

Sociologia

Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali

Anno LII n. 1 • 2018

Direttore
Andrea Bixio

Estratto dal n. 1 • 2018



VINCENZO RAPONE

*Tra pre-storia e storia. Delle potenzialità del totemismo
quale categoria esplicativa*

1. *Noi e i selvaggi. L'altro e la sua costruzione
nell'antropologia culturale*

1.2. Introduzione. Esogamia e totemismo alle
origini dell'antropologia: J. G. Frazer

«Io amo la foresta. Male si vive nella città: vi sono troppi libidinosi. Non è meglio cadere in mano ad un assassino che nei sogni di una femmina libidinosa? E guardateli, questi uomini: il loro occhio lo dice – non conoscono nulla di meglio al mondo che giacere con una femmina. Fango è nel fondo della loro anima; e guai, se il loro fango ha perfino spirito! Almeno foste perfetti come animali! Ma l'innocenza è propria dell'animale. Forse che vi consiglio di uccidere i vostri sensi? Io vi consiglio l'innocenza dei sensi»¹. Con il tono così poeticamente espressivo che ne caratterizza la scrittura Nietzsche ci mette di fronte all'evidenza che esistono dei luoghi del rappresentare collettivo che, per loro stessa natura, non possono che essere oggetto di una massiccia estrazione di plusvalore in fatto d'interpretazione. Uno di questi, è l'animalità: l'innocenza dell'animale è per l'uomo un ideale irraggiungibile è il sentire animale per l'uomo è solo un imbestialirsi, che non sappiamo in che grado di parentela sia con l'animalità, perché c'è di mezzo il linguaggio, che costituisce una cesura insuperabile rispetto alla naturalità dell'animale, e di cui l'uomo non potrà mai disfarsi. Così, l'animale è innanzitutto questione di linguaggio, e, conseguentemente, l'animalità è sempre e solo per l'umano: in quanto entità fuori discorso e fuori linguaggio, l'animale si offrirà sempre e solo all'interpretazione dell'altro. Qualcosa di simile si può dire per il c.d. folle, che è nel discorso, ma non nel linguaggio, la cui definizione clinica attesta già della colonizzazione operata dalla scienza psichiatrica: come quella dell'animale, una volta connotata linguisticamente, è tutta per l'uomo, quella dello psicotico è tutta per il c.d. sano. L'esistenza del folle, la sua reclusione, o, quanto meno, la sua stigmatizzazione, l'essere oggetto di cure psichiatriche garantisce, in un senso meno paradossale di quanto potrebbe apparire a prima vista, la normalità con la sua stessa esistenza: la società può, infatti, localizzare la follia e ascrivere a se stessa la qualifica di razionale.

Come il c.d. folle, anche il bambino, in quanto *in-fans*, così come l'uomo primitivo, a loro volta assimilati nell'ambito di una scala evolutiva, sono considerati sì esseri produttori di segni e, per questo, istituiti nel discorso, ma non per questo informati delle categorie proprie dell'uomo adulto da un lato, dell'essere civilizzato dall'altro. Il pianto del bambino, così come l'urlo del primitivo, sono entità che si prestano ad un'infinita varietà di interpretazioni, perché i soggetti che li agiscono non potranno mai portarli ad autocoscienza.

Quest'estrazione di plusvalore semantico non riguarda solo singoli soggetti, investendo anche aree e momenti interni al processo di civilizzazione: è il caso della pre-storia. Il fatto stesso di materializzare ciò che si sottrae alla dimensione storico-evolutiva nelle società primitive – le meno avanzate nella scala evolutiva propria delle società storiche, che si misurano e si auto-rappresentano sulla base dell'idea di progresso – è frutto di una problematica identificazione di ciò che è inizio, che appartiene alla sfera della materialità e origine, che è questione logico-trascendentale². Su un piano più generale, non è eccessivo sostenere che l'interpretazione della mentalità pre-storica (o primitiva), e, conseguentemente, l'affermazione dell'antropologia culturale come disciplina scientifica, siano figlie tanto dell'affermazione illuministica della razionalità dell'uomo, quanto dello statuto imperialista degli imperi in cui questa disciplina si è affermata. Lo studio di queste realtà sociali è stato posto in essere a partire dalla conquista di posizioni, materiali o spirituali, di superiorità, condizione che ha determinato, in gran parte, la lettura delle società primitive come proprie di uno stadio 'infantile' dello sviluppo dell'umanità.

Comprendere, nei limiti del possibile, l'alterità, non vuol dire solo mettere in discussione ogni paradigma identitario – magari in quella modalità in cui l'ideologia post-moderna ci ha ormai resi assuefatti –, quanto, soprattutto, rinunciare alla prospettiva in cui si costituisce come il luogo di una sistematica estrazione di plusvalore ermeneutico, finalizzata dunque all'istituzione di discorsi che risultano infondati, e che non possono che essere ascritti al dominio dell'ideologia. Il recupero di certe realtà di un passato problematicamente qualificabile come tale risulta troppo spesso solo ed esclusivamente funzionale alle istanze del presente.

L'intenzione che muove questo saggio consiste nel

¹ F. NIETZSCHE, *Della castità*, in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85), trad. it., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Colli, Milano 2000, p. 59.

² Sul rapporto tra società cosiddette 'archaiche' e società storiche, cfr. J. CAZENEUVE, *Il concetto di società arcaica*, in *Traité de sociologie* (1967), a cura di G. GURVITCH, trad. it., *Trattato di Sociologia*, vol. II, Milano 1967, pp. 605-618.

riprendere un *topos* abbandonato dall'antropologia³ non per la sua infecondità filosofica, quanto, piuttosto, per la difficoltà di costituirsi come categoria interna al paradigma di riferimento: si metterà alla prova l'ipotesi che totemismo ed esogamia, considerati nel loro rapporto reciproco, possano molto nei termini della comprensione di problemi che probabilmente non potranno mai essere definite in via definitiva, ma che, proprio per questo, hanno bisogno di rigore nell'analisi che si dipana a *parte subjecti*. Problemi che riguardano tanto il mondo pre-storico che è in fin dei conti un idealtipo logico-trascendentale, quanto quelle società che, anche solo parzialmente, risultano iscrivibili in un'idea lineare e progressiva di sviluppo: le società primitive.

Questo percorso storico-ricostruttivo si dipanerà a partire dall'analisi di alcuni spunti dell'antropologo inglese James G. Frazer, che, sin dalle prime battute del suo saggio sul totemismo, in cui sintetizzò i risultati della prima fase della sua ricerca - e che, in parte, rinnegò sufficientemente, ritenendola non supportata adeguatamente dai dati antropologici - metteva in rilievo da un lato come il *totem* simbolizzasse la discendenza, dall'altro, come il rapporto tra il *totem* e il *clan* che lo considerava come suo antenato, istituisse legami di natura verticale, e, contemporaneamente, orizzontale. Nel primo caso, si definiscono rapporti di discendenza da un animale, nel secondo, si fissano legami di parentela. La linea verticale, che struttura rapporti gerarchici, sarebbe predominante: i membri del *clan* ritengono se stessi discendenti dal *totem*, sia esso animale, pianta, o, in misura minore, evento o entità naturale. In una linea interpretativa che sarà poi condivisa non solo da Freud e Durkheim, ma anche dalle più recenti riflessioni in materia socio-istituzionale, Frazer sostiene la tesi in virtù della quale i gruppi sociali non si strutturano in maniera semplicemente immanente, orizzontale, quanto, piuttosto, sulla base di rapporti verticali, fortemente connotati nel senso dell'identificazione con un'entità, in funzione di antenato. Quest'entità è, per l'appunto, il *totem*, ed è a questo livello e nell'ambito di questa logica che l'antropologo inglese situò la genesi di quei divieti (tecnicamente definiti *tabù*) che investono

le più svariate sfere (prima di tutto quella alimentare, ossia il divieto assoluto di cibarsi dell'oggetto totemico), che struttureranno, in un tempo logicamente successivo, rapporti di solidarietà orizzontale, realizzando forme di identificazione. Un primo interrogativo riguarda la misura di questa interrogazione: fino a che punto, ci si potrebbe chiedere, può essere senza resto, essendo l'alienazione nel gruppo di appartenenza totale, al punto che l'individuo non ha la possibilità di rappresentarsi come entità separata?

Il *totem*, rilevato in maniera significativa per la prima volta nelle tribù algonchine dell'America del Nord, assieme ad altri suoi equivalenti meno diffusi, quali *totam*, *toodaim*, *ododam*, è definito da Frazer nei seguenti termini: «Un *totem* è una classe di oggetti materiali che il selvaggio considera con rispetto superstizioso, credendo che esista tra la propria persona ed ogni membro della classe un'intima e particolarissima relazione»⁴. Questa definizione, pure per molti versi di esemplare chiarezza, ruota per intero intorno al senso da attribuire al termine 'classe', per il cui tramite si specifica lo *status* del *totem* rispetto ad altri enti o oggetti, che pure avrebbero dato luogo, seppure a diverso titolo, a credenze che confinano con il mondo della magia e della superstizione. Ulteriore problema: quale il sistema classificatorio in virtù del quale può esser definita l'appartenenza di un determinato animale, di una certa pianta, di un evento qualsiasi, a quell'insieme che costituisce il *totem*, insieme di elementi per definizione sacri, e, in quanto tali, sottratti al comune regime di scambio? Frazer non dà una vera e propria risposta a quest'interrogativo, e, se non lo fa, è perché non ritiene le rappresentazioni di questi gruppi sottese da una vera e propria logica. Il senso di questo secondo interrogativo si può chiarire nella misura in cui si colga la particolarità del discorso di Frazer, che riposa, essenzialmente, sulla presupposizione che in queste popolazioni sia essenzialmente il loro sistema di credenza a costituire il perno dei rapporti gerarchici che struttura orizzontalmente i gruppi. L'intellettualismo vittoriano di cui era pregno l'antropologo inglese, presupponendo che il pensiero dei selvaggi fosse, in ultima analisi, ascrivibi-

³ Impossibile non partire idealmente dalle prime battute del celeberrimo saggio di C. L. Strauss, che, per la loro potenza concettuale, sembrano fissare in maniera definitiva le coordinate di ogni ulteriore riflessione sull'argomento. È nei seguenti termini che l'antropologo francese elabora metaforicamente il rapporto tra totemismo e isteria, resistenza evanescente del femminile alla presa definitiva da parte della scienza, e lo fa attribuendo a questi fenomeni il dono di non lasciarsi ingabbiare nelle maglie della tensione classificatoria propria della scienza (*Le Totémisme aujourd'hui* (1964), trad. it., *Il totemismo oggi*, Milano 1991, p. 5): «Al totemismo e all'isteria è toccata un'identica sorte. Quando ci si è resi conto come fosse dubbio poter isolare arbitrariamente certi fenomeni e raggrupparli tra loro per farne i sintomi di una malattia o di una istituzione oggettiva, anche i sintomi sono scomparsi, o si sono dimostrati refrattari a interpretazioni unificanti». Si potrebbe aggiungere che, in fondo, siamo in presenza di un'ulteriore accostamento tra dio e il femminile, che giocano entrambi in sottrazione rispetto all'incedere di istanze classificatorie.

⁴ J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy* (1910), trad. it., *Totemismo*, con una *Introduzione* di D. Sabatucci, Roma 1971, p. 26. Questa stessa definizione, considerata esemplificatrice della definizione del fenomeno, è completata nei seguenti termini nella voce *Totemismo*, in *Dizionario delle religioni* (a cura di G. FILORAMO, Torino 1993, p. 757): «Il termine *totemismo*, a sua volta, sta ad indicare una modalità interpretativa del rapporto che certe popolazioni primitive, presso le quali si è notata la presenza di uno o più *totem* - nella maggior parte dei casi identificabile in un animale o, più raramente, in una pianta od oggetti inanimati - hanno intrattenuto con tali figure. Nell'interpretazione dell'etnologia europea tra Ottocento e Novecento, il *totem* è stato valutato come una concezione religiosa globale del mondo, comprendente una speciale correlazione tra un gruppo umano e un determinato insieme di esseri fisici, per lo più animali, ma anche piante o altri oggetti naturali; e una particolare coesione sociale tra gli appartenenti al gruppo, determinata dal comune rapporto percepito con quel dato essere (il *totem*)».

le alla bizzarria, finiva per conferire valore ad elementi di natura psicologica, solo genericamente e non sistematicamente legati alle rappresentazioni. In questo senso, le relazioni sociali, istituite a partire dal culto totemico erano derivate da un'attitudine psicologizzante, ossia da un sistema totalmente aspecifico sul piano oggettivo, che, in quanto tale, poteva, volta per volta, essere integrato da altre istituzioni della cultura primitiva. Il totemismo, in quanto tale, non diviene oggetto specifico di classificazione rispetto alle pratiche sociali che istituisce: è un approccio di questo tipo che consentì a Frazer di sostenere come totemici fossero 'normalmente' elementi delle specie naturali o vegetali, dove invece, di questo legame si era reclamata, nei precedenti studi antropologici, pensiamo ad esempio a Tylor, una conoscenza strutturata *sub specie necessitatis*. Inoltre, la sottovalutazione sistematica degli elementi oggettivi e dell'aspetto ordinamentale, a favore del soggettivismo implicito nell'idea di credenza, portò Frazer a situare in linea di continuità i sistemi di credenza della magia, della religione e della scienza⁵, finendo per dare importanza ad un piano, quello biologico, in posizione di sostanza-sostrato rispetto al sistema di rappresentazioni proprie del gruppo. Svuotando nominalisticamente le credenze, la costruzione del suo discorso rinviene nella natura quell'elemento oggettivo in grado di conferirgli stabilità e rigore.

L'idea che il totemismo creasse un sistema sociale in grado di rinsaldare legami che sono biologicamente legami di sangue non è così immediata come può sembrare a noi, che abbiamo acquisito il 'dato' della consanguineità: essa implica almeno la presupposizione che di questi stessi legami vi fosse una precisa cognizione, o, quantomeno, un'embrionale percezione. Si tratta di un'acquisizione tutta da dimostrare, dal momento che, in una fase successiva dell'evoluzione del suo pensiero, lo stesso Frazer, per spiegare il totemismo, elaborò un'interessante teoria, non priva di agganci concreti, in virtù della quale la sua ragion d'essere sarebbe stata da ravvisare nell'ignoranza, o nel misconoscimento, parziale o totale, del legame di causalità tra rapporto sessuale e concepimento. Il che lascerebbe pensare che quella tra legami di sangue al principio della discendenza totemica non sia altro, se non un'incongrua giustapposizione, dovuta alla nostra impossibilità di pensare che esistano realtà sociali che concepiscono la filiazione in maniera diversa dal legame di sangue. In questa prospettiva, che sarà sviluppata ne *Il ramo d'oro*, proprio modello di causalità che presiede

il magismo, legato esclusivamente ad un effetto mai posto in un legame organico e necessario con le condizioni che lo hanno prodotto, avrebbe reso impossibile quest'acquisizione: per sua natura, il pensiero magico dissimula un sapere che non possiede, e, dunque, non avrebbe mai potuto concepire legami di sangue supportati da regole generali, naturalisticamente intesi.

Ora, declinare il totemismo come credenza soggettiva, oltre alla presupposizione di un *coté* oggettivo di natura biologica, rendeva malcerta la struttura classificatoria non solo degli oggetti, come specificato poco sopra, ma anche dei fenomeni presupposti caratterizzanti il sistema totemico: se ad essere centrale è la credenza, allora la scomposizione dell'elemento religioso-rituale in una serie di componenti parziali rendeva possibile l'inclusione nell'analisi di molte situazioni etnografiche che avevano pochi rapporti col fenomeno totemico, psicologizzato e ridotto, così, a mera funzione del soggetto epistemico, laddove, per intenderne la portata, sarebbe stato piuttosto necessario che quest'elemento psicologico fosse da un lato de-individualizzato, e quindi pensato come collettivo, dall'altro colto realisticamente, come strutturante la logica oggettiva dell'azione del gruppo: sarà questa la strada che tenterà di intraprendere, ad esempio, Durkheim⁶.

Ecco perché Frazer enunciò l'appartenenza del *totem* ad una "classe di oggetti", ascrivendo al suo culto, su questa base, una lunga serie di fenomeni sociali, senza fornire una definizione sufficientemente specifica dell'individuazione né degli uni, né degli altri. Fu così esclusivamente sulla base del ricorso al sistema della credenza, psicologicamente intesa, che Frazer ritenne di poter rendere ragione del rapporto tra *totem* e nomenclazione - da cui derivava comunque un sistema di obblighi e divieti, che sussumiamo sotto la dizione di "tabù del nome" - laddove esso derivava, cosa peraltro molto frequente, da una specie animale. In queste sue analisi, il rapporto tra *totem* e nome resta estrinseco, senza che emerga in nessun modo una relazione 'interna' con l'oggetto in questione. Quanto al "tabù alimentare", ovvero il divieto di cibarsi, se non in particolari situazioni 'eccezionali' di animali appartenenti alla classe del *totem*, appare con chiarezza come fosse considerato alla stregua di una manifestazione particolare di credenze più ampie, di cui il totemismo non sarebbe altro che un segmento particolare. A titolo di esempio, Frazer rileva, a proposito del tabù alimentare, come: «La regola di non uccidere o mangiare il *totem* non è l'unico tabù; spesso

⁵ Il legame di questi sistemi di credenze è il nucleo teorico dell'opera probabilmente più famosa di Frazer, *The Golden Bough* (ed. or. 1890, trad. it., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Torino 1990). Per U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna 2001, p. 25: «Il nome di Frazer è legato a quella che è la sua opera più nota, *Il ramo d'oro*, che uscì in una prima versione nel 1890, conteneva una teoria fondata su una sterminata raccolta di dati desunti dal repertorio dell'etnografia e della letteratura classica. Ponendosi in una prospettiva simile a quella adottata da Tylor nella sua ricostruzione dell'evoluzione del pensiero religioso, Frazer avanzava l'ipotesi secondo la quale magia, religione e scienza avrebbero costituito altrettante 'tappe' dello sviluppo intellettuale dell'uomo. Frazer sosteneva infatti che la pratica della magia, intesa come tentativo da parte dell'uomo di esercitare un controllo sulla natura, corrispondeva ad una fase di sviluppo dell'intelletto umano contrassegnata dalla confusione e dall'ignoranza relativa ai rapporti causali che dominavano nel mondo dell'esperienza oggettiva».

⁶ Per una lettura filosofica di Durkheim, in grado di rendere ragione della misura in cui il sociologo francese annodasse istanze realiste e soggettività filosofica moderna, installata nel paradigma cartesiano, cfr. G. PAOLETTI, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Paris 2012.

ai membri del *clan* è vietato toccare il totem o una sua parte, e spesso non possono neanche guardarlo»⁷.

Al tempo stesso, in maniera squisitamente controfattuale, sono proprio i pregiudizi e i limiti metodologici dell'opera di Frazer che gli hanno consentito la valorizzazione di quegli elementi sociologici, sebbene non organicamente intesi, che il culto del totemismo indirettamente era in grado di generare. Nelle parti della sua opera dedicate in maniera esplicita a questo tema, al centro dell'attenzione c'erano due aree geografiche in cui assolutamente predominante era quello che egli stesso definiva "totemismo clanico": l'America del Nord e l'Australia. Solo l'omogeneità delle popolazioni oggetto di studio conferì una relativa compattezza alle sue riflessioni, compattezza del tutto assente in altre sezioni, nelle quali, invece, i culti, per la varietà in cui si presentavano, venivano giustapposti in maniera estremamente aspecifica, finendo per costituire un semplice catalogo. Dunque, laddove la sua analisi si costituisce nella modalità dell'argomentazione stringente, ciò è dovuto solo all'omogeneità dell'oggetto, che preserva una certa coerenza nell'elaborazione categoriale, la quale manca invece completamente, laddove si presenti in maniera variegata.

Ora, nelle sezioni dedicate in maniera specifica al totemismo, i rapporti istituzionali ricollegabili a questa dimensione del culto vennero considerati, normativamente e non fattualmente, più forti degli altri, di quelli, ad esempio, di quelli di natura locale, che rispondevano dello specifico radicamento di un gruppo ad un determinato luogo: è in virtù di questa che potremmo definire una "suvvalenza normativa" che i membri di un *clan* erano considerati portati a rinnegare il proprio gruppo locale e i propri parenti agnatici, con l'effetto di allinearsi solo per via materna alla propria discendenza totemica. Così: «Tutti i membri di un *clan* totemico si considerano consanguinei o fratelli e sorelle, e sono tenuti ad aiutarsi e proteggersi reciprocamente. Il legame totemico è più forte del legame di sangue o familiare nel senso moderno del termine»⁸. Notiamo, per inciso, che Frazer dimostra in questo passo di accostare la fratellanza totemica alla fratellanza così come intesa nell'ambito della famiglia mononucleare. La generalizzazione di quest'affermazione lo portò alla conclusione che il funzionamento istituzionale del culto totemico comportasse, necessariamente, la deterritorializzazione del *clan* e la dispersione del suo radicamento spaziale, in ragione di due istituzioni strettamente collegate: l'esogamia (ossia la tendenza a strutturare rapporti matrimoniali all'esterno delle sotto-unità derivanti dal *clan*) e la filiazione uterina. L'esogamia è definita nei seguenti termini: «Le persone dello stesso totem non possono sposarsi o avere rapporti sessuali tra loro. I Navajo credono che se si sposassero all'interno del *clan* "le loro ossa si seccerebbero e loro morirebbero", ma la punizione per l'infrazione di questa legge fondamentale non è puramente

naturale; il *clan* interviene e punisce i trasgressori»⁹. Lo studioso inglese, bisogna rendergliene atto, anticipa un punto essenziale delle ricerche di antropologia giuridica: in questi gruppi la sanzione per un comportamento lesivo dell'ordine normativo era considerata alla stregua una supplenza dell'opera della natura, che è colta come entità fattuale e normativa al tempo stesso, e che era interpretata in termini morali, come fonte di punizione e ricompensa. Come specificato prima, queste componenti risaltavano sulla base della semplice costatazione empirica, senza che se ne indagasse la logica interna: così, l'antropologo inglese muoveva dalla costatazione della preminenza dell'istituzione della filiazione uterina rispetto a quella agnatica e definiva l'esogamia totemica alla stregua dell'interdizione di sposarsi o di avere rapporti sessuali all'interno dello stesso *clan*, o, più spesso di *clan* che si limitavano ad integrare frazioni esogamiche di estensione variabile, la cui natura di unità sociali intermedie era ricondotta al culto stesso. Ovunque in Australia, quasi ovunque in America del Nord, le fratrie, in numero di due, erano considerate comporsi in una serie derivante da *totem* diversi, vigendo l'obbligazione positiva di sposarsi tra soggetti genealogicamente derivanti da gruppi sociali, le fratrie, derivanti da diverse origini totemiche, ossia la regola del tabù esogamico. In sostanza, per Frazer le fratrie non erano altro che unità sociali considerate derivanti da processi di progressiva segmentazione, che si producevano a partire dai *clan*, quali unità preesistenti. Questa considerazione fondava, di fatto, un ordine evolutivo, rafforzato dalla tendenza ad usare l'oggetto totemico per nominare le unità sociali intermedie successive al *clan*, finendo per confortare Frazer nell'ipotesi che l'esogamia fosse uno dei tratti maggiormente rilevanti del culto totemico; con riferimento alle riflessioni di Howitt, sulla cui scorta il totem avesse la tendenza a dividersi in oggetti parziali, derivanti da quest'ultimo, si ha che: «Combinando questa importante testimonianza relativa allo sviluppo dei totem con le prove, già riportate, del processo mediante il quale i *clan* tendono a diventare fratrie, otteniamo una visione della crescita, della maturità e della decadenza dei *totem*. Come sotto-*totem* essi sono in fase di sviluppo; come *totem* clanici sono in pieno sviluppo; come totem sottofratrici e fratrici sono in successive fasi di decadenza. Con la stessa rapidità con la quale un *totem* raggiunge il suo pieno sviluppo, e poi, assottigliandosi sempre più, si fonde nel vasto repertorio della natura dal quale esso sorse, il totem è seguito a eguali intervalli da un altro e ancora da un altro; così tutte le cose della natura sono viste come se fossero in moto e, dopo uno schieramento in rivista, rientrassero nei loro ranghi nella grande marcia totemica»¹⁰.

L'analisi di Frazer si struttura in maniera esclusiva *a parte subjecti*, senza che sia individuato il nesso che rendeva possibile la composizione di quei legami socio-i-

⁷ J. G. FRAZER, *Totemismo*, cit., p. 36.

⁸ Ivi, p. 94.

⁹ Ivi, p. 96.

¹⁰ Ivi, p. 132.

stituzionali che, ove realisticamente intesi, sarebbero da intendere in maniera organica rispetto al sistema delle credenze soggettive, ma anche come un *prius* rispetto a queste ultime¹¹. In definitiva, l'acquisizione del nesso tra totemismo ed esogamia, pure di eccezionale importanza, rimase per lui su un piano strettamente empirico, perché il rapporto tra queste due realtà si andò configurando come totalmente esterno, in virtù del suo pregiudizio, tipicamente vittoriano, circa l'incoerenza dei selvaggi. Su questa scia, ampie conoscenze acquisite in materia di riti primitivi condussero ad un allargamento analogico del totemismo a contesti assolutamente estranei e non riconducibili a questo culto, tendenza tanto più presente, quanto più gli aspetti oggettivi del culto svanivano a favore di una loro considerazione del tutto soggettiva, psicologica. La leggerezza in materia di comparazione costituisce il limite maggiore dell'opera di Frazer, per il quale gli aspetti sociologici divengono rilevanti solo in secondo luogo, successivamente alla considerazione degli aspetti soggettivi del culto. Lo si ribadisce: è solo nell'ambito di quest'impossibilità di tenere insieme aspetti legati alla credenza e quelli propri del legame sociale che questi ultimi acquistano una loro importanza, che con tutta probabilità è anche eccessiva nell'economia generale dell'analisi, dovuta, in ogni caso, al fatto che quella che sfugge completamente alla definizione dell'autore è la comprensione del fenomeno nel suo significato 'integrale'.

«Anche l'esogamia è un prodotto della *savagery* ma ha poco o niente delle fantasiose superstizioni che conferiscono un certo fascino pittoresco al totemismo. È, per così dire, una severa istituzione puritana. Nella sua rigida logica, nelle sue complesse leggi, nella sua elaborata terminologia, nei suoi labirintici sistemi di parentela, presenta talvolta un aspetto rigoroso e costante, un formalismo quasi matematico nella sua precisione, che la più scaltrita arte letteraria difficilmente riuscirebbe ad attenuare ed abbellire¹²: sono proprio le complesse geometrie che regolavano e presiedevano gli scambi esogamici a risaltare di fronte alle credenze totemiche, implicitamente considerate 'ingenuae': «Frazer, portando la sua attenzione sull'esogamia e sui connessi sistemi di parentela, sentì in qualche modo una differenza qualitativa nel nuovo oggetto di studio¹³. Pregiudizio sulla scarsa coerenza del pensiero primitivo tutto interno ad una disciplina che nasce in una realtà politica, la Gran Bretagna, fortemente caratterizzata dalla sua storia colonialista: così, se il pensiero primitivo è un insieme poco coerente di intuizioni e concezioni afferenti ad uno stadio

precedente l'elaborazione razionale, inutile pensare ad un legame logico tra totemismo ed esogamia. L'intuizione del legame tra queste due realtà, sicuramente la più feconda delle analisi di Frazer, per il tramite della mediazione di William Robertson Smith, risulterà essenziale per elaborazioni successive, quelle di Freud e Durkheim, in cui la riflessione sul totemismo esonda dalla sfera antropologica per costituire parte integrante di una riflessione dal respiro più ampio.

1.3. Del culto totemico come chiave genealogica delle religioni monoteiste. MacLellan e Robertson Smith

Con i limiti che le sono propri, l'opera di W. Robertson Smith costituisce una tappa essenziale nella ricostruzione del legame interno tra le dimensioni del culto religioso e le forme di socialità, ricostruzione al cui interno il totemismo è considerato caratteristico di uno stadio universale dello sviluppo dell'umanità, che sarebbe comunque funzionale ad istanze biologiche che, come nel caso della presupposizione della "fratellanza di sangue", sono ipotizzate esser percepite in maniera cosciente da queste popolazioni, pur in assenza di una reale prova di tale coscienza. Sostenere che il totemismo abbia costituito uno stadio universale dello sviluppo dell'umanità vuol dire considerare, implicitamente, le categorie interpretative dissociabili dai contesti sociali che le producono. Il significante 'universale', al pari di quello di "uomo di natura", appartengono ad uno stadio di rimaneggiamento del sistema totemico, prima coesistente all'avvento delle religioni monoteiste e poi all'avvento di società storiche, totalmente improprio, però, per descrivere forme di socialità istituite sulla base del culto totemico. Si rafforza così una tendenza a proiettare sul modello totemico acquisizioni successive temporalmente e logicamente, misconoscendo come questa percezione sia stata possibile in un dato momento dello sviluppo dell'umanità, quale trasformazione interna del sistema totemico stesso.

Questa osservazione non sminuisce l'importanza di Robertson Smith, la cui opera, e, in particolare, *Lectures on the Religion of the Semites*¹⁴ è di fondamentale importanza per la comprensione della misura in cui il totemismo costituisce la chiave di lettura, probabilmente da intendersi più in senso genealogico che positivo, delle religioni monoteiste e, in generale, della civilizzazione occidentale, almeno nella misura in cui quest'ultima è

¹¹ In questo senso: «L'analisi di Frazer sviluppa la tesi del collegamento tra totemismo e strutture parentali, fra credenze totemiche esogamia e sistemi classificatori della parentela. In questo modo, il totemismo appare a Frazer meno una religione, che un fatto sociale. Viene così avviato un tipo di interpretazione a cui Freud darà un contributo di taglio psicoanalitico, ricorrendo alla nota tesi del complesso di Edipo, la quale, pur rimanendo al di fuori di ogni verificabilità storico-etnologica, contribuirà a rafforzare l'idea di una connessione tra totemismo, esogamia e tabù dell'incesto», *Totemismo*, in *Dizionario delle religioni*, cit., p. 757.

¹² J. G. FRAZER, *Totemism and exogamy. A treatise on certain Early Forms of Superstition and Belief*, vol. I, London 1910, p. XIV.

¹³ D. SABATUCCI, *Introduzione a J. G. FRAZER, Totemismo*, cit., p. 19.

¹⁴ W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh 1889.

stata dominata da rapporti di natura teologico-metafisica. Per l'antropologo scozzese, come per Frazer, parentela equivale innanzitutto a consanguineità: questo vuol dire che la parentela totemica renderebbe gli animali totemici 'fratelli' dei primitivi, nel senso di fratelli di sangue; in questo senso: «[...] la consanguineità era il solo tipo di relazione di prossimità a carattere permanente che sia riconosciuta tra due uomini, e, conseguentemente, essa costituiva il solo tipo su cui poteva essere basata la concezione di natura amicale a carattere permanente tra un gruppo umano e un essere sovranaturale»¹⁵.

Questa sua concezione si innestò sul tronco delle riflessioni di MacLennan, per il quale la nozione di parentela, qui intesa essenzialmente come acquisizione della consanguineità, doveva essere completata dall'impianto strutturale del culto totemico. Il suo pensiero, dunque, da un lato, acquisisce le conquiste di Frazer, ma, dall'altro, completa le intuizioni di un altro importante antropologo inglese, MacLennan. Questi aveva compreso che i rapporti istituiti sulla base del culto totemico dovevano essere da un lato "interpretati alla lettera", e che non erano il prodotto di coscienze malcerte, strutturalmente inferiori a quelle civilizzate, intuendo la misura in cui il totemismo poteva completare le sue riflessioni in materia di famiglia primitiva. Come dichiarò sua moglie, nell'ambito di una voluminosa pubblicazione postuma, tesa per l'appunto a conferire continuità all'opera del defunto marito: «Benché l'opera di MacLennan dopo la pubblicazione di *Primitive Marriage*¹⁶ sia consistita nell'aumentare, nel rinforzare e nel completare le tesi che erano esposte a suo supporto, ha tralasciato una branca fondamentale della storia primitiva, al totemismo. Solo in un secondo momento comprese che lo schema evolutivo di *Primitive Marriage* si rivelava incompleto senza quest'elemento, e che era assolutamente necessario farlo rientrare nella sua argomentazione sull'origine dell'esogamia»¹⁷.

MacLennan, infatti, considerava consanguineità e parentela logicamente equivalenti, ma riteneva quest'acquisizione il prodotto di un lunga evoluzione, essendo l'orda primitiva fondata sul misconoscimento del ruolo che i legami di sangue. Non che istinti o sentimenti inerenti ai legami biologici non giocassero un ruolo in questi gruppi, ma possiamo dire, con MacLennan, che essi non giungessero a una definizione autocosciente: solo in un secondo momento, per l'antropologo, l'identità del gruppo si sarebbe costituita sulla base di rapporti di parentela. «I primi gruppi non avevano nessun legame che li unisse, a parte il fatto stesso della convivenza. A partire dal mo-

mento in cui hanno iniziato a riflettere sui loro rapporti, si sono rappresentati come dei discendenti da un comune antenato, e, dal momento che non erano altro se non dei selvaggi, si deve presumere che quest'antenato fosse un animale, o una pianta [...] Il gruppo prende il nome di questo *totem* e si distingue così da altri gruppi, credendo alla propria omogeneità. Fino a questo punto, la sola idea di parentela che esiste è quella del ceppo. Quest'idea è stata progressivamente precisata attraverso la percezione della consanguineità con la madre, sviluppata in seguito in un sistema di parentela in linea uterina [...] Il bambino acquisiva allora il *totem* materno, credendo di avere un legame di sangue con tutti gli altri membri dello stesso *totem*»¹⁸. È bene evidenziare come in MacLennan non vi sia univocità su questo punto: talora egli lascia intendere che il primato temporale sia stato della consanguineità, e che il sistema totemico sia semplicemente sovrapposto al primo. Talaltra, il primato è del culto totemico, e i membri del gruppo si sarebbero costituiti solo in un secondo momento come consanguinei. Pur non riuscendo a giustificare genealogicamente questa pretesa, MacLennan pensava che quest'idea di consanguineità derivasse, in qualche modo, dalla sempre maggiore preponderanza che il rapporto madre-bambino acquisiva, a detrimento della generazione totemica: «A partire dal momento in cui l'individuo ha compreso il fatto più elementare, quello della consanguineità – ossia che è il sangue di sua madre quello che scorre nelle sue vene – può facilmente rendersi conto che condivide questo stesso sangue con gli altri figli della stessa madre. Una successiva riflessione gli consentirà di costatare il vincolo che lo lega ai fratelli e alle sorelle della madre. E nella lunga, seguendo i legami di sangue attraverso sua madre e le donne del suo stesso sangue, arriverà necessariamente ad un sistema strutturato per via uterina. Dal momento che i legami di sangue per via femminile sono evidenti e indiscutibili, l'idea di consanguineità a dovuto svilupparsi necessariamente, per quanto lentamente, a partire dalla sua prima formulazione, completandosi in un sistema che lo integrasse»¹⁹.

In ogni caso, egli ritenne che appartenenza clanica e principio di consanguineità²⁰ fossero entrati successivamente in conflitto, prefigurando così quell'opposizione tra derivazione celeste e terrestre, tra principio paterno e materno, che costituirà parte significativa delle riflessioni antropologico-culturali otto-novecentesche, in una linea cui non sono estranei Bachofen, Morgan, Marx e lo stesso Freud. In virtù di queste tensioni all'universo totemico i contorni e le modalità di costituzione dei gruppi si sarebbe andata trasformando, strutturandosi,

¹⁵ Ivi, p. 52.

¹⁶ Cfr. J. F. MACLENNAN, *Studies in Ancient History, comprising a Reprint of Primitive Marriage, an inquiry into the Origin of the form of Capture in Marriage Ceremonies*, London 1876.

¹⁷ E. MACLENNAN, A. PLATT, *Studies in Ancient History. The second series. Comprising an Inquiry into the Origin of Exogamy*, London 1896, p. 47.

¹⁸ Ivi, p. 48.

¹⁹ Ivi, p. 124.

²⁰ Per una precisa ricostruzione delle teorie dell'evoluzione familiare sulla base dei principi dell'affinità (o alleanza) e della consanguineità, cfr. L. DUMONT, *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris 1997.

progressivamente, in rapporto alla discendenza materna, a partire da un'orda primitiva.

Quanto allo sviluppo storico-evolutivo dell'evoluzione familiare, MacLennan ipotizzava una primissima fase endogamica di promiscuità, sulla cui scorta si sarebbero fissati legami sociali sufficientemente omogenei e stabili nel tempo: in una seconda fase, successivamente, per lo sviluppo dell'istituto del matrimonio "per cattura", strutturalmente associato ad un sistema di filiazione uterino, l'orda originaria avrebbe smarrito quel carattere di omogeneità interna, proprio dall'istituto del matrimonio endogamico, senza peraltro garantire la trasformazione verso un sistema esogamico, perché spesso le donne rapite erano dello stesso *clan*, appartenenti cioè a sotto-unità sociali di un unico *clan* totemico, pensato come originario.

Ora, l'istanza in virtù della quale lo studio dell'evoluzione dell'istituto familiare doveva esser completato dalle osservazioni e dagli studi relativi al culto totemico, che rimase solo a livello di intuizione in MacLennan, fu recepita nella sua intelligenza Robertson Smith, la cui figura simbolizza quel movimento vittoriano, che intendeva completare la cultura classica e il suo patrimonio di acquisizioni filologiche alla luce delle conquiste scientifiche delle scienze sociali. Questa propensione intellettuale, che aveva origine a partire dalla realtà politica che più di ogni altra aveva esercitato un'egemonia di natura colonialistica su culture 'altre', con Robertson Smith ebbe come oggetto il dominio della cultura semitica, sino a quel momento assai poco esplorato dal punto di vista antropologico. Lo studioso scozzese, in quella che forse è la sua opera più significativa, *Lecture on the Religion of the Semites*, attualizzò questa prospettiva in rapporto alla cultura semitica, persuaso com'era che il totemismo rappresentasse un'istituzione universale, quale ineludibile tappa nello sviluppo religioso di tutti quei popoli che avevano costruito, con il loro apporto, la storia dell'umanità. Quest'ipotesi, che caratterizza già fortemente la sua ricerca, si completa con l'ascrizione del culto totemico al nucleo essenziale di ogni culto religioso. Se parlare di religione voleva dire valutare la natura dei rapporti che si stabilivano tra uomini e entità soprannaturali, l'ipotesi di Smith è che questi rapporti fossero connotati in senso religioso in maniera del tutto indipendente dal grado di complessità delle entità con cui ci si metteva in relazione. Robertson Smith, riprendendo l'essenziale lezione del Frazer de *Il ramo d'oro*, ribaltò la tendenza degli antropologi che lo avevano preceduto, tipicamente Tylor, per i quali tra religione propriamente detta e totemismo il rapporto era di netta discontinuità, la divinità oggetto del culto religioso essendo considerata qualcosa di complesso, irriducibile all'oggetto totemico.

L'antropologo scozzese percorse la strada dell'integrazione dell'approccio evolutivo di MacLennan allo sviluppo dell'istituto della famiglia con il modello teorico

che verteva intorno ai rapporti tra totemismo e religione, anch'egli sulla scorta della presupposizione che il prototipo concettuale dell'alleanza tra uomini e animali fosse quello della consanguineità. Dal momento che da questo punto di vista, come abbiamo visto, Robertson Smith faceva proprie le idee di MacLennan, è necessario chiarire se questo modello sia derivato dal primo o dal secondo stadio dell'evoluzione dell'istituto familiare, elaborati in precedenza. In altri termini, quando Robertson Smith parla di consanguineità, in modo più o meno esplicito, a quale dei due stadi dello sviluppo della famiglia individuati da MacLennan si riferisce? Al legame inconsciamente presente tra i membri della famiglia originaria, costituita in maniera omogenea sulla base di rigide regole endogamiche, o, invece, alla progressiva preponderanza della filiazione matrilineare, che si sarebbe posta in conflitto con la costituzione totemica del *clan*?

La risposta di Robertson Smith è reperibile a livello di *Kinship and Marriage in Early Arabia*²¹, che risponde ad una precisa esigenza teorica, quella di interrogare ciò che l'antropologo scozzese stesso definisce «il versante sociale del totemismo»²²: pur iscrivendo ancora la sua ricerca nel perimetro designato dalle riflessioni di MacLennan, colmò i limiti interpretativi che ne avevano caratterizzato *Primitive Marriage*, limiti il cui superamento si era realizzato solo nella modalità dell'intuizione che il modello evolutivo della struttura familiare dovesse essere integrato da quello strutturale, proprio del culto totemico, genealogicamente considerato il nucleo concettuale di ogni religione.

Ora, Robertson Smith opera anch'egli, come Frazer e MacLennan, un taglio interpretativo preciso rispetto al "pensiero selvaggio", e lo fa, innanzitutto, chiarendo come le credenze totemiche dovessero essere interpretate in senso realistico, e non come bizzarre concezioni senza referenza alcuna nel reale: «Una concezione come questa come questa non poteva essere concepita da selvaggi in forma di astrazione; doveva avere necessariamente un'espressione concreta, o essere pensata in una modalità materiale e tangibile. Questa modalità ha caratterizzato costantemente e non episodicamente il totemismo»²³. Egli considerò in un primo momento scarsamente verosimile la possibilità che il totemismo, da solo, in nome della discendenza, rendesse possibile la struttura orizzontale del *clan*, optando, dunque, per situare la consanguineità, di cui doveva esserci necessariamente una più o meno confusa (pre-)cognizione, al livello originario della famiglia, quello in cui l'esogamia garantiva una forte coesione del gruppo in questione. Successivamente, però, in particolare negli anni immediatamente seguenti al 1885, anno di comparizione di *Kinship and Marriage in Early Arabia*, avanzando nella sua ricerca, Robertson Smith invertì in maniera esattamente speculare questi rapporti, cominciando a considerare la consanguineità di fatto subordinata al culto totemico: sarebbe stato proprio il legame di discendenza dall'oggetto totemico a costituire

²¹ W. R. SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885.

²² Ivi, p. 222.

²³ W. R. SMITH, *Lecture on the Religion of the Semites*, cit., p. 187.

il legame di fratellanza, di cui la consanguineità è pur sempre in posizione di sostanza-sostrato. Questa inversione consentì all'antropologo scozzese di ricollegarsi alle teorie della progressiva preponderanza della filiazione uterina, anticipate da MacLennan, al punto che quest'ultima era considerata presiedere la costituzione delle società preistoriche già in *Lectures on the Religion of the Semites*. Se i primi gruppi non erano necessariamente matrilineari, doveva essere la consanguineità il *fil rouge* che congiungeva i due stadi evolutivi della famiglia primitiva: una volta spiegato il primo sistema di filiazione, quello endogamico, si riusciva a spiegare come i membri di gruppi strutturati su linee di filiazione uterina fossero implicati in un sistema al tempo stesso religioso e parentale. Al tempo stesso, Robertson Smith tentava di rendere ragione di quell'elemento che Frazer aveva correttamente enunciato, ma di cui non era riuscito assolutamente a rendere ragione: l'appartenenza del *totem* ad una determinata classe: l'antropologo scozzese spiegava l'omogeneità degli oggetti appartenenti alla classe di un determinato *totem* attraverso l'omogeneità delle relazioni orizzontali che la consanguineità realizzava tra soggetti.

Se quest'aspetto del pensiero è l'effetto della retroazione di concetti naturalistici sulla struttura sociale, retroazione che non tiene conto del fatto che l'idea di natura, come quella di uomo e di universalità non possono che giungere ad un certo punto dell'evoluzione delle strutture del culto totemico e attraverso un suo maneggiamento, operato da quella generalizzazione del *totem* proprio delle religioni monoteiste, l'opera di Robertson Smith ha il grande merito di aver reso possibile quest'interpretazione, avendo sigillato l'assimilazione dei concetti di divinità e di parentela, e questo dal momento che l'animale non è ritenuto esser assimilato ad una divinità, e, per questo, investito al tempo stesso di poteri soprannaturali e di limitazioni nei rapporti da intrattenere (tabù), se non nella misura in cui è considerato progenitore di una comunità. In questo modo, come pure è stato spesso notato, i rapporti di parentela acquisivano una dimensione religiosa, ma è vero anche il contrario, che la religione diviene interpretabile come modello di sistemi di

strutturazione della parentela e, indirettamente, di quel paradigma causalistico che introduce alla comprensione prima pre-storica e poi storica degli avvenimenti, tanto sociali, quanto naturali. Così: «[...] in una religione basata sulla parentela, in cui la divinità e i suoi adoratori appartenevano alla medesima stirpe, il principio della divinità e quello della parentela sono esattamente coincidenti. Il carattere sacro della vita del membro del gruppo clanico e di quella della divinità non sono cose separate, ma coincidono perfettamente»²⁴.

In più, implicitamente, il totemismo forniva l'archetipo di ogni principio di classificazione delle specie, nonché degli eventi stessi. Se il ritratto della religione totemica, così come designato da Smith è, in un certo senso, un caposaldo delle successive interpretazioni in materia di sociologia delle religioni, nella misura in cui la religione semitica è considerata l'archetipo non solo della realtà tribale dell'Arabia pre-islamica, ma di ogni altra religione occidentale, bisogna intendere quest'affermazione più dal punto di vista metodologico che non da quello dei risultati. Innanzitutto, l'antropologo scozzese non solo subordinava l'investimento religioso di poteri soprannaturali a carico del *totem* alla credenza che la natura stessa fosse animata, ma, nella sostanza, replicava, in materia, l'intellettualismo di Frazer. Essendo scarsa e malsicura la conoscenza che i selvaggi avevano della natura, la loro immaginazione li investiva di ogni proprietà, gran parte del *cotè* sociologico delle loro credenze è considerato sul versante magico-superstizioso: se i limiti di quest'approccio saranno superati da Jevons²⁵, il quale seguì la traccia di Smith, equiparando religione e culto totemico, almeno a livello dell'analisi genealogica, ma la sua ricerca si sviluppò nella considerazione dell'indipendenza dello statuto di divinità del *totem* dall'insieme delle credenze animistiche del gruppo, nonché dalla presupposizione del sentimento della loro consanguineità.

Con i suoi limiti metodologici, l'approccio di Robertson Smith apre ad una considerazione in grado di rendere ragione del concetto e della natura di sacrificio²⁶: l'antropologo scozzese mostrava come il senso dei riti sacrificali, nel cui contesto gli appartenenti ad un

²⁴ Ivi, p. 289.

²⁵ Cfr. F. B. JEVONS, *An Introduction to the History of Religion*, London 1896.

²⁶ Cfr. W. R. SMITH, *Sacrifice*, in *The Encyclopaedia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature*, vol. XXI, Edinburgh (1886), pp. 132-140. È in questi termini che Hubert e Mauss espongono l'importanza e i limiti della modalità in cui Robertson Smith stringe le dinamiche sacrificali ai culti totemici, in una maniera giudicata troppo riduttiva, se non unilaterale: «In realtà, Robertson Smith fu il primo a tentare una spiegazione razionale del sacrificio. Era stato ispirato in questo senso dalla recente scoperta del totemismo. Così come l'organizzazione del *clan* totemico gli era servita per spiegare la famiglia araba e quella semitica, volle vedere nelle pratiche del culto totemico la matrice del sacrificio. Nel totemismo, il *totem*, o il dio, è in un rapporto di parentela con coloro che lo adorano; questi hanno la sua stessa carne e il suo stesso sangue; il rito ha per oggetto quello di intrattenere e di garantire tanto quella vita comunitaria che li anima, quanto quell'associazione che li lega. In caso di necessità, è ritenuto in grado di ripristinare l'unità. L'"alleanza di sangue" e "il pasto comune" sono i mezzi più semplici per ottenere questo risultato. Ora, agli occhi di Robertson Smith, non vi sarebbe differenza tra il sacrificio e queste stesse pratiche. Erano parti integranti del sacrificio, per lui, il pasto con cui i fedeli si cibavano del *totem*, assimilandosi tra loro o assimilandosi a lui, allineandosi tra loro o con lui. L'uccisione sacrificale non avrebbe avuto altro oggetto che rendere possibile il consumo di un animale sacro e, conseguentemente, interdetto. Dal sacrificio della comunione, Robertson Smith deduceva tutti gli altri sacrifici espiatori o preparatori, cioè le *piacula* e i sacrifici in termini di doni e conferimento di onori. L'espiazione, secondo lui, non sarebbe che il ristabilimento dell'unità infranta, per cui il sacrificio totemico aveva tutti gli effetti del rito espiatorio. Egli ritrova, d'altronde questa caratteristica in tutti i sacrifici, anche dopo la scomparsa del totemismo», H. HUBERT, M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), Paris 2016, p. 45.

determinato gruppo violavano eccezionalmente la regola del tabù alimentare di cibarsi del proprio *totem* attraverso un pasto collettivo, fosse da reperire proprio al livello dei rapporti che si intrecciavano tra consanguineità e discendenza. In maniera del tutto rigorosa, Robertson Smith mostrava che il culto, periodico ma eccezionale, attraverso cui si sacrificava l'animale totemico fosse un modo per ristabilire l'alleanza e il vincolo di comune appartenenza o di consustanzialità carnale tra i membri di uno stesso gruppo. Per quanto questa non fosse la sua intenzione esplicita, questa teoria del sacrificio costituisce, per via diretta, l'apripista di un'interpretazione della religione cristiana e della Pasqua in senso totemico²⁷. Se, fino ad un certo punto, la storicità ha interrogato la pre-storicità, i rapporti cominciano ad intervertirsi: il "pensiero selvaggio" interroga le religioni storiche.

1.4. Riti totemici e complesso di Edipo, ovvero l'in-fanzia dell'umanità. Freud e l'antropologia psicoanalitica

Per quanto la psicoanalisi non sia ascrivibile, se non parzialmente, al campo delle ricerche in materia di antropologia culturale, il suo apporto è essenziale per intendere quel "senso interno" del nesso tra totemismo ed esogamia che posizioni intellettualistiche, come quelle di Frazer, Lang, MacLennan, Jevons e Reinach, avevano 'mancato'. La riflessione antropologica, con la sola eccezione di Robertson Smith, si era preclusa quella comprensione 'totale' del culto totemico che avrebbe reso sempre più esigua la distanza tra culture pre-storiche e culture immerse nel tempo secolare, forgiate sul calco dell'ideale del progresso.

Anche in Freud, come per Robertson Smith, è una potente intuizione preliminare a produrre un grande avanzamento nella comprensione delle culture primitive, avanzamento favorito e reso possibile, seppur controfattualmente, anche da errori che hanno ben altra radice da quelli indotti dall'intellettualismo di un Frazer o di Smith. In Freud esiste sì una lettura pre-giudizievole dei dati antropologici (la cui conoscenza gli derivava dallo studio dei contributi scientifici e dei resoconti che circolavano in quegli anni tra gli studiosi, studio che egli stesso dichiarò di aver affrontato con in mente la soluzione del problema), ma tale pre-giudizio non era di

taglio intellettualistico, ma aveva un fondamento molto solido, derivandogli dalla considerazione della reale fecondità delle conquiste della psicoanalisi, maturate nella pratica analitica. Presupposto di quest'estensione all'antropologia, una teoria che sarebbe stata oggetto, successivamente, di profonda irrisione, se non di disprezzo da parte di antropologi, biologi e anche di psicoanalisti criticamente avvertiti: l'ipotesi, di marca strettamente positivista, in virtù della quale l'"ontogenesi ricapitola la filogenesi", che può essere sintetizzata nella presupposizione che vi sia un nesso strutturale di identità tra l'evoluzione dell'individuo e quella della specie.

Nella misura in cui la nevrosi, con particolare riferimento qui alla nevrosi ossessiva, in cui il ruolo del cerimoniale è essenziale, è considerata da Freud una forma regressiva rispetto allo stato adulto, caratterizzato da una maturazione pulsionale fallico-genitale, l'identificazione tendenziale tra bambino e nevrotico diventa un'identificazione a tre, includendo l'uomo primitivo. Ed è da *Totemism and Exogamy* di Frazer che Freud acquisì quei principi che fanno da pilastro alla sua analisi, riservando, a partire dalle scoperte ivi contenute, un intero capitolo del celeberrimo *Totem e Tabù*²⁸ all'analisi scrupolosa di tutta la letteratura antropologica in materia di totemismo. All'interrogativo: «Che cos'è il *totem*?», Freud, risponde nei seguenti termini: «Di solito un animale, un animale commestibile, innocuo o pericoloso e temuto; oppure, più raramente, una pianta o un elemento naturale (pioggia, acqua) legato al *clan* da un rapporto particolare»²⁹.

Anche lo scienziato viennese non si pose, come d'altronde Frazer, il problema di come queste società identificassero classi di entità totemiche, considerando presupposta la classificazione stessa. Così, i primitivi configurerebbero nel *totem* il loro progenitore, provvedendo ad organizzare, periodicamente, riti in cui si indossavano maschere e si travestivano loro stessi da *totem*, riducendo così quell'ambivalenza che li voleva, contemporaneamente, assimilati e differenti dall'entità assunta da progenitrice. Saremmo in presenza di un sistema di regole assai minuziose, in cui «[...] l'appartenenza al *totem* è il fondamento di ogni obbligo sociale da un lato precede in importanza l'appartenenza alla tribù e dall'altro sposta in secondo piano i rapporti di consanguineità»³⁰.

Se *Totem e Tabù* costituisce, come palese sin dalla prefazione, una pietra miliare non solo per l'antropologia psicoanalitica, ma anche per l'antropologia cultu-

²⁷ «La grande scoperta di Robertson Smith è consistita tanto nel mostrare che il sacrificio legato alla comunione rispondeva [...] a forme assai più risalenti di sacrificio, che è dato ritrovare in forma più circoscritta presso gli ebrei, quanto, in definitiva, che la comunione cristiana non era se non una trasformazione di questo rito sacrificale, così diffuso presso i primitivi. La comunione non è un'invenzione del cristianesimo; [...] oggi se ne può valutare la sopravvivenza [...] essa corrisponde, in effetti, a questa vecchia concezione della divinizzazione dell'individuo attraverso la partecipazione materiale alla sostanza divina, molto lontana dal nostro modo moderno di pensare», S. Reinach, *La théorie du sacrifice*, in *Cultes, mythes et religions*, vol. I, Paris 1908, p. 86 e ss.

²⁸ S. FREUD, *Totem und Tabù. Übereinstimmung im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912-13), trad. it., *Totem e Tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei neurotici*, con una Introduzione di K. Kerény, Torino 1997.

²⁹ Ivi, p. 52.

³⁰ Ivi, p. 31.

rale stessa³¹, è perché Freud, al pari di Smith, estende il campo del pensiero totemico, fino a farne una chiave interpretativo-genealogica delle istituzioni 'civili'. Se per Smith, come abbiamo visto, in questione è il rapporto tra culti totemici e religioni storiche, in Freud, invece, l'attenzione si pone ad un livello d'analisi ancora più profondo, nel senso che lo scienziato ritiene che vi sia un rapporto di parentela concettuale, decifrabile quindi genealogicamente, tra interdetti edipici e interdizioni legate all'esogamia. A sua volta, questa lettura forniva anche una chiave interpretativa di quell'"illusione" particolare che per Freud - fortemente influenzato da un'educazione ebraica da cui desiderò fortemente emanciparsi probabilmente senza mai riuscirci fino in fondo - era la religione: connettere le scoperte della psicoanalisi all'evoluzione della civiltà, scotitiva, in effetti, un notevole avanzamento nelle pretese di una prassi che, fino ad allora, era rimasta confinata alla pratica di pochi studi privati. Con *Totem e Tabù*, non solo l'antropologia, ma la stessa psicoanalisi acquisisce un nuovo statuto, costituendosi alla stregua di un'inedita chiave interpretativa di tutto quel patrimonio concettuale che, fino a quel momento era stato fortemente monopolizzato dalla dogmatica teologica. Freud legge gli antropologi sovrapponendo, non senza qualche imbarazzo, alle scoperte dell'antropologia i risultati rivenuti nell'esplorazione psicoanalitica: nella lettura di *Totem e Tabù* ci si imbatte passi che evidenziano dubbi, incertezze, che Freud, con grande onestà segnala, ma che poi risolve senza lasciarsi interrogare sino in fondo dall'alterità e del "pensiero selvaggio".

Il limite concettuale maggiore di Freud consiste nell'identificazione del "tabù dell'incesto" quale nucleo essenziale ed universale del nesso tra totemismo ed esogamia. Come era accaduto per altri versi nella letteratura antropologica precedente, Freud considera l'acquisizione prodotto dei saperi contemporanei la base concettuale delle realtà antropologiche oggetto del suo interesse. Lo psicoanalista viennese non ricerca all'interno del dispositivo totemico e del suo sviluppo la chiave di lettura del "tabù dell'incesto", anteponendogli logicamente le realtà della famiglia nucleare e dell'Edipo così come il mondo civilizzato le conosce, universalizzando forme e contenuti. Essendo famiglia nucleare e consanguineità entità praticamente equivalenti sul piano concettuale, Freud finisce per interpretare i dati che la ricerca antropologica sottoponeva al suo sguardo retroagendo nel passato le scoperte della psicoanalisi. Non senza qualche imbarazzo: nel tenere per veri i modelli, a tutti gli effetti congiunti, della consanguineità, di cui presuppone la conoscenza da parte dei primitivi, e della famiglia nucleare, si accorge che questa prospettiva non è sufficiente per rendere ragione del fenomeno nella sua integrità, laddove il culto totemico venga paradigmaticamente

assunto come oggetto della ricerca. Con l'onestà e il rigore che ne contraddistinsero la cifra di studioso, segnala questa difficoltà nei seguenti termini: «Tutto ciò che deriva dallo stesso *totem* è legato da un rapporto di consanguineità, è una famiglia, e in questa famiglia anche il più lontano grado di parentela è considerato un impedimento assoluto all'unione sessuale. Questi selvaggi, insomma, ci rivelano un orrore o una sensibilità estremamente sviluppata nei confronti dell'incesto, unita alla particolarità - solo imperfettamente comprensibile per noi - di sostituire alla consanguineità reale la parentela col *totem*. Non dobbiamo tuttavia accentuare troppo questo contrasto, e occorre tener presente che le proibizioni totemiche includono il vero e proprio incesto come caso particolare»³².

Freud parla di "motivi solo imperfettamente comprensibili a noi", ma non è semplice decifrare in che misura questo plurale sia un c.d. *plurale majestatis*, e quindi, in sostanza, una prima persona, o un riferimento al soggetto della civilizzazione. Sia quel che sia, risulta vano il suo tentativo di inquadrare correttamente il tabù dell'incesto all'interno del dispositivo totemico, situando al cuore di quest'ultima realtà considerata al tempo stesso basilica e universale, quali la famiglia nucleare, la consanguineità, la funzione strutturante dell'edipo. A questo livello, il divieto di prendere come moglie una donna anche estremamente distante nella parentela, ma interna al gruppo istituito su base clanica risulta effettivamente incomprensibile a Freud, che deve accontentarsi di constatare che l'incesto propriamente detto, quello edipico, è incluso e non contraddetto dalle regole totemiche.

Allo stesso modo, gli risulta incomprensibile la spiegazione del fatto che il piccolo nato in queste realtà sociali chiami padre o madre tutti i soggetti che, nel sistema di parentela, hanno la stessa posizione del padre o della madre intesi alla luce del paradigma della famiglia nucleare e della consanguineità. «Qualcosa di analogo a questo sistema classificatorio esiste anche da noi, per esempio nei bambini, quando li esortiamo a salutare col nome di 'zio' e di 'zia' ogni amico e amica dei genitori, oppure in senso figurato, quando parliamo di "fratelli in Apollo" (fratelli dell'arte di poetare), o di "sorelle in Cristo"»³³: è in questo punto che Freud, seppur solo intuitivamente, si avvicina alla realtà del fenomeno totemico, che istituisce rapporti di parentela da intendersi realisticamente alla maniera di Smith a partire da un progenitore presunto, e che sono considerati tali, e quindi 'veri', indipendentemente dalla consanguineità, costituendo genealogicamente l'archetipo della fratellanza universale cristiana, che non è una fratellanza di sangue. Nonostante quest'intuizione balugini nella mente di Freud, è ricondotta al modello familiare, invece di essere e interpretata all'interno del dispositivo totemico, *sua iuxta principia*: se il bambino chiama

³¹ Si tratta di un ponte ribadito con forza da P.-L. ASSOUN (*Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la Culture* (1993), trad. it. *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Roma 1999, p. 93): «La prefazione a *Totem e Tabù* definisce l'ambizione che si manifesta con questo testo e permette di misurarne l'audacia: si tratta di "gettare un ponte" tra etnologi e linguisti, folkloristi da una parte e psicoanalisi dall'altra».

³² S. FREUD, *Totem e Tabù*, cit., p. 35.

³³ Ivi, p. 36.

papà o mamma ogni membro di una determinata classe di soggetti determinata su base esogamica, non è perché li ritiene padre o madre, misconoscendo o ignorando addirittura le modalità reali di fecondazione, ma perché, nell'interpretazione data, il modello del matrimonio di gruppo, dell'orda primordiale, precede in ordine di tempo quello della famiglia nucleare. Dunque, avendo quale modello universale la famiglia nucleare, il 'padre' della psicoanalisi non riesce a spiegarsi perché il nome di padre o di madre non connotino una relazione tra individuo e individuo, quanto piuttosto un rapporto tra un bambino e tutti quegli individui che, nell'ambito del gruppo sociale di appartenenza erano potenzialmente liberi da interdetti legati alla paternità o alla maternità: il ricorso all'ipotesi del matrimonio di gruppo, ancora una volta, gli è funzionale a riportare questa realtà nel suo schema. Da un lato, Freud evidenzia come il sistema totemico sia a fondamento di obblighi sociali rigidamente introiettati dai membri, dall'altro, però, questo sistema di definizione al tempo stesso della discendenza verticale e della parentela orizzontale avrebbe la sua giustificazione in un altro sistema, quello della consanguineità, che, tra l'altro, non sappiamo in che misura fosse accettato dagli aborigeni, spesso terrorizzati dal sangue dei propri congiunti. Non solo il modello di vincolo pre-storico è quello che Durkheim definì della "solidarietà meccanica" o "per identificazione", il che esclude che un individuo possa rappresentarsi come tale e rapportarsi ad un altro individuo, essendo tutti i membri fusi nel gruppo di appartenenza e indistinguibili da esso, ma è davvero molto difficile pensare che la discendenza da una pianta o da un evento meteorologico o naturale come il fulmine possa esser inteso come istituyente rapporti di consanguineità. Freud stesso, quando parla di queste popolazioni, enucleando come caratteristica del pensiero primitivo l'onnipotenza, fa riferimento al loro approccio al reale nel senso dell'assenza di una netta separazione tra parola e cosa, tra oggetto e sua designazione nominale, tra rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola, il che, tradotto nel linguaggio dei sociologi del diritto, equivale a dire che alle popolazioni pre-storiche è interdetto quel pensiero che scinde la sfera dell'essere da quella del dover-essere. Ma se in questi gruppi l'elemento rappresentativo e quello doveristico sono immanenti agli stessi rapporti sociali, come pensare che la realtà degli interdetti totemici riposi in un'area, quella della consanguineità e della famiglia nucleare, del tutto eccentrica? Nella misura in cui Freud afferma che, in virtù del principio dell'onnipotenza dei pensieri: «Le relazioni che sussistono tra le rappresentazioni vengono presupposte anche tra le cose», perché questo principio resta valido solo al livello di psicologia collettiva, senza risvolti nella costituzione dell'ordine sociale?

Paradossalmente, però, la logica totemica finisce per persuadere Freud in un altro senso: quello del reperimento di un "mito fondatore", quello dell'omicidio del padre primordiale da parte dei figli, con il quale, sempre all'interno dell'interpretazione della comunità parentale come espressione della consanguineità, si giustifica e si interpreta la logica del sacrificio totemico, lettura nella quale si fanno propri, almeno fino ad un certo punto, i risultati di Robertson Smith e si acquisisce l'importante ascrizione del sacrificio di Cristo all'interno della logica totemica. Freud acquisisce e fa sua la lettura in virtù della quale «[...] l'uccisione di una vittima rientrava originariamente tra le azioni proibite dall'individuo e giustificate solo quando l'intero clan se ne assumeva la corresponsabilità. [...] la comunità che compiva il sacrificio, il dio e l'animale sacrificale erano dello stesso sangue, membri di un solo clan della tribù»³⁴. La chiave interpretativa del sacrificio sarebbe nel fatto che il consumo in comune dell'animale immolato avrebbe il senso di creare prima e rafforzare poi il vincolo che costituisce in un duplice senso (verticale e orizzontale) la comunità. Questo vincolo riguarderebbe, contemporaneamente, le dimensioni del sacro, in quanto trascendente la realtà del gruppo, e della socialità, che di quest'atto è causa ed effetto contemporaneamente. Giunto a questo punto, però, Freud opera con la stessa modalità con cui aveva reso intellegibile il culto e gli interdetti totemici: vi sovrappone la famiglia nucleare, fornendone egli stesso una ricostruzione in termini totemici, fondata, cioè, su di un mito: quello dell'omicidio del padre da parte dell'orda primordiale. Freud inverte l'evoluzione temporale dell'istituto del culto totemico: non il padre e la famiglia nucleare così come noi la conosciamo sono l'effetto di un maneggiamento del sistema totemico, quanto, piuttosto, il contrario. L'animale totemico è considerato un sostituto improprio del padre, sulla base della tendenziale equiparazione tra nevrotico, bambino e primitivo, entità pre-dipiche, ma non per questo non riconducibili al principio paterno. L'oggetto fobico del caso clinico del "piccolo Hans"³⁵, successivamente elaborato nel *corpus* freudiano, diventa così il paradigma esplicativo della funzione dell'animale totemico, sulla base dell'acquisizione della teoria dell'omogeneità strutturale di ontogenesi e filogenesi: se per il bambino oggetto della cura psicoanalitica la fobia del cavallo era una spia dell'angoscia di castrazione indotta dal padre e causata dalla particolare tenerezza intercorrente con la madre, l'equazione padre=animale totemico poteva essere legittimamente trasposta su una scala più ampia, vista l'identificazione tendenziale tra bambino e uomo primitivo.

A corredo di questa tesi, la constatazione che l'indistinguibile marchio che ricondurrebbe l'animale totemico e il suo sacrificio al padre (sacrificio perpetrato eccezio-

³⁴ Ivi, pp. 186-87.

³⁵ «Ho recentemente pubblicato una *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, il cui materiale era stato messo a mia disposizione dal padre del piccolo paziente. Era una paura dei cavalli, a causa della quale il bambino rifiutava di uscire per strada [...] Si trovava perciò in quel tipico atteggiamento del bambino maschio verso i genitori che noi definiamo col nome di "complesso edipico", e nel quale identifichiamo in generale il complesso nucleare delle nevrosi. L'elemento nuovo che veniamo a conoscere dall'analisi del "piccolo Hans" è il fatto, estremamente importante per il totemismo, che, in tali circostanze il bambino sposta parte dei suoi sentimenti dal padre su un animale», S. Freud, *Totem e tabù*, cit, p. 178-179.

nalmente dal gruppo nella sua interezza e mai dal singolo) sarebbe proprio l'ambivalenza emotiva con cui il primitivo vive la cerimonia del sacrificio: «La psicoanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre, col che si accorderebbe bene la contraddizione, secondo la quale la sua uccisione è proibita in ogni altro caso, eppure diventa occasione festosa; si accorda il fatto che si uccide l'animale e pure se ne compiangia la morte. L'atteggiamento emotivo ambivalente che caratterizza ancor oggi nei nostri bambini il complesso del padre, e si prolunga spesso nella vita dell'adulto, pare estendersi a quel sostituto del padre che è l'animale totemico»³⁶. Freud reinterpreta il sacrificio alla luce di un mito fondatore, acquisito in un primo momento secondo le coordinate concettuali elaborate da Robertson Smith: il pasto totemico, proprio dei riti sacrificali, non sarebbe più il modo eccezionale con cui la comunità celebra la propria unione con il *totem*, quanto la ripetizione di un rito primordiale, quello con il quale i figli avrebbero tentato di liberarsi, uccidendolo e incorporando per via orale le sue spoglie. Se l'ambivalenza emotiva è per lo psicoanalista caratteristica essenziale della psiche primitiva³⁷, e se il padre odiato è anche amato, la sua uccisione avrebbe dato origine da un lato all'interdetto di accoppiarsi con donne dello stesso gruppo, dall'altro al senso di colpa per l'uccisione stessa del padre. Lo scienziato viennese rende ragione, attraverso il senso di colpa successivo all'omicidio del padre primordiale, non solo dell'origine della coscienza morale, quantanche di due divieti molto sentiti e assai severamente puniti nell'antichità, quello di uccidere il padre e di possedere la madre, spiegati attraverso la repressione di due impulsi imperiosi, inarginabili e scandalosi: per l'appunto, quello ad eliminare il padre e a godere della madre.

Per quanto Freud stesso ne dichiarò lo statuto di "mito necessario", questo racconto resta pur sempre un mito, la cui funzione, in verità, è più quella di delucidare la funzione paterna come momento di giunzione tra natura e cultura (nel senso «in cui è possibile coglierne la funzione nel campo d'indagine dell'inconscio»³⁸), che non di rendere ragione di una dinamica antropologica intesa in senso storico-evolutivo. Non casualmente, la lettura strutturalista del mito freudiano, iniziata da Kroeber e perfezionata da Lacan attraverso la mediazione di Lévi-Strauss, è l'unica in grado, al prezzo però della sconnessione del nesso tra totemismo ed esogamia, di restituire dignità antropologica all'interpretazione freudiana. È solo attraverso quest'indispensabile mediazione che si realizzerà il "ritorno a Freud" proprio della psicoanalisi strutturalista³⁹: per Lévi-Strauss, la teoria del divieto rituale dell'incesto va interpretata nell'ambito di una distinzione tra natura e cultura, ove il primo dominio, quello naturale, è retto da leggi universali, mentre il culturale sarebbe regolato da leggi generali, circoscritte in senso spazio-temporale nella loro vigenza: in questo senso, è possibile affermare che naturale nell'uomo è ciò che è universale, ma, sostiene l'antropologo francese, cosa c'è di più universale per l'uomo del suo essere, da sempre, un essere culturale? Poiché ogni uomo appartiene imprescindibilmente ad un ordine culturale, naturale per l'uomo può essere solo ed esclusivamente l'ordine culturale.

La proibizione dell'incesto, a questo punto, costituisce il sostrato essenziale di quegli scambi matrimoniali, che costituiscono in *Antropologia culturale* l'archetipo di tutte le regole culturali: con l'ordine edipico, l'uomo partecipa del naturale attraverso la sua iscrizione imprescindibile nella dinamica edipica. È nella misura in

³⁶ Ivi, p. 192.

³⁷ Cfr. *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*, in *ivi*, p. 50 e ss.

³⁸ J. DÖR, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Paris 2008, p. 27.

³⁹ Per C. SOLER (*Lacan, l'inconscient réinventé* (2009), trad.it., LACAN, *L'inconscio reinventato*, Milano 2010, p. 150), con riferimento al *Seminario X* di Jacques Lacan: «Tutto lo sforzo di Lacan sarà stato quello di staccare la causa della castrazione, che non è un mito del padre, tanto da *Totem e Tabù* che dall'Edipo. Lui stesso accentua su questo punto la sua opposizione a Freud, e si può seguire per tutto il seminario il ritorno delle sue virulente critiche al padre edipico supposto fomentatore dell'angoscia di castrazione. Si potrà leggere altrettanto bene più tardi, a proposito dell'interdetto, della minaccia, dell'uccisione, che si tratta di un inganno, di una commedia (l'Edipo non serve a niente nell'analisi), che è secondario, e peggio, il peggio che si possa dire della teoria analitica, che è contrario all'esperienza. Tuttavia, ogni volta, Lacan tenta di recuperare ciò che dava fondamento a Freud nel sostenere l'insostenibile e cerca di dirlo in altro modo, fino a far culminare l'anno su alcune considerazioni intorno al padre e il necessario passaggio verso *I-Nomi-del-Padre*, annunciato per l'anno successivo». Per quanto in ambito lacaniano l'intermediazione di Lévi-Strauss sia molto decantata e continuamente citata, non bisogna tralasciare la misura in cui il primo ad essere perplesso della rilettura strutturalista del mito freudiano è proprio l'antropologo francese, per il quale (*Il totemismo oggi*, cit., p. 100): «Se Freud rinunciassero a considerare, cosa che sembra aver fatto, l'assassinio del padre come un avvenimento storico, si potrebbe vederci l'espressione simbolica di una virtualità ricorrente: modello generico e intemporale di atteggiamenti psicologici implicati da fenomeni o istituzioni che si ripetono, come il totemismo e i tabù. Ma la questione vera non è qui. Al contrario di quanto sostiene Freud, le coercizioni sociali, positive e negative non si spiegano, né per loro origine né per loro persistenza, con l'effetto di impulsi o di emozioni che riapparirebbero con gli stessi caratteri, nel corso dei secoli e dei millenni, in individui diversi. Infatti, se il ricorrere dei sentimenti spiegava la persistenza dei costumi, l'origine dei costumi dovrebbe coincidere con l'apparizione dei sentimenti, e la tesi di Freud non verrebbe modificata, anche se l'impulso parricida corrispondesse a una situazione tipica, anziché essere un avvenimento storico. Non sappiamo e non sapremo mai nulla dell'origine prima di e costumi, le cui radici affondano in un lontano passato; ma per quanto riguarda il presente è certo che le condotte sociali non sono sviluppate spontaneamente da ogni individuo, sotto l'effetto di emozioni attuali. Gli uomini non agiscono, in quanto membri del gruppo, conformemente a ciò che ognuno prova come individuo: ogni uomo sente in funzione del modo in cui gli è permesso o prescritto di comportarsi». Sui rapporti tra Lévi-Strauss e la psicoanalisi, cfr. Y. SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste"*. *Introduction au structuralisme*, Paris 1968; A. DELRIEU, *Lévi-Strauss lecteur de Freud. Le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*, Paris 1999; M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud (1951-57)*, Paris 2003.

cui la legge di proibizione dell'incesto è in grado di stabilire il limite tra natura e cultura, che l'ordine edipico ha facoltà di costituirsi come il sostrato universale che designa la dimensione del naturale nell'uomo. In sostanza, «l'ordine edipico si definisce proprio come il luogo di un simile conflitto, capace di giungere a una soluzione, in quanto permette al soggetto di accedere al registro simbolico, alla cultura.

Riassumendo, la cultura è, dunque, in questa prospettiva, il risultato dell'espressione di una mancanza: poiché il naturale è considerato isomorfo all'ordine edipico, la cultura diviene legittimamente l'autentica natura dell'uomo che nasce dalla proibizione originaria dell'incesto. In questo senso, la problematica natura-cultura ricentra a pieno diritto la questione del padre in psicoanalisi, dato che è precisamente della proibizione originaria dell'incesto che si sforza di rendere conto il mito freudiano del padre nell'orda primitiva. Non vogliamo entrare nel dettaglio del discorso di Lévi-Strauss, limitandoci ad evidenziare come, se il simbolico caratterizza universalmente l'uomo, la differenza tra natura e cultura è solo una differenza di grado tra regole universali e regole più o meno circoscritte, e che, a rigore, è solo un differenziale di grado rispetto al parametro dell'estensione della vigenza di regole di comportamento: quest'approccio di natura strutturale, sia in Freud che in Lévi-Strauss, conduce all'enucleazione di una realtà, a vario titolo naturale, quella della famiglia nucleare, che per essere inteso come basico dell'ordine totemico ha bisogno della riduzione concettuale dell'ordine totemico a quello della famiglia nucleare ristretta, che ne costituirebbe la chiave interpretativa. Molto più coerentemente di Freud, Lévi-Strauss legittima quest'acquisizione, liquidando sostanzialmente la problematica totemica, che viene considerata ne *Il totemismo oggi*, una categoria concettuale non attualizzabile, una superfetazione della dimensione, di per sé orizzontale e immanente, dello scambio. In questo contesto, ritornare a Durkheim, fondatore della sociologia francese e quindi costantemente presente, seppur indirettamente, da Lévi-Strauss⁴⁰, anch'egli antropologo "da studio" come Freud e perfettamente conosciuto da quest'ultimo, ma legato comunque alla dimensione esperienziale, può avere il senso metodologico della riacquisizione di una prospettiva, che sul versante metodologico, si sottrae alle tentazioni dell'equazione naturalità=universalità, dall'altro, riporta in prima linea il primato della cultura della natura, e, sul versante dei

contenuti, rende ragione di tutti i tabù legati all'orrore per il sangue. Il combinato disposto dei risultati metodologici e contenutistici conduce, probabilmente oltre Durkheim, all'inclusione della famiglia nucleare e della paternità così come la conosciamo nella storia interna del totemismo, con importanti conseguenze in tema di dono e sacrificio.

1.5. Émile Durkheim: la problematica costituzione del legame sociale

Per quanto W. Robertson Smith considerasse i risultati della sua ricerca - che ben poco, come si è visto, aveva a cuore il versante strettamente etnografico delle problematiche da lui affrontate - in perfetta continuità con il Frazer del 1887, sarebbe un errore enfatizzare troppo il rapporto di complementarità tra questi due antropologi. Se Robertson Smith considerava l'opera di Frazer alla stregua di una *summa* praticamente ineccepibile del materiale etno-antropologico raccolto sull'argomento, evidenziandone tratti fondamentali, quali il timore e i culti di venerazione rivolti a tutti gli elementi appartenenti alla specie totemica, nonché i legami di parentela che si andavano strutturando tra i membri del *clan* a partire dal particolare rapporto di discendenza dal *totem* stesso, di cui si consideravano progenitori, il loro rapporto non può essere considerato, come invece spesso accade, di complementarità. Questo, dal momento che Robertson Smith, attento alla dimensione antropologica delle religioni e della cultura classiche, non era tanto attratto dal totemismo come fenomeno antropologico. Piuttosto, i dati scientifici avevano per lui una considerazione solo funzionale alle sue riflessioni in materia di rapporto tra culture antiche (con particolare riferimento alla religione semitica) e culto totemico. Qualcosa di simile può essere detta del rapporto tra Robertson Smith e Durkheim, entrambi attratti dall'elemento religioso rinvenibile per linea di afferenza genealogica nel culto totemico e nei riti ad esso collegati. Un ulteriore elemento di affinità tra questi due giganti del pensiero socio-antropologico può rinvenirsi nell'implementazione di una precisa ipotesi, che ha trovato lo stesso Frazer concorde, ma fino ad un certo punto, e che voleva coniugati e inscindibili gli aspetti religiosi e sociali del totemismo: è in quest'ot-

⁴⁰ «[...] in ultima analisi anche Durkheim fa derivare i fenomeni sociali dall'affettività. La sua teoria parte dal bisogno e conclude in un ricorso al sentimento. Come già abbiamo ricordato, l'esistenza di *totem* per lui risulta dal riconoscimento di effigi animali o vegetali in ciò che, prima, non era che segni arbitrari e non figurativi. Ma perché gli uomini sono arrivati a simboleggiare con dei segni le loro affiliazioni claniche? A causa, dice Durkheim, della "tendenza istintiva" che porta "uomini di cultura inferiore... associati in una vita comune... a dipingersi o incidere sul corpo immagini che richiamano tale comunità d'esistenza". Questo istinto grafico sta quindi alla base di un sistema che trova il suo coronamento in una teoria affettiva del sacro. Ma come quelle che abbiamo criticato, la teoria durkheimiana dell'origine collettiva del sacro si fonda su una petizione di principio: non sono emozioni attuali, provate in occasione di rituali e cerimonie, che generano o perpetuano i riti, ma l'attività rituale che suscita le emozioni. L'idea religiosa, lungi dall'essere nata "da ambienti sociali effervescenti e da questa stessa effervescenza", viene da questi presupposta. In verità, impulsi ed emozioni non spiegano nulla; essi *risultano* sempre; dalla forza del corpo come dall'impotenza dello spirito. Conseguenze in entrambi i casi, non sono mai cause. Queste non possono essere ricercate che nell'organismo, come solo la biologia sa fare, o nell'intelletto, che è l'unica via offerta alla psicologia come all'etnologia», C. LÉVI-STRAUSS, *Il totemismo oggi*, cit., pp. 101-02.

tica che Durkheim pubblicò, nel 1898, due studi⁴¹, che sono rimasti un po' in secondo piano nella sua produzione, perché non sono rifluiti, per precisi motivi, nella voluminosa *Le forme elementari della vita religiosa*, che costituisce la summa della sua riflessione in materia di rapporti tra antropologia, religione e forme di socialità. Ora, per quanto, come abbiamo visto, Robertson Smith sia legato ad una metodologia fortemente impregnata di psicologismo, il portato e i risultati di questo metodo, seppur con un'importante revisione metodologica ispirata ad un realismo in cui il soggettivismo cartesiano gioca un ruolo importante, influenzano fortemente Durkheim. E mentre *Le forme elementari della vita religiosa* sono inclini ad una giustapposizione dei piani della religione e della socialità, i risultati dell'analisi psicologica di Robertson Smith sono molto presenti in questi due scritti precedenti, nei quali Durkheim intende rendere ragione delle sue analisi su un piano che è propriamente etnografico. In questo stadio della sua ricerca, il sociologo francese pensava che il rapporto tra totemismo ed esogamia fosse unilineare e diretto, cosa che conferiva al totemismo stesso una notevole preponderanza nell'ambito dei fenomeni di cui andava occupandosi, pur senza universalizzarne la portata. Durkheim che pure in quanto sociologo generale rifiutava la categoria di universale, che associava alla filosofia della storia, e che riteneva portato del modo teologico-metafisico a favore della generalità e del metodo delle c.d. variazioni concomitanti, riscontrabili empiricamente, ritiene il culto totemico universale. Nel 1898, dunque, ne *La prohibition de l'inceste et ses origines* viveva la considerazione che i fenomeni totemici che gli antropologi constatavano sul campo fossero inquadrabili nell'ambito della proibizione dell'incesto e dell'esogamia clanica, e il *clan* era definito alla stregua di «[...] un gruppo di individui che si considerano reciprocamente vincolati da legami di parentela, ma che riconoscono questa parentela esclusivamente a quel segno particolare che sono portatori di uno stesso *totem*»⁴².

Quanto all'esogamia⁴³, essa è definita dal sociologo come la regola che interdiceva ogni rapporto sessuale tra i membri di uno stesso *clan*: siamo molto lontani da un certo semplicismo metodologico che affetta invece *Le Forme Elementari della vita religiosa*, opera nella quale si assiste ad una identificazione tra le prospettive dell'inizio e quelle dell'origine, che ha dato adito ad una serie di equivoci propri di un filone di lettura che vuole la religione l'antidoto all'anomia della modernità e la propone

doveristicamente come rimedio allo sfilacciamento del legame sociale. A livello dell'opera del 1898, invece, se è vero che, per comprendere una pratica o un'istituzione, una regola giuridica o morale, è necessario ritornare a ritroso a quelle che sono le sue origini prime, ciò accade, innanzitutto, sulla base di un criterio che qualifica questa ricerca empirica, quello della solidarietà esistente tra origine e sviluppo del fenomeno.

L'analisi del sociologo si dipana considerando preminente la dimensione formale, che struttura la ricerca di un "modello di semplicità", funzionale ad una scienza tesa al reperimento di "idee chiare e distinte", di nuclei significanti non ulteriormente scomponibili, propri di una scienza fortemente segnata nel senso del metodo cartesiano. Il simbolico iscrive l'uomo nella dimensione della cultura e lo strappa in modo irrimediabile ad una dimensione di presunta co-originatezza con l'elemento naturale: se l'*incipit* de *La proibizione dell'incesto* è caratterizzato da un chiaro riferimento alla necessità di rinvenire le "origini prime" di qualsivoglia istituzione o regola, sia giuridica che morale, questo recupero non va inteso in senso materiale. Si tratta, piuttosto, di rinvenire quell'insieme di idee "chiare e distinte", il cui reperimento è da considerarsi funzionale alla definizione scientifica del fenomeno. Si tratta di enunciati, nuclei d'intelligibilità soggettiva, non ulteriormente scomponibili, realisticamente intesi, che rendono ragione più della razionalizzabilità del fenomeno, che della sua derivazione materiale. In questo senso, non si può in nessun caso parlare di una ricerca intorno all'origine, venata di misticismo: di un recupero acriticamente materialistico della dimensione dell'origine non è dato parlare.

La preminenza dell'elemento formale è a tal punto rilevante da costituire una griglia di lettura costituentesi come un vero e proprio *a priori* rispetto agli elementi materiali, di fronte alle esigenze di organizzazione e protezione in cui troppo spesso vengono individuate le matrici biologiche della costituzione della vita individuale e sociale. I bisogni naturalisticamente intesi, l'organizzazione sociale e la protezione dagli agenti esterni, così come quelli sociali di comunione, solidarietà e disciplina normativa, sono considerati logicamente successivi a quel taglio significativo, in virtù del quale il simbolico incide l'elemento materiale, organizzandolo, predisponendolo.

Organizzazione totemica, regolazione esogamica dell'accoppiamento, proibizione dell'incesto, si costituiscono allora sulla base di un dispositivo *lato sensu* culturale, che fa dell'uomo un essere sociale e della natura uno dei

⁴¹ É. DURKHEIM, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, in «L'Année sociologique», vol. 1, Paris, 1898, pp. 1-70 (trad. it., *La proibizione dell'incesto e le sue origini*, a cura di V. RAPONE, Napoli, 2013); *Sur le totémisme*, in «L'Année sociologique», vol. 5, Paris, 1902, pp. 82-121. Per un'introduzione alla tematica dell'incesto in Durkheim al livello di questo testo, non sia considerato inelegante il rimando a V. RAPONE, *La trasformazione della famiglia alla luce della determinazione simbolica: prospettive interpretative alla luce delle riflessioni antropologiche di Durkheim*, Postfazione a É. DURKHEIM, *La proibizione dell'incesto e le sue origini*, cit.

⁴² Ivi, p. 83.

⁴³ Durkheim definisce l'esogamia nei seguenti termini (*La proibizione dell'incesto e le sue origini*, cit., p. 33 e 43): «Si definisce esogamia quella regola in virtù della quale è vietato ai membri di uno stesso gruppo di unirsi sessualmente tra di loro [...]». Così, l'esogamia esprime la solidarietà del *clan*. Questa solidarietà è, al tempo stesso, talmente stretta, da essere strutturata sulla base del criterio della reciprocità: *non conosciamo nessun clan che risponda alla definizione data in precedenza che non sia retto dalla legge dell'esogamia*».

nomi di una dimensione che, in quanto tutta interna alle dinamiche della civilizzazione, non ha più nulla di originario. Totemismo, esogamia e incesto sono dunque "fatti sociali", strutturati sulla base di una loro definizione preliminare, in grado di sollevare tanto la ricerca teorica quanto l'esistenza materiale dal configurarsi come empiriche.

È sullo sfondo di questa problematica che Durkheim, prendendo come riferimento le società primitive dell'Australia, definisce, con spirito scienziato, «la specie delle cose che serve a designare collettivamente un *clan*», l'entità ritenuta l'elemento molecolare più semplice delle società umane, originario nello stesso senso in cui il movimento è originario per Galilei: qualcosa di non ulteriormente scomponibile, essenziale per la comprensione del fenomeno oggetto di studio. Gli stessi membri del gruppo sono legati ad una rappresentazione che li unisce in una coesione simbolica, la quale, per diventare effettiva ha bisogno di un operatore in qualche modo esterno: il *totem*. Solo rispetto a quest'ultimo, gli oggetti vengono scanditi e modulati in 'sacri' e 'profani', essendo il *totem* stesso il «tipo per eccellenza delle cose sacre»⁴⁴.

Ma che cos'è un *totem* per Durkheim? Perché il riferimento a quest'operatore consente una "messa in parentesi" dell'elemento biologico-naturalistico? Data per scontata l'ignoranza di molte generazioni di uomini circa la loro stessa generazione, dato che il nesso tra l'unione sessuale e la generazione filiale non è sempre stato chiaro, l'uomo primitivo ritiene di discendere da un'entità vivente, talora una pianta, tal'altra un animale, che assume così un valore sacro, e che struttura la discendenza regolando i confini del *clan*, il cui ambito non è dunque definito dal criterio della consanguineità, quanto da quello della discendenza simbolica. L'ipotesi di Durkheim sulla strutturazione simbolica della famiglia è in linea di massima, che questa tragga la sua ragion d'essere dall'interazione tra fatti sociali posti in serie: totemismo, esogamia, tabù dell'incesto⁴⁵. Tale ricostruzione, come schematizza lo stesso Levi-Strauss, che di Durkheim è un attento lettore, se non in una certa misura un seguace, è scandita in tre punti, basandosi: 1) sulla generalizzazione asintoticamente convergente con l'universalizzazione di

fatti osservati in un gruppo limitato di società; 2) sulla costruzione seriale di proibizione dell'incesto e regolazione esogamica delle unioni; 3) sulla messa in rapporto del tutto con fenomeni di altro ordine.

Questo, in sostanza, l'apporto, assolutamente originale, evidenziato ne *La proibizione dell'incesto e le sue origini*, ovvero, la credenza nella derivazione e della classificazione familiare a partire dal *totem*. Non a caso, la ricostruzione della struttura formale della discendenza totemica occupa tutta la prima parte di questo contributo, essendo la seconda e la terza dedicate alla capacità esplicativa di fenomeni come l'esogamia e l'incesto, a loro volta messi in serie, perché questi fatti sociali trovano nel *totem* la loro condizione di possibilità. Anche dell'incesto, Durkheim rifiuta ogni spiegazione in termini biologici, negando qualsivoglia riconduzione di questa interdizione - presente in ogni gruppo sociale al punto di poter essere generalizzata quasi all'infinito, finendo quasi per coincidere con una modalità universale dell'essere umano, alla logica della riproduzione della specie - alla necessità di preservare la specie da tare organiche. Al tempo stesso, però, la possibilità di contrarre unioni con persone esterne al *clan* è determinata dalla struttura sociale dello stesso⁴⁶. I soggetti con i quali è possibile unirsi in matrimonio sono qualificati in rapporto alla configurazione sociale, che differenzia il 'dentro' dal 'fuori' della parentela, e, con essa, dello scambio delle donne e delle cose: nelle società oggetto di questi studi, si consuma l'altrui (simbolizzando l'altrui l'alterità), più che il proprio. Se la solidarietà che Durkheim definisce meccanica è tale, caratterizzandosi per dinamiche di tipo identificativo, quest'uniformità non può essere considerata continua né tantomeno uniforme né all'interno (per l'esistenza di tabù, regolamentazione del rapporto che i membri del gruppo intrattengono con oggetti determinati), né all'esterno (per l'esogamia, obbligo di contrarre matrimonio con donne appartenenti a *clan* diversi da quello di appartenenza).

Resta il fatto che l'esistenza di questi divieti, regolati sulla base di una normatività immanente al gruppo, è possibile sulla base dell'esistenza materiale del *totem*, che è assilabile alla fonte di tutte le forme e che, cir-

⁴⁴ É. DURKHEIM, *Sur le totémisme*, cit., p. 85.

⁴⁵ Per H. Bergson, le cui riflessioni in materia di totemismo, per quanto di natura schiettamente filosofica, comprenderebbero e supererebbero, per Lévi-Strauss, i risultati della sociologia durkheimiana. Per il filosofo francese, stanti i risultati dell'analisi sociologica, tra spirito individuale e collettività non vi è differenza di grado; lo spirito collettivo è potenzialmente intellegibile dal soggetto individuale, però non in quanto tale, aggiungeremmo volentieri. Così: «Secondo Émile Durkheim non si tratta di indagare perché le cose alle quali questa o quella regione domanda di credere "abbiano un aspetto così sconcertante per le ragioni individuali. Il motivo è, semplicemente, che la rappresentazione che essa ne offre non è opera di queste ragioni ma dello spirito collettivo. Ora, è naturale che questo spirito si rappresenti la realtà in un modo diverso dal nostro, perché è di un'altra natura. La società ha il suo modo di essere, che le è proprio, dunque il suo modo di pensare". Quanto a noi, ammetteremo volentieri l'esistenza di rappresentazioni collettive, depositate nelle istituzioni, nel linguaggio, nei costumi. Il loro insieme costituisce l'intelligenza sociale, complementare delle intelligenze individuali. Ma non vediamo come queste due mentalità sarebbero discordanti, e come una delle due potrebbe "sconcertare" l'altra», H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), trad. it., *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 2006, pp. 82-83.

⁴⁶ Frazer, autore pure oggetto di veemente critica da parte di Durkheim quanto agli aspetti metodologici, almeno quanto alla definizione della problematica generale dell'incesto, si esprime al riguardo non diversamente da quest'ultimo; così (*Totemism and Exogamy*, cit., vol. I, p. 53): «In Australia la punizione normale per chi intrattiene rapporti sessuali con una persona appartenente a un *clan* proibito è la morte. Non ha importanza il fatto che la donna appartenga allo stesso gruppo locale o sia stata catturata in guerra a un'altra tribù; se un uomo del *clan* sbagliato se ne serve come moglie, viene perseguitato fino all'ultimo e ucciso dai suoi compagni di *clan*; e così la donna».

coscrivendo i limiti del *clan*, è momento cardine della differenziazione logica e materiale degli oggetti. Così, il *totem* è lui stesso oggetto, che fa al contempo da limite e valvola immanenza e trascendenza, tra esperienza umana e sfera sacrale. La ricostruzione di Durkheim è tale che, nelle società primitive, un uomo non può contrarre matrimonio all'interno del proprio *clan*, perché in questo modo il contatto col sangue lo renderebbe impuro: da qui, il reperimento di una connessione, considerata assolutamente stringente sul piano materiale, tra struttura totemica, riproduzione esogamica, divieto dell'incesto, che si gioca tutta sull'associazione formale tra con-sanguineità e sangue.

Essendo il sangue associato all'esistenza stessa del sesso femminile, il timore del contagio causato da quest'ultimo è in realtà un epifenomeno del terrore del simile e del relativo divieto di incontrare l'altro all'interno di un identico i cui confini sono definiti dall'appartenenza. Si tratta di un divieto tale, in virtù del quale le donne divengono oggetto di speciali interdizioni, che riguardano la verginità, così come la loro disponibilità in occasione del loro stato mestruato (le regole, cui si accenna nel testo).

Dunque, nella prospettiva di lettura qui adottata, il timore del sangue clanico è sintomo del terrore per l'accoppiamento con l'identico, terrore che, a sua volta, simboleggia la necessità di differenziare tra loro le dimensioni del 'dentro' e del 'fuori', dell'identità e dell'alterità, nell'ambito di una processualità nel cui ambito la donna, regolata sulla base del principio totemico, è oggetto-limite tra il sacro e il profano.

Nella lettura di Durkheim, l'elemento biologico risulta dunque successivo, storicamente ma ancor più logicamente, rispetto alla strutturazione sociale e simbolica del gruppo, costituendone un semplice epifenomeno: questo risultato apre importanti prospettive interpretative, rispetto alle quali lo stesso Freud si rivela in un certo senso in ritardo, nella misura in cui verifica e fa propria l'illusione prospettica del legame di sangue, della parentela, e quindi, della filiazione naturale. Nella misura in cui, nei gruppi sociali che ci descrive Durkheim, il tabù dell'incesto è riportato alla definizione dell'esogamia, il divieto di matrimonio tra consanguinei è funzionale all'obbligatorietà dello scambio sociale delle donne tra *clan*, delle donne, allo stesso modo degli oggetti. Da questa concatenazione deriva che donne e oggetti sono solo parzialmente a disposizione dei membri del gruppo, essendo la loro fruibilità sottoposta ad un vincolo di natura sociale, ossia alla distinzione tra *res sacrae* e *res profanae*. Se le modalità di appropriazione e godimento del femminile sono possibili in rapporto al sangue, l'elemento naturalistico non è altro, se non un pretesto, la cui ragione ultima consiste, in definitiva, nella costante riattualizzazione della possibilità di organizzare i confini psichici del rapporto tra identità e alterità. Per Lévi-Strauss: «Quindi, le proibizioni concernenti le donne e la loro segregazione, quale s'esprime nel-

la regola d'esogamia, non sarebbero altro che la lontana ripercussione di credenze religiose che, originariamente, non avrebbero operato distinzioni tra i sessi, ma che in seguito si sarebbero trasformate per effetto dell'accostamento che nello spirito umano si sarebbe stabilito tra il sangue e il sesso femminile»⁴⁷. In definitiva, se il sangue ha la capacità di generare quell'orrore che pertiene agli oggetti sacri, è perché esso simboleggia la con-sanguineità, ossia l'appartenenza al gruppo, al tempo stesso venerata e temuta. L'associazione sangue-consanguineità consente una brillante risoluzione della problematica del simbolo in chiave formale e anti-sostanzialistica. In questo senso, se è vero che Durkheim, ancora secondo Lévi-Strauss, non chiarisce sufficientemente il nesso tra questi fenomeni, è vero anche che non ha bisogno di farlo, perché il legame tra di essi non è reperito sul piano materiale. L'orrore per il sangue è da porsi in serie con l'orrore per il simile, nell'ambito di una forma di socialità che Durkheim non casualmente definisce "per identificazione", identificazione che è possibile sempre e solo sullo sfondo di questo *melange* di orrore e ammirazione per il simile che caratterizza questi gruppi. Se lo specchio ha costituito uno degli strumenti più potenti usati dagli occidentali per piegare la resistenza delle popolazioni che ancora resistevano all'incedere della storicità, ciò è accaduto per la sua capacità di palesare quest'elemento tenuto costantemente "fuori scena", la con-sustanziale similitudine dei membri del gruppo, che costituisce l'essenza propria tanto del gruppo sociale in questione, quanto, contemporaneamente, quella dell'intera tipologia di legame. Stando alla ricostruzione di Durkheim, se in alcune società, dette primitive, un uomo non può contrarre matrimonio all'interno del proprio *clan* è perché, in questo modo, il contatto col sangue dell'appartenente al medesimo gruppo lo renderebbe impuro. Ciò, in virtù del fatto che il contatto con gli oggetti resta subordinato alla loro fruibilità, e cioè, alla partizione che, a partire dal *totem* stesso, si istituisce tra oggetti sacri e oggetti profani: questi ultimi, a loro volta, sono tali non per il loro carattere intrinseco, da cui deriviamo che il simbolo non è considerato tale in virtù della sua sostanza, essendo colto piuttosto come 'segno', in virtù di quella regolazione sociale di cui il *totem* - fonte di quell'energia sacra che nella scuola antropologica francese viene denominata *mana* - è il *pivot*.

L'importanza del presente contributo, allora, può essere riassunta in due ordini di motivi: da un lato, perché dispiega un criterio estremamente fecondo sul piano del metodo, di cui si è detto, perché ci spinge a dissociare l'elemento materiale da quello formale, e quindi anche la causa materiale da quella efficiente, consentendoci però anche di configurare quei sistemi alla cui ombra l'elemento formale e quello materiale sono stati con-fusi, sino ad essere identificati. Religione monoteista e Stato moderno hanno costituito due grandi sistemi di organizzazione sociale, caratterizzati per l'associazione, per non dire per la sovrapposizione (con-fusione) tra consanguineità e

⁴⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures elementaires de la parenté* (1947), trad. it., *Le strutture elementari della parentela*, Milano 2003, p. 61.

socialità, ossia tra causa materiale e causa efficiente: ma ciò che sorprende è come non sia stato rilevato a sufficienza come quest'effetto sia stato raggiunto tramite un maneggiamento del dispositivo totemico: solo grazie alla monopolizzazione della regolazione totemica operata in tempi diversi da questi due sistemi che famiglia biologica e appartenenza clanica hanno potuto essere reciprocamente assimilate. In questa prospettiva, l'elemento biologico risulta successivo, storicamente, ma ancor più logicamente, rispetto alla strutturazione sociale e simbolica del gruppo: si tratta di un risultato che, a sua volta, apre importanti prospettive interpretative, che richiedono una "messa in parentesi" dell'opera 'matura' di Durkheim, che rivela un limite nello sviluppo di in questa direzione, perché, mossa com'è da una tensione olistica non dissociata da una forte vena etica, non situa le religioni positive, e in particolare il Cristianesimo, nell'ambito di una scansione diacronica delle strutture pure brillantemente enucleate, ma guarda piuttosto ad esse solo come un modello per la società dell'oggi, società chiamata essa stessa a costituirsi in forma religiosa, data per scontata l'individuazione dei suoi tratti caratterizzanti, in questo senso, originari⁴⁸. Nella partecipazione al rito, tanto nella forma di ministri, quanto in quella di adepti, adoreremmo allora l'origine logica, la ragione sottesa della religione, che si identifica, in particolare, con la società stessa. Con la conseguenza che, al declinare della religione, il culto della società stessa sarà chiamato a sopperire a questa mancanza, al venir meno del sacro, pena l'anomia, quale forma di sfilacciamento del legame sociale. Nonostante ciò, però, il testo di Durkheim - focalizzando la questione nella prospettiva per cui la consanguineità si configura come un effetto di superficie, essendo solo una delle possibili configurazioni della regolazione sociale della parentela - mantiene una sua capacità propulsiva, costituendo un prezioso strumento per una lettura critica delle trasformazioni della parentela nel presente.

La linea interpretativa che intendiamo proporre a partire da queste riflessioni, può essere riassunta nel seguente interrogativo: quali le conseguenze di una considerazione della vita psichica nella presupposizione della non simmetria, se non della scissione, tra generazione totemica e causalità naturale?

Relativizzare la generazione materiale, può voler dire riproporre la questione della posizione dell'uomo nel cosmo non solo in assoluto, ma anche rispetto alla sua sessuazione, alla partizione tra oggetti disponibili ed eventualmente indisponibili, tutte problematiche rispetto alle quali la scienza di oggi non ha nessuna ri-

sposta, strutturando in modo *naturalistico*, *uni-forme* ed *omo-sessuale* il campo umano e sociale che indaga, non attribuendo nessun valore né alla soggettività come effetto della determinazione simbolica. Si tratta di un'ispirazione che Durkheim condividerebbe, almeno quanto alla sua impostazione: non sottovalutiamo come, a partire da quest'approccio, è stata negata l'esistenza di quello stato inteso ingenuamente come pre-logico e pre-normativo - il riferimento è qui alla polemica che lo stesso Durkheim intrattenne con Lucien Lévy-Bruhl -, identificato con la poliandria e la comunione indifferenziata dei *partner*, che avrebbe caratterizzato il matriarcato. Nella prospettiva qui evidenziata, questo mitico stadio dell'evoluzione umana sarebbe null'altro che una proiezione del desiderio di denormativizzare le unioni. Matriarcato e patriarcato, in definitiva, per il sociologo francese non sarebbero stadi dell'evoluzione della famiglia, secondo una prospettiva condivisa anche da certa psicoanalisi e generalmente accettata dagli studiosi marxisti⁴⁹, quanto, piuttosto, modelli, linee di filiazione componenti storicamente, della regolazione, sempre normata, dell'accoppiamento e della filiazione. A questo punto, in un'ottica squisitamente strutturalista, l'essenziale dell'incesto è rinvenuto proprio in questa normazione, ed è su questa strada che psicoanalisi e antropologia strutturalista trovano un punto, seppur mobile, di convergenza: è dell'umano la definizione di una norma che regola l'accoppiamento e che garantisce quella castrazione simbolica che, a conti fatti, è l'unica condizione della realizzazione di processi di umanizzazione.

2. *I selvaggi e noi. Il culto totemico interpreta la storicità*

2.1. Il dono o la grazia? Regole dello scambio e ideologie del dono.

La risoluzione strutturalista della problematiche teoriche legate al totemismo, e, più in generale, di quelle che hanno costituito il patrimonio storico di un'antropologia a vocazione filosofica, è stata, negli ultimi decenni, oggetto di forti critiche, che hanno avuto per oggetto la matematizzazione e l'estrema formalizzazione, esito metodologico della ricerca di Lévi-Strauss e della sua scuola⁵⁰. Molte sono state le voci che si sono levate nella direzione di un ritorno ad un'interrogazione in grado di

⁴⁸ Non a caso M. Rosati definisce le *Forme elementari della vita religiosa* un *Abitare una terra di nessuno*, cit., p. 25) «*Gloria in Excelsis*» sociale.

⁴⁹ Cf. F. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, tra. it., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, 1993.

⁵⁰ Sabatucci, nella sua *Introduzione* all'edizione italiana de *Totemismo* di Frazer scandisce in quattro fasi la storia scientifica del totemismo, imputando a Lévi-Strauss di averne determinato l'eclisse, al prezzo di un notevole impoverimento del quadro concettuale di riferimento (*Introduzione* a J. G. FRAZER, *Totemismo*, cit., pp. 17-18): «Terza fase: l'exogamia, da connesso, e tuttavia quasi accessorio, diventa l'oggetto principale degli studi etnologici (e il totemismo scade al livello di connesso accessorio); qui è ancora Frazer a suggerire indicando la stretta relazione - questa volta genetica, e quindi necessaria - tra exogamia e sistemi classificatori di parentela. Quarta fase: Lévi-Strauss pone le basi della sua antropologia strutturale con le ricerche sulle

riportare l'antropologia culturale ai tradizionali temi che hanno strettamente caratterizzato questa disciplina sin dalla sua nascita, riprendendo momenti legati agli aspetti psicosociali della mentalità collettiva, anche pagando il prezzo di un passo indietro rispetto alle geometrie formali lévi-straussiane, il cui portato, in ogni caso, non può essere totalmente misconosciuto. Per operare in questa direzione, però, è necessario superare quell'opposizione tra aspetti soggettivi e oggettivi delle analisi antropologiche, che, da un lato, ha portato a minimizzare l'apporto delle credenze, dall'altro ha ritenuto di enucleare, sul versante 'oggettivo', e, quindi, su un piano di immanenza, realtà materiali, connotate naturalisticamente, tipicamente, la famiglia nucleare, che, in qualche modo, è considerata il nucleo 'naturale' di ogni sistema di parentela.

La prospettiva del presente lavoro, che, è bene specificarlo, è ascrivibile a quel genere "antropologia da salotto", di pertinenza tanto di Freud quanto di Durkheim, consiste nel considerare l'uomo alla stregua di un'entità per eccellenza culturale, includendo la stessa natura nella cultura, intesa come insieme di credenze possibili a determinate condizioni, non esterne alla mentalità collettiva. La natura, come l'animalità, non esiste per se stessa: essa è, prima di tutto, un sistema culturale di interpretazione ed organizzazione del mondo che implica un sistema di credenze. Prima di essere un'entità oggettiva, è un sistema di credenze, introdotte e rese possibili non senza una mediazione immaginaria.

Sulla scorta della medesima impostazione, dobbiamo mettere alla prova l'ipotesi che il principio totemico abbia avuto la funzione di organizzare il campo cognitivo delle popolazioni primitive: l'obiettivo è quello di giungere a ripensare gli istituti della cultura primitiva (parentela, esogamia, discendenza, scambio di oggetti, sacrificio) sulla base di una considerazione realistica degli aspetti psicologici della realtà sociale primitiva, che, scevra da ogni pregiudizio, sia in grado di render ragione delle trasformazioni culturali sulla base di un suo maneggiamento interno (e, quindi, ad esempio, la famiglia nucleare come una conseguenza del sistema totemico), senza considerarli epifenomenici rispetto a realtà naturale. Dobbiamo poter pensare che il totemismo abbia organizzato in un dato contesto una serie di rapporti, al pari della credenza in una natura 'madre' per le civiltà

che credono nella scienza.

Procedere in questa direzione significa accettare determinati risultati dell'analisi che, sul versante formalistico, si dipanano sull'asse Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss: la struttura così complessa delle regole delle popolazioni primitive lascia intendere come questi sistemi siano stati costantemente esposti all'azione del soprannaturale, di cui, peraltro, la natura è considerata parte integrante, in quanto sistema le cui cause ultime sfuggono ad ogni controllo definitivo. L'apertura delle società primitive al soprannaturale, se ha come riflesso l'istaurazione sistemica di un sistema normativo assai vigile, è da considerarsi inclusiva anche di forti elementi di scatenamento extra-sistemico: i sistemi simbolici arcaici concepiscono sempre e comunque un punto d'eccezione, per cui non possono essere ricondotti nella logica della derivazione del particolare da un principio generale. Con un'espressione sintetica, il primitivo è totalmente alienato nell'Altro, non percependo la propria esistenza come separabile da quest'ultimo, ma, al tempo stesso, ciò che manca nel suo sistema sociale è l'"Altro dell'Altro", ossia un fondamento logico univoco in grado di fondare una coerente rappresentabilità del mondo. Con tutte le critiche che possono essere poste all'antropologia strutturale, la traduzione del *mana* in significante d'eccezione deve essere tenuta nella considerazione che merita. Il *mana*, oggetto di buona parte delle riflessioni socio-antropologiche che si dipanano sull'asse Durkheim-Mauss, costituisce proprio l'indice della permeabilità del sistema sociale da parte di forze che, necessariamente, tendono a destabilizzare, positivamente o negativamente, il quadro complessivo: al limite, lo si può identificare con il sacro. Quest'apertura al trascendente va pensata realisticamente all'interno di un sistema sociale esposto al mondo naturale, e rende ragione non solo dell'atteggiamento di perenne stupore del primitivo, oggetto di tante osservazioni di Lévy-Bruhl, quanto, in un senso più radicale, della magia come forma di conoscenza e di organizzazione del reale, forma che non dev'essere indagata nell'ambito di una sottoposizione evolutiva alla scienza, ma di cui è necessario, piuttosto, indagare la razionalità. Se di opposizione tra magia e scienza si può parlare, questa è da reperirsi non sull'asse razionalità-superstizione, quanto, piuttosto, internamente al paradigma della causalità⁵¹, che è il vero problema filosofico sottostante a tutte le problematiche antropologico-culturali qui affrontate, nella misura in

strutture elementari della parentela; il totemismo non c'è più. Ultima fase, il totemismo è definitivamente liquidato come categoria da un libretto che Lévi-Strauss scrive su commissione per volgere sulla questione totemismo i risultati della sua ricerca sulle strutture elementari della parentela: i fatti che prima si raccoglievano sotto l'etichetta 'totemica', adesso vengono considerati come prodotti autonomi di una logica classificatoria». In questa stessa linea, per René Girard (*Le sacrifice* (2002), trad. it., *Il sacrificio*, Milano 2004, p. 13): «Ancora molto dinamica all'epoca di Durkheim e del primo Lévi-Strauss, questa disciplina tende oggi a sprofondare in una routine universitaria piuttosto deludente. Se venisse dimostrato definitivamente che le famose 'differenze' sono le uniche strutture reali e che esse prevalgono in maniera decisiva sulle somiglianze e sulle identità, non ci sarebbe che rassegnarsi». Cfr., ancora, R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983, p. 20 e ss.

⁵¹ Si tratta di un problema di cui la riflessione filosofico-giuridica del '900 ha piena cognizione, e che è affrontato dallo stesso Kelsen nella presupposizione di uno stadio dell'evoluzione del pensiero in cui l'indistinzione tra causalità e contrappasso sarebbe un capitolo ristretto di una più generale identificazione del concetto di natura e concetto di società, proprio delle popolazioni primitive. In questo senso, cfr. *Society and nature* (1953), trad. it. *Società e natura*, Torino 1993, p. 398 e ss. Indipendentemente da ogni valutazione di merito sul *coté* antropologico delle riflessioni di Kelsen, che resta un giurista e la cui riflessione antropologica non sembra essere stata di particolare stimolo al di fuori del circolo degli specialisti che se ne sono occupati, non ci sembra di andare lontani dal vero sostenendo la misura in cui lo studioso praghese forzi la mentalità primitiva nel quadro

cui queste ultime interrogano il rapporto tra concezione dei nessi causali da un lato, e i sistemi di credenza e le strutture istituzionali dall'altro. Situandosi nel paradigma aristotelico, di pertinenza della magia è la causa efficiente; come sostiene, assai efficacemente, Lacan, che riprese l'efficace quadripartizione con cui Kojève, in un suo contributo dedicato al tema dell'autorità, metteva in rapporto i suoi modi costitutivi e le quattro cause aristoteliche: «[...] la magia è la verità come causa nel suo aspetto di causa efficiente. In essa il sapere è caratterizzato non solo dal restare velato dal soggetto della scienza, ma anche dal dissimularsi come tale, sia nella tradizione operatoria che nell'atto. È una condizione della magia»⁵². Premesso che il mago è in questa posizione, perché investito egli stesso da forze sovranaturali, investimento che è anche il fondamento della sua autorità e della posizione che occupa nel gruppo, cosa vuol dire che la magia è legata alla causa efficiente, e che tanto i suoi atti, quanto la sua "tradizione operatoria" sono dissimulati come sapere, come afferma, con estremo rigore, ma con una certa dose di cripticità, Lacan? Semplicemente, che il primitivo non ritiene mai di avere un sapere un sapere costituito *a-priori* sul rapporto tra l'atto che pone in essere e le sue conseguenze. Il mago, in questo senso, dissimula un sapere che non ha, semplicemente perché non vi è, né vi può essere, un sistema di credenze che garantisce il risultato della sua azione. Se vi fosse, sarebbe uno scienziato. L'azione sarà efficace o inefficace: solo retroattivamente diremo che l'atto ha avuto effetto, e che c'è stato un nesso di causalità ha funzionato⁵³. Qualsiasi evento può, almeno in una fase iniziale, essere e/o non essere: se una popolazione è sconfitta da un'altra che crede in un'altra divinità, questo vuol dire che il loro dio è più efficace, e che quindi merita di essere adorato. L'esclusione aristotelica del principio di non-contraddizione non ha fornito ancora alla razionalità filosofico-scientifica le condizioni logiche per potersi dispiegare: solo con la sua esclusione il reale della scienza è stato, a tutti gli effetti, preliminarmente razionalizzato, un reale da cui la contraddizione, l'incostanza, l'irrazionalità sono

state preliminarmente espunte: un reale, in definitiva, che "non fa scherzi", che consente qualsivoglia impresa senza consultare preliminarmente l'oracolo.

La scienza, pur conservando qualcosa di magico al livello della connessione che istaura tra il proprio apparato concettuale e il reale, si struttura presupponendolo in una modalità che è prevedibile e strutturata unitariamente, al contrario di quello magico, ritenendo inoltre lineare il nesso tra concettualizzazione formale ed efficacia concreta: stando alle strutture del pensiero magico e al paradigma di causalità che esso presuppone, e qui siamo noi ora e non più i primitivi oggetto di interrogazione, diremo che il sistema della razionalità scientifica, non facendosene carico, 'scarica' la contraddizione sul reale: alla scienza è sottesa la causalità che Aristotele definiva come formale.

Se qualsiasi evento può essere o non essere, a questo sistema di organizzazione del reale nella magia corrisponde un particolare statuto dell'oggetto (che è anche l'oggetto degli scambi reciproci e degli scambi esogamici) che è, al tempo stesso, diviso e dividente. L'oggetto e la realtà del primitivo sono ambivalenti, e l'ambivalenza del primitivo ne è stretta conseguenza. È proprio al livello dell'oggetto che, secondo chi scrive, è possibile approcciare il problema dello scambio e della reciprocità del sistema primitivo. È proprio per il fatto che l'oggetto, al pari del reale, che poi dell'oggetto non è se non il correlato noumenico (la *realitas* è pur sempre anche etimologicamente una *res*) non è *uno*, quanto piuttosto diviso in se stesso e per questo segnato dalla dualità, che può avere una carica propria, positiva o negativa, ed è per questo che deve essere trattato con la massima circospezione. Se la divisione tra cose fungibili e cose infungibili, tra *res sacrae* e non, cioè sottratte alla dimensione dello scambio, è una prima esteriorizzazione della divisione interna dell'oggetto, la reciprocità può essere considerata alla stessa stregua: è in virtù del fatto che l'oggetto è diviso in se stesso e a sua volta dividente che deve essere scambiato, instaurando rapporti di reciprocità, laddove invece il *potlâc*⁵⁴, che sarà

del tentativo di fondare il rapporto, ma soprattutto la separazione concettuale, tra dimensione doveristica e dimensione fattuale, tra *Sollen* e *Sein*, che costituisce il nerbo di tutta la sua riflessione giusfilosofica.

⁵² J. LACAN, *La scienza e la verità*, in *Ecrits* (1966), ed. it., *Scritti*, a cura di G. Contri, vol. II, Torino 1974, p. 876.

⁵³ Ed è singolare che, in quello che possiamo definire l'atto di fondazione della modernità filosofico-giuridica, Cartesio, regolando i conti con la tradizione metafisica in materia di causalità, elevi a paradigma la sola causa efficiente: (*Meditationes de prima philosophia* (1641), trad. it. *Meditazioni di filosofia prima*, in *Opere*, vol. II, 1637-1649, a cura di G. BELGIOIOSO, Milano 2009, p. 746): «*Quantum denique ad parentes attinet, ut omnia vera sint quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi me conservant, nec etiam ullo modo me, quatenus res cogitans, effecerunt; sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio, inesse iudicavi. Ac proinde hic nulla de iis difficultas esse potest; sed omnino est concludendum, ex hoc solo, quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deus etiam existere*».

⁵⁴ «Caratteristico della costa nordoccidentale è il cosiddetto *potlâc*. L'espressione indica usanze festive che si tenevano in occasione di ogni importante cerimonia: nozze, funerali, erezione di un palo gentilizio, etc. L'organizzazione aveva inizio con una vistosa ostentazione delle proprie ricchezze; in seguito, cercava di annientare un eventuale rivale dandogli una parte della sua proprietà e distruggendo tutti i suoi beni. L'avversario aveva il dovere di sdebitarsi, se non voleva incorrere in una disonorante squalifica sociale», (1959), *Völkerkunde*, a cura di H. TISCHNER, trad. it., *Etnologia*, Milano 1964, p. 150. Con particolare riferimento ad alcune tribù del Nord-ovest dell'America, i Tlingit e gli Haida, Mauss evidenzia la nascita di un'altra forma di scambio, il *potlâc*, descritto nei seguenti termini (*Essai sur le don* (1950), trad. it., *Saggio sul dono. Forma e motivo nello scambio nelle società antiche*, con una *Introduzione* di M. Aime): «Presso queste due ultime tribù del Nord-Ovest americano e in tutta questa regione, appare, però, una forma certamente tipica, ma evoluta e relativamente rara, delle prestazioni totali cui abbiamo accennato. Abbiamo proposto di chiamarla *potlâc*, come fanno per altro gli autori americani servendosi del termine chinook entrato a far parte del linguaggio corrente dei bianchi e degli Indiani da Vancouver all'Alaska».

considerato tenendo ben presente la lezione di Bataille⁵⁵, alla stregua, cioè, di una modalità eccezionale rispetto alle regole dello scambio reciproco.

Alla luce di queste considerazioni, tenteremo di rispondere agli interrogativi che inquietano gli antropologi in materia di dono a partire dall'opera di Mauss, che consideriamo paradigmatica sull'argomento, tanto per la classificazione del materiale etnologico, quanto per le premesse metodologiche di cui si serve, quanto, ancora, per la soluzione che ne fornì. È sua l'osservazione di metodo, in base alla quale: «È possibile scomporre, rimescolare, colorire, definire diversamente le principali nozioni di cui ci siamo serviti; i termini da noi adoperati: presente, regalo, dono non sono del tutto esatti. Non ne troviamo altri, ecco tutto. Sarebbe bene rimettere in un crogiuolo tutti i concetti giuridici che ci compiaciamo di contrapporre: libertà ed obbligo, liberalità e generosità, lusso e risparmio, interesse e utilità»⁵⁶. Questa premessa metodologica si accompagna ad un'interrogazione sui motivi che vincolerebbero colui che riceve il dono a contraccambiarlo, sotto pena di guerra pubblica o privata: questo sistema, che viene definito sistema delle prestazioni totali, avrebbe una sua declinazione 'pura', ed una che il sociologo francese definì 'evoluta', nella quale rientra il *potlâc*. Così: «Queste prestazioni e contro-prestazioni si intrecciano sotto una forma, a preferenza volontaria, con doni e regali, benché esse siano, in fondo, rigorosamente obbligatorie, sotto pena di guerra privata o pubblica. Abbiamo proposto di chiamare questo sistema il *sistema delle prestazioni totali*. Il tipo più puro di queste istituzioni ci sembra rappresentato dall'alleanza di due fratri presso le tribù australiane o nord-americane in genere, dove i riti, i matrimoni, la successione dei beni, i legami di diritto e di interesse, i ranghi militari e sacerdotali, tutto è complementare e presuppone la collaborazione delle due mentalità della tribù»⁵⁷. Il *potlâc*, forma più complessa, non istaura una forma di solidarietà, quanto di rivalità propria di rapporti che egli definisce di 'antagonismo', avendo a

che fare con una dimensione che non è tanto con la circolazione, ma con la distruzione dell'oggetto e della sua funzione stessa: in questo senso, Bataille lo collegò alla nozione di *dépense*, e, in quanto tale, a quella di spreco sovrano: potremmo dire che lo scambio regola l'uso comune di oggetti, e quindi definisce soggetti, mentre il *potlâc*, vertendo su una dimensione che non è di semplice uso, ma sullo spreco, sull'"al-di-là-dell'utile", investe la dimensione della sovranità. Ora, possiamo dire che per Mauss queste due forme sono sussunte in un'unica tipologia, il dono, di cui una scienza dei "fenomeni sociali totali" avrebbe l'obbligo di svelare l'arcano, costituito nell'obbligo della controprestazione, e nel fatto che, nell'un caso come nell'altro, l'obbligazione, o, se si vuole, il 'debito' contratto attraverso il dono non si ritenga estinto neanche con un contro-dono identico, mentre l'ideale sarebbe dare un *potlâc* senza curarsi del corrispettivo. Ora, Mauss risolve l'"enigma del dono" mettendo da un lato in serie scambi simbolici di oggetti di consumo, riti esogamici e *potlâc*, dall'altro, facendo ricorso al legame di natura mistica che legava in queste società, gli individui alle cose. Ora, per lo studioso transalpino, quello dei primitivi è "un altro modo di possedere", ma pur sempre un modo di possedere, o di essere proprietario, dell'oggetto scambiato, il quale terrebbe in sé l'impronta, l'anima di chi lo detiene: dunque, da un lato Mauss ritiene che la terminologia usata da Boas per categorizzare il *potlâc* sia inutilizzabile, proponendo di sostituire "debito, pagamento, rimborso, prestito", con "presente e dono", dall'altro, però, non può esimersi dall'evidenziare che: «Sappiamo a sufficienza come e perché, nel corso di quali cerimonie, elargizioni e distruzioni vengano trasmessi i beni nel Nord-ovest americano. Tuttavia, siamo ancora male informati sulle forme che assume l'atto stesso del trasferimento delle cose, e, in particolare, di quelle di rame. Tale questione dovrebbe essere oggetto di un'indagine. Quel poco che conosciamo è estremamente interessante e indica certamente il legame tra la proprietà e i proprietari»⁵⁸.

⁵⁵ George Bataille, in un saggio di cui è impossibile misconoscere la rilevanza rispetto alle tematiche qui affrontate (*La Notion de dépense*, Paris 1967), che nelle sue ricerche presuppone una nozione di dono del tutto avulsa dalla dimensione dell'utile e della reciprocità, da un lato recepisce la lezione di Mauss, che assimila scambio di oggetti e *potlâc*, ma, al tempo stesso, lavora per creare una profonda discontinuità tra i due concetti. In questo senso: «La nozione di *potlâc* propriamente detto deve essere riservata alle *dépenses* di tipo antagonistico che vengono fatte per sfida, che comportano delle contropartite e più precisamente ancora: a forme che non si distinguono dallo scambio per le società arcaiche. È importante sapere che lo scambio, alla sua origine, è stato *immediatamente* subordinato a un fine umano; tuttavia è evidente che il suo sviluppo è legato al progresso dei modi di subordinazione ha cessato di essere immediata. Lo stesso principio della funzione di produzione esige che i prodotti vengano sottratti alla perdita, quanto meno provvisoriamente. Nell'economia mercantile, i processi di scambio hanno un senso acquisitivo. Le fortune non sono più messe su un tappeto verde e sono diventate relativamente stabili. Soltanto nella misura in cui la stabilità viene assicurata, e non può venir compromessa nemmeno da perdite considerevoli, le fortune vengono sottoposte al regime della spesa improduttiva. Le componenti elementari del *potlâc* si ritrovano in queste nuove condizioni sotto forme che non sono più così direttamente antagonistiche: la *dépense* è ancora destinata ad acquistare o a mantenere il rango, ma in linea di massima, non ha più il fine di farlo perdere a un altro», G. BATAILLE, *La Part maudite précédé de La Notion de Dépense* (1967), trad. it., *La parte maledetta*, con *Introduzione* di F. RELLA, Torino 1992, p. 14). In sostanza, per Bataille, il nocciolo del *potlâc* consiste in una forma di scambio senza corrispettivo che, in quanto eccezione, fonda lo scambio ordinario, anche se può esser posta in essere solo nella misura in cui non metta a repentaglio la sussistenza del gruppo.

⁵⁶ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo nello scambio nelle società antiche*, cit., pp. 9-10.

⁵⁷ Ivi, pp. 126-127. Sui "fenomeni totali", nel senso in cui li intende Mauss, cfr. G. GURVITCH, *Nota sul concetto di "fenomeni psichici totali"*, in, *Trattato di sociologia*, a cura di G. Gurvitch, vol. II, cit., pp. 481-488.

⁵⁸ Ivi, pp. 85-86.

Ora, tanto la continuità tra i due regimi di scambio (scambio tra fratrie e *potlâc*), quanto la sussunzione del rapporto tra individuo e cosa all'interno della categoria di proprietà sono tutt'altro che scontate. Cominciamo da quest'ultima: in che senso è possibile sostenere che al mondo primitivo siano pertinenti le dimensioni giuridiche della proprietà e del possesso dell'oggetto? Ho il possesso o la proprietà di un oggetto, infatti, sotto una condizione ben precisa, che investe il soggetto e l'oggetto del rapporto in questione. Dirò che l'oggetto è *mio* e potrò dirlo, solo nella misura in cui sono un soggetto *uno*, costituito socialmente e normativamente sul principio di esclusione del principio di non contraddizione (che in linguaggio giuridico si traduce come esclusione dell'incapacità di intendere e di volere) e solo nella misura in cui l'oggetto stesso è percepito come unitario. Questo vale anche per le donne, il cui accostamento con l'oggetto di scambio non deve scandalizzare le femministe, essendo sottoposto ad una semplice constatazione di natura fattuale: se posso dire che lei è mia moglie, è perché posso ricondurla ad un punto di imputazione dei suoi diritti e doveri come entità giuridica, ma anche, in senso antepredicativo, più semplicemente, perché ho la certezza che rivolgendole il mio affetto o i miei pensieri, lei sia *una*. La "mentalità primitiva" non solo misconosce la differenza sessuale, ma è caratterizzata da profonda ambivalenza, che non solo, affettiva, come vuole Freud, ma che investe la stessa sfera dei rapporti con le cose: questo vuol dire non solo che non potrò mai dire che "lei è mia moglie", ma, più in generale, che l'oggetto non sarà mai 'mio', anche perché l'individuo non si percepisce, nelle società arcaiche come staccato dal gruppo. Se entro in rapporto con un semi-oggetto, per mantenere l'equilibrio generale, dovrò sempre formalizzare un sistema di scambi reciproci, funzionale alla preservazione di questa credenza, cui, verosimilmente, è doveroso ascrivere valore assiomatico.

Se un oggetto entrerà nella sfera di un certo nucleo di rapporti sociali in quanto diviso, strutturato nel segno del due, per mantenere l'equilibrio complessivo si dovrà, giocoforza, restituire qualcosa di simile al gruppo di appartenenza: l'oggetto comincia a gravitare in una fratria, ma mantiene il segno del *totem* del *clan* da cui deriva fratria da cui proviene: non è mai tutto interno ad una fratria. Rispetto alla sua origine, l'oggetto di consumo è contemporaneamente dentro e fuori: per questo, va scambiato necessariamente con quella stessa fratria da cui proviene, con un oggetto che a sua volta sarà, sempre rispetto alla questione totemica, dentro e fuori il dominio determinato dalla sua origine, ed è per questo che si dice spesso che il primitivo nello scambio sacrifica il bene per preservare il regime complessivo dello scambio. A questo livello, si tratta di transazioni in cui ad essere essenziale è la reciprocità, e che sono inassimilabili al dono nel senso in cui lo intendiamo noi moderni. Perché, se l'altro non contraccambia, non vuol dire, come pensa Mauss, che sia irrisconoscete: piut-

tosto, la sua intransitività indicizza la negazione della credenza simbolica nell'ambivalenza. Ci sarà qualcuno che potrebbe dire "quest'oggetto è mio".

Il dono, così come lo intendiamo noi moderni, non c'entra nulla con questa prima forma di scambio, pura, come la definisce Mauss.

Passiamo al *potlâc*, che è in continuità col sistema di scambi, ma che ne è anche l'eccezione, negando alla radice la ragion d'essere dell'oggetto: la sua utilizzabilità. Facendo nostra la lezione di Bataille, diremo che il *potlâc*, in quanto forma di spreco sovrano che chiama in causa l'onore di colui al quale è destinato – talvolta ma non sempre obbligato a restituire in quanto oggetto dell'attenzione sovrana – costituisce realmente e non idealmente quella forma perfetta che dovrebbe essere, è, nella sua forma più pura, scambio "senza corrispettivo": se ingaggia una forma di reciprocità, è solo indirettamente, in maniera subordinato allo stato di benessere del gruppo in persona, e perché chi lo riceve ha due possibilità, rivaleggiare in quanto a sovranità, o assoggettarsi, sottomettendosi alla sovranità del donatore. In ogni caso, lo ribadiamo, nel caso in cui lo stato materiale del gruppo lo richieda, è dovuto un contro-dono (nel linguaggio di Mauss), o perché il ricevente non riconosce la sovranità del 'donante', o, perché, avendola riconosciuta, è assoggettato, e deve restituire il ricevuto, spesso con l'interesse.

Queste forme di scambio non hanno a che fare col dono, nell'accezione in cui noi lo intendiamo, se non in modo molto indiretto. L'idea espressa nel *Saggio sul dono*, in virtù della quale il primitivo dona sempre, perché, data la profonda compenetrazione con l'oggetto scambiato, in fondo, spera che l'oggetto torni alla fine di un lungo giro in suo possesso, è, dal punto di vista di chi scrive, ci sia perdonata la presunzione, epistemologicamente ingenua. Diremo, piuttosto che lo scambio di oggetti e l'esogamia tra fratrie esteriorizzano la reciprocità nell'ambito dell'esser soggetto, mentre il *potlâc*, quando non si manifesta nella sua forma pura, chiama in causa la sovranità, con il risultato dello scatenamento della competizione, o dell'assoggettamento, che, in ogni caso, vincolano il ricevente, nel primo caso in un rapporto di competizione, nel secondo, di assoggettamento. Quindi, quando ci chiediamo, come fa ad esempio pure con grande acutezza Godelier⁵⁹, ritenendo di mettere così in crisi il primato del simbolico sull'economico, perché donare se il dono stesso non estingue la posizione debitoria del soggetto, bisognerebbe rispondere che lo scambio è esteriorizzazione della posizione debitoria del soggetto, posizione da intendersi qui nel senso che, nello scambio, il soggetto è originariamente in posizione debitoria, nel senso però che scambia qualcosa che non è tutto nel suo dominio: quindi, gli oggetti circolano, rinsaldando vincoli di natura solidaristica. La questione del *potlâc*, invece, secondo chi scrive, è completamente diversa, dal momento che quest'ultimo, quale eccezione al sistema dello scambio, non ingaggia nessuna reciprocità.

⁵⁹ Cfr. M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris 1996, p. 57 e ss.

Ciò di cui si discetta a proposito del *potlâc* ha ben poco a che fare con il dono nel senso in cui ne parliamo noi, da 'civili'. Quando parliamo di dono e tentiamo di fondarne la comprensione sulle realtà primitive, infatti, in realtà non facciamo, al prezzo di una certa confusione, che giustapporre la reciprocità dello scambio e la sua eccezione, il *potlâc*, con l'unilateralità del dono, che, in quanto tale, non dovrebbe mai essere considerato, come lo stesso Mauss ammette, fonte di obbligazione per chi lo riceve. Il vero enigma non è costituito, lo ribadiamo, dal dono e dall'obbligazione a contraccambiare per il primitivo, ma dal dono e dall'obbligazione a contraccambiare per noi: se mi viene donato, perché mi sento in obbligo? Perché, in altri termini, di fatto, a fronte di un dono disinteressato, sono ingaggiato in una relazione che è quella tra debitore e creditore, sentendomi 'obbligato' a 'disobbligarmi'? Perché lo stesso soggetto che dona pensa, di potersi 'in-graziare' il ricevente, vincolando chi riceve ad una controprestazione, come nel caso della corruzione?

Risponderemo a breve: ci preme subito, però, evidenziare come Mauss fosse mosso da una stringente istanza di natura politica, che influenzò in maniera massiccia il suo interesse per queste realtà. *Il saggio sul dono*, infatti, fu scritto dopo la prima guerra mondiale, la cui conclusione non poteva esser considerata separata dall'affermazione bolscevica in Russia. Notoriamente, Mauss fece sua la vocazione di un socialismo politicamente impegnato in una riforma della società liberal-capitalista: ne è testimonianza il suo impegno di giornalista per *L'Humanité*, prima che quest'importante testata cominciasse a gravitare in area comunista. Allievo di Durkheim, al quale era legato anche da vincoli di parentela, condannava l'idea di una trasformazione violenta del sistema liberal-capitalistico che pure criticava, ed era a tutti gli effetti motivato nell'ampliare in senso sociale il paradigma economico-giuridico dell'*homo oeconomicus* e dell'interesse come *pivot* unico dell'agire del soggetto economico, considerato razionale già in quanto tale, per il solo fatto di essere sul mercato. Così come Durkheim e Duguit concepivano la proprietà sociale accanto a quella individuale in aperta polemica col marxismo che predicava l'abolizione di quest'ultima, il suo interesse è dimostrare il rapporto di non-contraddizione logica tra proprietà e attitudine a donare: ma quest'ultimo è perseguito al costo di misconoscere la lezione durkheimiana, in virtù della quale l'unica proprietà conosciuta da queste popolazioni era collettiva, corrispondendo ad essa la religione come forma di rappresentazione culturale, cui si contrappose in maniera

estremamente circoscritta la proprietà privata, vertente sulle aree in cui si seppellivano i defunti di famiglia, cui sarebbe corrisposta la magia come forma di conoscenza. Di un rapporto di proprietà nel senso codicistico e borghese del termine sembra difficile parlare a proposito di queste popolazioni, e il fatto che l'oggetto fosse pensato come animato è da intendersi, non solo per la sua struttura divisa e divisiva, ma anche, come vedremo, per il sistema di causalità che presiede l'organizzazione dei fenomeni, propria di queste popolazioni. Ci sembra, per il momento, di aver sufficienti argomenti per dimostrare l'infondatezza scientifica di tutta quella lettura che intende legittimare l'anti-utilitarismo, per cui pure chi scrive nutre simpatia dal punto di vista politico, tramite il ricorso al dono o al *potlâc*, come nell'indirizzo di pensiero che, direttamente o indirettamente, fa capo al MAUSS⁶⁰.

La logica del dono, così come noi lo concepiamo, nonché l'aspettativa di reciprocità che ne consegue, seppur in maniera del tutto impropria, derivano pur sempre dal fatto che c'è un soggetto che è proprietario di un bene e che può autorizzarsi, in virtù di questo, a darlo ad un altro, che l'acquisirà. A che titolo quest'ultimo si senta moralmente o materialmente obbligato nei confronti del donatore, forse è proprio questo "l'enigma del dono", ciò che va spiegato. Assimilare e, al limite, giustificare il voto di scambio e la corruzione come la riattualizzazione delle forme primitive del dono, come spesso è accaduto anche in circoli culturali legati all'accademia, è, a tutti gli effetti, un'incongruenza, così come, in definitiva, è incongruente la giustapposizione tra dono e reciprocità. Se dono, non si capisce in che senso questo vincoli l'altro: se l'altro è vincolato in un rapporto di reciprocità, non sto donando. Ora, però, osserviamo che tutto il portato delle culture primitive vive nella nostra *Lebenswelt* in una forma che è, prima di tutto linguisticamente, ma anche concettualmente, degradata; così: "il regalo indebita o obbliga chi lo riceve", considerare un oggetto portafortuna o una pratica propiziatoria è superstizione, il *clan* o appartenenza clanica sono intesi come una degradazione del sistema familiare (*clan* camorrista o mafioso), etc... Si degradano elementi provenienti da culture 'altre', senza rendersi conto del fatto che quegli elementi funzionano in un sistema totalmente altro dagli ambiti sociali e dalla mentalità da cui provengono, probabilmente degradandosi proprio per questo. Ora, quando parliamo di dono, al pari di Mauss, operiamo una fusione degli orizzonti della reciprocità e del *potlâc*, fusione operata sotto l'egida della costituzione unitaria del soggetto che scambia e dell'oggetto scam-

⁶⁰ Approfittando di una felice coincidenza, a Marcel Mauss si ispira, fin nell'acronimo che lo identifica, il movimento M.A.U.S.S (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali), fondato nel 1981 a Parigi cui appartengono intellettuali di primo piano nel dibattito socio-antropologico attuale, come Alain Caillé, Gèrald Berthold, quindi Serge Latouche. Nel tempo i temi affrontati dal gruppo (che contiene significative differenze) sono: sviluppo e sottosviluppo, informale, decostruzione dell'immaginario economico (Latouche), teoria del sacrificio (Berthold, Nicolas, Caillé), antropologia della manifestazione di sé e forme sociali di rappresentazione del sé (Dewitte), teoria relazionale dell'azione e simbolismo (Caillé), crisi della democrazia e reddito di cittadinanza (Mouffe, Caillé), conflitto e legame sociale (Boilleau), antropologia e sociologia della moneta (Rosapabé), cristianesimo e utilitarismo (Tarot). Per un'efficace ricostruzione delle coordinate teoriche della problematica del dono, cfr. T. MARCI, *Il circolo della gratuità. Il paradosso del dono e la reciprocità sociale*, Trento 2012.

biato. Il rapporto tra dono e vincolo, così come noi lo intendiamo, deve essere pensato in un regime culturale che da un lato unifica soggetto e oggetto, dall'altro normalizza l'eccezione, istituendo così un legame tra sovranità e debito, che riduce il *potlâc* a relazione, situandolo nella forma sociale dello scambio tra oggetti, profanandolo e squalificandolo. Il dis-utile viene inglobato e normalizzato nell'utile.

Così come si profana e si squalifica la prostituta, che non è affatto improprio tirare in ballo nella presente discussione e che, da oggetto di desiderio sottratto allo scambio pubblico, e perciò vicino alla divinità nelle società primitive, diviene meretrice⁶¹, nel senso degradato e squalificato in cui vive nelle nostre società, allo stesso modo, è in virtù della normalizzazione dell'eccezione che il *potlâc* scade al livello della forma dello scambio tra oggetti, vincolando chi lo riceve, contro ogni logica: da qui l'ambiguità del dono, così come noi lo concepiamo, quella in virtù della quale è contemporaneamente atto unilaterale ma che, purtuttavia, implica reciprocità: vedremo in seguito come questo passaggio si completa alla luce del rapporto tra grazia divina, dono e debito.

In questo modo, seppur in forma aurorale, quella che si presentifica è una prospettiva interpretativa ben precisa, ossia che le categorie pre-storiche, storicizzandosi, immesse in altri regimi religiosi e culturali, mutino completamente di segno, nell'ambito di profonde trasformazioni, che ne comportano la sovversione e il profondo cambiamento di paradigma. Proveremo a generalizzare questo paradigma interpretativo: dunque, non il rito sacrificale dietro la comunione, non l'esogamia dietro il complesso di Edipo e il divieto dell'incesto, quali invarianti astoriche ed atemporali, che innescano una immotivabile "nostalgia dell'origine", ma una trasformazione di queste unità di senso rilevanti antropologicamente, interna a quella mutazione del regime totemico, istituyente, a tutti gli effetti, il Dio delle tradizioni monoteiste e la credenza nella storicità e nel progresso delle civiltà.

Il totemismo rientrerà come paradigmatico delle definizioni classificatorie: in questa linea associativa, la messa in discussione del nesso di continuità sostanziale tra istituzioni culturali prestoriche e storiche, se applicata al nesso tra esogamia e complesso edipico, può avere ulteriori implicazioni. Ritorniamo così alla tematica totemica e alla considerazione che, se i selvaggi, come abbiamo visto, si percepivano, almeno in parte, della stessa sostanza del *totem*, nulla ci autorizza a pensare che fosse (com-)presente in loro la piena coscienza di essere uomini, dal momento che umanità è un significante

che può immettersi a pieno titolo nelle rappresentazioni culturali solo attraverso un'universalizzazione del dispositivo totemico, in grado di fondare una "fratellanza universale". Inoltre, come sostiene Freud, i primitivi misconoscevano la differenza sessuale: possiamo allora ipotizzare lo scambio esogamico tanto come esteriorizzazione sociale del principio di reciprocità, ma anche come al modo in cui pensavano la differenza sessuale. In quest'ipotesi, per i primitivi, la generazione è individuata totemicamente e la differenza sessuale strutturata esogamicamente: prendere in moglie la donna di un altro *clan* significava rispettare la regola che istituiva, in assenza della differenza tra sessi, lo scambio con un'entità di altra specie, l'etero-sessualità. In altri termini, il primitivo si unisce e scambia 'fuori' perché in questo modo evita ogni commistione con quell'elemento divino con cui si identifica, perché questo vorrebbe dire scambiare, mangiare, prendere in moglie se stesso, in un contesto in cui l'io personale è totalmente fuso nel gruppo di appartenenza: la sua etero-sessualità (in definitiva, l'esogamia) si costituisce attraverso uno scambio tra gruppi, le fratrie, che deve essere pensato in assenza dell'idea di una comune umanità, intesa come minimo comune denominatore di tutti i soggetti che partecipano allo scambio. Il rapporto tra membri delle fratrie può essere legittimamente immaginato, quindi, come quello tra entità parzialmente identificate ad una specie animale ed entità parzialmente identificate ad un'altra specie. Questo risultato combacia perfettamente con quanto detto in precedenza a proposito dell'oggetto in generale e del suo scambio, e non potrebbe essere diversamente dal momento che la donna era un oggetto di scambio al pari degli altri. L'alterità è e deve essere radicale, perché solo questa modalità si garantisce la tenuta interna e la compattezza del gruppo: da qui, l'orrore per il sangue e la necessità di regolare l'accoppiamento con entità che sono, allo stesso tempo, venerate, temute e scambiate e soggette a pratiche periodiche di sottrazione allo spazio pubblico. Se è stato possibile pensare l'altro come uomo, ciò può accadere solo all'interno della costituzione di una "fratellanza universale" instaurata e resa effettiva dalla massima generalizzazione possibile del *pivot* su cui verteva la regolazione totemica. Stringendo sul punto, i primitivi non potevano concepire nessuna idea di umanità e regolavano l'eterosessualità sulla base dello scambio totemico alla stregua di un rapporto tra specie diverse, ossia tra individui appartenenti a *clan* derivanti da animali totemici diversi, proprio come un essere parzialmente identificato con l'animale totemico (a) potrebbe prendere in moglie un essere parzialmente

⁶¹ Scrive G. Bataille, con riferimento alla prostituzione religiosa (*L'érotisme* (1957), trad. it., *L'eroticismo*, Milano 1991, p. 128): «La prostituzione in primo luogo non è altro che una consacrazione. Certe donne divenivano degli oggetti nel matrimonio, soprattutto agricolo. La prostituzione le rendeva degli oggetti del desiderio maschile: oggetti che, quanto meno, annunciavano l'istante in cui, nell'amplesso, non vi sarebbe stato più nulla, sarebbe tutto scomparso per lasciar sussistere soltanto la continuità compulsiva. Il primato dell'interesse nella prostituzione lasciò in ombra questo aspetto. Ma se all'inizio la prostituta ricevette forme di denaro od oggetti preziosi, si trattò di un *dono*: la prostituta si serviva dei doni per le spese voluttuarie, per diventare più desiderabile. Aumentava in tal modo il potere, che aveva avuto sin dall'inizio, di attirare i doni degli uomini più ricchi. La legge di questo scambio di doni non era la transizione mercantile. Ciò che una fanciulla donava al di fuori del matrimonio non poteva offrire la possibilità di un suo uso produttivo».

identificato con l'animale totemico (b).

Nel sistema delle eccezioni, situeremo il sacrificio come eccezione al culto totemico, così come il *potlâc* era eccezione al regime dello scambio: se, rispetto al dono, abbiamo 'solidarizzato' con Bataille, sul sacrificio ci 'desolidarizzeremo' dal filosofo francese, almeno dalla sua interpretazione, in virtù della quale, almeno in prima istanza, il sacrificio veniva situato in rapporto al divieto dell'omicidio, e quindi ad un più o meno atavico "desiderio di uccidere": in questo modo non si considerava la misura in cui il sacrificio, nella sua forma totemica, istituiva e rinsaldava quei legami di solidarietà orizzontale, che hanno consentito, peraltro, operazioni per noi scontate, ma essenziali nel processo di civilizzazione: il divieto di antropofagia innanzitutto, e, successivamente, i modi normativi per il cui tramite cibarsi degli animali, e, più in generale, rapportarsi alla natura, che, non dimentichiamolo è, a tutti gli effetti, una potenza spirituale⁶². La violazione eccezionale del tabù alimentare, in virtù del quale l'animale totemico era assolutamente interdetto, al pari del pasto comune avente per oggetto l'animale totemico stesso, costituiscono la violazione di una regola essenziale. Da un lato, esistono determinate entità più prossime al *totem* di altre (se appartengo al *clan* che deriva dal lupo, certamente il lupo incarna il *clan* più di qualsivoglia appartenente allo stesso *clan*), ed è questo il criterio di classificazione della classe dell'oggetto totemico a lungo ricercata dagli antropologi: in virtù di quest'assunto, non si devono assolutamente intrattenere rapporti di nessun genere con quell'animale che non è il *totem*, ma che lo incarna in un certo grado. Spieghiamo, in questo modo, la costruzione della classe degli animali totemici, che, come abbiamo visto, viene semplicemente presupposta nella linea Frazer-Freud, per i quali il *totem* equivale all'animale totemico. In quest'ipotesi, abbiamo visto come sia del tutto legittimo l'interrogativo in virtù del quale il primitivo identificava la classe degli animali totemici, senza averne, se non aveva né il concetto, né una rappresentazione sufficiente a costituirne la classe. Anche in questo caso, trasponiamo le categorie del pensiero filosofico proprio della nostra tradizione a quello dei primitivi, mentre forse dovremmo operare in senso contrario: a partire da Platone, conosciamo la misura in virtù della quale pensiamo qualsivoglia oggetto, perché ne abbiamo il concetto. Qualcosa del genere, di segno però profondamente diverso, potrebbe valere per il primitivo, che non identificava, come sostengono Frazer e Freud, il *totem* all'appartenente alla classe dell'animale (x) l'animale totemico. Se fosse così, sarebbe impossibile venire a capo della modalità di determinazione della classe: verosimilmente il c.d. selvaggio considera l'animale (x) come appartenente alla classe del *totem*, in quanto a sua volta incarnazione di un'entità superiore, in posizione di ideale irraggiungibile. Dunque, non possiamo identificare

l'animale (x) al *totem*, perché questi vive, quale sostanza spirituale, in una forma altamente idealizzata, incarnando una potenza, in ultima analisi quella della natura, al tempo stesso, verosimilmente, sconosciuta, temuta e venerata. L'animale (x) concreto, l'animale in "carne ed ossa" non era direttamente il *totem*, ma è considerato con sentimenti di natura mistica perché, rispetto al membro della fratria, è più vicino all'antenato, ossia, è maggiormente verosimigliante al *totem* di quanto lo sia lui stesso, diviso, anche nell'aspetto, tra l'identificazione di specie e la realtà della dissomiglianza. Stante la verosimiglianza del rapporto tra sacrificio totemico e Pasqua cristiana, il cristiano, nella comunione, non "mangia Dio" in quanto tale, ma sacrifica quell'essere che tra gli umani (e qui l'importante conflitto dottrinario che vide soccombere l'ipotesi del monofisismo di Gesù), solo e unico, intrattiene un rapporto privilegiato con Dio, che è rapporto di filiazione, nel senso totemico del termine. Premesso che Freud stesso, certamente memore della vicenda biblica di Isacco, sottolinea come il Cristianesimo abbia realizzato qualcosa di assolutamente unico, sacrificando ritualmente un umano e non un animale, svilupperemo in maniera più precisa questo passaggio nell'ultimo paragrafo, perché è necessario sviluppare una questione preliminare alla problematica sacrificale, avente per oggetto il destino dell'esogamia in un regime totemico umanizzato e universalizzato.

Sacrificare e cibarsi del *totem* ha, come già sottolineato, un senso ben preciso: rafforzare, ricostruendolo volta per volta, quel vincolo comunitario che si immunizzava all'esterno attraverso quella particolare declinazione dell'etero-sessualità che è l'esogamia. Questa modalità, colta dal nostro punto di vista, si situa nel luogo di impensabilità della differenza sessuale che Freud riteneva tratto caratteristico dell'inconscio, e, dunque, della preistoria dell'umano, nonché della sua infanzia, insieme all'assenza del principio di non-contraddizione. Ma questi nessi possono anche esser letti in verso contrario: la differenza sessuale, così come la intendiamo, e l'atavico odio tra sessi che ne deriva, nonostante narrazioni di vario ordine e grado circa l'amore, può essere ricondotta genealogicamente e intesa all'interno della logica esogamica e alle sue mutazioni.

Questa è la direzione su cui procederemo, chiedendoci: cosa accade quando il *totem*, con l'affermazione delle religioni monoteiste, si universalizza, supportato anche dalla speculazione filosofica, che iscriveva la realtà nel dominio logico dell'Uno? Cosa accade, ancora, quando il Dio ebraico-cristiano si installa nel luogo dell'eccezione lasciato 'vuoto' dai *totem* parziali, siano essi animali, piante o eventi, spodestandoli? Aggiungiamo sin dall'inizio che, per chi scrive, il *pivot* di quest'operazione, la classe del *totem* che costituisce l'universalismo è individuabile nel fallo, operatore logico⁶³, ma anche entità materiale la cui logica da non è certamente

⁶² «Quello scatenamento totale del desiderio di uccidere che è la guerra, esula nel suo insieme dall'ambito della religione. Il sacrificio che d'altro canto è, al pari della guerra, sospensione del divieto dell'omicidio, costituisce invece l'atto religioso per eccellenza», G. BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 79.

⁶³ Cfr. J. LACAN, *La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus*, in *Scritti*, vol. II, cit. pp. 694-713. Per un'introdu-

riconducibile all'organo, ma che da quest'ultimo non è, altrettanto certamente, del tutto separabile. La risposta è: nasce l'umanità. Siamo di fronte all'universalizzazione di un elemento solo generale e generalizzabile, che non copre tutti gli elementi logicamente ascrivibili al *clan* che definisce empiricamente: le donne, notoriamente, non sono ascrivibili all'insieme che si va a definire. Così, vi è qualcosa di necessario nel fatto che la "donna sia prodotta della costola di Adamo", e tutte le questioni, pure fondate ed essenziali per la comprensione della psiche, della costituzione della bambina nella presupposizione infantile che tutti gli esseri umani possiedano il fallo, dell'invidia femminile del pene, della costituzione matura della donna a partire dall'accettazione della sua castrazione (*pardon*, mancanza), trovano, così, un riscontro puntuale e preciso, che rende meno stridente il conflitto tra evidenze cliniche e credibilità narrativa.

Per quanto nella narrazione storico-filosofica il passaggio alle religioni monoteiste e ad una concezione unitaria del reale sia, non a torto, qualificata come un salto logico rispetto ai culti animistici, è chiaro che la divinità cominci ad avere quelle fattezze (umane) e quei requisiti (di domesticità, di familiarità), che da sempre i storici delle religioni e filosofi riscontrano nelle religioni monoteiste, soprattutto nel Cristianesimo. Il Dio dei cristiani non è quell'entità totalmente 'altra', come nell'ebraismo, ma, ancor più, come quella che presiede la genealogia totemica, dal quale i membri del *clan* potevano aspettarsi qualsiasi cosa, anche in virtù della struttura 'aperta' del loro sapere.

Questo studio non solo assume le ipotesi di W. Robertson Smith prima e di Sigmund Freud poi, ossia che il totemismo sia la chiave tanto delle religioni monoteistiche, quanto del "complesso edipico", ma lo fa nella presupposizione che l'universalizzazione ebraico-cristiana, costituisca, in un certo senso, al tempo stesso, il compimento e la contraddizione radicale del mondo primitivo. Declinazione particolare di quest'affermazione è che la nostra civilizzazione è da considerarsi esogamica rispetto alla famiglia mono-nucleare, effetto dell'acquisizione che il bambino nasce dal rapporto sessuale tra uomo e donna, ma endogamica rispetto all'organizzazione totemica, intesa nei termini in cui l'abbiamo descritta precedentemente, e questo dal momento che, se esiste l'umanità come insieme dei figli di Dio, questo gruppo non ha limite alcuno, mancando di confine. Assumendo la prospettiva in cui la consanguineità è un prodotto dei rapporti sociali di alleanza, ossia quella dell'esogamia totemica, essere "fratelli in Cristo" vuol dire abolire ogni confine interno tra gruppi: non esistono più fratricide con cui scambiare donne. La fraternità universale, assunta la prospettiva pre-storica, comporta che il confine esogamico, proprio della famiglia nucleare, si costituisce solo fattualmente: vengono meno tutti i confini tra gruppi sociali. Da qui, inoltre, il fatto che l'uomo civilizzato, inteso come effetto di questo dispositivo, al contrario di

quello primitivo che scambia e desidera 'fuori', scambi 'fuori' rispetto alla parentela di sangue, ma se desidera 'dentro' (cioè, se desidera la madre, è questo il nucleo del complesso edipico), è perché la costituzione del gruppo è endogamica, dovendo scontrarsi con un'interdizione dalla cui risoluzione dipenderà la sua maturità psichica. Nella costituzione della famiglia nucleare, quale effetto dell'affermazione delle religioni monoteiste, la donna stessa esiste quale effetto del significante fallico instauratosi in posizione totemica. Se, rispetto all'ipotesi della consanguineità, la modalità di scelta del partner è esogamica, assumendo come paradigma di riferimento quello pre-storico, la nostra società si configura come endogamica ed *omo*-sessuale (da non confondersi con l'*omo*-sessualità propriamente intesa, che è l'attitudine del soggetto a desiderare l'accoppiamento con persone dello stesso sesso) nel senso che il vincolo matrimoniale si istituisce tra persone dello stesso *totem*. In quest'ultima prospettiva, l'affermazione dell'uomo come specie, ridurrà l'*etero*-sessualità a questione di 'fratellanza' o, se si preferisce, in rispetto al principio della *pars condicio*, di 'sorellanza' tra membri di un unico *clan*, senza confini interni: l'umanità. L'uomo storico è così *uno* rispetto alla sua costituzione formale, ma è scisso al suo interno: desidera 'dentro', ma deve farlo nell'ambito di un principio formalmente che resta quello esogamico, e quindi in contraddizione con se stesso, dato che la madre, *de jure*, è del padre: la contraddizione, rimossa sul piano formale, rientra nel reale. La stessa femminuccia, se deve confrontarsi, come giustamente vuole la psicoanalisi, con lo stesso dispositivo, è perché uno è il *totem* che presiede ai meccanismi di umanizzazione. Se riconduciamo il divieto di incesto all'interno della problematica delle regole esogamiche, cioè delle regole che presiedono l'acquisizione della propria donna da parte del membro di qualsivoglia gruppo, esso, così com'è strutturato nella nostra civiltà, resta incomprensibile, perché la madre è già, di fatto, coniugata: la madre è già l'esito di uno scambio simbolico, che, una volta realizzato, non potrà essere oggetto di trasgressione. Il desiderio del figlio dell'uomo nasce piuttosto come desiderio 'colpevole', "prezzo da pagare", e quindi siamo nel debito, per la filiazione totemica dell'uomo a Dio.

2.2. *Via crucis*: il sacrificio di Cristo tra regole totemiche ed esogamiche. I limiti dell'identificazione tra violenza e sacro in René Girard

L'ipotesi è che la costruzione di un sistema 'unitario', che si basa sull'eliminazione dell'eccezione come elemento non riducibile alla serie che instaura, così come la costituzione di nuove regole esogamiche e sacrificali, sia, nel caso delle religioni storiche, in palese sovversione

zione alla spinosa questione della preminenza logica del fallo e del suo statuto operativo nell'opera di Lacan, tema che fortemente caratterizzante il suo approccio, cfr. AA.VV., *Il significato del fallo*, Annali della Sezione Clinica di Milano, Milano 1999.

col pregresso. Si pongono le basi per la sottoposizione radicale della natura all'uomo: il Dio monoteista non simbolizza più la potenza della natura, ma l'uomo stesso, regolando, quindi la superiorità sull'animale, laddove in precedenza la linea di questa demarcazione era assai difficile da assicurare, da cui quella necessità di classificare fenomeni ed entità naturali su base totemica, che si ha costituito così tanta parte della riflessione antropologica.

Per rendere conto di questa sovversione, risponderemo al seguente interrogativo: abbiamo visto che, alla luce delle categorie dello scambio primitivo di donne tra *clan* derivanti da *totem* diversi, non è possibile sostenere che la regola propria della famiglia nucleare sia di natura esogamica, nel senso almeno dei culti totemici delle società arcaiche. Inoltre, ci chiediamo: è poi così vero che l'incesto, nel senso in cui questo termine si specifica all'interno del culto totemico, è estraneo e invisibile alle religioni monoteiste? Il termine incesto deriva dal latino *in-castus*, detto di un rapporto in cui una persona è divenuta impura, per effetto di pratiche sessuali vietate: quest'impurità riguarda non solo le persone che hanno commesso l'atto, ma coinvolge tutti i singoli e luoghi che sono in contatto con queste persone. Nell'ambito della tradizione ebraico-cristiana, ciò cui allude il libro della Genesi, quale componente essenziale della creazione divina, è l'originarietà del legame incestuoso tra Adamo ed Eva. Nell'atto della creazione della donna, Adamo non può che riconoscere come essa sia ossa delle sue ossa, carne della sua carne: per questo, gli uomini lasceranno i propri genitori e si costituiranno in un'unica carne (una caro). Adamo ed Eva sono una carne in Dio: il desiderio di conoscere porterà alla caduta, e consegnerà l'uomo alla storia. La sessualità, consustanziale a questa caduta, è il veicolo di un ritorno a questa situazione originaria, che è per i Cristiani il Paradiso dopo la morte. Paradiso anticipato nella storia prima dalla Chiesa, e poi dalle unioni matrimoniali, celebrate all'interno dell'ecclesia. Si tratta di un tema ripreso nell'ambito della fondazione prima della Chiesa e poi dell'istituzione del vincolo familiare, in Cristo; il principio dell'"*una caro*" è proprio quello in virtù della quale, per effetto del maneggiamento totemico operato dalla religione ebraico-cristiana, i coniugi sono 'uno' ma anche "della stessa carne" in Dio. Così San Paolo: «Fate dunque molta attenzione al vostro modo di vivere, comportandovi non da stolti ma da saggi, facendo buon uso del tempo, perché i giorni sono cattivi. Non siate perciò sconsiderati, ma sappiate comprendere qual è la volontà del Signore. E non ubriacatevi di vino, che fa perdere il controllo di sé; siate invece ricolmi dello Spirito, intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando al Signore con il vostro cuore, rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù

Cristo. Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; il marito, infatti, è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno, infatti, ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo, l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne. Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito»⁶⁴.

Il mistero di cui parla San Paolo è quello di un'unione in Dio, che, stando alle categorie primitive, è del tutto incestuosa, perché i coniugi condividono la stessa carne nel paradiso terrestre, così come incestuosa sarà la genia che da loro dipartirà. L'anticipazione in terra di questo stato è il compito che la storia terrena dell'umanità ha il compito di anticipare, prima che si compia nell'aldilà, tramite tanto l'istituzione della Chiesa, sposa di Cristo, quanto l'istituto del matrimonio, in cui la spiritualità del legame si sposa perfettamente con la dimensione biologica della procreazione, sovrapponendovici. Il cristiano istituzionalizza l'anticipazione in terra di questo stato di grazia in Dio che è il paradiso e che, per realizzarsi in terra, avrà bisogno dell'estinzione della sessualità in quanto peccato e dell'iscrizione del femminile in una linea di fratellanza universale, attraverso la comunione. Robertson Smith era, evidentemente, sulla buona strada nel pensare il rapporto tra religioni monoteiste e culti primitivi, ma ha pagato un prezzo molto alto nel considerare siffatto rapporto, e in particolare il legame tra sacrificio totemico e comunione cristiana, alla stregua di un rapporto genetico, laddove si tratta invece di una parentela genealogica, caratterizzata da una forte discontinuità. Con il Cristianesimo, sacrificio e pasto totemico sono oggetto di una ritualizzazione radicale, che li sottrae al luogo di eccezione in cui sono nella cultura totemica. In questa prospettiva, il sacrificio di Cristo è da considerarsi, a pieno titolo, ascrivibile al genere sacrificio totemico, sacrificio la cui ritualizzazione, però, sovverte lo statuto di eccezionalità che ne caratterizzava la logica nel mondo pre-storico: Cristo ("generato, non creato, della stessa sostanza del padre")⁶⁵, considerato il frutto non di un rapporto sessuale, da cui il dogma della

⁶⁴ S. PAOLO, *Le Lettere, Agli Efesini*, 25-34, Einaudi, Torino 1990, pp. 167-169.

⁶⁵ In questi termini, l'esordio di Paolo dell'Epistola ai Romani (*Lettera ai Romani*, 1: 1-5, in *Le Lettere*, cit.), «Paolo, servo del Cristo Gesù, chiamato ad essere prescelto per l'Evangelo di Dio, che Egli aveva già fatto annunziare da molto tempo per mezzo dei suoi Profeti nelle Sante Scritture, concernenti il suo Figliuolo: nato dalla schiatta di Davide secondo la carne, insediato con potenza come Figliuolo di Dio secondo lo Spirito Santo, mediante la sua resurrezione dai morti». Nei seguenti

verginità di Maria⁶⁶, quanto di una fecondazione totemica, viene sacrificato per fondare e istituzionalizzare ritualmente l'alleanza (totemica) l'uomo e il suo creatore. Cristo è l'unica e l'ultima eccezione possibile, eccezione che annullerà ogni eccezione, fondando quelle regole che il cristiano non potrà che reiterare: così, detta la nuova *Grundnorm* della costituzione comunitaria tanto in senso verticale, quanto in quello orizzontale, propria dell'identificazione reciproca conseguentemente costituita a partire da una determinato rapporto con il *totem*: "ama il prossimo tuo come te stesso", "con lo stesso metro con cui hai giudicato, sarai giudicato". «Questo è il mio comandamento: amatevi l'un l'altro, come io ho amato voi. Nessuno ha un amore più grande dell'amore di chi dà la vita per i suoi amici. Voi sarete miei amici, se farete quello che io dispongo per voi. Io non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché vi ho fatto conoscere tutto ciò che ho udito dal padre mio. Non siete stati voi a scegliere me, ma io ho scelto voi; e vi ho destinati a mettermi in cammino e a dare frutti, frutti che rimangono: così qualunque cosa chiederete al padre mio, egli ve la concederà. Questo stabilisco per voi: amatevi l'un l'altro»⁶⁷: questo passo del *Vangelo secondo Giovanni* esemplifica molto bene le linee d'intersezione delle linee verticale e orizzontale (non casualmente, la croce è il segno eletto a significante, al punto da costituirsi come simbolo della religione cristiana) nella costituzione di una comunità che, lo ribadiamo, al limite, è creazione dell'umanità. Cristo è il crocevia che consente al mondo materiale di acquisire una dignità agli occhi di Dio, in virtù del rapporto di partecipazione che intrattiene con il Padre, che fa pensare al rapporto di alienazione assoluta nell'Altro che il primitivo intrattiene con la natura e le potenze spirituali che le sono sottese, così come il riferimento alle opere conferma e contraddice

il paradigma della causa efficiente, propria del pensiero magico. Cristo chiede di essere creduto in virtù delle opere, ma al tempo stesso antepone un *apriori* alla capacità di attuarle: «Le parole che io dico a voi non vengono dalla mia mente, ma il Padre che è in me, esprime il suo pensiero. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me: credetemi almeno in virtù delle opere. In verità, in verità vi dico: Chi crede in me farà le stesse opere che io compio; anzi, farà delle opere maggiori delle mie. Io vado ora dal Padre; e quello che domanderete nel mio nome, io lo farò perché il Padre sia Glorificato nel Figlio»⁶⁸.

L'apertura al mondo si perfeziona attraverso l'ascrizione, di natura teologica, al Dio cristiano, di tutte e quattro le quattro cause aristoteliche, secondo la lezione di Kojève⁶⁹, che, nella fattispecie concreta, va letta sinotticamente a quella di Lacan, che associa quattro forme di sapere, e dunque anche scienza e magia, alle quattro cause aristoteliche: nella costituzione della sua onnipotenza, fondatrice di ogni forma di autorità terrena, Dio unifica anche generazione totemica e generazione materiale, dando avvio ad una sua possibile concettualizzazione scientifica. Universalizzato il *totem*, creata formalmente e materialmente l'umanità come insieme dei fedeli, si può parlare ora di una natura che sia *Una*, indagata per il tramite di altri paradigmi causali: ma l'uomo è pur sempre natura e spirito. Mentre Cristo è, non rispetto all'inizio, ma rispetto all'origine, esclusivamente figlio di una generazione totemica, dovendo redimere la sua stessa appartenenza terrena attraverso il suo sacrificio, l'uomo, rispetto alla sua generazione, mantiene una forma di duplicità, essendo figlio di una generazione materiale - biologica, la cui piena assunzione come causa a questo punto è reale nella misura in cui la magia apre alla scienza, e la causa efficiente cede parzialmente alla causa formale - e, parimenti, di una totemica; così, siamo tutti un po' (anche) caduti dal cielo. Per quan-

termini, il commento di Karl Barth, relativo al passo paolino (*Römerbrief* (1954), trad. it., *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano 1993, p. 5: «Gesù Cristo nostro Signore»: ecco l'Evangelo, ecco il significato della storia. In questo nome si toccano e si dividono due mondi, si tagliano due piani, uno sconosciuto e uno conosciuto. Quello conosciuto è il mondo della 'carne', creato da Dio ma decaduto dalla sua originaria unità con Dio, e perciò bisognoso di salvezza; il mondo dell'uomo, del tempo e delle cose, il nostro mondo. Questo piano conosciuto viene tagliato da un altro sconosciuto, il mondo del Padre, il mondo della creazione originaria e della redenzione finale. Ma questa relazione tra noi e Dio, tra questo mondo e il mondo di Dio, ha da essere conosciuta. Vedere il punto di intersezione tra i due mondi non è cosa che va da sé. Il punto della linea di intersezione, nel quale questa può essere veduta, ed è effettivamente veduta, è *Gesù*, Gesù di Nazareth, il Gesù 'storico', "nato dalla schiatta di Davide secondo la carne"».

⁶⁶ Per quanto ancora pregno dell'apparato concettuale elaborato da Freud nel suo *Totem e Tabù*, parla del concepimento di Maria in un modo significativamente vicino a quello qui presentato E. JONES, *Il Concepimento di Maria attraverso l'orecchio*, in *Essays in Folklore, Anthropology and Religion*, vol. II de *Essays in Applied Psycho-Analysis* (1923), trad. it., *Saggi di psicoanalisi applicata*, volume II. *Folklore, Antropologia, Religione*, a cura di F. Zambonelli, Rimini 1972, pp. 250-332.

⁶⁷ *Il Vangelo secondo Giovanni*, XV, 12-17, Milano 1989, p. 60.

⁶⁸ Ivi, XIV, 10-13.

⁶⁹ Con grande acume, Alexandre Kojève, dopo aver qualificato quattro tipi di autorità ai suoi puri alle quattro cause aristoteliche, evidenziando come nella teoria scolastica un particolare tipo ideale di autorità, quella del padre sui figli, fondando tutte le altre, sussumma tutte le altre: questo vuol dire che Dio-padre è, al tempo stesso, causa formale, materiale, efficiente e finale. Al tempo stesso, pur costatando quest'operazione logica, costruita, lo ripetiamo, nella misura in cui Dio è padre, la critica, ritenendola impropria: se l'autorità è costituita solo a partire Così: «La nozione di "Dio-Padre" ha acquisito tutto il suo valore e la sua chiarezza soltanto a partire dal momento in cui Dio è stato concepito come il *Creatore* del Mondo e dell'uomo (ovvero nella teologia giudaico-cristiana e islamica). Nella misura in cui la teoria scolastica spiega o 'giustifica' l'Autorità divina con la nozione del "Dio-Padre", essa di fatto si richiama all'idea della Creazione. Dio è il 'Padre' degli uomini perché li ha effettivamente 'generati', 'creandoli' (ex-nihilo): ne è la causa formale», in A. KOJÈVE, *La notion de l'autorité* (2011), trad. it., *La nozione di autorità*, Milano 2011, p. 38.

to il suo destino resti iscritto nell'ambito della perdita dell'ambivalenza a favore dell'in-dividuazione, il cristiano resta comunque sottoposto ad una scelta: potrà costituirsi *uno* nella famiglia, realizzando il principio dell'*una caro*, come si è visto, o, negandosi al mondo, acquisendo la santità, costituendosi *uno* in una linea ascrivibile alla generazione totemica, potrà anticipare in terra il regno di Dio.

Checché ne dicano alcuni tra gli ultimi papi, forti delle acquisizioni della teologia più avanzata, Dio è e resta uomo, nel senso di entità di sesso maschile: così, solo uomini di sesso maschile potranno amministrare il culto, e la fratellanza universale è il modello di un'umanità emendata da tutto ciò che deriva dall'unione carnale, cui la donna è chiamata a partecipare attraverso il sacrificio di quanto vi è eccentrico e diabolico nella sua costituzione.

Notiamo che le due linee si sovrappongono quasi perfettamente: siamo figli di un Padre (Dio) e, al tempo stesso, ciò rende possibile la paternità terrena, biologicamente fondata: per dirla con Nietzsche, si è "inventata la verità". Pur nella compresenza dei due piani, sarà la generazione totemica a mantenere una certa preminenza, e la castità sarà l'architrave di un dispositivo, mediante il quale l'uomo potrà emendarsi, per raggiungere l'ideale della generazione totemica, eguagliando Cristo stesso, per quanto il suo compimento definito si realizzerà solo con la vittoria definitiva sulla morte, ossia con la resurrezione. Il difficile compito del Cristianesimo, di cui, a parere di chi scrive, si comincia a intravedere il fallimento storico e politico, sarà quello di conciliare i due piani, quello immanente e quello trascendente.

Al pari degli schiavi e delle forze materiali in genere, la donna entra nella storia come soggetto col Cristianesimo, al patto però di una svalutazione, che si costituisce come tale, sulla base di quella stessa logica fallica che presiede alla quella struttura che vuole l'uomo gerarchicamente anteposto, ma anche consustanziale alla logica stessa dell'Uno: l'altro può entrare nella logica monoteista solo come "costola di Adamo". Riprendiamo gli argomenti di cui sopra: la stessa grazia che Dio concede all'uomo non ha la forma del dono⁷⁰, ma quella del *potlâc*: essendosi instaurato tra Dio e l'uomo un rapporto sinalagmatico (la Santa Alleanza), la regolarizzazione della sua eccezionalità ha come conseguenza necessaria quella di uno scivolamento degradato nel rapporto tra creditore e debitore, in cui la massa dei credenti matura un debito necessariamente insolubile. Dio stesso, così, diventa il

garante di un sistema di scambi che ruota per intero sulla nozione di debito ("rimetti a noi i nostri debiti, così come noi li rimettiamo ai nostri debitori"), ma che, di fatto ancora, unifica nel cielo dei concetti, ma scarica la contraddizione sul reale; così: «L'avvento del Dio cristiano, in quanto massimo dio che sia stato fino a oggi raggiunto, ha portato in evidenza, sulla terra, anche il *maximum* del senso di debito»⁷¹. L'uomo è salvo nel regno dei Cieli, ma la terra è trasformata in una valle di lacrime.

Simmetricamente, se il sacrificio di Cristo è così significativamente paradigmatico anche dal punto di vista antropologico, è perché, in un certo senso, portandola a compimento, realizzandola nella sua interezza, segna, rispetto al sacrificio, una radicale discontinuità con la logica che presiede i culti totemici arcaici. Se Cristo partecipa inizialmente di due mondi, la duplicità della sua natura progressivamente lascia il posto ad un'unificazione nel Padre, e la ritualizzazione del pasto totemico nella comunione domenicale lascia intendere che il suo sacrificio è, in un certo senso, il primo e l'ultimo e il 'vero' sacrificio: la Pasqua estingue la logica sacrificale, normalizzando l'eccezione. Nasce un sistema che regolarizza tecnicamente il mondo, ormai privo di modalità per vincolare normativamente tenendo fuori il sovrappiù: mondo scientifico e capitalismo, in nuce, sono prodotto della regolazione 'tecnica' del mondo dei fenomeni, così come della reintegrazione del sovrabbondante all'interno dell'ordinamento sociale. La risposta di Gesù a Tommaso, che gli chiede: «Signore, noi non sappiamo dove tu vai; come possiamo conoscerne la via?» ridefinisce le linee del paradigma sacrificale, nel senso della nuova regolazione dell'accesso al divino: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno può andare al dal Padre, se non attraverso di me. Se voi mi avete conosciuto, avreste conosciuto anche il Padre mio: però da questo momento voi lo conoscete e lo avete visto»⁷². A partire dal momento in cui queste parole sono state pronunciate, *una* è la strada che può ricostituire in nesso di unità spirituale tra l'uomo e Dio. Così, il Cristianesimo si condanna alla ripetizione, che potrà ravvivare solo con un riferimento allo spirito, più che non alla lettera del rito instaurato, che chiude definitivamente all'eccezione. Dunque, non ci saranno altri sacrifici totemici, né altre modalità che potranno creare vincoli comunitari tra l'uomo e la trascendenza: la logica del monoteismo è anche la logica *Una* dell'accesso al divino e della comprensione della realtà: il Cristianesimo è una forma di costruzione tecnica del rapporto con il sopra-naturale. Il santo soppianta il sacro, e l'alleanza

⁷⁰ In senso opposto, per un'interpretazione della grazia divina come dono, lettura profondamente debitrice della lettura di Mauss, cfr. C. TAROT, *Don et grâce, une famille à recomposer ? in L'amour des autres. Cares, compassion et humanisation*, in «Revue du MAUSS», 32, Paris 2008, pp. 469-494.

⁷¹ F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, Milano 2007, p. 80. Con grande acume, citando il Goethe del Wilhelm Meister, Nietzsche mette in evidenza quanto sia intima la contraddizione tra Dio e il suo amore per gli uomini: «Troppo orientale. – Come? Un dio che ama gli uomini a patto che questi credano in lui, e che scaglia le sue terribili occhiate e le sue minacce contro chi non creda in questo amore! Come? Un amore racchiuso nelle clausole sarebbe nel sentire di un dio onnipotente! Un amore che nemmeno ha saputo dominare il sentimento dell'onore e l'eccitata sete di vendetta! Come è orientale tutto ciò! "Se io ti amo, a te che importa?" è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo».

⁷² Il Vangelo secondo Giovanni, XIV, 6-8, op. cit., p. 57.

tra l'uomo e il suo creatore crea i presupposti della comunità dei credenti, che, almeno asintoticamente, può essere identificata con l'umanità stessa, così come della razionalizzabilità e della controllabilità del reale.

Queste brevi linee, sicuramente insufficienti rispetto alla complessità dei fenomeni trattati, ci consentono però di contraddire, insieme all'ideologia del dono come espressione scientificamente infondata di sentimenti antiutilitaristici, la ripresa della questione nei termini sacrificali in cui essa è posta da Girard, la cui analisi muove un grande patrimonio concettuale ed una notevole erudizione culturale a favore di un'intuizione in fondo, assai povera. Mosso da un profondo livore antistrutturalista, costantemente in opposizione ad un Lacan mai citato nei suoi scritti nel solco di un'opposizione radicale tra linee di interpretazione simbolica e immaginaria dell'atto di parola e dello stesso legame sociale, Girard riabilita innanzitutto la dimensione immaginaria, per dimostrare, questo il suo vero fine, come una società che, come la nostra, espunge da se stessa il sacro, rischia la dissoluzione, pervasa da quella violenza che egli definisce 'mimetica'.

La riflessione di René Girard, come del resto quella di Bataille, muove dunque acquisendo i risultati dell'antropologia culturale a partire dalle tematiche inerenti al desiderio, così come essere affiorano dalla celebre lettura di Kojève dell'hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*⁷³. In sostanza, Girard ha come mira, essenzialmente, la lettura che l'intellettuale e statista russo opera della nozione di desiderio, entità che non avrebbe come referente un

determinato oggetto, bensì, esprimerebbe la necessità di liberarsi dell'oggetto che il desiderio stesso ha di mira, configurandosi come "desiderio di desiderio". In altri termini, desiderare vuol dire situarsi in un'area intermedia tra immaginario e simbolico, tra "desiderare l'oggetto" e "desiderare il desiderio", liberandomi dell'oggetto. In questa seconda linea, che è quella assunta da Lacan, liberare il desiderio non è moltiplicarlo quantitativamente, orizzontalmente, quanto piuttosto, liberarlo dall'oggetto e chiarificarlo simbolicamente⁷⁴. Ora, Girard condivide la prospettiva di Kojève, per cui l'uomo, in definitiva, è, se non creato, prodotto dal desiderio, ma il desiderio che qui è in gioco è tutto sull'asse immaginario: non è desiderio del desiderio dell'altro, quanto, piuttosto, desiderio (invidia) dell'oggetto dell'altro. Se in Lacan l'analisi ha come fine il *transfert*, per il cui tramite il "desiderio di oggetto" riesca ad essere letto dal soggetto alla luce del "desiderio di desiderio", e quindi l'analisi ha come compito di ripristinare quella preminenza del simbolico in virtù della quale gli oggetti compaiono nell'orizzonte del soggetto "in guisa mediata", incluse le tematiche antropologiche dello scambio e dell'esogamia, in Girard, come sottolinea efficacemente Bodei in una sua *Prefazione a La dialettica e l'idea della morte in Hegel*: «Ciò che distingue "il desiderio del desiderio dell'Altro" di Hegel nella lettura di Kojève è la sua minore estensione rispetto al più generale "desiderio secondo il desiderio dell'altro"»⁷⁵. Stando alla lettura di *Delle Cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*⁷⁶, Girard riprende la lezione di Tarde, e, in particolare le sue *Les lois de l'imitation*⁷⁷, consi-

⁷³ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau* (1947), trad. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano 1996.

⁷⁴ Anche per Lacan il desiderio è "senza oggetto", anche se la sua materializzazione, effetto del dispositivo analitico, non ne implica la distruzione materiale, come vuole Bataille: «Al fine di assicurare al desiderio la sua funzione propriamente umana, è necessario scinderlo da ogni dispositivo biologico e farne una determinazione *a priori*. A tale scopo, Lacan riprende e accentua le distinzioni freudiane. Rimette così in causa l'idea che l'oggetto del bisogno faccia da supporto all'oggetto pulsionale, per affermare l'assenza radicale dell'oggetto della pulsione. Questa non ha altro fine che il ritorno alla propria origine, onde disegnarne il vuoto scavato dalle zone erogene: un posto vacante che può essere occupato da qualsiasi oggetto sostitutivo, ossia dagli oggetti del fantasma, chiamati oggetti *a* (a minuscola), che fanno le veci dell'oggetto pulsionale. L'oggetto è dunque sempre un oggetto perduto, e ogni oggetto sostitutivo rivela, nel momento in cui la nasconde, la perdita fondamentale. Per cui il desiderio non ha tanto per origine l'esperienza del soddisfacimento originario di un bisogno, quanto la prova di una mancanza radicale», C. Dumoulié, *Le désir* (1999), trad. it., *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Torino 2002, pp. 125-126.

⁷⁵ R. BODEI, *Il desiderio e la lotta, Saggio introduttivo a A. Kojève, La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino 1991, p. 13.

⁷⁶ In questo senso, Girard riconosce alla scienza l'acquisizione (che in ogni caso ritiene parziale) del paradigma mimetico: chi scrive non è in grado di dire con certezza se, negli anni in cui venivano elaborate queste riflessioni, qualche scienziato non stesse ponendo le basi della scoperta (a volerla definire così) dei "neuroni a specchio", che, in ogni caso, calzano perfettamente nel discorso dello studioso. Per il quale: «A proposito di tutto ciò che si può chiamare mimetismo, imitazione, mimesi, regna attualmente, nelle scienze dell'uomo e della cultura, una visione unilaterale. Non c'è nulla, o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso, e ogni apprendimento si riduce all'imitazione. Se gli uomini, ad un tratto, cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero. I neurologi ci ricordano di frequente che il cervello umano è un'enorme macchina per imitare, tutte le forme culturali svanirebbero. I neurologi ci ricordano di frequente che il cervello umano è un'enorme macchina per imitare. Per elaborare una scienza dell'uomo, bisogna confrontare l'imitazione umana con il mimetismo animale, precisare, qualora esistono, le modalità propriamente umane dei comportamenti mimetici. Si ritiene che insistendo sul ruolo dell'imitazione si porrà in breve l'accento sugli aspetti gregari dell'umanità, su quanto ci trasforma in gregge. Si teme di minimizzare quanto porta alla divisione, all'alienazione e al conflitto», R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 23.

⁷⁷ *Le leggi dell'imitazione* è un testo che, al pari di scritti di Tarde, ha avuto una storia travagliata. Nella ricostruzione operata da Ian Lubek (in *Histoire des psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde*, in «Revue Française de Sociologie», xxii, 1981, pp. 361-395), l'opera era stata preparata fin dal 1884, e doveva trattarsi di un lavoro in due parti, *La psychologie sociale: essai sur la science des sociétés*. Il volume originariamente progettato non vedrà mai la luce nella forma in cui era stato

derando l'hegeliano "desiderio di desiderio" come una semplice 'complicazione' da intendersi nel senso medico del termine, del desiderio mimetico individuale, definito per l'appunto "desiderio secondo il desiderio dell'altro". Rifiutando consapevolmente ogni ricorso a dimensioni sur-determinanti l'esperienza concreta, Girard ritiene di poter dipanare la sua analisi a partire dalla constatazione che il desiderio è semplice imitazione del desiderio di oggetto di un altro, in posizione di rivale. Ora, per quanto il desiderio sia in quest'opzione "desiderio-di-oggetto" e non "desiderio di desiderio", l'oggetto non è che il semplice supporto di una dinamica che lo trascende di gran lunga: in questo senso, nello scatenamento del desiderio di identificazione mimetica, l'oggetto di lusso, l'oggetto 'inutile', l'oggetto quindi sottratto al registro dell'utile, funziona meglio dell'oggetto essenziale alla produzione. La dinamica stessa del sistema tende, per Girard, ad una moltiplicazione di istanze mimetiche, con il risultato che le differenze individuali si cancellano, perché tutte vogliono la stessa cosa, producendo quella che lo studioso francese definisce "crisi sacrificale", che corrisponde ad un'esplosione di violenza nella misura in cui la *violenza è il sacro*, coincidendo perfettamente con quest'ultimo: i presupposti dell'analisi di Girard, per quanto possa apparire singolare, coincidono con quelli di Bataille⁷⁸. Riprendendo implicitamente, in senso polemico, la lezione lacaniana dello stadio dello specchio, e rovesciandola specularmente, Girard ritiene che l'esplosione incontrollata del sacro nella società determini forme di violenza anarchica, che il principio sacrificale non riesce più a placare, crisi caratterizzate dalla moltiplicazione dei doppi, e questo in virtù del fatto che considera il doppio, l'esito della cancellazione delle differenze. Nell'epoca che ha dichiarato la "morte di Dio" e che ha estinto il suo rapporto con il sacro, Girard scorge quanto illusoria sia quest'autonomizzazione, minacciata da ogni parte dall'intrusione di crisi indotte da identificazioni senza fine. In particolare, avendo rescisso ogni rapporto con il sacro, l'uomo contemporaneo si preclude la possibilità di risoluzione di queste crisi, per come la religione stessa l'ha pensata, ossia tramite il sacrificio. René Girard definisce queste crisi sacrificali, semplicemente perché il sacrificio rituale, nella forma del capro espiatorio, sarebbe il rimedio elaborato implicitamente dalle culture religiose per "venire a capo" dello scatenamento della violenza sacra. Il sacrificio di Cristo, in questo senso, esemplificherebbe la modalità con cui il religioso preserva il legame sociale, ma per poter operare beneficamente, deve presupporre una riattualizzazione della trascendenza religiosa; in *Menzogna romantica e verità romanzesca* si analizzano le opere

di quei romanzieri 'realisti' che avrebbero smascherato l'ideologia romantica dell'arte per l'arte, e, quindi, del desiderio senza oggetto, mostrando che la vera fonte del desiderio è l'esistenza di un rivale: Edipo e Cristo risultano compartecipi della stessa vicenda, seppur su versanti diversi: la vicenda edipica mostrerebbe come il desiderio inconscio della madre esisterebbe in virtù del padre, quella della Pasqua sarebbe la risoluzione sul versante sacrificale del versante mimetico. Il sacrificio di Cristo estingue la violenza mimetica e gli effetti di immaginarizzazione del legame sociale, come la vendetta, a patto di mantenere vivo l'orizzonte trascendente. Ci sembra che il seguente passo sia estremamente esemplificativo della sua posizione: «La negazione di Dio non sopprime la trascendenza, ma la fa deviare dall'aldilà all'aldiqua. L'imitazione di Gesù Cristo diviene imitazione del prossimo. Lo slancio dell'orgoglioso si spezza contro l'umanità del mediatore; risultato di questo conflitto è l'odio»⁷⁹.

L'immanentizzazione della sfera trascendente non ci libera dal sacro, ma ce lo fa patire, al punto da creare le condizioni per quella dissoluzione del legame sociale che non è molto lontana da quella che la cronaca racconta quotidianamente. In senso squisitamente antispinoziano, qui il non passa per una connessione razionale degli appetiti, ma la stessa connessione razionale degli appetiti determina la distruzione del legame sociale. Negare la "morte di Dio", tenere ferma la trascendenza, tenere in un certo grado di separazione ideale e reale, impedire che "il cielo ci caschi sulle teste" ha una funzione, in sostanza, eminentemente pratica, quella di preservare il legame sociale, in ossequio a quella tradizione, in virtù della quale le religioni, e il Cristianesimo in particolare, è stato un geniale ottimizzatore dell'organizzazione dell'aldiqua, e, quindi, del mondo terreno, del *saeculum*, prima che dell'*eternum*. Quest'utilitarismo si associa alla sovrapposizione di tre momenti, la cui indistinzione crea notevole confusione nell'opera di Girard, che fa confluire in un unico punto il sacrificio rituale, la dinamica espiatoria che ha per oggetto il capro e l'istituzione e la crisi della solidarietà meccanica, o per identificazione. L'analisi delle pagine precedenti, a parere di chi scrive, mostra la misura in cui il Cristianesimo sia stato protagonista nell'implementare un processo di anestizzazione dalla dimensione del sacro che, nel lungo periodo, ha posto le basi della sua stessa dissoluzione: che il sacrificio di Cristo abbia accresciuto il debito e il senso di colpa nei confronti della divinità conduce ad una problematizzazione del suo sacrificio nel senso, squisitamente catartico, proprio delle dinamiche afferenti al "capro espiatorio".

concepito: la decisione dell'editore di pubblicare separatamente i due tomi di un progetto pensato come unitario, ha dato luogo, nella dinamica di lungo periodo, a qualche malinteso sul senso dell'impresa sociologica di Tarde. *Le Lois de l'imitation* e *La logique sociale* hanno avuto, infatti, destini molto diversi.

⁷⁸ Anche rispetto alla questione del *potlâc*, Girard assume la tesi batailliana, riprendendola quasi alla lettera, in virtù della quale l'essenza di quest'istituto non risiederebbe nello scambio, ma nella rinuncia. «[...] è il caso del *potlâc* che inverte la mimesi di appropriazione in mimesi di rinuncia, e, come il suo contrario, può raggiungere un'intensità disastrosa per la società che vi si abbandona», R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 24.

⁷⁹ R. GIRARD, *Mensogne romantique et vérité romanesque* (1961) trad. it., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano 1981, p. 39.

Inoltre, c'è un'obiezione di fondo alla teoria di Girard. "Amerai il prossimo tuo come te stesso" implica, necessariamente, "odierai il prossimo tuo come te stesso": lo scatenamento di quella Girard definisce "violenza sacra", invece, sarebbe perpetrata a profitto dell'affermazione dell'individuo. Utilizzando il paradigma durkheimiano della progressiva crisi della "solidarietà per identificazione", indotta dalla progressiva affermazione del vincolo "per divisione del lavoro" (la durkheimiana solidarietà organica), ci sembra di poter affermare che la violenza che si scatena nella nostra società possa essere ricondotta più ad una crisi del modello di identificazione che ad una sua affermazione. In altri termini, è contraddittoria, a parere di chi scrive, la giustapposizione tra identificazione e tendenza a sopprimere l'altro per acquisirne l'oggetto desiderato: le dinamiche paranoide di omicidio-suicidio dei congiunti mostrano molto bene che il vincolo identificatorio inibisce e non scatena, se non eccezionalmente, la violenza verso l'altro, essendo proprio all'origine della disciplina in virtù della quale non mi cibo del mio simile, non mi cibo degli animali domestici, mi cibo solo ritualmente dell'animale totemico (o prendo la comunione la domenica, in qualità di osservante). Come Mauss impropriamente tiene assieme lo scambio rituale tra fratrie e *potlâc*, così Girard legittima la sua disapprovazione per un mondo che ha tagliato fuori il sacro con argomenti, in ultima istanza, utilitaristici. Il miglior modo di conservarsi, a questo punto, sarebbe quello di reintrodurre la credenza in entità trascendenti in grado di veicolare lo scatenamento di quella che egli definisce "violenza mimetica", l'impressione è che Girard, mosso da una pure giusta istanza polemica nei confronti dell'estrema formalizzazione strutturalista, e della rassicurante riduzione della realtà a matema, abbia costruito una teoria estremamente articolata, che cerca di dare consistenza a qualcosa che è nell'ordine di una malriuscita interpretazione di ciò che semplicemente constatato, e che andrebbe letto, piuttosto, nell'ordine dello scioglimento di rapporti di identificazione. Posso pensare di uccidere l'altro e di impossessarmi del suo oggetto (o, meglio, del suo desiderio), solo se viene meno il quadro simbolico di riferimento che ci costituisce come simili, e se, contemporaneamente, vengono meno quelle istanze identificative che mi impedirebbero di immaginarmi, seppur in maniera latente, oggetto della stessa violenza. Come per Bataille - che assume in pieno un valore, quello dell'utile, per mostrarne il risvolto sovrano, il 'fuori', e che in questo senso supera l'hegelo-marxismo attraverso l'opera di Nietzsche - in Girard la questione antropologica assume senso solo come supporto di una problematica

che nasce all'interno dell'interpretazione kojéviana della dialettica signoria-servitù, nei termini in cui l'ha posta Hegel. Per Bataille, invece, la liberazione del desiderio dall'oggetto ne implica la distruzione materiale, e quindi la sua sottrazione al circuito ordinario dello scambio è funzionale alla negazione sovrana della dimensione dell'utile, posta in essere al fine di ripristinare quel rapporto di intimità col reale che il mondo delle transazioni e degli scambi oblia: è per questa via che egli si ricollega al *potlâc*, conferendogli così tanta importanza nella sua riflessione⁸⁰. Afflitti dalla medesima tendenza a funzionalizzare i quadri concettuali della ricerca antropologica ad un quadro ad essa estraneo, la riflessione antropologica di Bataille, a differenza di quella di Girard, non ha la pretesa di parlarci d'altro che del pensiero e della concezione dell'autore, laddove, invece, l'autore della *Violenza e il sacro* dissimula il proprio moralismo nelle maglie di un'interpretazione oggettiva, antropologicamente fondata, della dinamica sacrificale, che vuole ergersi a risoluzione pedagogica delle istanze del presente.

Noi e la pre-storia, la pre-storia e noi. Dono e grazia, rapporto tra sovranità statutale e debito, con tendenza alla progressiva subordinazione del primo al secondo, violenza e dinamica sacrificale, aspirazione al libero-scambismo quale forma politica di negazione radicale della sottoposizione dell'oggetto a qualsiasi vincolo, autonomizzazione cognitiva dell'oggetto stesso, che pretende di soppiantare l'umano considerandosi animato e intelligente in via di artificio, drammatico sfaldamento del tessuto simbolico, progressiva affermazione di una prospettiva biologico-naturalistica nell'interpretazione dell'umano, negazione della funzione edipica, abolizione di ogni genere di confini tra nevrosi e psicosi, esacerbamento del conflitto tra sessi e femminilizzazione del mondo, così come nella definizione del genere, generalizzazione di un concetto, l'umanità, asintoticamente all'universale, con annessi rigurgiti di un'intolleranza che si definisce in maniera assai impropria tolleranza, ma che può essere letta come un rigurgito della logica totemica contro l'estensione di un concetto, quello di umanità, che non è condiviso da tutte le culture. Quella che si intravede è la prospettiva di una reciproca, feconda, probabilmente mai definitiva interrogazione tra pre-storia e 'civiltà', non per questo ascrivibile alla "cattiva infinità", al gioco senza fine dei rimandi ermetici; con Nietzsche, ancora, possiamo dire: «[...] E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te»⁸¹.

⁸⁰ In quest'ottica: «A volte l'ostentazione di generosità si spinge sino a distruggere gli oggetti offerti. La produzione di oggetti di lusso il cui vero significato risiede nell'onore di chi li possiede o li riceve o li dona, costituisce del resto una distruzione del lavoro utile (il contrario del capitalismo, che accumula i risultati del lavoro, creando nuovi prodotti): una consacrazione di oggetti particolari agli scambi cerimoniale li sottrae al consumo produttivo», BATAILLE, *L'eroticismo*, cit., p. 194. La prospettiva così felicemente individuata da Bataille induce ad un certo sospetto nei confronti dell'ideologia del lusso, propria dell'immaginario capitalista. L'oggetto "fuori serie", così caratterizzante la produzione capitalista, dissimula malamente la misura in cui l'utilitarismo vanifica l'inutilità di ogni oggetto, senza che nulla possa essere sottratto, di fatto e di diritto, al regime dello scambio.

⁸¹ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), trad. it., *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, Tomo II, p. 79.