiodo dell'Età del Ferro e nel famoso testo di Tuciddide sul conflitto durante la Guerra del Peloponneso, che ispirò la concezione hobbesiana dello stato di natura. Nel lungo periodo, tuttavia, la teoria dei poteri che si controbilanciano ha rappresentato un'alternativa a questa soppressione della tendenza autodistruttiva dell'animale umano tramite un potere coercitivo. Come sostiene ad esempio James Madison nel brano più noto dei *Federalist Papers*:

Bisogna far sì che l'ambizione contrasti l'ambizione [...] Può essere una conseguenza della natura umana se tali stratagemmi si rendono necessari per controllare gli abusi di governo. Ma cos'è il governo stesso se non la più grande tra le espressioni della natura umana? Se gli uomini fossero angeli, non ci sarebbe bisogno di alcun governo (Madison *et al.* 1788, 124).

O, per tornare a invocare un poeta, scrive Alexander Pope nel suo *Essay on Man* (epistola 3, VI):

L'amor di sé non curante del giusto e dell'ingiusto porta l'Uomo all'ambizione, alla brama al lucro e alla lussuria. Lo stesso amor di sé, in tutti i suoi aspetti, diviene la causa di ciò che lo tiene a freno, il governo e le leggi [...] finché i loro interessi in conflitto non creano la musica armoniosa di uno stato ben miscelato.

Vi sarete resi conto che sto utilizzando voci, generi e periodi storici differenti per dare l'idea di quanto sia stata pervasiva in Occidente la metafisica della

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

natura umana e dell'ordine sociale. Infatti la stessa metafisica appare nelle teorie classiche che oppongono l'individuo alla società, dalla nozione durkheimiana di un «homo duplex», il cui egoismo è sublimato dalla forza costrittiva della società, fino alle idee degli economisti neoliberalisti la cui difesa del tornaconto individuale contro il potere coercitivo dello stato si fonda sulla teoria di una mano invisibile capace di regolare gli interessi contrastanti. In altre parole, gerarchia autoritaria da un lato, equilibrio egualitario dall'altro.

1. Tucidide, Thomas Hobbes e John Adams

Ora, però, vorrei sottoporre alla vostra attenzione un esempio effettivo di interstualità, in cui le cupe riflessioni sulla natura umana formulate da Tucidide ai tempi dell'antica Grecia ricompaiono tanto nella difesa di Thomas Hobbes della monarchia britannica quanto nel progetto di democrazia americana di John Adams. Sia Hobbes sia Adams trovarono nella storia della Guerra del Peloponneso di Tucidide – soprattutto nel suo cruento resoconto della rivolta di Corcira (Kérkyra) – la fonte d'ispirazione per le loro idee sulle cose spaventose che accadrebbero alla società se il desiderio naturale di potere e profitto del genere umano non fosse sopraffatto da un potere sovrano (secondo Hobbes) o da un equilibrio di poteri (secondo Adams).

Nel 427 a.C. l'intervento degli Spartani a Corcira, a sostegno di una fazione aristocratica che si era ribellata, e la replica degli ateniesi in favore del *demos*, trasformò quel conflitto civile (*stasis*) in una guerra per il dominio panellenico e ne accrebbe in proporzione la violenza.

Nel contesto della guerra del Peloponneso divenne radicale e non negoziabile l'opposizione tra un regime oligarchico e il governo democratico del popolo, che era stata presente in varie forme sin dalla caduta di Micene. I conflitti locali furono ridefiniti come scontri decisivi tra libertà e schiavitù, uguaglianza e soggezione, imperialismo e autonomia. Così, racconta Tucidide, i creditori furono assassinati dai debitori, che li accusavano «di volere abrogare l'ordinamento democratico». Giacché le inimicizie private si erano trasformate in mali pubblici, «imperava la morte, con i suoi volti infiniti». I figli supplicanti furono ammazzati dai padri sugli altari dei templi. La disintegrazione dell'ordine sociale, diffondendosi con crescente ferocia da una città all'altra, non risparmiò il linguaggio stesso: «le parole dovettero cambiare i propri significati ordinari e assumerne altri che non avevano mai avuto». L'intrigo divenne sinonimo di «autodifesa», la violenza impulsiva di «virilità», e la prudenza nient'altro che di «codardia». I giuramenti iniziarono a non rappresentare più una garanzia nel caso fosse stato vantaggioso infrangerli (*La guerra del Peloponneso*, III, 3, 81-82). Ma se si è disposti a credere a Esiodo, che scrisse circa tre secoli prima di Tucidide, non era la prima volta che nella nostra degenerata Età del Ferro accadevano atrocità di questo genere:

MARSHALL SAHLINS

Allora né il padre sarà simile ai figli, né i figli al padre
né il giuramento sarà rispettato, né lo sarà chi è giusto
o dabbene; piuttosto l'autore di mali e l'uomo violento
rispetteranno; la giustizia sarà nella forza e coscienza
non vi sarà; il cattivo porterà offesa all'uomo buono
dicendo parole d'inganno e sarà spergiuro;
l'invidia gli umani tutti, miseri,
amara di lingua, felice del male, s'accompagnerà col volto impudente
(Esiodo, 1985, 15).

Questa tradizione di una depravazione nemica della società fu elaborata ai tempi di Tucidide dalla dottrina sofistica secondo cui la legge o convenzione creata dall'uomo (*nomos*) è posta sotto la costante minaccia della forza egoistica irrefrenabile della natura umana (*physis*). Con queste medesime parole, Tucidide attribuì il collasso della legge e dell'ordine verificatosi a Corcira e in altre città alla cupidigia della natura umana: «La natura umana, solita a commettere ingiustizie anche contro le leggi, ebbe il sopravvento su di esse e volentieri si mostrò incapace di dominare i propri sentimenti, più forte della giustizia e nemica di chiunque fosse superiore». E più precisamente: «Cagione di tutto ciò era il dominio ispirato dai soprusi e dall'ambizione, dai quali derivava anche l'ardore di uomini posti di fronte alla necessità di vincere ad ogni costo» (Tucidide 1985, 585-587). In questo modo, si comprende perché molti commentatori abbiano sottolineato le somiglianze tra la Corcira tucididea e l'agonismo dello stato di natura hobbesiano, il quale traeva parimenti origine da «un desiderio incessante di potere che si acquietava solo con la morte». L'unico principio che resta nel vortice corciriano, scrive il classicista W. Robert Conner (1984, 99), è «il calcolo del proprio tornaconto. Ora, tutte le convenzioni della vita greca – le promesse, i giuramenti, le suppliche, gli obblighi nei riguardi dei parenti e dei benefattori, e persino la più basilare di esse, ossia il linguaggio stesso – vengono meno. È il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes».

Per inciso, Conner capovolge l'idea che alla base della cultura umana vi sia uno stato di natura agonistico quando osserva che l'intervento di Sparta e Atene a Corcira fece sorgere conflitti ideologici sproporzionati ai problemi che erano oggetto delle dispute locali. A fare di Corcira un campo di battaglia strategico nella guerra per il dominio panellenico concorsero forze esterne. Di conseguenza, come abbiamo visto, i limitati motivi di antagonismo municipale furono gonfiati fino a diventare causa di delitti indiscriminati, come quello dei creditori uccisi dai loro debitori con l'accusa di «volere abrogare l'ordinamento democratico». Se dunque la morte cominciò a impazzire in tutte le sue forme, fu perché l'intervento di valori culturali esterni portò ad esacerbare le ostilità locali. Ne consegue che lo stato di natura è un effetto della cultura più che il suo eterno antecedente. La lezione di Corcira è che occorre molta cultura per fare uno stato di natura.

Naturalmente, se Tucidide sembra hobbesiano è perché Hobbes era un tucididiano. Hobbes fu il primo a tradurre Tucidide in inglese; e, oltre alla stretta

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

somiglianza che c'è tra il conflitto corciriano e lo stato di natura hobbesiano, quest'ultimo ha un precedente anche nella descrizione che Tucidide propone della condizione originaria dei greci. Questi ultimi sono dipinti come un popolo nomade, socialmente disunito e culturalmente sottosviluppato – a causa, come in Hobbes, della paura che ciascuno nutre verso gli altri. Hobbes considerava Tucidide «lo storico più politico di tutti». E nella sua autobiografia in versi aggiungeva:

Omero e Virgilio, Orazio, Sofocle,
Plauto, Euripide e Aristofane
li ho compresi, nulla più; ma di tutti questi
non ce n'è nessuno che mi sia piaciuto quanto Tucidide.
Egli dice che la Democrazia è una Sciocchezza,
e che un solo Re è più Saggio di una Repubblica.
(Hobbes 1672, 256)

«Un solo Re è più Saggio»: la monarchia fu la nota soluzione di Hobbes alla cupidigia distruttiva del genere umano. Spinti dalla paura e guidati dalla ragione, gli uomini scelgono di cedere il loro diritto all'uso della forza a un potere sovrano in grado di «tenerli tutti in soggezione» e di difenderli da se stessi usandone la forza nell'interesse della pace collettiva. Non che questa soluzione fosse molto diversa dal cosiddetto «agostinismo politico», che imperava in tutta la cristianità sin da quando il vescovo di Ippona aveva promosso il potere imperiale come rimedio al peccato originale – per non citare il ricorso a tale potere contro le dottrine eretiche che minacciavano la sua stessa chiesa. Se è vero che «nella caduta di Adamo tutti noi peccammo», questa si sarebbe rivelata una «colpa fortunata», perché Dio ci avrebbe dato non solo la vita di Cristo per redimerci, ma anche il dono provvidenziale del governo dei principi nelle città terrene. Altrimenti, Agostino temeva, gli uomini si sarebbero divorati l'un con l'altro come fanno i pesci e altre bestie selvagge.

Un ulteriore esempio è rappresentato dalla riflessione di Henry Chadwick sulla persistente concezione cristiana della monarchia come baluardo contro la barbarie – un testo che si rifà anch'esso a quanto scrive Tucidide su Corcira:

È certo, come dice san Paolo, che «il magistrato non porta la spada invano», poiché la cupidigia e l'orgoglio che albergano nel cuore dell'uomo caduto rendono il potere di coercizione uno strumento di controllo indispensabile. Se il magistrato non fa andare nessuno in paradiso, può tuttavia fare qualcosa per sbarrare l'ampia via che conduce all'inferno dell'anarchia, la quale, come osservò Tucidide con allarmante eloquenza, fa emergere appieno la capacità umana di commettere azioni depravate (in Burns 1988, 12-13).

Anche John Adams poté far risalire la sua filosofia politica al Peccato originale, passando ugualmente attraverso Tucidide e la tetra antropologia di Hobbes, Machiavelli, Mandeville e altri simili autori, che aveva studiato attentamente. Nel

MARSHALL SAHLINS

1767, Adams scrive che vent'anni di ricerche (che sarebbero iniziate pertanto all'età di dodici anni) sulle «segrete origini» della condotta umana lo avevano persuaso che «dalla caduta di Adamo a oggi, l'umanità in generale è stata in balia di forti illusioni, vili inclinazioni, sordide brame e brutali appetiti». In un linguaggio molto simile a quello di Tucidide, Adams lamenta che «la religione, la superstizione, i giuramenti, l'educazione, le leggi cedono il passo davanti alle passioni, all'interesse e al potere», a meno che e fintanto che questi ultimi non siano contrastati da altre passioni, interessi e poteri. Nel suo libro sulle costituzioni degli Stati Uniti, Adams segue strettamente quanto aveva scritto Tucidide su Corcira, prendendolo come un esempio particolarmente illuminante dei danni incalcolabili che la natura umana può causare alla società e alle sue istituzioni. Tuttavia, là dove lo storico greco affermava che simili sofferenze si sarebbero ripresentate all'infinito, se pur con sintomi diversi, «finché la natura umana fosse rimasta la stessa», Adams interrompe bruscamente l'esposizione del testo tucidideo per affermare: «Se questo inquieto storico avesse conosciuto l'equilibrio dei tre poteri, non avrebbe dichiarato così irreversibilmente incurabili queste malattie, ma avrebbe aggiunto: fintanto che le varie fazioni delle città resteranno prive di un equilibrio» (Adams 1773, 82).

Si notino le metafore mediche. Quest'idea che un corpo politico sano, allo stesso modo di un corpo umano in salute, consista in un equilibrio tra i suoi opposti elementi può esser fatta risalire all'antichità classica. Infatti, in filosofi presocratici come Eraclito, Empedocle e Anassimandro, lo stesso principio di un ordine armonioso emergente dal contrasto di proprietà uguali e opposte – caldo e freddo, amore e conflitto, terra e aria, fuoco e acqua ecc. – è rintracciabile sia in ontologia che in cosmologia, così come in politica e in medicina. I Padri Fondatori americani, che come Adams e Madison nei propri scritti si identificavano spesso con autori classici, si rimisero quasi come un sol uomo al medesimo principio del governo tramite equilibrio di poteri – giacché dei classici condividevano la cupa visione di un'avida natura umana. Non importa se patrocinassero un governo centralizzato o i diritti dei singoli stati – disputa che riecheggia in sé le sublimazioni contrastanti dell'anarchia, quella gerarchica e quella egalitaria. Tutti avrebbero concordato con Alexander Hamilton (che seguiva in questo David Hume) «che nel progettare un qualsiasi sistema di governo, occorre considerare l'uomo una canaglia». Per dirla con lo storico Richard Hofstadter (1973, 3), gli artefici della costituzione americana avevano

un vivo senso calvinista del male e della dannazione, e ritenevano con Hobbes che gli uomini fossero egoisti e litigiosi [...] Per loro, l'essere umano era un atomo concentrato esclusivamente sul proprio interesse. Essi non credevano nell'uomo, ma nel potere di una buona costituzione politica di controllarlo.

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

Il riferimento ai Padri fondatori farà senza dubbio venire in mente Niccolò Machiavelli, che è in effetti esemplare in questo contesto per aver riproposto nella sua opera entrambe le soluzioni del lungo dibattito politico sul modo migliore di tenere sotto controllo la bestia umana, se l'autorità del principe o l'equilibrio repubblicano. Nel *Principe*, infatti, Machiavelli raccomanda ai governanti di attenersi a una moralità ambigua in virtù dell'ancor più forte immoralità dei loro sudditi. Solo la doppiezza consentirà al principe di affrontare uomini che, come regola generale, sono «ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno» (Machiavelli 1513, 61). D'altro lato nei *Discorsi*, la sua opera filorepubblicana, Machiavelli sostiene che la stessa malvagia ricerca dell'interesse personale, se lasciata libera di esprimersi, assicurerà maggior benessere e prosperità per l'intera comunità. Come avrebbe suggerito in seguito Alexander Hamilton, Machiavelli scrisse infatti nei *Discorsi* che «è necessario a chi dispone una repubblica, ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano l'occasione» (Machiavelli 1531, 15).

Non è in questa sede che possiamo esaminare in profondità l'idea di una natura umana pre- e antisociale nelle sue manifestazioni contemporanee nel campo della sociobiologia, dell'economia della scelta razionale, della filosofia politica e nell'*habitus* popolare. Vorrei tuttavia far notare come si sia verificata una certa redenzione morale di ciò che in origine era stato etichettato come un male assoluto. Nella visione di Agostino, il fatto che l'uomo fosse diventato schiavo delle passioni della carne era la punizione adeguata della *hybris* di Adamo, che aveva osato anteporre i propri desideri a quelli di Dio. Al tempo di Hobbes, tuttavia, questa brama peccaminosa era già diventata qualcosa di puramente naturale; e da Mandeville in poi simili vizi privati saranno considerati pubbliche virtù. Nella visione materialistica di pensatori illuministi quali Helvétius, il barone d'Holbach e La Mettrie, la cupidigia umana, più che sprofondare gli uomini nell'anarchia, li induceva ad associarsi. I loro bisogni erano la fonte della loro socievolezza. Nell'assioma di Helvétius: «Aimer c'est avoir besoin». Alla fine, nel XX secolo, la nostra qualità peggiore è diventata la migliore. Nella prospettiva neolibera, l'interesse personale nella forma della ricerca individuale della felicità a scapito eventualmente di altri è considerato alla stregua di un diritto divino. L'amore insaziabile della carne che per Agostino era sinonimo di schiavitù diviene la «libertà» stessa. Parimenti anche l'agostinismo politico è stato rovesciato: dal momento che l'interesse personale si è trasformato da schiavitù in libertà, è meglio che vi sia poco governo.

Anche se per il neoliberalismo l'antico vizio dell'amor di sé è immensamente desiderabile, in altre antropologie occidentali esso rimane una qualità potenzialmente fatale del temperamento umano. Nel *Disagio della civiltà*, Freud riecheggia secoli di questa tradizione occidentale che porta a odiare se stessi. A proposito di *homo homini lupus*, l'espressione coniata da Plauto nel II secolo d.C., scrive:

MARSHALL SAHLINS

Homo homini lupus: chi ha il coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? [Questa massima] rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto della propria specie [...] Per via di questa ostilità primaria degli uomini fra loro, la società incivile è continuamente minacciata di distruzione [...] La civiltà deve far di tutto per porre limiti alle pulsioni aggressive dell'uomo... (Freud 1929, 599-600).

2. Altre ontologie dell'essere umano

D'altro canto, nelle società occidentali è da lungo tempo presente una concezione alternativa della natura umana: una concezione condivisa con il resto dell'umanità, secondo la quale la parentela è la più fondamentale di tutte le relazioni sociali. È strano che le nostre filosofie della natura umana abbiano generalmente ignorato l'intersoggettività della parentela, salvo quando l'hanno erroneamente identificata con la condivisione dei genomi. Verrebbe spontaneo pensare che la natura umana abbia inizio in famiglia; ma allora, dovremmo comprenderla in termini molto diversi dall'interesse egoistico, perché là risiede piuttosto la carità. Più precisamente, la parentela implica una partecipazione simbolica con l'altro più che una differenziazione materiale del Sé.

Molti antichi pensatori avevano capito a fondo il legame tra soggettività e socialità che caratterizza la parentela. Per Sant'Agostino, la parentela è primordiale e universale: è nella prospettiva dell'amore universale che Dio ci ha resi discendenti di una singola coppia ancestrale, facendo così dell'intera umanità una sola famiglia. Di più, la condizione originaria della parentela era del tipo che gli antropologi chiamano «sistema hawaiano»: ogni uomo e ogni donna ha una relazione in termini familiari – padre e madre, fratello e sorella, figlio e figlia – con ogni altro uomo e donna. Ancora, nell'*Etica Nichomachea* (VIII, 12), Aristotele offre una definizione della parentela che trovo insuperata nella letteratura antropologica. I parenti, egli afferma, «sono in certo qual modo una stessa cosa, benché in individui distinti»: ad esempio genitori e figli «sono come degli altri se stessi», sono in effetti parte uno dell'altro, così come fratelli e cugini appartengono l'uno all'altro, sia pure in gradi diversi (Aristotele 1998, 751-753).

In altre parole, la parentela è reciprocità dell'essere. I parenti sono persone che appartengono l'una all'altra – nel senso che sono parte una dell'altra, includono l'altra nella propria identità e nel proprio sé. Partecipando delle rispettive esistenze, i parenti vivono le vite degli altri e muoiono le rispettive morti. È proprio così che i nyakyusa della Rift Valley, in Africa, intendono le loro relazioni di parentela: come riferisce Monica Wilson, «i parenti sono “membri l'uno dell'altro”, nel senso che la vita e la morte di ciascuno influisce sugli altri» (Wilson 1957, 226).

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

Riporto di seguito alcuni analoghi resoconti etnografici – al semplice scopo di spiegare che cos'è per me la parentela, non con l'impossibile obiettivo di dimostrarlo.

A proposito degli indigeni di Palau, in Micronesia, DeVerne Smith scrive che «l'universo sociale è suddiviso in persone classificate come *kauchad* (“persone reciproche”) e come *ta er tir* (“uno di loro”) ... I legami di reciprocità si formano di solito attraverso i concetti di sangue condiviso, terra condivisa, scambi condivisi e/o antenati condivisi, che un tempo si comportavano come “persone reciproche”. Questi legami di reciprocità sono definiti “parentela” dagli indigeni che parlano inglese» (Smith 1981).

E per i maori della Nuova Zelanda, come afferma J. Prytz Johansen, «la parentela è più di quanto siano per noi la comunità e la solidarietà. La volontà comune che condiziona la solidarietà è radicata in qualcosa di più profondo, un'intima solidarietà delle anime». Johansen cita un testo del XIX secolo: «Tu sei nato in me, dice un uomo maori. È vero – risponde l'altro – sono nato in te». Lo scambio è più complesso di quanto possa apparire, osserva Johansen, poiché si basa sul concetto di una fonte comune dell'esistenza di carattere transpersonale. Infatti i maori usano il pronome «Io» anche in riferimento all'intero gruppo di parentela di una persona (*bap*), sia passato che presente, sia in senso collettivo che in riferimento a personaggi famosi (Johansen 1954, 37). Come affermava Eldson Best (1924, I, 97-98), «è bene tenere a mente che un indigeno [maori] identifica se stesso con la sua tribù in modo così stretto da impiegare sempre la prima persona. Ricordando una battaglia avvenuta magari dieci generazioni prima, affermerà “qui ho sconfitto il nemico”. Allo stesso modo, indicando con noncuranza diecimila acri di terra, dirà “questa è la mia terra”».

Con la sua attitudine da missionario, il grande etnografo Maurice Leenhardt suggerì una volta a un indigeno della Nuova Caledonia che il Cristianesimo aveva introdotto nelle isole la nozione di «spirito». «Spirito? Bah», replicò il vecchio. Commentando questo dialogo, Roger Bastide (1973, 33) scrive: «il melanesiano non concepisce se stesso se non come un nodo di partecipazioni – qualcosa che sta più all'esterno che non al suo interno». In altre parole, spiega Bastide, l'uomo consiste nel suo lignaggio e nel suo totem, nella natura e nel *socius*. Il missionario vorrebbe invece insegnargli a separarsi da queste alterità per scoprire la sua vera identità – un'identità segnata dai limiti del suo corpo.

Bastide traspone poi questo concetto melanesiano di persona ai soggetti africani dei quali si occupava, fornendo così una chiara descrizione della persona «dividuale» – una nozione destinata a diventare famosa in antropologia attraverso le opere di McKim Marriott (1976) e Marilyn Strathern (1988). Scrive Bastide che la persona è «divisibile» e anche «non distinta», nel senso che certi aspetti del sé sono variamente distribuiti tra gli altri, così come gli altri sono presenti nella singola persona. Dal momento che ogni uomo è la reincarnazione di un antenato,

MARSHALL SAHLINS

egli porta con sé una porzione del lignaggio. Associato con un totem, egli ha un'«anima esteriore» oltre a una interiore; sapendo di avere un gemello che vive nella foresta, supera la distanza che lo separa dallo spazio sacro. Per gli africani come per i melanesiani, dunque, «la persona non esiste se non in quanto è “fuori” e “diversa” da se stessa» (Bastide 1973, 38).

Dunque, in ciò mi sembra consistere un «sistema di parentela»: una molteplicità di partecipazioni intersoggettive, fondata sulla reciprocità dell'essere. Devo subito aggiungere che la reciprocità dell'essere è una relazione unicamente umana e simbolicamente costituita. Essa è dunque indipendente da quei rapporti biogenetici che il nostro folklore indigeno (magari nella sua versione sociobiologica) considera come «parentela». Le più comuni prove antropologiche dimostrano che quanto viene costruito genealogicamente può anche esser costruito socialmente: una affermazione che si può estendere trasversalmente all'intera gamma delle società conosciute, e non di rado all'interno di una data società. In tutto il mondo la parentela si costruisce attraverso la condivisione del cibo, il nutrirsi dalla stessa terra, l'offrire amore e cura, la mutua assistenza, l'adozione, la coabitazione, il matrimonio, l'affrontare insieme la disgrazia – tutte cose che, insieme alla procreazione, costituiscono il comune significato del partecipare alla vita degli altri. Se la parentela si fonda su queste basi simboliche, essa non implica necessariamente una connessione sostantiva tra le persone, neppure tra genitori e figli. Come scrive Anne-Christine Taylor a proposito degli achuar dell'Amazzonia (e Sandra Bamford dice qualcosa di molto simile dei kamea della Nuova Guinea): «la procreazione non suppone una connessione sostantiva tra genitori e bambini». D'altra parte è la memoria, in quanto traccia duratura di atti compassionevoli, che «per i popoli amazzonici è essenzialmente legata alla parentela. Anzi, in un certo senso è la parentela stessa» (Taylor 2000, 319; Bamford 2007; 2009).

3. «La misteriosa efficacia della relazionalità»

Il titolo di questo paragrafo è un'espressione usata da Viveiros de Castro (2009), per indicare il fatto che, essendo l'essere reciproco fra parenti, quanto una persona fa e soffre accade anche ad altri. Questa reciprocità è la soluzione del mistero: la motivazione soggiacente agli innumerevoli casi etnografici che mostrano la condivisione tra parenti degli interessi materiali e della personalità sociale; la partecipazione dei parenti ai riti della nascita e della morte; il fatto che i mali che affliggono una persona possano provocare dolore nell'altra; l'assunzione di responsabilità degli atti illeciti compiuti da membri dello stesso gruppo di parentela, così come la responsabilità per la forma e la salute dei rispettivi corpi. Insomma, se tra parenti l'esistenza stessa è intersoggettiva, l'esperienza è di conseguenza transpersonale.

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

Anche qui, posso soltanto proporre alcune brevi osservazioni, come la seguente tratta da Maurice Bloch:

Molti popoli africani ed asiatici sostengono che i membri di uno stesso gruppo di discendenza condividono le stesse ossa. Non si tratta solo di una metafora per esprimere la vicinanza: l'affermazione va interpretata alla lettera, nel senso che questi popoli considerano il loro corpo come parte di una totalità più ampia e indifferenziata. In questi casi il corpo non è vissuto come nettamente delimitato dall'aria che lo circonda; è invece in relazione di continuità con parti dei corpi di persone che, secondo la moderna ideologia occidentale, sarebbero viste come «altre». Questa corporeità implica che quanto succede ad altri membri del tuo gruppo, in un certa misura, succede anche a te... (Bloch 1992, 75).

Monica Wilson parlava in proposito di «interdipendenza mistica», riferendosi alla comunicazione dell'esperienza personale fra i parenti nyakyusa. «Dal punto di vista della parentela e del matrimonio – scrive – è essenziale la credenza che i parenti si influenzano misticamente l'un l'altro in virtù del loro stesso legame». Un figlio che non partecipa ai riti funerari del padre può diventare pazzo; un nipote uterino che si rifiuta di assumere medicine alla nascita di gemelli dello zio materno, potrebbe veder gonfiarsi e morire i propri stessi figli. È vero che fra i nyakyusa i peccati dei padri non ricadono sui figli per sette generazioni; tuttavia i pronipoti possono ammalarsi perché i loro antenati hanno versato del sangue (Wilson 1950, 126).

In tutti questi casi ci troviamo di fronte ad equivalenti pratici di un «Io-di-parentela»: un'appartenenza intersoggettiva dei parenti che assegna interessi, intenzioni ed esperienza a delle relazioni più che a singoli individui. Ne segue che il corpo individuale è un fatto sociale, in quanto è creato dalle azioni e dagli interessi di una comunità di parenti. Come dice un antico testo irlandese, «il corpo di una persona è la sua parentela» (Chairles-Edwards 1993, 39). Dunque, la morfologia è una sociologia. In quanto «oggetto degli interessi patrimoniali della comunità» – scrive Anne Becker a proposito di una pratica figiana – lo stato del corpo di una persona «riflette le azioni di coloro che se ne occupano. Un corpo rientra nelle responsabilità della micro-comunità che lo nutre e lo cura; di conseguenza, plasmare la sua forma è compito della comunità piuttosto che del Sé» (Becker 1995, 5).

Ma allora anche mangiare è una relazione transpersonale, di parentela. Il consumo non è semplicemente auto-soddisfazione o auto-preservazione, ma, come Marilyn Strathern (1988, 294) afferma in relazione ai melanesiani, «la persona che viene nutrita, in quanto ricettacolo appropriato del nutrimento, testimonia l'effettivo ruolo della madre, della sorella del padre o di chiunque altro la stia nutrendo. Il consumo non è solo questione di autoricambio: è piuttosto il riconoscimento e il monitoraggio di relazioni sociali». La stessa cosa afferma Sandra

MARSHALL SAHLINS

Bamford (2007, 6) dei kamea: «È perfettamente possibile che una persona mangi per un'altra».

In molte società, la parentela può essere estesa a tutte le persone con cui si è in rapporto; in ogni caso, riguarda tutti coloro con i quali usualmente si hanno più contatti. Per la maggior parte dell'umanità e per la maggior parte delle relazioni sociali, dunque, l'interesse egoistico come noi lo conosciamo è innaturale: è follia, stregoneria, è possibile motivo di ostracismo se non persino di uccisione. L'avarizia rappresenta qui la perdita dell'umanità, non la sua essenza. Se il corpo, il Sé, l'esperienza, l'intenzionalità, l'interesse, l'azione sociale, persino la stessa morte sono relazioni transpersonali in tutte le società umane, dal momento che tutte riconoscono l'intersoggettività della parentela, allora la nostra idea indigena occidentale di una natura animale e anti-sociale dell'uomo è un'illusione di proporzioni storiche. Inoltre molti popoli, a partire dai cacciatori, attribuiscono agli animali una natura umana piuttosto che una natura animale agli uomini. Gli animali significativi, selvatici o addomesticati, possiedono un'anima, un'intenzionalità, la capacità di comunicare e altri attributi delle persone umane. Secondo il più comune animismo, possiedono lo statuto di persona anche varie piante, il vento, i fiumi, i corpi celesti e altri fenomeni «naturali», nonché certi artefatti. Ad esempio i maori, condividendo antenati comuni con l'universo, sono in linea di principio imparentati ad ogni cosa, in specie a leggendari «nonni» classificatori (*kupuna*) che possono essere alberi, insetti, le canoe che hanno portato la tribù in Nuova Zelanda o lo stesso capitano Cook (per esempio).

Del resto, per molti popoli è la cultura e non la cosiddetta natura a rappresentare il terreno ontologico comune condiviso con gli animali: è il caso degli elefanti dei Malaya che vivono nelle proprie città, o i pecari dell'Amazzonia che hanno i propri capi. E per molti non sono gli umani a discendere dagli animali, ma l'esatto contrario. Come scrive Viveiros de Castro (2004):

Il nostro folklore antropologico sostiene che gli umani hanno un'originaria natura animale che dev'esser tenuta a bada dalla cultura. Essendo stati interamente animali, in fondo restiamo sempre tali. Secondo il pensiero amerindio, inversamente, gli animali sono stati una volta umani e per questo lo resteranno sempre, sia pure in modo non evidente.

4. La natura umana è la cultura

Una caratteristica distintiva, se non unica, degli occidentali è la convinzione che occorra abituare i bambini a combattere i loro impulsi animali e anti-sociali. Sarebbe difficile porre questo problema per i bambini dell'Africa occidentale o delle aree polari, che tanto per cominciare sono intesi come reincarnazioni di parenti (si dice che gli yukaghir in Russia artica non possiedano neppure il con-

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

chetto di «bambino»). Secondo Marilyn Strathern, i nativi della Nuova Guinea non suppongono «che propensioni anti-sociali giacciono sotto la superficie di ogni essere umano socializzato» (Strathern 1980, 198). Di conseguenza, la loro visione della persona «non richiede che un bambino sia educato al suo ruolo sociale di adulto a partire da un qualche stato pre-sociale; essi non pensano che ciascuno di noi ripeta l'originaria domesticazione dell'umanità, per il bisogno di respingere elementi di natura preculturale» (Strathern 1988, 89).

In termini positivi, secondo i più diffusi resoconti etnografici, i bambini sono umani-in-divenire piuttosto che animali-da-superare. Si tratti dei bambini dalle «anime bagnate» delle Figi (Toren 2001), di bambini che «non sono ancora giavanesi» (Geertz 1987, 95), dei piccoli micronesiani che restano «senza mente» fino a cinque o sei anni (Lutz 1988); o ancora di quelli aymara della Bolivia, che progrediscono da un'umanità imperfetta a una perfetta senza «l'elemento punitivo insito nel concetto di repressione, che noi usiamo per esprimere il processo di socializzazione di un corpo» (Harris 2007); in tutti questi casi, la credenza comune è semplicemente che il bambino o la bambina non sono ancora persone nel pieno senso del termine – ma non per questo sono nati come anti-persone. Inoltre, l'incompletezza è questione di maturità della mente o dell'anima del bambino e non della perversione dei suoi impulsi naturali.

Nel folklore occidentale i selvaggi («loro») stanno ai «civilizzati» (noi) come la natura sta alla cultura e il corpo sta alla mente. Tuttavia, per noi la natura e il corpo sono le basi della condizione umana; mentre per loro, come dimostra l'antropologia, queste basi risiedono nella cultura e nella mente. Come ha osservato Lévi-Strauss a proposito di un analogo contrasto, chi è allora che dà più credito alla razza umana?

Marilyn Strathern, a proposito degli Hagen della Nuova Guinea, identifica questo processo del divenire umani in termini molto vicini a quel concetto di «intenzionalità condivisa» che Michael Tomasello e i suoi colleghi – sulla base di numerosi esperimenti con bambini e primati non-umani, hanno proposto per indicare una capacità esclusivamente umana di reciprocità. Scrive Strathern (1988, 90):

La mente (la volontà, la consapevolezza), mi veniva detto tra gli hagen, diviene visibile per la prima volta quando un bambino mostra sentimenti per i suoi congiunti e comincia ad apprezzare l'interdipendenza o la reciprocità che caratterizzano le relazioni sociali. Le relazioni prendono sempre una forma particolare: si presentano inizialmente in un contesto domestico, ad esempio quando il bambino si accorge che la madre ha bisogno di legna per il fuoco, proprio come il bambino ha bisogno di cibo per mangiare. Così le relazioni ineguali e asimmetriche acquistano una parvenza di reciprocità.

Secondo Tomasello (2008, 139), ancor prima di acquisire la competenza linguistica, i bambini umani si dedicano a simili attività collaborative con gli altri:

MARSHALL SAHLINS

Intorno all'età di nove mesi, i bambini cominciano a mostrare tutta una nuova gamma di comportamenti sociali, basati sulla loro capacità di capire gli altri come agenti intenzionali e razionali, proprio come se stessi; e sulla loro capacità di partecipare insieme agli altri a interazioni che implicano obiettivi, intenzioni e attenzione comune (intenzionalità condivisa).

Questa intenzionalità condivisa, spiega Tomasello, implica un interscambio di ruoli e prospettive in cui ciascuno, riconoscendo nell'altro un essere intenzionale come se stesso, ne assume la prospettiva, nella consapevolezza che l'altro sta facendo la stessa cosa. Così il bambino può partecipare alla richiesta di legna da parte della madre. E questa «interiorizzazione della prospettiva dell'altra persona», come si esprime Tomasello, non equivale forse alla capacità simbolica degli esseri umani di costituire una intersoggettività dell'essere?

Le scimmie antropomorfe non lo sanno fare. Secondo l'interpretazione di Tomasello, gli esperimenti dimostrano che ai primati non umani «mancano le motivazioni e le abilità per condividere, anche nelle forme più elementari, stati psicologici con gli altri». Ad esempio, essi sono incapaci di atti referenziali quali indicare – che implica non solo il fatto che l'altro orienti il proprio corpo verso qualche oggetto percepibile, ma anche che si orienti mentalmente verso un obiettivo non sensoriale o persino verso una entità assente – una cosa che i bambini tra 12 e 14 mesi imparano a fare.

Traducendo le scoperte di Tomasello in termini kantiani, si potrebbe dire che alle scimmie mancano certi *a priori* dell'esperienza umana, come il senso di causalità, che è un presupposto dell'intenzionalità. Dunque essi agiscono sulla base di giudizi percettivi solipsistici – «quando il sole splende su una pietra, questa si scalda» – piuttosto che sulla «oggettività» dei giudizi empirici umani – «il sole scalda le pietre». Oppure, come si esprime Tomasello: non riuscendo a vedere il mondo in termini di «forze intermedie e spesso nascoste» (il che equivale a dire simbolicamente), essi non lo capiscono «in termini intenzionali e causali». Le scimmie capiscono cosa stanno facendo gli altri, e sanno prudentemente fare lo stesso, ma senza la capacità simbolica di partecipare esistenzialmente dell'essere degli altri, e dunque di mettere in comune il proprio. Sotto questo profilo, i primati non umani vivono da soli e per se stessi – in altre parole, essi soltanto possiedono quel genere di egoismo che noi chiamiamo «natura umana».

In un esperimento volto a valutare l'altruismo e l'avversione, i ricercatori hanno scoperto che gli scimpanzé non mostrano né l'uno né l'altro, ma solo un auto-interesse. Essi «facevano le loro scelte esclusivamente in relazione al guadagno personale, senza alcun interesse per le conseguenze che ne potevano derivare a un conspecifico» (Jensen, Hare, Call, Tomasello 2006, 1013). In un ulteriore esperimento gli scimpanzé, diversamente dalle persone, non prendevano in considerazione gli interessi degli altri; piuttosto, come dimostrato

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

da un gioco cruciale, gli scimpanzé, parenti più prossimi degli esseri umani, sono razionali massimizzatori del profitto e non sono sensibili alla solidarietà. I risultati rafforzano l'ipotesi che le preferenze rivolte agli altri e l'avversione per gli esiti iniqui, che giocano un ruolo importante nelle organizzazioni sociali umane, ci distinguono dai nostri più vicini parenti (Jensen, Call, Tomasello 2007, 107).

D'altra parte, non dovrebbe sorprenderci che la generica capacità simbolica implicata dall'intenzionalità condivisa sia naturale per l'organismo umano, o che appaia nei bambini anche prima della sua espressione attraverso il linguaggio e l'ordine culturale. Ma è questa espressione che ordina il potenziale simbolico umano in svariate modalità culturali, nessuna delle quali è l'unica possibile. Come ripeto ancora una volta, se vi è qualcosa di endemico alla specie, non è la misantropia dell'interesse egoistico individuale bensì la socialità dell'appartenenza intersoggettiva. Seguendo Roy Wagner (1977), potremmo persino considerare la nozione di un «flusso analogico» originario, una sorta di impeto ontogenetico ad estendere la reciprocità dell'essere a tutti gli altri con cui si può comunicare. In questa prospettiva, il lavoro della cultura consiste nel delimitare e differenziare il potenziale umano di essere transpersonale in determinate relazioni di parentela. Ma non dovremmo dimenticare mai il detto di Clifford Geertz: «tutti noi cominciamo con l'equipaggiamento naturale adatto per vivere mille tipi di vita, ma finiamo con l'averne vissuta una sola» (Geertz 1973, 86).

Ciò è possibile solo a condizione che l'«equipaggiamento» biologico, i cosiddetti «bisogni» o «pulsioni» organiche, non specificchino i modi particolari in cui devono esser realizzati. Si prenda ad esempio la sessualità. Il punto cruciale, a proposito dei rapporti tra biologia e cultura, non è che tutte le culture hanno il sesso, ma che tutto il sesso ha la cultura. I desideri sessuali sono variamente espressi e repressi secondo modi locali di determinare i partner appropriati, i luoghi, i tempi e le pratiche corporee consentite. Sublimiamo la nostra sessualità in tutti i modi possibili – incluso il trascendimento a favore dei più alti valori del celibato: il che prova, fra l'altro, che vi sono modi più interessanti di raggiungere l'immortalità che non la stupida mistica del gene egoista. (Dopo tutto, l'immortalità è un fenomeno completamente simbolico – cos'altro potrebbe essere?). Così, tra le varie modalità performative, alcune persone possono anche giungere a fare sesso per telefono. Dobbiamo a questo proposito ricordare che la cultura umana è più antica della biologia umana: è cioè più antica della specie *Homo sapiens*, essa stessa formata sotto un'egida culturale. Le prove dell'esistenza della cultura tra gli ominidi risalgono a due o tre milioni di anni, mentre gli esseri umani anatomicamente moderni appaiono appena 50000 anni fa. Il corpo umano si è evoluto in un regime di selezione culturale; precisamente, la selezione ha riguardato la capacità di organizzare le funzioni del corpo in modi simbolicamente significativi. Non sto dicendo che siamo o siamo stati dei «fogli bianchi», privi di ogni imperativo

MARSHALL SAHLINS

biologico; ma solo che, in virtù della peculiare evoluzione della facoltà simbolica nel genere Homo, questi imperativi si sono iscritti e realizzati in diverse forme culturali, ciascuna delle quali ha avuto la sua ragione di esistere. Non si tratta dunque di negare la diffusa nozione popolare di una «co-evoluzione» di biologia e cultura umana, in un gioco di reciproco sostegno tra le due dimensioni; ma ciò non significa che esse abbiano avuto un uguale peso nell'esistenza sociale degli esseri umani. Al contrario, se le disposizioni biologiche sono soggette a diverse espressioni culturali, ci deve essere una relazione inversa tra la varietà di modelli culturali e la specificità dei «bisogni» biologici. Nella co-evoluzione, lo sviluppo della cultura è stato accompagnato da una deprogrammazione degli imperativi biologici.

Non dovremmo dunque affermare che la cultura è l'aspetto più distintivo della natura umana? O, per parafrasare Pascal: se il costume è la nostra seconda natura, allora la nostra natura è il nostro primo costume.

(traduzione dall'inglese di Matteo Aria e Fabio Dei)

Bibliografia

- Adams, J. (1773) *Papers of John Adams*, vol. 1, *September 1755-October 1773*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
- Aristotele (1998) *Etica Nicomachea*, trad. it. Milano, Rizzoli, 2 voll.
- Burns, J.J. (a cura di) (1988) *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.359-c.1450*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bamford, S.C. (2007) *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*, Berkeley, University of California Press.
- Bamford, S.C. (2009) «Family trees» among the Kamea of Papua New Guinea: a non-genealogical approach to imagining relatedness, in S. Bamford e J. Leach (a cura di), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn.
- Bastide, R. (1973) *Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)*, in *La notion de personne en Afrique Noire*, Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique 544, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Becker, A.E. (1995) *Body, Self, and Society: The View from Fiji*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Best, E. (1924) *The Maori*, vol. II, Wellington, Harry H. Tombs.
- Bloch, M. (1992) *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, trad. it. Milano, Cortina, 2005.
- Charles-Edwards, T.M. (1993) *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford, Clarendon Press.
- Conner, R. W. (1984) *Thucydides*, Princeton, Princeton University Press.
- Esiòdo (1985) *Opere e giorni*, trad. it. Milano, Garzanti.
- Freud, S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2000, vol. X, p. 555-630.
- Geertz, C. (1973) *Interpretazione di culture*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1987.

LA «NATURA UMANA» È SOLO DELLE SCIMMIE

- Harris, O. (2007) *Alterities: kinship and gender in Latin American anthropology*, in D. Poole (a cura di), *A Companion to Latin American Anthropology*, Oxford, Blackwell.
- Hobbes, T. (1672) *Elementi di legge, naturale e politica*, trad. it. Firenze, Sansoni, 2004.
- Hofstadter, R. (1973) *The American Political Tradition and the Man Who Made It*, New York, Vintage.
- Jensen, K., Hare, B., Call, J. e Tomasello, M. (2006) *What's in it for me? Self-regard precludes altruism and spite in chimpanzees*, in «The Royal Society, Proceedings Biological Sciences», 273, pp. 1013-1021.
- Jensen, K., Call, J., Tomasello, M. (2007) *Chimpanzees are rational maximizers in an ultimate game*, in «Science», 318, pp. 107-109.
- Johansen, J.P. (1954) *The Maori and his religion*, Copenhagen, Munksgaard.
- Lutz, C. (1988) *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atollo and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Machiavelli, N. (1531) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 2000.
- Machiavelli, N. (1513) *Il principe*, Torino, Einaudi, 2005.
- Madison, A.H., Hamilton, A., Jay, J. (1788) *Il federalista*, trad. it. Torino, Giappichelli, 1997.
- Marriott, Mc K. (1976) *Hindu transactions: diversity without dualism*, in B. Kapferer (a cura di), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, Philadelphia, ISHI Publications.
- Sahlins, M. (2004) *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (2008) *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, trad. it. Genova, Eleuthera, 2010.
- Shakespeare, W. (1601) *Troilo e Cressida*, trad. it. Milano, Garzanti, 1994.
- Smith, De V.R. (1981) *Palauan sibblingship: a study in structural complementarity*, in M. Marshall (a cura di), *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Strathern, M. (1980) *No nature, no culture: the Hagen case*, in C.P. MacCormack, M. Strathern (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Taylor, A.C. (2000) *Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté*, in «L'Homme», 154 (5), pp. 309-333.
- Tomasello, M. (2008) *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Toren, C. (2001) *The child in mind*, in H. Whitehouse (a cura di), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*, London, Berg.
- Tucidide (1985) *La Guerra del Peloponneso*, 3 voll., Milano, Rizzoli.
- Viveiros de Castro, E. (2004) *Perspectival anthropology and the method of controlled comparison*, in «Tipits», 2, pp. 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2009) *The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic*, in S. Bamford e J. Leach (a cura di), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn.
- Wagner, R. (1977) *Analogic kinship: A Daribi example*, in «American Ethnologist», 4, pp. 623-642.
- Wilson, M. (1950) *Nyakyusa kinship*, in A.R. Radcliffe-Brown e D., Forde (a cura di), *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press.
- Wilson, M. (1957) *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, London, Oxford University Press.