

L'umanità in mano all'umanità

di Francesco Remotti

1. L'enigma antropologico: riconoscimenti e dinieghi di umanità

Da tempo è ormai diventato un luogo comune sostenere che l'oggetto di studio più difficile, sfuggente ed enigmatico per l'uomo sia l'uomo stesso, e questo non solo per le complicazioni della sua storia – sia essa biologica, evolutiva, culturale o sociale –, ma anche e soprattutto perché l'oggetto che dovrebbe essere indagato è lo stesso soggetto che indaga. Definire l'essere umano, tralasciando del tutto il momento in cui osserva e indaga se stesso, in cui pone domande sulle sue vicende passate e sul suo divenire, in cui inoltre elabora risposte spesso molto strane e tra loro contrastanti, in cui infine si protende – con progetti scientifici o con aspirazioni mitologiche più o meno condivisibili – verso un futuro di ulteriori trasformazioni, ovvero definire l'essere umano soltanto in base a quello che ha fatto e che fa (non a quello che pensa), sarebbe un'operazione molto riduttiva. Ancora più riduttiva sarebbe la decisione – come spesso vediamo nell'ambito delle scienze naturali – di tagliare via la componente “culturale” (comprensiva della molteplicità dei processi storici e dei prodotti che ne derivano) per lasciare intatta solo la componente “naturale”. Il prezzo che si paga in termini di comprensione del fenomeno “uomo” è ovviamente altissimo, anche se tutti sanno che un approccio globale, onnicomprensivo, è letteralmente impossibile, e che dunque ci si deve rassegnare a compiere scelte mirate, con effetti di riduzione più o meno tollerabili.

A pensarci bene, non sono soltanto coloro che studiano l'essere umano – per definizione, gli antropologi o figure assimilabili – a delimitare e segmentare i loro ambiti di indagine (il sacro invece che il diritto e la parentela, la genetica in luogo della craniologia, gli uomini del Neolitico piuttosto che quelli della nostra contemporaneità). Anche gli esseri umani – ben più di qualsiasi altro animale culturale – si specializzano in certi tipi di culture, producendo differenze di così grande rilievo antropologico da rasentare l'incomunicabilità (come del resto avviene normalmente con le differenze linguistiche): infatti non sono la stessa cosa, in termini di “tipi”

o “forme di umanità” (Remotti, 2002), una piccola società di cacciatori e raccoglitori o invece una società stratificata, con un potere centralizzato e un’agricoltura irrigua.

Inoltre, in molte circostanze della loro vita e della loro storia, gli esseri umani sottopongono la stessa nozione di umanità a confini e delimitazioni concettuali, di cui occorre tenere conto. Talvolta questi confini sono di ordine etico: capita un po’ a tutti di considerare dis-umani o non umani modi di comportamento che ci appaiono ripugnanti. Con il nostro giudizio morale facciamo cadere nella categoria della non-umanità non solo comportamenti per i quali usiamo l’attributo “bestiali”, ma anche gli attori di quei comportamenti, prendendo così di mira il loro “essere”, oltre che il loro “agire”. La cronaca abbonda di casi di crudeltà efferata, i cui protagonisti sono esseri umani, per i quali – in maniera del tutto indebita – scomodiamo nei nostri giudizi gli altri animali. A tal punto intendiamo allontanare da noi, dal nostro senso di umanità, comportamenti e attori su cui cade la nostra condanna, da creare la categoria della bestialità, una categoria di sub-umanità, anche se comportamenti e protagonisti che riempiono questa categoria non sono animali, ma esseri umani come noi.

Ovviamente non si tratta di condannare la condanna: tutt’altro. Si tratta però di fare vedere in maniera critica certe operazioni di generalizzazione e di categorizzazione, che pongono in causa il senso e i limiti di ciò che intendiamo per “umanità”. Occorre prendere atto che coloro che, per esempio, falciano con un mitra persone inermi su una spiaggia o che con un camion schiacciano la folla di un mercatino rionale non sono animali, sono invece a pieno titolo esseri umani: fino a prova contraria appartengono alla nostra stessa specie, e spesso anche alla nostra società; potrebbero essere nostri vicini di casa, che salutiamo tutti i giorni. Sono esseri umani, rappresentanti dell’umanità, a cui però altri esseri umani – vittime sopravvissute o coloro che si schierano giustamente dalla parte delle vittime – strappano la qualifica di umanità. Come si vede, l’umanità è una categoria che, a seconda dei giudizi morali, si dilata o si restringe: un segno e un valore che gli esseri umani attribuiscono a se stessi, ma che possono anche negare ad altri esseri umani. Quando questo avviene, significa che ci troviamo di fronte a momenti particolarmente critici della condizione umana.

L’espressione “se questo è un uomo” è il titolo del libro che Primo Levi aveva dedicato alla sua esperienza ad Auschwitz (Levi, 1958). Il titolo formalmente esprime un dubbio, una perplessità, la quale riguarda la condizione a cui venivano ridotte le vittime nei campi di sterminio nazisti: il libro è in effetti una descrizione attenta e dettagliata – una vera e propria descrizione etnografica, anzi un «preziosissimo testo etnografico» (Remotti, 2009, p. 45) – dei processi di de-umanizzazione a cui i prigionieri venivano sottoposti (Levi, 1958, pp. 29, 50, 68, 153). E ovviamente il dubbio

del titolo riguarda anche i carnefici, rispetto a cui ci si domanda se possano meritare la qualifica di esseri umani. Il grande coraggio intellettuale di Levi, oltre che il suo importante contributo antropologico, è consistito nel rispondere sì a questa domanda: anche i carnefici fanno parte dell'umanità, pur essendo essi i responsabili morali e materiali degli orrendi processi di de-umanizzazione di cui era intessuta la vita quotidiana di Auschwitz e dei Lager in generale. Come Levi ebbe a dichiarare in diverse occasioni, «io di mostri non ne ho visto neanche uno. Erano gente come noi»; erano «*Menschen* anche loro», fatti della stessa stoffa, costruiti a partire dalla stessa «materia prima» con cui siamo fatti anche noi (cit. in Belpoliti, 2015, pp. 524-5).

Come si vede, la riduzione di umanità può prendere la forma di un giudizio morale, essere dunque una questione ideologica (come quando si condannano gli attori di comportamenti che si giudicano tanto riprovevoli da essere “bestiali”); ma può anche tradursi, sul piano della *praxis*, in una riduzione effettiva di diritti e di condizioni di vita, tale da mettere a repentaglio la dignità e la stessa sopravvivenza dell'essere umano. L'umanità, come tantissimi altri aspetti della natura, è ovviamente nelle mani di forze incontrollabili e spesso anche imprevedibili (terremoti, eruzioni vulcaniche, tsunami, impatto con asteroidi e così via). Ma il riconoscimento o il diniego di umanità è nelle mani degli uomini. Sono loro che decidono di togliere o di mettere nella categoria degli esseri umani tanto le vittime, quanto i colpevoli. E questo è un comportamento tipico della specie umana. Non risulta che lupi, leoni, gazzelle o cinciiallegre si comportino in tal modo nei confronti dei loro simili.

A conferma di quanto veniamo dicendo sulla variabilità della condizione umana e sull'attribuzione di umanità, si pensi ai bambini piccoli, i quali in molte società non godono appieno del titolo di esseri umani: proprio per questo, la loro morte non è causa di particolare dolore o di manifestazioni di lutto. In tali società, può anche succedere che per una certa gamma di motivi si possa praticare impunemente l'infanticidio. Del resto, nella nostra società l'aborto – sia pure in determinate condizioni – è legalmente consentito, proprio in quanto il feto nei suoi primi mesi di vita non è ancora entrato a fare parte appieno della “nostra” categoria di umanità.

Gli esseri umani, insomma, non soltanto si inventano le categorie di umanità e di non-umanità, ma entrambe queste categorie presentano di solito gradi diversi. In effetti, i rituali di iniziazione, così diffusi nelle società tradizionali, che cos'erano, se non modalità di accesso alla condizione di piena umanità, sia da parte dei giovani, sia da parte delle ragazze? Ma, a questo proposito, molte società possono essere portate ad esempio di una disparità di condizioni o di gradi di umanità in rapporto al genere maschile e a quello femminile: la vera e piena umanità è più frequentemente

attribuita agli uomini adulti, o può da loro essere conquistata, mentre alle donne – come per esempio succedeva ai Tallensi del Ghana – viene negato l'accesso alla «condizione di persona umana completa» (Fortes, 1993, p. 299). E che dire delle società, caratterizzate dalla presenza di schiavi (non solo nell'antichità, ma tuttora in molte parti del mondo) o, in India, dei cosiddetti “fuori casta”?

Come si vede, all'interno di una medesima società, l'umanità non è, di solito, una condizione uniforme, un titolo egualmente distribuito a tutti. Ci sono società che, al loro stesso interno, discriminano tra gradi diversi di umanità (criterio quantitativo), o addirittura tra forme diverse di umanità e di non-umanità (criterio qualitativo), in maniera del tutto esplicita e sistematica. Anche quando in una società si proclama l'eguaglianza formale dei diritti (come succede nel nostro tipo di società), sono poi le condizioni economiche, sociali, politiche, culturali a diversificare forme, gradi, livelli diversi di umanità. Occorre rivolgersi alle minuscole società di banda (quelle di cacciatori e raccoglitori) per scorgere una più uniforme distribuzione delle qualifiche di umanità, sia tra i generi, sia tra i rappresentanti delle diverse età, compresi i bambini (per esempio, per quanto riguarda i Bambuti della Repubblica Democratica del Congo, si veda Turnbull, 1999).

Potremmo sostenere che, là dove compaiono differenze nelle società o tra le società, gli esseri umani siano portati a sovraccaricare tali differenze con significati che ineriscono al senso dell'umanità. Ovviamente, non è una faccenda di poco conto: interpretare differenze sociali, culturali, linguistiche – o anche differenze biologiche (a cominciare dal colore della pelle) – come se fossero forme e gradi diversi di umanità significa assegnare a tali differenze un peso molto rilevante e tradurle in questioni aventi implicazioni profonde.

Questa problematica assume un particolare rilievo nei rapporti tra i diversi gruppi umani, in quanto è facile constatare come abbastanza spesso i confini dell'umanità vengano fatti coincidere con quelli della propria società. Claude Lévi-Strauss sintetizza questo punto nel modo seguente:

È stato detto e ridetto, e non senza ragione, che le società primitive fissano le frontiere dell'umanità ai limiti del gruppo tribale, fuori del quale esse non vedono che stranieri, cioè uomini di sott'ordine, sporchi e volgari, se non addirittura non-umani: bestie pericolose o fantasmi (Lévi-Strauss, 1964, p. 184).

Tutti gli etnologi che si sono occupati di etnocentrismi potrebbero portare una molteplicità di esempi, a cominciare dai nomi con cui i gruppi designano se stessi e gli altri. Le popolazioni dell'Artico sono impropriamente chiamate Eschimesi. Questo etnonimo deriva infatti da un termine con cui gli Algonchini si riferivano agli Eschimesi, definendoli spregiativamente

«mangiatori di carne cruda», mentre al contrario gli Eschimesi si auto-denominavano con il termine *inuit*, «uomini», veri uomini (Lanternari, 1997, pp. 16-7). Per coloro che elevano la cottura dei cibi a segno e fattore tipico dell'umanità, chi mangia carne cruda non può certo appartenere all'umanità autentica e più vera. Allo stesso modo, i Kaguru della Tanzania, a discendenza matrilineare, ritengono che i Nyamwezi, gli Hehe e i Sukuma non siano «propriamente esseri umani», in quanto non sono matrilineari e, in più, non praticano la circoncisione (Beidelman, 1971, p. 184): un modo diverso di calcolare la discendenza (patrilineare, invece che matrilineare) e non provvedere a modificare il pene, asportando la pelle del prepuzio, sono elementi sufficienti, come si vede, a collocare i propri vicini in una categoria di sub-umanità, a tal punto da vietare alle proprie donne di avere rapporti sessuali e matrimoniali con quella gente.

C'è anche chi ha fatto notare come abbastanza spesso gli elementi differenzianti – quelli che assegnano a “noi” l'umanità e agli “altri” una diversa umanità o, addirittura, un'umanità inferiore – siano aspetti che, almeno ai nostri occhi, non appaiono così decisivi, aspetti che hanno a che fare, per esempio, con le modificazioni estetiche del corpo, non con il conseguimento di determinati valori morali. Ai Suyu del Brasile centrale era sufficiente indossare piattelli labiali e dischi auricolari, oltre che adottare un particolare stile di canto, per poter affermare di essere «*mê*, ossia interamente umani» (Seeger, 1975, p. 213). A sua volta, Siegfried Nadel, nello studiare le comunità facenti parte del regno dei Nupe (Nigeria), aveva posto in luce la «tendenza», da parte dei singoli gruppi, a esagerare «differenze culturali» del tutto «insignificanti» o inventare differenze persino «inesistenti» (Nadel, 1942, p. 39). Come mai tutto ciò? Nadel aveva dato una risposta chiara: questa tendenza «rappresenta, sul piano ideologico», il modo di affermare – da parte di una comunità – la propria «identità culturale». Trattati di scarso o nullo rilievo sul piano della funzionalità materiale, dei modi e delle tecniche di sopravvivenza, vengono investiti di un significato profondo, quello che segna le differenze tra forme e gradi di umanità. Perché mai gli esseri umani si comportano in questo modo? Nadel si rende conto che, sotto a queste differenze in apparenza insignificanti, c'è qualcosa di grosso: e trova la risposta nell'identità, intendendo ovviamente che ogni comunità – per sopravvivere – avverte il bisogno di affermare la propria identità culturale, ricorrendo a segni che ne attestino l'esistenza, anche se si tratta di segni arbitrari e di ben poco conto.

2. I “noi”, modellatori di umanità

Chi scrive ha già avuto modo di sottoporre a critica l'uso costante e sicuro che gli antropologi della scuola britannica facevano del concetto di identi-

tà fin dai primi decenni del Novecento (Remotti, 2010, pp. 100-2). Rilevando la fallacia di questo concetto (sulla scia di David Hume), egli ha inoltre proposto di farne a meno, sostituendolo con due altre nozioni: quella di “riconoscimento” e quella di “noi”, sostenendo che *a*) non si può fare a meno di riconoscimento, così come non si può fare a meno di noi, e che *b*) tanto il riconoscimento, quanto il noi, possono benissimo essere intesi – e anzi è bene che siano intesi – in un’ottica non-identitaria (ivi, pp. 119-27).

Ma se nella sottolineatura delle differenze culturali tra “noi” e “loro” non si tratta di identità, di che cosa si tratta? Ce lo dicono le stesse popolazioni interpellate. Come abbiamo già visto, quelle differenze – ancorché in apparenza di poco conto – vengono caricate di un significato profondo e decisivo, quello di umanità. Clifford Geertz (1987, p. 95) aveva colto molto bene questo punto, allorché di fronte ai Giavanesi, i quali affermano senza esitazione che «essere umani è essere giavanesi», non si mette a criticare – come sarebbe stato ovvio e banale da parte di un antropologo – il loro etno-centrismo. Geertz rifugge dal rilevare l’etnocentrismo dei Giavanesi. Anziché sottolineare – come fanno tutti i critici dell’etnocentrismo – una carenza conoscitiva, cioè la ristrettezza di orizzonti di un “noi”, il quale fa coincidere il perimetro dell’umanità con la linea delle sue frontiere, Geertz pone in luce la profonda consapevolezza teoretica che è alla base di quella affermazione.

Per arrivare ad affermare che «essere umani è essere giavanesi» i Giavanesi dimostrano di possedere un sapere antropologico che talvolta sembra fare difetto a «noi antropologi» (*ibid.*). Questo sapere parte dal presupposto che l’essere umano è una specie fortemente culturale, ovvero che il comportamento umano è guidato da «fonti di informazione extra-somatiche», che la «cultura» è ciò che consente di passare dalle potenzialità generiche ammesse dalla specie alla realizzazione di esseri umani concreti, in contesti sociali specifici, di diventare uomini e donne secondo modelli culturali particolari (ivi, p. 94). In questo sapere agisce anche l’idea che gli esseri umani sono, sotto il profilo biologico, «animali incompleti o non finiti», i quali «si completano e si rifiniscono attraverso la cultura», ma – aggiunge Geertz (ivi, p. 92) – «non attraverso la cultura in genere, bensì attraverso forme di culture estremamente particolari». La cultura per Geertz – e in generale per la teoria antropo-poietica, che trova in Geertz un importante ispiratore (Remotti, 2013) – svolge una insostituibile funzione formativa. Ciò a cui dà luogo è sempre però, e inesorabilmente, la formazione di esseri umani particolari: dalla cultura, sempre locale e peculiare, non potrà mai sorgere un essere umano universale.

Per Geertz, quando i Giavanesi fanno coincidere “umanità” ed “essere giavanesi”, essi non dimostrano miopia; si dimostrano invece consapevoli dell’esito sempre particolare a cui mette capo il lavoro modellatore della

cultura: un lungo lavoro, per il quale non si nasce, ma si diventa giavanesi, non si nasce esseri umani, ma lo si diventa mediante un faticoso processo di acquisizione e di affinamento. Essere umani, essere giavanesi, esseri umani secondo la forma particolare di umanità realizzata dalla cultura giavanesa, significa infatti non già semplicemente respirare, ma «controllare il proprio respiro con tecniche yoga»; non già parlare, ma pronunciare parole e frasi appropriate secondo le circostanze; non già mangiare, ma preferire certi cibi anziché altri, cucinati secondo modalità particolari, seguire una rigida etichetta a tavola; non si tratta nemmeno di provare sentimenti di ordine generale, ma «sentire certe emozioni specificamente giavanesi» (Geertz, 1987, pp. 95-6). Questo è essere *sampun djava*, «già giavanesi», un giavanesi per così dire fatto e compiuto, che grazie a un lungo e dettagliato processo formativo, ha acquisito il modello di umanità particolare che la sua cultura gli offre (ivi, p. 95). I *ndurung jawa*, i «non ancora giavanesi», sono invece tipicamente i bambini piccoli, coloro che si trovano ancora al di qua della soglia che consente di raggiungere la forma completa di umanità giavanesa. *Ndurung jawa* sono anche coloro che, per la loro rozzezza o per le loro incapacità mentali, non sono in grado di partecipare con profitto e attivamente al complesso lavoro culturale che, nella società giavanesa, sforna finalmente i *sampun djava*.

Il lavoro antropo-poietico della cultura – sempre particolare e locale – richiede la presenza di un “noi”, non importa quanto semplice o quanto articolato esso sia. Sono in realtà i soggetti che partecipano al “noi” coloro che attivano la cultura, che indicano, suggeriscono, illustrano modelli di comportamento, che istruiscono e che, se del caso, sanzionano. Ovviamente, ci possono essere soggetti preposti all’insegnamento culturale; ma tutti coloro che partecipano al noi, con la loro sola presenza, azione, comportamento, interazione rendono attiva e sempre funzionante la fucina culturale del noi. Gusti, idee, propensioni, predilezioni, principi, disgusti, rifiuti, condanne, imperativi, divieti, tabù, proibizioni, mischiati alle parole oppure caratterizzanti azioni e comportamenti, costituiscono un *milieu* stimolante e germinativo, un flusso discorsivo e pratico pressoché inarrestabile, in cui coloro che si affacciano alla vita, si muovono, crescono, si formano.

Per capire quanto questo *tourbillon* di stimoli e risposte sui più diversi piani dell’esperienza sia formativo, occorre avere ben presente la natura dei “noi” e di coloro che ne fanno parte. Fino a che intendiamo gli esseri umani come “individui”, ossia come entità indivisibili, fatti di una sostanza di per sé non sociale, coincidente con una natura umana permanente, atomi psichici o spirituali (per dirla con Leibniz), dotati di una loro inscalfibile identità, saremo inclini a pensare la corrente di vita sociale dei noi come lambente soltanto la superficie esterna degli esseri umani. Ma gli

esseri umani non sono nuclei fatti di una *individua substantia* (secondo la definizione di Severino Boezio) e i noi non sono una somma di individui. Come l'antropologia della persona ci ha insegnato, gli esseri umani sono fin dall'interno dividuali e relazionali (Remotti, 2009, pp. 277-341; Capello, 2016), e i noi, lungi dall'essere contenitori esterni, sono le reti i cui legami attraversano, penetrano e uniscono i soggetti singoli che, a buon ragione, potremmo chiamare non più "individui", bensì "con-dividui" (Remotti, 2014).

Se siamo disposti a mutare così radicalmente la rappresentazione dei soggetti umani, capiremo assai di più come i noi diventino modellatori di umanità, persino nel caso in cui non si prefiggano esplicitamente tale scopo. Per il fatto stesso di partecipare alla vita dei noi gli esseri umani vengono modellati in una molteplicità di modi e a tutti i livelli, e i noi lasciano sui loro con-dividui una molteplicità di segni, i quali significano nello stesso tempo appartenenza sociale e forme di umanità. Le scarificazioni, che solcano per intero la fronte dei guerrieri shilluk (Sudan), dicono che essi sono Shilluk, ma alludono anche alla forma di umanità, virilmente guerriera, che essi hanno adottato.

Certamente i "noi" non sono sempre e soltanto reti di relazioni che attraversano i con-dividui in maniera contingente, disordinata, casuale. I noi possono darsi una forma riconosciuta e condivisa, erigere strutture dotate di una certa solidità e permanenza: possono indirizzare il lavoro antropopoietico, a cui sottopongono i con-dividui, verso modelli dotati di una loro riconoscibilità. A proposito di questo termine, torna utile avvalersi della distinzione proposta da Clifford Geertz (1987, pp. 144-5) tra «modelli di» e «modelli per». Adattandoli al campo antropo-poietico, potremmo dire che i "modelli di" sostanziano qualunque pensiero antropologico, a cominciare dalle "antropologie indigene" espresse in maniera più o meno sistematica da qualsiasi noi (Remotti, 1997). Sarebbe compito precipuo dell'antropologo professionale studiare il pensiero antropologico che si forma nei noi, fino al punto di chiedersi se un noi dotato di una qualche consistenza possa davvero fare a meno di elaborare una qualche idea o immagine di umanità. Può un gruppo di umani sopravvivere senza un'idea di cosa sia o debba essere un umano? Se l'uomo è davvero un animale culturale – e anzi, un animale che senza cultura soccomberebbe –, elaborare "modelli di" umanità si configura come un compito assolutamente imprescindibile. E poiché l'umanità non risiede in una natura sottratta alle vicissitudini sociali e ai processi culturali, nascosta e protetta in un qualche scrigno biologico, pronta soltanto ad essere scientificamente scoperta (o rivelata religiosamente), non rimane altro che accordarsi sui "modelli di" (le nostre immagini di umanità) e sui "modelli per" (quelli che ineriscono i processi di realizzazione). Quanto più i noi ambiscono ad essere strutture

dotate di una certa permanenza, tanto più occorre che si impegnino nell'elaborazione di entrambi i modelli.

Se n'era ben accorta Margaret Mead (1962, p. 168), allorché sostenne che la domanda «“Cosa dobbiamo fare per mantenerci uomini?” [...] è antica quanto l'umanità stessa». Alla luce di questa tesi, vale la pena citare il seguente brano della stessa Mead:

Molto prima che esistessero filosofi che si occupassero della questione, uomini coi capelli incolti e il corpo sporco di fango compresero che la loro natura umana correva il rischio di essere perduta, che era fragile.

Perché “perduta”, perché “fragile”? Perché, per dirla con Blaise Pascal, o con antropologi più recenti (Sahlins, 2010; Remotti, 2009 e 2013), quegli uomini compresero che la loro “natura umana” non era altro che i loro costumi, la loro stessa cultura, dunque qualcosa di precario e di variabile. Per un animale tanto culturale qual è *Homo Sapiens*, non c'è una natura umana da scoprire e a cui affidarsi: c'è invece un'umanità da inventare, da costruire, e se condivisibile, da mantenere, curare, preservare. Mead ha messo in luce molto bene anche questo secondo aspetto della “cura”. Quegli uomini dai capelli incolti avevano intuito che la loro natura, proprio in quanto cultura, «doveva essere salvaguardata con offerte, sacrifici, proibizioni e avrebbe dovuto essere oggetto di cure da parte di tutte le generazioni avvenire».

Come già abbiamo chiarito in altra sede (Remotti, 2000, p. 112), la cultura di cui parlano gli antropologi coincide esattamente con il “prendersi cura” di qualcosa. Qui la Mead ci fa capire che una delle cose di cui la cultura umana deve necessariamente prendersi cura, anzi la cosa di cui anzitutto deve occuparsi, è la stessa umanità dell'uomo, la quale – ella aggiunge – va modellata e preservata in ogni situazione: non solo nei contesti di più elevata consapevolezza rituale, religiosa o speculativa, ma anche nei contesti in apparenza più umili e «insignificanti». Anche lì si gioca il senso della nostra umanità (Mead, 1962, p. 170). Oltre ai “modelli di”, qui entrano in funzione, per così dire, i “modelli per”. Occorre badare, infatti, ai «minimi particolari del modo di comportarsi e delle abitudini: il genere dei cibi, l'ora e i compagni dei pasti, i piatti in cui si mangia, diventano talvolta elementi ai quali l'uomo sente legata la propria umanità».

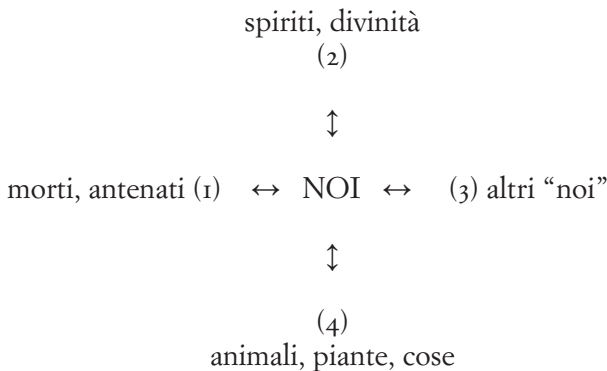
Se non c'è una natura umana extra-culturale, un nucleo solido refrattario ai costumi, indifferente alle differenze culturali, ogni differenza culturale si carica di significati che riconducono a modelli diversi di umanità. Ogni benché minima variazione culturale può significare la variazione dei modi di intendere e praticare l'umanità. Per questo siamo così suscettibili alle differenze culturali anche le più minute e talvolta reagiamo nei loro confronti con una ferocia a tutta prima incomprensibile.

3. Alla ricerca di modelli: quattro uscite dai “noi”

C'è un rischio molto alto che corrono i “noi” e i teorici dei “noi”, allorché sostengono che i “noi” sono le fucine in cui si modellano gli esseri umani. Il rischio è quello di ritenere che tutto avvenga tranquillamente entro i confini dei “noi”, che i “noi” siano sufficienti a se stessi nel loro lavoro antropo-poietico. Il lavoro di modellamento avviene certamente nei “noi”, e più precisamente nei “noi attuali”, quelli che funzionano “qui e ora”, *hic et nunc*. Ma proprio così ci rendiamo conto dei confini sempre troppo stretti dei “noi attuali”. Ogni generazione, anzi ogni essere umano che viene al mondo, è davvero e sempre – come sosteneva Hannah Arendt (2004, p. 656) – un nuovo «inizio»: per ogni generazione e per ogni essere umano si pone il problema della reperibilità dei “modelli di” e dei “modelli per”.

Dove sono però i modelli antropo-poietici? Non sono forse nei “noi”? I “noi attuali” sono costantemente alla ricerca di modelli da applicare o a cui ispirarsi. I “noi attuali” sono sempre così momentanei da essere costretti a sporgersi al di là dei propri confini, spaziali e cronologici. Il rischio che corrono i “noi” consiste nel non approntare modalità di uscita da se stessi alla ricerca di modelli antropo-poietici e quindi, coltivando il mito dell'identità, di finire in una situazione di preoccupante impoverimento e disorientamento culturale (Remotti, 2010, pp. 132-41). Il rischio che corrono i teorici dei “noi” è invece quello di non vedere le uscite dei “noi” da se stessi, i tentativi che essi compiono di non cadere in una mortifera situazione di “noi-noi”, ma di trasformarsi in un più vitale “noi-altri” (ivi, pp. 24-50).

Con qualche lieve modifica, intendiamo riproporre uno schema già utilizzato in altri luoghi (Remotti, 1997, p. 34; 2009, p. 332) allo scopo di illustrare – sia pure in maniera ancora ipotetica e grossolana – le quattro principali direzioni di uscita dal “noi attuale”:



Al centro dello schema viene collocato ciò che abbiamo chiamato il “noi attuale”, ovvero la fucina antropo-poietica sempre funzionante, in cui prendono forma gli esseri umani, in quanto appartenenti a questa o quella società (a prescindere ovviamente dalle dimensioni e dalle articolazioni interne del “noi”). Il “noi attuale” non basta a se stesso per una prima ragione di fondo: lo scorrere del tempo fa sì che i modelli antropo-poietici or ora impiegati appartengano già al passato, sia pure un passato estremamente prossimo, talmente poco passato da apparirci ancora presente. È inevitabile che l'applicazione di un modello “ora” si riferisca a un “or ora”, a quella parte del presente che sta fluendo verso il passato, che sta per essere assorbito dal passato. Questo passaggio inevitabile dall’“ora” al “or ora”, reso possibile dall’osservazione, dall’imitazione, dall’apprendimento, dall’insegnamento, da una memoria pressoché immediata e a corto raggio, apre – a ben vedere – un sentiero che può risalire assai più indietro nel tempo. Se tra l’“ora” e l’“or ora” il confine è sottilissimo e quasi invisibile, quanto più ci si inoltra nel passato, tanto più il confine si dilata e i “noi” sono costretti ad approntare mezzi di recupero e ricostruzione del passato. È in quest’area di alterità (i morti sono sempre “altri” per il “noi attuale”) che si collocano gli antenati, ai quali i “noi” attribuiscono dichiaratamente una funzione antropo-poietica: modelli di un passato più o meno lontano, rispetto ai quali i “noi attuali” stabiliscono legami di discendenza, inventata o ricostruita che sia; modelli di un passato che i “noi attuali” possono presentificare, portare nell’“ora”, conferendo loro voce, parola e azione che si manifestano nel presente (come è ben esemplificato dai culti di possessione). Ma nei confronti del passato non vi è soltanto continuità: elementi di discontinuità sono del tutto inevitabili e possono benissimo insorgere mutamenti rivoluzionari, atteggiamenti di differenziazione programmata e consapevole.

Una seconda uscita dal “noi attuale” si dirige verso la sfera dell’immaginazione religiosa, quella cioè degli spiriti e delle divinità, entità extra- o sovra-umane. Qui sarà bene sottolineare che, come non tutte le società costruiscono e ricostruiscono nella stessa misura il proprio passato e selezionano i propri antenati, allo stesso modo troviamo società che elaborano una sfera particolarmente ricca di spiriti o di divinità e altre assai meno o per nulla. Le direzioni che stiamo illustrando non sono dunque uniformi per ogni universo culturale: sono soltanto possibilità che vengono realizzate in modi e gradi assai diffusi. È tuttavia indubbio che la seconda via di uscita dal “noi attuale” – quella della immaginazione religiosa – riveste spesso una notevole importanza antropo-poietica. Nel Cristianesimo, per esempio, la divinità si propone esplicitamente come obiettivo verso cui l’umanità deve tendere nel suo sforzo di *deificatio*, cioè di divenire sempre più simile a Dio, e abbiamo già avuto modo di accennare all’incidenza che

questo ardito e inusitato programma antropo-poietico ha avuto nella storia della civiltà europea e nord-americana, specialmente nei suoi sviluppi moderni (Remotti, 2013, pp. 56-9, 181-95).

Per illustrare la terza via di uscita, quella cioè che conduce dal nostro “noi” verso “altri noi”, conviene riprendere e completare la riflessione di Lévi-Strauss (1964, p. 184) sul fatto che spesso «le società primitive fissano le frontiere dell’umanità ai limiti del gruppo tribale». Nel PAR. 1 ci eravamo arrestati qui. Ma la riflessione di Lévi-Strauss prosegue e, a questo punto, diviene per noi ben più importante. Egli sostiene che quanto affermato prima «corrisponde spesso a verità, ma non considera che una delle funzioni essenziali delle classificazioni totemiche è quella di *spezzare questa chiusura del gruppo su se stesso*, e di promuovere la nozione ravvicinata di un’umanità senza frontiere» (ivi, pp. 184-5, corsivo nostro).

Il punto di Lévi-Strauss è in primo luogo l’attenzione che una società rivolge alle altre società. In secondo luogo – come è confermato dall’etnologia australiana e nord-americana – l’organizzazione totemica stabilisce relazioni di somiglianza e finanche di parentela tra le persone aventi lo stesso totem, pur appartenenti a società molto diverse e molto lontane tra loro. L’umanità non si arresta dunque alle frontiere del nostro “noi”: “noi”, clan dell’orso, per esempio, condividiamo la stessa forma di umanità con gli appartenenti del clan dell’orso presenti in tutt’altra società.

Ciò che si determina è dunque «l’embrione di una società internazionale» (ivi, p. 185). E questo implica un interesse senza dubbio antropologico che i “noi”, pur definiti primitivi, avvertono per gli “altri”, sia in termini di somiglianza, sia in termini di differenza. Beninteso, non è solo il totemismo a comprovare questo interesse per gli “altri noi”. Come abbiamo avuto modo di chiarire in altra sede, è sufficiente che le società avvertano l’incompletezza dei loro progetti antropo-poietici perché si aprano agli altri. Se è vero che i progetti antropo-poietici sono sempre particolari, frutto di scelte entro un certo numero di possibilità (a Giava – come abbiamo visto nel PAR. 2 – noi siamo umani in quanto *sampun djava*, non esseri umani generici, ma esseri umani culturalmente definiti), ciò significa che l’incompletezza è caratteristica insopprimibile e strutturale dell’uomo in quanto specie fortemente culturale (Remotti, 2011, cap. v).

Ci sono qui due aspetti che dobbiamo prendere in considerazione: la convenzione e l’incompletezza. I “noi” funzionano senza dubbio sulla base di convenzioni antropo-poietiche (ossia di accordi, espliciti o impliciti, temporanei o duraturi, su come si debba intendere l’umanità) tra i con-dividui che ne fanno parte: i “noi” si definiscono in virtù di queste convenzioni e sono esse che ne stabiliscono i confini. Le convenzioni sono perciò fattori di parziale o relativa chiusura dei “noi”. Ma l’insopprimibile incompletezza dei noi e delle loro convenzioni costitutive fa sì che i “noi”

non possano chiudersi totalmente, pur nel caso in cui questa sia la politica da essi perseguita. In effetti, vi sono “noi” che praticano aperture per così dire nascoste e altri che organizzano aperture alla luce del sole, aperture timide, contenute, non volute oppure aperture audaci e di grande respiro. In sostanza, i “noi” non possono essere del tutto aperti o del tutto chiusi, e per così dire si barcamenano tra soluzioni “più” e soluzioni “meno” per quanto riguarda sia la chiusura sia l'apertura.

Il canale di uscita verso gli “altri noi” è quindi sempre in qualche modo funzionante, tanto più se consideriamo un ulteriore aspetto che si colloca in questa terza zona di “alterità”, ossia il futuro. Nello schema proposto l'uscita 1 e l'uscita 3 si rispecchiano anche graficamente, in quanto la prima è l'uscita verso il passato e la seconda è l'uscita verso il futuro. Tutto sta a vedere quanto un “noi attuale” prolunghi il suo interesse verso il proprio passato, quanto d'altro canto si spinga nell'elaborazione del futuro, ovvero quanta alterità sia disposto a imbarcare procedendo verso il futuro. Nella zona 3, in effetti, i “noi attuali” trovano non soltanto “altri noi” che, “qui e ora”, rappresentano forme diverse di umanità, osservabili al di là dei “nostri” confini spaziali: è il settore – potremmo dire – dei nostri viaggi e dei nostri interessi etnologici, professionali o meno che siano. Nella zona 3 vi è pure un settore di “altri noi”, non osservabili, ma immaginabili al di là dei nostri confini cronologici, “altri noi” che si collocano non nel presente del “qui e ora”, ma nel futuro, in quanto ispiratori di un cambiamento più o meno profondo. Utopie, movimenti rivoluzionari, riformismi di maggiore o minore intensità, aspirazioni al mutamento di breve portata: in ogni caso, l'apertura alle fonti di “alterazione” è essenziale per ogni “noi”.

Infine, la reperibilità di modelli antropo-poietici viene testata in una quarta direzione, quella cioè del mondo naturale, dove troviamo animali, vegetali, cose, processi non umani, e che tuttavia possono interessare gli esseri umani nella loro auto-fabbricazione. Una lunghissima tradizione ci ha abituati a pensare il mondo naturale come qualcosa di sostanzialmente estraneo a “noi umani”, destinati ad assomigliare sempre più alla divinità e proprio per questo destinati da quella stessa divinità a dominare e soggiogare il mondo naturale. Diversi passi della *Genesi* sono espliciti su questo punto: l'uomo viene creato a immagine e somiglianza di Dio «affinché possa dominare» e persino «soggiogare» la natura nei suoi diversi aspetti e forme di vita (*Genesi* 1, 26-28)¹. E questo messaggio viene ripetuto a Noè e ai suoi discendenti dopo il diluvio: «siate fecondi e moltiplicativi; bruciate sulla terra e soggiogatela» (*Genesi* 9, 7), fino al punto di affermare

1. In questo scritto ci si avvale della versione della Bibbia indicata in bibliografia (*La Bibbia* 1987).

che non soltanto tutti gli esseri della terra e del mare «sono dati in vostro potere», ma che «il timore di voi e il terrore di voi sia in tutte le fiere della terra, in tutti i volatili del cielo» (*Genesi* 9, 2). Con la sua idea di progressiva *deificatio* (di progressiva assimilazione dell'essere umano alla divinità), il Cristianesimo provoca uno sbilanciamento tra la zona 2 e la zona 4 del nostro schema: vi è un protendersi verso il potere divino, cioè un'umanità che vuole diventare sempre più simile a Dio, lasciandosi alle spalle ciò che invece la legherebbe alla natura, i rapporti di somiglianza con le altre creature.

Pico della Mirandola, uno dei più lucidi teorici e ispiratori dell'antropo-poiesi, colui che nel 1486 aveva riscritto in maniera originale il racconto della *Genesi*, affermando che Dio non ha dato e non poteva dare una natura all'uomo, è anche colui che significativamente ha affermato che l'essere umano trova e fa propri modelli antropo-poietici nel mondo naturale. Egli, infatti, «foggia, plasma e trasforma la sua persona secondo l'aspetto di ogni essere, il suo ingegno secondo quello di ogni creatura», anche se il suo scopo finale sarà pur sempre quello della *deificatio*: «invasati come da un estro, a modo di Serafini ardenti posti fuori di noi [*extra nos positi*], pieni di divinità, ormai non saremo più noi ma Colui che ci fece» (Pico, 1987, pp. 9, 25).

Pico non conosceva quelli che poi sarebbero diventati i risultati dell'antropologia in questo campo, cioè nel campo delle interazioni antropo-poietiche con gli esseri naturali. Noi qui abbiamo già accennato agli studi sul totemismo. Molto spesso l'abbinamento tra un gruppo umano e, per esempio, una specie animale non si traduce soltanto in una classificazione nominale, ma in una condivisione di sostanze, di attributi, di comportamenti. Come riferisce Lévi-Strauss (1964, p. 131), tra gli abitanti delle isole dello Stretto di Torres si era constatato «un sentimento vivissimo di una affinità fisica e psicologica tra gli uomini e i loro totem», da cui discendeva per ogni gruppo l'obbligo di perpetuare un certo tipo di comportamento: ogni gruppo foggia la propria forma di umanità in relazione alla specie naturale prescelta (un po' come aveva intuito Pico). Ma non è soltanto questione di totemismo. Nel suo *Par-delà nature et culture* del 2005 Philippe Descola ci ha fornito una *summa* oltre modo preziosa dei diversi modi con cui le società umane coinvolgono gli esseri naturali nelle loro operazioni antropo-poietiche. La stessa distinzione tra natura e cultura, su cui noi abbiamo costruito la nostra antropologia e la nostra visione del mondo, risulta quindi inadeguata e fuorviante per quelle società che non hanno esitazione a imparentare in modo stretto esseri umani ed esseri animali e vegetali (Descola, 2014).

Per concludere, lo schema qui proposto conferma il grande “bisogno” che gli esseri umani avvertono di reperire modelli o spunti di ispirazione

antropo-poietici in tutte le direzioni possibili. Il “noi attuale” – la fucina antropo-poietica sempre funzionante – ha confini troppo ristretti e soffocanti. Per rubare l'espressione a Pico, è come se gli esseri venissero costantemente «posti fuori» dai loro «noi» [*extra nos positi*]. Dipende poi dalle società inoltrarsi di più in una direzione piuttosto che in altre, per cui adattandosi alle diverse realtà sociali è come se lo schema perdesse l'equilibrio e la simmetria formale della rappresentazione grafica, subendo dilatazioni, torsioni, restrizioni di vario genere. Si tratta in definitiva dei modi, così diversi e persino contrastanti, con cui i gruppi umani manipolano la loro umanità. Ispirati dai loro antenati o dai loro dèi, la questione forse più importante è però che in queste manipolazioni essi tengano conto degli altri “noi”, ossia della convivenza con gli altri gruppi umani e con gli altri esseri che abitano questo mondo. Oggi scopriamo che non tanto gli altri animali, ma soprattutto le piante possono indicarci la strada giusta per affrontare i drammatici problemi che l'umanità ha creato a se stessa e agli altri esseri viventi (Mancuso, 2017). È vero che l'umanità (e il suo futuro) è in mano all'umanità. Ma è indispensabile che essa riconosca che non deve guardare solo a se stessa e che utilissimi modelli antropo-poietici possono essere rintracciati al di là dei suoi confini.

Riferimenti bibliografici

- ARENDT H. (2004), *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi (ed. or. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt and Brace, New York 1951).
- BEIDELMAN T. O. (1971), *Some Kaguru Notions about Incest and Other Sexual Prohibitions*, in R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistok, London, pp. 181-202.
- BELPOLITI M. (2015), *Primo Levi di fronte e di profilo*, Guanda, Milano.
- CAPELLO C. (2016), *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, Milano.
- DESCOLA PH. (2014), *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze (ed. or. *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005).
- FORTES M. (1993), *On the Concept of the Person Among the Tallensi*, in G. Dieterlen (éd.), *La notion de personne en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, pp. 283-319 (ed. or. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1973).
- GEERTZ C. (1987), *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna (ed. or. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973).
- La Bibbia* (1987), a cura di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo.
- LANTERNARI V. (1997), *L'«incivilimento dei barbari». Identità, migrazioni e neo-razzismo*, Dedalo, Bari.
- LEVI P. (1958), *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
- LÉVI-STRAUSS C. (1964), *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano (ed. or. *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962).

- MANCUSO S. (2017), *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, Giunti, Firenze.
- MEAD M. (1962), *Maschio e femmina*, il Saggiatore, Milano (ed. or. *Male and Female*, Morrow, New York 1949).
- NADEL S. (1942), *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Oxford University Press, London.
- PICO DELLA MIRANDOLA G. (1987), *Discorso sulla dignità dell'uomo*, La Scuola, Brescia (ed. or. 1486; 1 ed. 1504: *De Dignitate hominis*).
- REMOTTI F. (a cura di) (1997), *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia*, Scriptorium, Torino.
- ID. (2000), *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (a cura di) (2002), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano.
- ID. (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino (1 ed. 1990).
- ID. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2011), *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2013), *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2014), *Simili a sé. Critica dell'identità ed elogio della somiglianza*, in P. Cotrufo, R. Pozzi (a cura di), *Identità e processi di identificazione*, "Quaderni Centro Napoletano Psicoanalisi", 5, Franco Angeli, Milano, pp. 153-79.
- SAHLINS M. (2010), *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano (ed. or. *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2008).
- SEEGER A. (1975), *The Meaning of Body Ornaments: A Suyá Example*, in "Ethnology", XIV, 3, pp. 211-24.
- TURNBULL C. (1999), *La politica della nonviolenza*, in A. Montagu (a cura di), *Il buon selvaggio*, Elèuthera, Milano, pp. 173-233 (ed. or. *Learning Non-Aggression. The Experience of Non-Literate Societies*, Oxford University Press, New York 1978).