



IL CONFRONTO FRA CULTURE. LINEAMENTI STORICO-IDEALI E PROSPETTIVE TEORICO-POLITICHE

Lorenzo SCILLITANI*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Lorenzo Scillitani (2012): "Il confronto fra culture. lineamenti storico-ideali e prospettive teorico-politiche", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 3 (junio 2012), pp. 93-111. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/03/ls.pdf>

RIASSUNTO: Un confronto autentico fra le culture non può prescindere dalla ricostruzione di elementi antropologici (a partire dalle *Lezioni giapponesi* di Lévi-Strauss) e storico-culturali, passati al vaglio della riflessione filosofica. A queste condizioni è possibile conoscere che cosa è stata una «sintesi di civiltà», e che cosa può ancora significare una comunicazione reale tra soggetti portatori, e promotori, di istanze culturali diverse. In tale prospettiva può svilupparsi una teoria politica delle relazioni internazionali, e della comunità internazionale, capace di integrare le dimensioni interculturali implicate dai conflitti, come dai processi di integrazione globale e locale oggi in corso.

PAROLE CHIAVE: Confronto interculturale, Antropologia, Antropologia strutturale, Storia delle idee, Filosofia della cultura, Relazioni internazionali, Xenofobia, Razzismo, Uguaglianza relativa, Distanza fisica sufficiente, Comunità internazionale, Globalizzazione, Teoria politica, C. Lévy-Strauss, Lezioni giapponesi, Bernard-Henri Lévy, Kawada Junzo, Karl Löwith, Marcel Hénaff, Salvatore Abbruzzese.

RESUMEN: Una auténtica comparación entre las culturas no puede prescindir de una reconstrucción de los elementos antropológicos (a partir de las *Lecciones japonesas* de Lévi-Strauss) e histórico-culturales, pasando por la reflexión filosófica. Con ello, es posible distinguir qué es una «síntesis de civilización» y qué puede signicar una comunicación real entre sujetos portadores, y promotores, de ejemplos culturales diversos. Con esta perspectiva puede desarrollarse una teoría política de las relaciones internacionales, y de la comunidad internacional, capaz de integrar dimensiones interculturales implicadas tanto en los conflictos como en procesos de integración global y local actualmente en curso.

PALABRAS CLAVE: Comparación intercultural, Antropología, Antropología estructural, Historia de las ideas, Filosofía de la cultura, Filosofía política, Razismo, Xenofobia, Igualdad relativa, Distancia física suficiente, Relaciones internacionales, Comunidad internacional, Globalización, Teoría política, C. Lévy-Strauss, Lecciones japonesas, Bernard- Henri Lévy, Kawada Junzo, Salvatore Abbruzzese, Karl Löwith, Marcel Hénaff.

* Professore ordinario di Filosofia del Diritto presso l'Università degli Studi del Molise (Italia).

Dalla lettura delle *Lezioni giapponesi*¹ emerge un Lévi-Strauss in presa diretta con alcuni dei problemi fondamentali del nostro tempo – e, tra questi, vi sono problemi bioetici e giuridici sui quali Lévi-Strauss non si è mai soffermato così a lungo –, esaminati con lo spirito dell’antropologo che sa di essere un uomo di cultura di formazione occidentale a confronto con la cultura e la storia di un Oriente geograficamente e spiritualmente estremo, come quello nipponico. Chi conosce Lévi-Strauss può ravvisarvi l’espressione di una libertà di opinioni che si ritrova forse solo nelle *Riflessioni sulla libertà*, che l’antropologo espone all’Assemblea Nazionale francese nel maggio del 1976, e in qualche raro intervento polemico. Chi non conosce Lévi-Strauss potrà rendersi conto della portata *complessiva* degli esiti principali di tutta una vita di ricerche: esiti che qui incontrano la «prova» dell’attualità, oltre che – come nella migliore tradizione antropologica – la prova dell’alterità radicale di usi, costumi, credenze, lo *sguardo da lontano*² trovando qui di che spaziare da un meridiano culturale all’altro. Chi si interessa all’Oriente, e in specie al Giappone, potrà allargare il suo sguardo con l’originale proiezione ottica di Lévi-Strauss, attestata in particolare dalla conferenza di Kyoto del 9 marzo 1988 su *La place de la culture japonaise dans le monde*, pubblicata nella «Revue d’Esthétique» (n. 18, 1990). Non mancherà, infine, chi crederà di poter scorgere, in alcuni passaggi di queste lezioni, l’abbozzo di una «antropologia dell’alterità» che, proprio pensando anche al Giappone, un filosofo che vi abitò e vi insegnò da esule tra il 1936 e il 1941, Karl Löwith, tentò nel suo scritto di abilitazione (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928), e pubblicata in traduzione italiana soltanto nel 2007, col titolo *L’individuo nel ruolo del co-uomo*.

La rilettura delle *Lezioni giapponesi*, infatti, dà modo di cogliere l’estrema *attualità* di un approccio formulato da uno dei più significativi esponenti di quello che Bernard-Henri Lévy ha definito, forse non iperbolicamente, come il momento propriamente *francese* del pensiero occidentale, dopo i momenti greco e tedesco³.

¹ Il testo delle lezioni pronunciate da Lévi-Strauss a Tokyo fra il 15 e il 16 aprile del 1986 su invito della Fondazione Ishizaka – intitolate *L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne* – ha conosciuto, su autorizzazione dell’autore e di Satoshi Tsuzukibashi, una prima versione provvisoria in lingua occidentale, a opera del sottoscritto, nel Quaderno 2000 della rivista di scienze umane «Nuovo Sviluppo», diretta dal compianto Luigi Pasquazi, per poi registrare una traduzione in giapponese (Heibonsha, Tokyo, 2006) a cura di Kawada Junzo (dell’Università di Hiroshima) e di Kozo Watanabe (dell’Università Ritsumeikan di Kyoto). Le conferenze di Tokyo vengono pubblicate col titolo definitivo *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, Prefazione di Salvatore Abbruzzese, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010. Numerosi e autorevoli sono i lusinghieri apprezzamenti ricevuti dal curatore per questa iniziativa culturale: sono onorato, in particolare, dagli attestati espressi da André-Jean Arnaud, Paolo Becchi, Marco Belpoliti, Giovanni Cannata, Alfonso Catania (sempre vivo e caro nel ricordo), Vincenzo Costa, Philippe Descola, Alessandro Di Caro, Enzo Di Nuoscio, Ugo Fabietti, Fabio Ferrucci, Françoise Héritier, Paolo Mauriello, Aldo Naouri, Giorgio Patrizi, Silvano Petrosino, Pasquale Rotunno, Nicolas Sarkozy, Giancarlo Tartaglia, Francesco Viola.

² Con questa espressione Lévi-Strauss traduce *riken no ken*, che in giapponese si adopera per designare lo sguardo dell’attore che guarda se stesso come se fosse il pubblico.

³ Cfr. B.-H. Lévy, *Ce que nous devons à Lévi-Strauss*, in «Le Point», n. 1888, 2008. Henri-Lévy giunge a identificare in Lévi-Strauss il momento nel quale il pensiero occidentale si annuncerebbe pienamente nel suo essere francese (ci si è spinti, con Patrice Maniglier e altri, a parlare addirittura di una *rivoluzione Lévi-Strauss*, nel collettaneo *Le Siècle de Lévi-Strauss*, CNRS, Paris, 2008). Il presente studio vorrebbe sviluppare la portata di questa affermazione, tentando di verificarne la potenzialità esplicativa in ordine a qualcosa di ben circoscritto, che l’antropologia di Lévi-Strauss autorizza a pensare: ossia che le relazioni tra le culture oscillano tra avvicinamenti e distanziamenti, in un costante alternarsi di pulsioni attrattive ovvero repulsive, secondo registri che vanno dall’incontro allo scontro, e che configurano tali relazioni come un confronto sempre in atto, suscettibile di svolgersi su più livelli, e comunque in modo da presentare dimensioni di problematicità che interessano le

Il piano di lettura che verrà impiegato per misurare la gravidanza attuale dei contenuti offerti dalle *Lezioni* del 1986 verte sulla questione del *confronto fra le culture*: questione oggi quanto mai dibattuta, e tale da richiedere, oltre che un inquadramento delle sue premesse teoriche, la ricostruzione di *esperienze* che rappresentino che cosa ha significato *realmente*, che cosa significa, e che cosa *potrebbe* significare, realisticamente, un confronto inter-culturale (comprensivo o no di un confronto inter-etnico). La sostituzione del paradigma filosofico-storico delle *civiltà* – e dei loro relativi rapporti di scontro e/o di incontro – al paradigma antropologico delle *culture*, autorizzata dall'irrompere sulla scena della globalizzazione di riscritture macrostoriche che recano la firma di un Huntington e di altri interpreti che tentano di leggere i fenomeni storico-ideali e storico-sociali in prospettiva *mondiale*, ha offuscato gli elementi che permettono di identificare i fattori di accomunamento ovvero di differenziazione capaci di creare continuità, contatto, ovvero attrito fra soggetti portatori, e talora promotori, di usi, costumi, tradizioni, narrazioni, linguaggi diversi⁴. La prospettiva che oggi tende a occupare il campo visivo del lettore attento alle trasformazioni in corso è centrata su di una forte rilevanza del processo *storico*, ancorché rielaborata in un senso, più o meno dichiarato, di *filosofia* della storia, assecondata da posizioni di sociologia della cultura e di filosofia della cultura che rileggono il confronto culturale odierno in base a dimensioni fondamentalmente *storico-culturali*.

La *lezione* delle *Lezioni* di Lévi-Strauss, che si proverà rapidamente a contestualizzare in rapporto ad altri luoghi e momenti significativi dell'opera del grande Maestro dell'antropologia culturale, procede invece dal riconoscimento di una portata *relativa* dei processi storici, accompagnato da una costante presa critica di distanze rispetto al configurarsi sempre nuovo delle circostanze che sollecitano la riflessione: ne è un esempio lampante il modo in cui Lévi-Strauss tratta questioni di *bioetica*, affrontate nella prospettiva dalla quale può porsi un antropologo, certamente condizionato dal tempo in cui vive, ma abbastanza distaccato per riconoscerne tratti di *relativa* novità. È in questo senso che sembra dovere essere letta la raccomandazione di non lasciarsi prendere, e magari sviare, dall'ansia eccessiva di legiferare in materia, che – come si vedrà – trae alimento da una insospettata subalternità dell'Occidente a un razionalismo di ascendenza teologico-politica. D'altro canto, l'impostazione di una antropologia *strutturale*, che si è identificata con Lévi-Strauss, richiede di portare a maturazione gli elementi che permettono un reale confronto fra le culture: che questo possa aver luogo al livello microstorico delle società senza scrittura dipende dalla ricchezza di informazioni che da queste ultime può essere attinta, in ordine alla produzione della vita materiale, alla conformazione delle strutture sociali di base della vita umana, così come alla strutturazione mitico-simbolica della rappresentazione umana del mondo naturale,

capacità di integrazione interculturale non meno delle possibilità conflittuali. Forse appartiene alle movenze speculative più profonde del pensiero di Lévi-Strauss l'attitudine dell'Occidente a declinarsi in chiave universale, nella duplice valenza, tendenzialmente oppositiva (in termini di maggiore o minore intolleranza) e costruttiva (più o meno pacifica e dialogica), che proprio la matrice franco-occidentale sembra aver dispiegato, storicamente, con maggior enfasi.

⁴ Samuel P. Huntington fa in verità propria una definizione di *cultura* di ascendenza sociologica (i riferimenti espliciti vanno a Durkheim e Mauss), indicandovi il *tema comune* a qualsiasi accezione di civiltà (cfr. il suo *Scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano, 2000, p. 46). Nella misura in cui i termini in questione non risultino intercambiabili, quasi sinonimi, «cultura» e «civiltà» corrisponderanno rispettivamente, nel presente saggio, a una copertura semantica a carattere più intensamente *antropologico* (secondo un filone ermeneutico che va da Malinowski a Lévi-Strauss a Geertz) ovvero *storico-religioso* (che affonda le radici in Burckhardt, Spengler, Toynbee).

della cultura, e del sovrannaturale. Fa un certo effetto notare, a riguardo dello studio delle forme di parentela, che in queste lezioni Lévi-Strauss non accenni affatto alla proibizione dell'incesto, che pure occupa, nella sua opera, un posto di notevole rilievo: si pensi soltanto alle *Strutture elementari della parentela* (1947), che è ormai considerato un classico non solo dell'antropologia ma anche della filosofia sociale⁵, nella misura in cui propone una tesi esplicita sull'origine della socialità umana, caratterizzata, in termini fortemente etico-giuridici, dall'incidenza essenziale di una *regola* che detta le condizioni fondamentali di *qualsiasi* società umana⁶.

L'autore delle *Lezioni nipponiche*, tuttavia, non omette di ricordare che qualcosa come l'*alliance*⁷ corrisponde alla formula elementare della socialità umana: si tratta, al riguardo, dell'altra faccia – *positiva*, obbligatoria all'esogamia – della regola delle regole, quella che interdice l'incesto. Nel fronteggiare l'uditorio di una cultura geograficamente, antropologicamente, storicamente *altra*, Lévi-Strauss forse non a caso ha trascurato l'aspetto negativo-proibitivo di una formula regolativa, privilegiando invece la valenza di apertura che invece l'*alliance* è suscettibile di dispiegare, quasi a voler suggerire, discretamente, un modulo potenzialmente *trans-culturale* – e *trans-storico* – tale da mettere due, o più, interlocutori, in grado di accostarsi reciprocamente, senza con questo rinunciare alla propria identità. L'incontro con il Giappone è esemplificativo di un modo *realistico* di intendere, e di praticare, l'esperienza della *scoperta* dell'altro, che si riflette in scoperta di sé: le segrete simmetrie con l'Occidente, che Lévi-Strauss crede di poter ravvisare nell'elaborazione di tratti a prima vista incompatibili con la sua cultura-madre, rivelano un *fondo comune di umanità*, che perfino il più radicale dei relativismi non può negare, pena il suo stesso annunciarsi come programmatico anti-dogmatismo.

⁵ «Classico» potrebbe essere un'aggettivazione equivocata come un larvato tentativo di archiviare Lévi-Strauss tra i «pezzi da museo» da riesumare per le ricorrenze. Al contrario, non esitiamo a fare nostra la seguente affermazione di Marcel Hénaff: «tutti coloro che dichiarano obsoleta la sua opera non ci insegnano nulla su di essa ma ci dicono molto sulla loro ignoranza» (O. Mongin, *De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff*, in «Esprit», febbraio 2002, p. 136). Su di un versante critico che non va trascurato, già un filosofo come Althusser, pur palesando tutte le sue perplessità su Lévi-Strauss, relative in particolare a un suo (preteso) misconoscimento di Marx, non poteva non ammettere che «la questione di Lévi-Strauss e dello strutturalismo è attualmente, e lo resterà a lungo, della massima importanza» (L. Althusser, *Su Lévi-Strauss*, in Id., *Su Feuerbach*, Mimesis, Milano, 2003, p. 95). Sulla portata innovativa delle *Strutture elementari della parentela* per il pensiero politico e giuridico occidentale post-illuministico, in una linea che incrocerebbe l'opera di Lévi-Strauss con alcune riflessioni di Emmanuel Lévinas e di Martin Buber, piuttosto che con Rousseau, valga la seguente indicazione: «quali che siano le critiche che vi si possono rivolgere, la monumentale opera di Lévi-Strauss è forse l'unica, nel XX° secolo, che sia stata capace di fare i conti, in maniera inedita e risoluta, con le questioni sollevate dal pensiero politico ereditato dai Lumi» (cfr. M. Asch, *Les structures élémentaires de la parenté et la pensée politique occidentale*, in «Les Temps Modernes», n. 628, 2004, p. 221). Non è d'altronde affatto da trascurare l'apporto, ricavabile da una lettura di *tutto* Lévi-Strauss, a una *antropologia sociale*, d'impostazione filosofica, quale si può incontrare in *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, di Frédéric Louzeau (PUF, Paris, 2009, *passim*).

⁶ In proposito mi permetto rinviare al mio volume sulle *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Giuffrè, Milano, 1994. Più in generale, nella recente bibliografia italiana sull'Autore, fra i titoli che meriterebbero di essere citati – e dei quali omettiamo la menzione solo per oggettive ragioni di spazio – ci limitiamo a ricordare *Ragione strutturale e universi di senso*, di Sergio Moravia (Le Lettere, Firenze, 2004) e le *Mie memorie ridestate dai cento anni di Lévi-Strauss*, consegnate da Alberto M. Cirese, curatore della edizione italiana delle *Strutture elementari della parentela* (Feltrinelli, Milano, 1969), alla rivista «Voci» (a. V, 2008, pp. 9-17).

⁷ *Alliance* è un termine che, nel lessico di Lévi-Strauss, corrisponde di volta in volta a «matrimonio», «imparentamento», più di rado ad «alleanza».

Il garbo col quale Lévi-Strauss si pone di fronte ai suoi interlocutori è ampiamente documentato dalle pagine che riproducono le sue Lezioni, le quali recano altresì testimonianza di un modo non violento, ma pazientemente e gradualmente costruttivo (e ri-costruttivo di possibili lacerazioni, sempre latenti), di approssimarsi alla realtà che l'altro offre di sé, al suo modo di leggerla, come di leggersi, nel contestuale processo di contro-approssimazione che l'altro è invitato, o provocato, a elaborare per suo conto.

Se parliamo di garbo, non vogliamo per questo insistere su aspetti puramente formali delle implicazioni derivabili dall'approccio antropologico, originalmente levistraussiano, al *tra*, ai nessi che consentono, come ai fattori che ostacolano, il rapportarsi vicendevole delle culture. In proposito, crediamo interessante, se non opportuno, riproporre la lettura di altri passaggi dell'opera di Lévi-Strauss, dai quali emerge una linea di elementi *sostanziali* che contraddistinguono il duplice movimento secondo il quale, venendo in contatto con altri soggetti, un soggetto culturale si inclina a forme più o meno consapevoli di *attrazione* ovvero tende, anche qui più o meno consapevolmente, a *sottrarsi*, fino a *contrarsi* in ripiegamenti che sconfinano nell'ostilità, nella xenofobia, nel razzismo.

In tal senso, l'insegnamento di Lévi-Strauss, del quale è stata trattenuta, a ragione, la valenza di potente antidoto a sempre risorgenti manifestazioni di intolleranza razziale, fornisce d'altra parte un notevole contributo al depotenziamento di troppo rapide, e facili, quando non comode, assimilazioni del confronto fra culture, sempre complesso ed estremamente articolato, a forme chiaramente generiche di multiculturalismo, *melting pot*, meticcio, interculturalità, ect. Quest'altra versione dell'antropologia di Lévi-Strauss viene generalmente sottaciuta, forse per il suo essere in controtendenza rispetto a certa vulgata scientifico-culturale oggi dominante. Essa è invero tale da ridisegnare e risignificare i contorni del dibattito attualmente in corso sulle possibilità, come sui limiti, di ciò che va sotto il nome di confronto interculturale, oscillante fra gli estremi opposti costituiti dalla contestazione del «mito» del dialogo delle civiltà⁸ e da spesso acritici inviti all'accoglienza indiscriminata degli «stranieri», magari in nome di una «fratellanza universale» che necessiterebbe di essere rimeditata nell'ambientazione cristiana (post-illuministica) di un pensiero della *fraternità umana*. La *lezione giapponese* che Lévi-Strauss crede di poter ricavare sta a indicare una sorta di via di mezzo, tra le possibili vie da esplorare: vale a dire che «ogni cultura particolare, e l'insieme delle culture di cui è fatta tutta l'umanità, possono sussistere e prosperare solo secondo un duplice ritmo di apertura e di chiusura, sia sfasate l'una in rapporto all'altra, sia coesistenti nella durata. Per poter essere originale, e per poter mantenere, di fronte alle altre culture, scarti che permettano loro un reciproco arricchimento, ogni cultura deve a se stessa una fedeltà il cui prezzo è una certa sordità a valori differenti, ai quali essa resterà totalmente o parzialmente insensibile»⁹ (si legga la pagina conclusiva di queste *Lezioni*).

È evidente, in questa ricezione dell'atteggiamento maturato dalla civiltà nipponica, una critica *ante litteram* del tributo da pagare ai processi di globalizzazione, che diventa eccessivo nella misura in cui si traduce nella destrutturazione, se non nell'annientamento, del *capitale* che ogni cultura, per il semplice fatto di esistere,

⁸ Al *Dialogo tra le culture* di Fred Dallmayr (Marsilio, Venezia, 2010) si oppone *Un mythe contemporain: le dialogue des civilisations*, di Régis Debray (CNRS, Paris, 2007). Sul tema si rinvia anche a F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi*, cit., p. 147.

rappresenta. A questo proposito, le lezioni di Tokyo, tenute proprio in un Paese nel quale la dialettica di apertura/isolamento pare aver prodotto esiti quanto mai illuminanti, rilanciano non casualmente posizioni espresse da Lévi-Strauss in altre sedi: in particolare in due interventi per l'UNESCO, uno del 1971 e l'altro del 1984, che a loro volta per certi versi riecheggiano i due capitoli conclusivi di *Tristi tropici* (1955), intitolati *Taxila*¹⁰ e *Visita al Kyong*, i quali meriterebbero di essere riletti ad alta voce, per la diretta pertinenza che essi rivestono a riguardo di alcune delle questioni essenziali che agitano il mondo sconvolto dall'evento «apicale»¹¹ dell'11 settembre 2001.

Lévi-Strauss è noto per essere l'autore di lavori che hanno fatto epoca, e scuola, nella storia del pensiero occidentale contemporaneo: *Il pensiero selvaggio* (1962) e le monumentali *Mitologiche* (1964-1971) varrebbero da soli a identificare una figura, e a caratterizzarla in base a un'impronta inconfondibile, cosa che ne fa l'originalità di un «classico». Tanto basterebbe, però, per consegnare il percorso intellettuale di Lévi-Strauss a un segmento «mussale», presto o tardi condannato all'oblio in quanto «superato» da autori e correnti ritenuti, a torto o a ragione, meritevoli di maggior considerazione. Il punto, però, è che l'immenso patrimonio di ricerche lasciato in eredità da Lévi-Strauss è ben lungi dall'essere scavato in profondità: a tutt'oggi, solo per fare un esempio, all'impresa delle *Mitologiche* resta da dedicare uno studio appropriato e organico. Inoltre, basterebbe solo accennare al fatto che l'antropologia di Lévi-Strauss non è un'antropologia storico-strutturale per rendersi conto del peso di significati filosofico-culturali dei quali essa è portatrice. Ancora: molto ci sarebbe da studiare, e da pensare, forse in una prospettiva oltre-filosofica (mitico-poetica?), a partire dal tentativo, messo in atto da Lévi-Strauss su sentieri non secondari, e poco penetrati, del suo itinerario speculativo, di assegnare alla *musica*¹² il compito di sintetizzare le istanze dell'intelletto razionale e della sensibilità, portate altrimenti a seguire direzioni fatalmente spesso opposte. Senza per questo dover pensare a un ruolo specifico da attribuire all'arte in generale, in funzione esplicativa o addirittura pedagogica, non sarebbe fuori tema limitarsi a individuare, tra i possibili fattori del dialogo, un linguaggio trasversale a diversi modi di pensare e «visioni del mondo», capace eventualmente di armonizzarne le componenti più suscettibili di prestarsi a una comunicazione autentica fra culture, popoli, individui: perché non potrebbe trovarsi nella musica un linguaggio capace di parlare al pensiero non meno che ai sensi?

Le forme della creatività artistica, tuttavia, sono possibili solo in presenza di determinate condizioni: una di queste, paradossalmente, risiede nell'allontanamento, spesso ricercato a caro prezzo, da una comunicazione che, mentre favorisce, al

¹⁰ Devo lo spunto iniziale delle riflessioni che seguono a un colloquio con Alessandro Di Caro, autore di un saggio sul Nostro che mantiene tutta la sua pregnanza attuale: *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, Spirali, Milano, 1981.

¹¹ Preferiamo evitare cenni «epocali», facilmente equivocabili in termini di filosofia della Storia. Il carattere «apicale» evocato dal capitolo di *Tristi tropici* – come si vedrà – ha piuttosto a che fare con un nodo irrisolto di storia delle civiltà, attinente alla problematica relazione tra Oriente e Occidente, suscettibile di essere tematizzato in una chiave di antropologia delle culture e delle civiltà storiche che, sulla scorta della lettura condotta da Lévi-Strauss, potrebbe rivelarsi capace di una specifica *filosofia della cultura*, nel solco di una tradizione piena di rimandi autorevoli (cfr. M. Hénaff, *Lévi-Strauss: une anthropologie «bonne à penser»*, in «Esprit», gennaio 2004, p. 149).

¹² Nel richiamare la partizione dell'indice de *Il crudo e il cotto* – primo volume delle *Mitologiche* – in forma di generi musicali, Hénaff traccia un interessante parallelo fra la natura polifonica dei miti studiati da Lévi-Strauss e la multidimensionalità alla quale si presterebbe la lettura di una musica «allo stato selvaggio» come quella di Mozart (cfr. *ivi*, p. 167).

tempo stesso impedisce l'estrinsecarsi delle qualità che permettono a una creazione di essere, per definizione, irriducibilmente tale. Creare, difatti, presuppone una rete di legami – con una storia, con una comunità cui si appartiene, con una «fatalità» alla quale in parte non ci si può sottrarre – che animano il gesto creatore insieme con la singolarità di colui che lo pone. Fa parte di questo processo *la creazione delle condizioni più favorevoli alla creazione stessa*¹³ (ed è l'avvertenza lanciata da Lévi-Strauss all'UNESCO nell'84), tra le quali rientra, a pieno titolo – anche se naturalmente non in via esclusiva –, la preservazione di una continuità di consuetudini che, al limite, potrebbe giungere fino al rifiuto o persino alla negazione di stili di vita altrui, come si legge nel richiamo formulato da Lévi-Strauss nella sua relazione all'UNESCO del '71 (che già riprendeva il contenuto dello «scandaloso» testo, presentato sempre all'UNESCO, nel 1952, su *Razza e storia*¹⁴), per cui «non si può simultaneamente sciogliersi nel godimento dell'altro, identificarsi con lui, e restare diversi»¹⁵, in quanto «la comunicazione integrale con l'altro, se pienamente riuscita, condanna a breve o lunga scadenza l'originalità della sua creazione e della mia»¹⁶. Il padre dell'antropologia strutturale, in quell'occasione, ricordava che «le grandi epoche creatrici furono quelle in cui la comunicazione era diventata sufficiente perché corrispondenti lontani fra loro si stimolassero, senza tuttavia essere tanto frequente e rapida da far sì che gli ostacoli, indispensabili fra gli individui come fra i gruppi, si riducessero fino al punto che gli scambi troppo facili livellassero e confondessero la loro diversità»¹⁷.

Non si può dubitare che una posizione del genere, espressa senza mezze misure, irripi la sensibilità contemporanea, diffusa quanto meno negli ambienti della media e alta cultura, e avvezza e persuasa ad accettare senza riserve le parole d'ordine imposte dalla nuova fraseologia del «culturalmente corretto». L'autorevolezza della posizione di Lévi-Strauss è corroborata, però, non soltanto dallo spessore scientifico della sua produzione, ma anche dal fatto, incontrovertibile, che si tratta di un autore che forse più di altri ha smontato pezzo per pezzo la dottrina razziale, destituendola di qualunque pretesa consistenza scientifica. Chi, infatti, più di lui ha restituito i popoli cosiddetti primitivi al rango di forme di umanità che nulla hanno da invidiare ai cosiddetti popoli sviluppati quanto a una comune capacità di produrre e riprodurre la vita associata nelle sue condizioni fondamentali? Forse nessuno più di Lévi-Strauss ha dimostrato quanto peso abbiano determinate *invarianti* strutturali nel rappresentarci l'immagine di una umanità di base condivisa a tutte le latitudini, geografiche e culturali¹⁸.

Eppure, proprio perché nessuno ha mai potuto dare lezioni di anti-razzismo a Lévi-Strauss, a maggior ragione vanno presi in seria considerazione i richiami da lui riproposti a più riprese. Lo stesso antropologo ricorda quanto scalpore fece la sua presa di posizione contro un certo razzismo ufficiale, «di maniera», se non «di convenienza», che squalifica come razzistici atteggiamenti peraltro normali, anzi legittimi, e in ogni caso inevitabili¹⁹: lungi dal criticare la doverosa vigilanza da

¹³ Cfr. C. Lévi-Strauss, *L'importanza des relations entre les cultures*, in «Culture pour tous et pour tous les temps», Paris, 1984.

¹⁴ Cfr. Id., *Razza e storia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1967, pp. 97-144.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Magistrali, sotto questo riguardo, restano alcuni saggi raccolti nell'*Antropologia strutturale*, che attendono di essere adeguatamente rifrequentati e rivisitati.

¹⁹ Cfr. Id., *Prefazione a Lo sguardo da lontano*, cit., p. XI.

esercitare contro l'insorgere di sia pur larvate forme di razzismo, Lévi-Strauss faceva rilevare quanto fosse controproducente, per questa stessa giusta causa, un certo modo «di servire il termine, per così dire, in tutte le salse, confondendo una teoria falsa, ma esplicita, con tendenze e atteggiamenti comuni, di cui sarebbe illusorio sperare che l'umanità possa un giorno liberarsi»²⁰, e dei quali non si potrebbe escludere per principio la fecondità. È come se Lévi-Strauss volesse indicare una sorta di nucleo razionale, di ragione profonda dell'autoaffermazione identitaria, dovuta in buona parte al desiderio, presente in ogni cultura, «di opporsi alle altre culture che la circondano, di distinguersene, insomma di essere se stessa»²¹; ciò non toglie che le culture abbiano una qualche conoscenza reciproca, fino a scambiarsi prestiti, «ma, per non dissolversi, hanno bisogno che sotto altri rapporti sussista fra loro una certa impermeabilità»²², tale da consentire loro di effettuare scambi fecondi, e non passive importazioni di elementi estranei.

Si può intuire quanto fosse «inattuale», nei primi Anni Cinquanta dello scorso secolo, una posizione del genere, assolutamente fuori dagli schemi; si può capire che essa potesse essere accolta con una certa sufficienza, o comunque con distacco, ancora all'inizio degli Anni Settanta; ma, tra la metà degli Anni Ottanta e la prima decade del nuovo millennio, si è prodotta, sulla scena mondiale – e mondializzata –, una trasformazione della condizione umana tale da riproporre quelle riflessioni di Lévi-Strauss in una chiave che le ripresenta in tutta la loro estrema attualità: segno del loro carattere «scandalosamente» non episodico. Di fronte alle varie forme che l'ibridazione delle culture ha assunto, e sta assumendo, come anche di fronte al riemergere (a volte prepotente) di particolarismi etnici, linguistici, religiosi, quanto mai pertinente risulta il monito di Lévi-Strauss, lanciato in tempi non sospetti: «la via su cui l'umanità è oggi impegnata accumula tensioni tali che gli odi razziali offrono un'immagine ben riduttiva del regime d'intolleranza esacerbata che rischia di instaurarsi domani, anche senza che le differenze etniche gli debbano servire di pretesto. Per aggirare questi pericoli, quelli d'oggi e quelli ancora più temibili dell'avvenire prossimo, ci dobbiamo persuadere che le loro cause sono assai più profonde di quelle imputabili semplicemente all'ignoranza e al pregiudizio»²³. In particolar modo dopo la svolta dell'11 settembre, queste parole risuonano come se fossero state dettate all'uomo di oggi, alle prese con questioni che hanno rimesso a tema il destino di un mondo che si riteneva (quasi) definitivamente pacificato dopo il crollo del comunismo di marca sovietica, e comunque incamminato verso una fine della Storia²⁴. Questo mondo è ormai alle nostre spalle, ma non si intravede una ridefinizione, per quanto approssimativa, di equilibri che possono permettere di indicare una direzione.

Stando a quanto Lévi-Strauss ci ha lasciato in eredità, un rischio sembra incombente, se non si è già materializzato in entità culturali separate, che accentuano in senso localistico una autopercezione e una autoaffezione che la globalizzazione attenua, quando non la mortifica fino a sopprimerla: si tratta del rischio di un appiattimento delle differenze che, omologando i soggetti collettivi a un modello unico di pensiero, di linguaggio, di stili di vita, finirebbe con l'exasperare un'ansia di riconoscimento suscettibile di erompere in forme di negazione dell'alterità delle quali i

²⁰ *Ivi*, pp. XI-XII.

²¹ *Ivi*, p. XI.

²² *Ibidem*.

²³ *Id.*, *Razza e cultura*, in *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, Torino, 1984, p. 30.

²⁴ Si dà per sottinteso ogni riferimento alla celebre opera di Francis Fukuyama su *La fine della Storia e l'ultimo uomo*.

pregiudizi razziali non sarebbero che una pallida prefigurazione. Paradossalmente, il fattore che si ritiene capace di promuovere per lo meno l'immagine, se non, in parte, la realtà di una umanità senza frontiere – ossia l'intensificazione degli scambi, dei contatti, che passa attraverso l'*iper*comunicazione teletecnologica e multimediativa –, è il medesimo fattore che sta mettendo l'umanità sulla strada di una autoespropriazione, col sottrarre alla tolleranza reciproca due requisiti che Lévi-Strauss considerava imprescindibili, per l'esperienza che ne avevano le società senza scrittura: una *uguaglianza relativa*, e una *distanza fisica sufficiente*²⁵. Vale a dire una distanza resa *giusta*, anche in senso politico, da una dialettica di uguaglianza e differenza assunta a base della coesistenza delle culture. Il contributo che l'etnologo potrebbe offrire al ripensamento di quel che significa vivere in una società globale, sempre più influenzata da pulsioni di re-identificazione dei gruppi umani, deve essere all'altezza di una forma nuova di *umanesimo*: un umanesimo antropologico che, come ci ricordano le *Lezioni* dell'86, si attesterebbe quale umanesimo tendenzialmente *democratico*, erede dell'umanesimo tradizionale, prima aristocratico e poi borghese ma, diversamente da questo, animato dalla tensione a una possibile riconciliazione dell'uomo con l'ambiente naturale. Non è un caso, probabilmente, che questo appello a un umanesimo generalizzato sia stato lanciato dalla platea di un Paese, come il Giappone, che dell'oscillazione tra conservazione per così dire innovativa e sviluppo per così dire conservativo ha fatto il segreto della sua originalità²⁶.

Detto questo per il presente, o meglio per un futuro sotto certi aspetti già presentificato nell'esperienza di una cultura che ha reagito all'impatto con la modernità, d'importazione euroamericana, restituendovi la propria inconfondibile impronta. Ma che cosa dire del passato, se non del passato remoto e ancestrale, che ritorna impetuosamente sullo scenario contemporaneo, in una maniera che ha sorpreso chi stava accettando, per entusiasmo o per rassegnazione, il nuovo ordine (o dis-ordine) emerso dalla fine della Guerra fredda? A quale luogo dell'opera di Lévi-Strauss il lettore delle sue tre *Lezioni* può all'occorrenza essere rinviato – sempre da un peculiare punto di osservazione antropologico –, per una riconsiderazione complessiva dei fattori culturali rimessi in gioco dall'inattesa eruzione di vulcani geostorici, che parevano ormai sopiti? A quale prospettiva, inoltre, invita a guardare il nuovo moto magmatico messo in atto, con riguardo all'argomento che stiamo qui trattando, ovvero il significato da assegnare al confronto fra culture?

Desta stupore che, tra le ricostruzioni tentate dagli analisti di geopolitica, e in generale dagli studiosi di scienze sociali, sia del tutto assente il riferimento ai capitoli letteralmente profetici che, sulla base dei resoconti del suo viaggio in Oriente, Lévi-Strauss stese a suggello del suo «romanzo» antropologico *Tristi tropici*²⁷. In quelle

²⁵ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in Id., *Lo sguardo da lontano*, Torino, 1984, p. 30. L'antropologo si è mostrato decisamente – e contro corrente...– persuaso che «lo sviluppo della comunicazione tra gli uomini non li farà vivere in armonia, è vero il contrario» (C. Clément, *Lévi-Strauss*, Meltemi, Roma, 2004, pp. 110-111).

²⁶ Catherine Clément ha saputo riprodurre fedelmente la predilezione per il Paese del Sol levante maturata da Lévi-Strauss già avanti negli anni: nel corso delle sue numerose visite da «non specialista», l'antropologo constatò che l'«anima giapponese» è affetta da una «stupefacente capacità di passare alternativamente da un'attitudine all'altra: a volte, aperta alle influenze esterne per assorbirle meglio; in altri momenti ripiegata su se stessa come per negarsi o per assimilare meglio, in una sorta di corto circuito, gli apporti esterni» (*Le Japon de Claude Lévi-Strauss*, cit. *ivi*, p. 49).

²⁷ Su quest'opera pesa tuttora la sentenza senz'appello formulata nel 1959 da Emmanuel Lévinas: «l'ateismo moderno non è la negazione di Dio, ma l'indifferentismo dei *Tristi Tropici*, che ritengo il libro più ateo scritto oggi, assolutamente disorientato e disorientante» [E. Lévinas, «*Fra due mondi*»] (*La via*

pagine, al di là dei partiti presi dal loro autore, condivisibili o no, vengono esplicitamente tematizzati sia il successo sia il fallimento di confronti fra civiltà storiche – o, per usare un'altra terminologia, fra culture tradizionali –, le loro rispettive premesse, e le loro rispettive implicazioni per la configurazione degli attuali rapporti fra ciò che chiamiamo, in via generica e con molta approssimazione, Oriente²⁸ e ciò che (con sempre minor chiarezza) intendiamo per Occidente. I contributi preparati da Lévi-Strauss per l'UNESCO, le *Lezioni* di Tokyo, insieme con la parte finale di *Tristi tropici*, compongono, a nostro modesto avviso, un quadro di lettura specificamente *antropologico* della civilizzazione umana, attraverso l'esemplificazione, circoscritta ad alcune aree particolarmente «sensibili» del globo, di che cosa accade quando il confronto fra culture «riesce», o viceversa quando, più spesso, fallisce. È su questo piano conoscitivo che, d'altronde, Lévi-Strauss sembra mettere alla prova la sua chiave di accesso teorica all'esame delle relazioni interumane in quanto tali: una chiave di accesso che, nella formalizzazione epistemologica strutturalistica con cui vengono presentate le relazioni di parentela e i miti dei popoli un tempo considerati «selvaggi», privilegia, rispetto ai rapporti di produzione materiale – caratterizzati economicamente, politicamente, ideologicamente da dominio e subordinazione –, i rapporti di produzione dei *significati* – contrassegnati da linee di comunicazione, non solo linguistica, e di coordinazione, etico-giuridico-familiare.

L'impreparazione dei ricercatori a fronteggiare i fenomeni storico-ideali e storico-culturali in corso dipende forse da una non adeguata integrazione di un documentato approccio *fenomenologico* – quale sarà tra breve sintetizzato, nei termini desumibili dalla lettura di Lévi-Strauss – con uno sforzo teoretico condotto in costante parallelo con riscontri sul campo. Se, almeno fino al 1989, il confronto dominante su scala internazionale era stato interpretato come confronto fra potenze politico-economiche, l'analisi teorica, d'impostazione liberale (vincente) piuttosto che marxista (perdente), poteva «reggere» un impianto fenomenologico che, in un modo o nell'altro, rispondeva a determinati postulati, più che collaudati dalle risultanze storico-sociologiche. Il riaffiorare di un Medio Evo che sembrava definitivamente marginalizzato, ormai «fuori dalla Storia», anche attraverso canali di espressione mediatici, dunque ipermoderni, ha sconvolto il metro di giudizio che ci si era abituati ad applicare alla rappresentazione dei processi in atto. È forse giunta l'ora di raccogliere la provocazione a pensare che un autore come Lévi-Strauss, misuratosi con i «popoli senza Storia», lanciava, quasi sessant'anni fa, da una periferia del mondo, allora apparentemente «in sonno», che nel giro di pochi anni sarebbe diventata un polo accumulatore di energie non più sotterranee, ma destinate ad alimentare un conflitto che, a un decennio di distanza dalla sua esplosione, sembra ancora ben lungi dal risolversi. Taxila, una località che si trova nell'attuale Pakistan settentrionale, vicino

di Franz Rosenzweig), in Id., *Dificile libertà*, Brescia, 1986, p. 118]. Lévinas sapeva di parlare da ebreo praticante (si veda lo scritto, dello stesso anno, intitolato *Le pharisien est absent*, pubblicato nell'edizione originale *Dificile liberté*, Paris, 1976, pp. 46-49) a ebreo dichiaratamente ateo, attingendo in Lévi-Strauss il bersaglio polemico di un più generale attacco diretto alla visione hegeliana e sociologica della Storia. Un approccio non preconcepito ad alcuni passaggi dell'opera «incriminata» – come si avrà modo di rilevare – potrebbe contribuire quanto meno a sospendere il giudizio, in attesa di precisazioni ulteriori circa che cosa effettivamente corrisponda ai termini «religione» e «ateismo» riferiti alla concezione che se ne ritrae dalla lettura di Lévi-Strauss.

²⁸ A tale riguardo, si deve dare atto al giovane filosofo Frédéric Keck (di cui vale la pena ricordare *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, PUF, Paris, 2004, e *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Pocket-la Découverte, Paris, 2005) di aver ascritto a Lévi-Strauss il merito di aver evitato il duplice scoglio dell'orientalismo e dell'eurocentrismo (cfr. F. Keck, *Lévi-Strauss et l'Asie. L'anthropologie structurale «out of America»*, in «EchoGéo», n. 7, 2009).

al confine con l'Afghanistan²⁹, è nota per essere un sito archeologico di grande rilevanza: la visita a questo centro offrì a Lévi-Strauss lo spunto per rintracciare «linee di faglia» lungo le quali vennero liberate energie creatrici capaci di plasmare forme di civiltà inedite e, al contempo, di attrarvi controforze che avrebbero cambiato il volto dell'intera Asia centrale, fino a coagularvi una circolazione di messaggi e suggestioni che condizionano gran parte dei fattori, effettivi e potenziali, dell'*ipertensione* che interessa i centri politicamente, culturalmente, economicamente nevralgici del mondo contemporaneo.

Nella lente d'ingrandimento archeostorica che Lévi-Strauss vi ha applicato, Taxila nomina l'epicentro di un sisma prodottosi nelle profondità di un insieme di rapporti fra civiltà, più e meno conflittuali: un insieme gravido di conseguenze che sono sotto gli occhi, e all'attenzione, di tutti, ma che avrebbe potuto registrare esiti oggi impensabili, ma non per questo improbabili. L'ordine di interrogativi suscitati dalla lettura della ideale «corrispondenza» trans-storica da Taxila, che Lévi-Strauss ci ha consegnato, potrebbe riassumersi, tra l'altro, e in maniera significativa, in questo punto: la frattura che ha avuto luogo, che sta avendo luogo, lungo l'esteso confine, in parte reale in parte simbolico, che – come tutti i confini – separa e a un tempo unisce Oriente e Occidente, origina da fattori contingenti, destinati a venir meno con l'esaurirsi delle spinte centrifughe che li hanno determinati, oppure «pesca» in un fondale ricco di costrutti semantici che chiedono di essere approfonditi, pena il fraintenderli quali residui arcaici privi di interesse per la lettura degli avvenimenti odierni? In altre parole – lo si vedrà fra poco –, nel caos centroasiatico che si è sprigionato a cavallo del Duemila, e che conosce sul territorio afgano una concentrazione militare senza precedenti, è in gioco soltanto una contesa mossa dall'esigenza, da parte di attori «interessati», di assicurarsi mezzi di controllo geopolitico e geoeconomico di un'area strategica del pianeta, oppure accennano a delinearci le proporzioni di un mutamento di rapporti di forza *culturali* – dunque, in ultima analisi, di *significazione* – che nodi problematici non sciolti, e nemmeno consapevolmente affrontati in un passato prossimo o remoto, renderebbero tuttora possibile? Taxila sembra concentrare, sotto lo sguardo di Lévi-Strauss, i motivi essenziali di ciò che agita il mondo per vari aspetti frammentato, invece che amalgamato e ricomposto, dal motore della globalizzazione, come di ciò che, in una certa direzione, avrebbe potuto (e ancora potrebbe?) dare prospettiva e forma a un tentativo di *sintesi di civiltà* imprevisto (non più prevedibile?).

La fonte alla quale attinge Lévi-Strauss è ricca di una tale quantità e articolazione di elementi storici, e artistici, da sfidare a una rinnovata presa di coscienza delle condizioni alle quali un confronto tra culture può essere pensato, sulla base dell'esperienza, rappresentata a più livelli, della reciproca fecondazione delle avanguardie di antiche civiltà, passate da un fronte di contrasti apparentemente insuperabili a una sorta di felice, benché non duratura, neoformazione culturale. Il nome di Taxila, in questo senso, potrebbe indicare lo stadio *virtuale* di una possibilità ancora da esperire: non tanto una buona, generosa, magari utopistica idea, quanto

²⁹ Taxila è un sito archeologico della media valle dell'Indo, nei pressi di Rawalpindi. Il nome attuale deriva dalla denominazione dell'antichissima lingua indiana pāli Takkasilā, che designava una grande città della regione del Gandhara, divisa tra il Pakistan settentrionale e l'Afghanistan nordorientale. Il testo epico indù Rāmāyana e antichi testi buddistici la menzionano come una splendida metropoli e un prestigioso centro di studi. Dal V secolo a. C. la città subì diverse stratificazioni, fino a essere distrutta nel 455 dagli unni ephthaliti (cfr. L. Colliva, *Taxila*, in «Enciclopedia archeologica», Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2005, p. 516 e M. d'Onza Chiodo, *Taxila*, in «l'Enciclopedia», Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2003, vol. 19, p. 481).

una vocazione, parzialmente mancata ma non perciò meno viva, alla *realizzazione* di un costruttivo confronto fra culture assunto come compito. A Taxila, per alcuni secoli, «tre delle più grandi tradizioni spirituali del Mondo Antico hanno vissuto vicine: ellenismo, induismo, buddismo»³⁰; ma questo non è il dato di fatto più indicativo del particolare valore rivestito da quella miniera culturale a cielo aperto che è la sanscrita Takṣaśilā – città dei tagliatori di pietra³¹ –, come anticamente era denominata, «perché anche la Persia di Zoroastro era presente e, con i Parti e gli Sciti, si venne a creare una civiltà delle steppe qui combinate con l'ispirazione greca»³².

Gradualmente veniamo introdotti, dalla lettura combinata delle inedite *Lezioni giapponesi* e delle conosciute, ma rimosse pagine finali di *Tristi tropici*, a una più profonda esplorazione di un mondo, e di epoche, donde si potrebbe ritrarre una complessiva *lezione asiatica*, che per la verità tende a convertirsi, attraverso una serie di passaggi «al limite» tra una antropologia, una storia, una filosofia delle civiltà, in una ancor più ricomprensiva *lezione orientale-e-occidentale*. Questa lezione, per il suo esplicito sottrarsi a paradigmi comparatistici, offre l'opportunità di pensare intensamente, e di elaborare secondo nuove categorie, la civiltà umana nella sua globalità pluridimensionale, non ridotta allo schema parauniversalistico di (an)globalizzazioni a senso (quasi) unico, erette a luogo comune di una pseudoretorica insofferente di apporti critico-riflessivi. Dov'è possibile rinvenire un luogo come Taxila, nel quale, ad eccezione di quella cristiana, tutte le influenze di cui è penetrata la civiltà del Mondo Antico sono rappresentate?³³ Dove, l'uomo dell'antichità – e, potremmo aggiungere, in certo qual modo lo stesso uomo contemporaneo, in qualità di erede di quelle civiltà, e dei loro incroci, compiuti o incompiuti –, «riannodandosi con la sua storia potrebbe interrogarsi meglio che in questo luogo che gli presenta il suo microcosmo?»³⁴. In questo posto, che le invasioni barbariche e poi l'Islam hanno ridotto a un cumulo di rovine, «vissero forse gli scultori greci che seguirono Alessandro, creatori dell'arte del Gandhara, e che diedero agli antichi buddhisti l'audacia di raffigurare i loro dèi»³⁵. Si tratta del passaggio che forse più di altri depotenzia il termine *indoeuropeo* delle sue (peraltro problematiche) connotazioni genetiche e linguistiche³⁶, per riempirlo di un contenuto storico-antropologico ad alta intensità civile-culturale, tale da autorizzare interrogativi sconcertanti che, riascoltati oggi, sembrano inchiodare i contemporanei a una più consapevole e ardita assunzione di responsabilità: «che sarebbe oggi l'Occidente se il tentativo di unione fra il mondo mediterraneo e l'India fosse riuscito in forma durevole? Il Cristianesimo, l'Islam sarebbero mai esistiti?»³⁷. Se qualcosa come una civiltà indo-mediterranea è potuta mai crescere fino a tramandarci le vestigia di uno

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Milano, 1982, p. 385.

³¹ Cfr. *op. cit.*, p. 383.

³² *Op. cit.*, p. 385.

³³ Cfr. *ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*. Non è un caso se, nel marzo del 2001, suscitando l'indignazione di una comunità internazionale che avrebbe presto dovuto registrare ben altri e molto più dolorosi traumi, i *taliban* al potere nell'Emirato dell'Afghanistan si accanirono contro le due colossali statue di Buddha della città di Bāmiyān, simboli di una intera civiltà da abbattere.

³⁶ Per le valenze squisitamente antropologiche delle simbologie indoeuropee si rinvia in particolare ai lavori di Georges Dumézil, circa i quali cfr. E. Castrucci, *Georges Dumézil e le origini della cultura indoeuropea*, in Id., *Ricognizioni. Quattro studi di critica della cultura*, San Gallo, Firenze, 2005, pp. 63-90.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, loc. cit.

splendore che viaggiatori cinesi ancora ammiravano nel VII secolo, il suo lascito risponde a un'occasione mancata piuttosto che a un progetto realizzato.

Verrebbe da chiedersi, a questo punto: se una possibile, per quanto relativa «globalizzazione» del mondo antico non ha avuto modo di prendere forma, per il precoce venir meno di una unità strutturata intorno a un centro propulsore di civiltà risultante da più affluenti, quale immagine di unità può oggi sostituirvisi, atteso che le questioni rimaste allora virtualmente irrisolte impongono ora di fare i conti con le medesime difficoltà di intesa, se non con le medesime insanate rotture? Il riaccendersi di una nuova, tentata sintesi di civiltà avrebbe potuto guadagnare terreno se, in un secondo momento, al profilarsi del netto contrasto fra il Saggio – personificazione del Buddha – e il Profeta, Maometto, il cristianesimo, in quanto religione organizzata (come sembra di capire), non fosse apparso «troppo presto», per riprendere le testuali parole di Lévi-Strauss: se si fosse cioè prodotto non come un passaggio dall'uno all'altro estremo – come in effetti è stato – ma come una conciliazione *a posteriori* di questi due estremi³⁸, come una mediazione tra l'istanza pacifica, orientata a una fusione con l'elemento femminile, portata avanti dal buddismo, e la spiccata propensione al messianismo virile e bellicoso espressa dall'Islam.

Si potrebbe tranquillamente contestare l'opinabilità delle asserzioni di Lévi-Strauss, liquidandole come non scientifiche divagazioni dello *scrittore*. Si può certo decidere di passarci sopra, come si può invece lasciarsene sfidare, prendendole come lo sfondo sul quale leggere in controluce le stesse *Lezioni giapponesi*. Il cristianesimo vi viene presentato come «termine medio di una serie destinata dalla sua logica interna, dalla geografia e dalla storia, a svilupparsi d'ora in poi nel senso dell'Islam; poiché quest'ultimo – i Musulmani hanno vinto su questo punto – rappresenta la forma più evoluta del pensiero religioso senza peraltro essere la migliore»³⁹, configurandosi anzi come la più inquietante. Ma che cosa c'entra tutto questo con Taxila? Se Lévi-Strauss, nel 1955, ha potuto constatare che «la Francia è in via di diventare musulmana»⁴⁰, si è sentito legittimato a pronunciare questa «sentenza» sulla base degli stessi elementi di osservazione che, almeno nella prima decade del XXI secolo, portano molti Europei ad assegnare altrettale sorte al loro Continente. Si badi che questo punto di vista viene enunciato da Lévi-Strauss nel cono d'ombra dell'ambizione dell'etnografo, che si nutre del tentativo costante di *risalire alle origini*. Come dire che sono l'osservazione delle rovine di Taxila, la visita ai centri greco-buddisti fino al *kyong* della frontiera birmana, a suscitare molto più che impressioni di viaggio: si è trattato di esperienze tali da far maturare una percezione acuta, venata di scetticismo – come peraltro è nello stile del nostro Autore –, dell'orizzonte temporale di lunga durata sul quale si stagliano i cambiamenti che interessano il mondo contemporaneo. Troppo impegnati, come naturalmente siamo, dall'urgenza di confrontarci con circostanze inedite che invocano approcci non convenzionali, siamo portati a scambiare la pressione delle circostanze con una sua prossimità: che Taxila, e il *kyong*, c'entrino con l'11 settembre e il terrorismo di matrice islamista, con la guerra in Afghanistan, con le questioni relative all'immigrazione, con le dimensioni etiche, giuridiche, politiche, economiche che vi sono coinvolte, è qualcosa che si deduce dalla vocazione stessa dell'antropologo a scrutare, sotto la cresta delle onde, sotto la superficie degli eventi, i movimenti, lenti

³⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 397.

³⁹ *Op. cit.*, p. 397.

⁴⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 394.

ma inesorabili, delle forze che generano la Storia, e la resistenza, talora accanita (disperata?), alla Storia medesima. Dallo spirito di osservazione antropologico impersonato da Lévi-Strauss apprendiamo, ad esempio, che l'Islam, in quanto Occidente dell'Oriente, è troppo simile a ciò che tradizionalmente intendiamo per Occidente – greco, romano, cristiano, illuminista – perché il confronto fra questi due Occidenti non configuri elementi di contraddittorietà: come «l'Islam che, nel Vicino Oriente, fu l'inventore della tolleranza, non perdona i non-Musulmani di non abiurare alla loro fede, poiché essa ha su tutte le altre la superiorità schiacciante di rispettarle»⁴¹, del pari noi, euro-occidentali, «non possiamo ammettere che dei principi, fecondi per la nostra espansione, non siano ormai apprezzati dagli altri e quindi rigettati da loro, tanto dovrebbe essere grande, a nostro avviso, la loro riconoscenza verso di noi che li abbiamo immaginati per primi»⁴². La contraddizione esplode – si noti che Lévi-Strauss dettava queste riflessioni alla vigilia della fase conclusiva della decolonizzazione – nel momento in cui il rispecchiamento di due «complessi di superiorità» mascherati da benevolenza fa venire a galla comportamenti analoghi piuttosto che differenze supposte come incompatibili: se fosse, almeno in parte, vero che due tradizioni spirituali fanno fatica a confrontarsi costruttivamente non per preconcetti legati alla diversità, ma perché troppo ricche di storia, eccessivamente cariche di un passato che le accomuna, la frizione – con la neutralizzazione reciproca che essa comporta – dipenderebbe probabilmente da una sorta di «effetto cumulo» più che da una presunta ignoranza vicendevole.

Le contropinte propulsive che occidentalizzano l'Islam nella (asimmetrica) misura in cui islamizzano l'Occidente – si pensi solamente alla tentata «esportazione della democrazia» di marca euroatlantica di contro alla penetrazione della Rinascita islamica in larghi strati delle masse musulmane e non – mostrerebbero una reciproca tendenza ad accumulare elementi di somiglianza piuttosto che di differenza. In altre parole, quanto più Occidente europeizzato e Occidente islamizzato si assomigliano, tanto più si combattono, per giunta con le stesse armi (della tecnica). Lévi-Strauss mette in luce la paradossalità di una situazione che vede restringersi le possibilità di intesa in proporzione diretta alla ricerca ansiosa di «minimi comuni denominatori» (il cosiddetto monoteismo⁴³, per citare uno fra i tanti): «lo spirito che ci anima gli uni e gli altri offre troppi tratti in comune per non metterci in opposizione»⁴⁴. Lévi-Strauss si chiedeva, in anticipo sui tempi, se, date queste premesse, sarebbe mai stata praticabile l'apertura delle frontiere della Francia a un numero consistente di immigrati musulmani, analogamente a come oggi la stessa domanda, divenuta

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, cit., p. 394. Circa l'Islam quale fautore di tolleranza si considerino le riserve espresse dal sociologo della religione americano Rodney Stark nel suo *Gli eserciti di Dio*, Lindau, Torino, 2010.

⁴² *Ibidem*. «Sessanta anni fa, quando il primo mondo ancora si cullava nell'illusione delle magnifiche sorti e progressive, Lévi-Strauss, in alcune visionarie pagine di *Tristi tropici*, ha intravisto profeticamente il pericolo dell'integralismo religioso che, partendo dall'Islam, avrebbe finito per contagiare l'Occidente cristiano» (M. Niola, *Introduzione a Lévi-Strauss fuori di sé*, Quodlibet, Macerata, 2008, p. 24).

⁴³ Per una lucida e penetrante «smitizzazione» filosofica del cosiddetto *monoteismo*, e dei connessi, possibili malintesi, si veda R. Brague, *Il Dio dei cristiani*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009. In attesa di una verifica filosofico-religiosa da operare con Schelling, e all'occorrenza con Teilhard de Chardin, si potrebbe a ogni modo dare per acquisito, sullo sfondo di cenni abbozzati nell'*ultimo* Lévi-Strauss, che «tutte le cosmologie sono in fondo monoteiste e probabilmente non sono concepite per nessun altro fine se non quello di culminare e convergere in un punto sintetico, omega inaccessibile all'analisi» (D. Dubuisson, *Mitologie del XX secolo*, Dedalo, Bari, 1995, pp. 183-184).

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, cit., pp. 394-395.

drammaticamente pressante in virtù di trasformazioni demografiche imprevedibili mezzo secolo fa, investirebbe la capacità ricettiva (in termini culturali, prima che demografici) di Paesi come l'Italia: «può accadere che due forze aggressive, sommandosi insieme, invertano la loro direzione? Ci salveremo, o piuttosto non determineremo noi stessi la nostra perdita se, rafforzando il nostro errore con quello analogo, ci rassegheremo a ridurre il patrimonio del Mondo Antico a quei 10 o 15 secoli di impoverimento spirituale di cui la sua metà occidentale è stata il teatro e l'agente?»⁴⁵.

Il centro problematico che Lévi-Strauss credeva di avere scorto, contemplando quel che resta di Taxila, starebbe nel fatto che, «interponendosi fra il Buddismo e il Cristianesimo, l'Islam ci ha islamizzati; quando l'Occidente si è lasciato trascinare dalle crociate a opporgli e quindi ad assomigliargli, piuttosto che prestarsi – se non fosse mai esistito – a quella lenta osmosi col Buddismo che ci avrebbe cristianizzati di più e in un senso tanto più cristiano in quanto saremmo risaliti al di là dello stesso Cristianesimo»⁴⁶. Nel soggiungere che allora «l'Occidente ha perduto la sua opportunità di restare femmina»⁴⁷, Lévi-Strauss allude a una questione, la *questione femminile*⁴⁸, che non a caso interessa trasversalmente le linee di confronto fra le culture, e in maniera significativamente drammatica il confronto fra l'Islam e le altre culture in generale. Questo punto meriterebbe una trattazione dettagliata e approfondita: può forse bastare, in questa sede, segnalarlo come *decisivo*, perché vi si manifesta una delle ragioni fondamentali che, a parere di Lévi-Strauss, avrebbero portato l'Islam a tagliare in due un mondo più civile, per cui «quello che gli sembra attuale proviene da un'epoca già compiuta, esso quindi vive in uno spostamento millenario. Ha saputo compiere un'opera rivoluzionaria; ma poiché questa si applicava a una frazione arretrata dell'umanità, seminando il reale ha sterilizzato il virtuale: ha determinato un progresso che è l'inverso di un programma»⁴⁹. Taxila proietta l'ombra di una scissione non ancora compiuta: la «fugace possibilità che il nostro Vecchio Mondo ebbe, di restare uno»⁵⁰. Taxila, con i suoi monasteri buddisti popolati di statue che testimoniano della felice influenza della scultura ellenica, addita un altro possibile destino, «quello, precisamente, che l'Islam interdice, drizzando una barriera fra un Occidente e un Oriente che, senza di esso, non

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 395.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 398. In un'intervista televisiva rilasciata nel novembre del 1997 a Silvia Ronchey e Giuseppe Scaraffia, Lévi-Strauss confessava *a posteriori* quanto segue: «in passato, è vero, mi sono sentito vicino al buddismo, e ancora oggi continuo ad amarlo. Ma oggi più che al buddismo mi sento vicino a quello scintoismo che ho conosciuto nei viaggi in Giappone, perché testimonia un rispetto spinto fin quasi alla venerazione non soltanto per gli esseri umani, ma anche per gli animali, le piante, le pietre stesse» (C. Lévi-Strauss, *Cristi di oscure speranze*, nottetempo, Roma, 2008, p. 50), le quali ultime, pure, nel loro sfaldarsi soffrono..., secondo la coscienza dell'umanesimo «interminabile» di Lévi-Strauss (cfr. P. Maniglier, *L'humanisme interminabile de Claude Lévi-Strauss*, in «Les Temps Modernes», n. 609, 2000, pp. 216-241), che però sarebbe fuorviante bollare come una forma di materialismo, quando – come giustamente ha sottolineato qualcuno (cfr. S. Petrosino, *Capovolgimenti*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 121-122) – è proprio Lévi-Strauss ad aver rinvenuto nell'arte dei popoli senza scrittura elementi di rinvio al soprannaturale che nemmeno uno spiritualista fervente sarebbe mai riuscito a rendere in una guisa, anche grammaticalmente, così icastica (cfr. C. Lévi-Strauss, *Guardare Ascoltare Leggere*, il Saggiatore, Milano, 1994, p. 135 ss.).

⁴⁷ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, cit., p. 398.

⁴⁸ In proposito mi permetto rinviare a *I diritti e i doveri dell'uomo e della donna: una rivoluzione interculturale?*, cap. 2 della Parte seconda – Problemi del mio volume *Antropologia filosofica del diritto e della politica*, Rubbettino, Soneria Mannelli, 2011.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 395.

avrebbero forse mai perduto il loro attaccamento al suolo comune nel quale affondano le loro radici»⁵¹. Si è visto, ma forse va meglio precisato, restando fedeli al testo di Lévi-Strauss – senza con ciò aderirvi acriticamente –, che il termine «islam» copre un ambito semantico nel quale rientra un atteggiamento scolastico, uno spirito utopistico, la convinzione ostinata «che basti tracciare un problema sulla carta per esserne tosto sbarazzati»⁵²: tutti elementi diffusi nel modo di pensare e di vivere altrimenti qualificabile come «occidentale», in conformità al quale, «sotto l’egida di un razionalismo giuridico e formalista, ci costruiamo un’immagine del mondo e della società in cui tutte le difficoltà sono sottoposte a una logica artificiosa e non ci rendiamo conto che l’universo non è più formato dagli oggetti di cui parliamo»⁵³. Uno spunto, in particolare, consente di dilatare a una serie di rimandi significativi la lettura levistraussiana di un Occidente «islamizzante»: si tratta del passaggio allusivo alle «due specie sociologicamente così notevoli come il Musulmano germanofilo e il Tedesco islamizzato»: «se un corpo di guardia potesse essere religioso, l’Islam sarebbe la sua religione ideale: stretta osservanza del regolamento (...); ispezioni particolareggiate e cure di pulizia (...); promiscuità maschile nella vita spirituale come nel compimento delle funzioni organiche; e niente donne»⁵⁴. Verrebbe da chiosare: *soprattutto* niente donne!...

Torna in mente il richiamo di Carl Gustav Jung al parallelo tra la «religione» hitleriana e l’islamismo, che entrambe predicano la virtù della spada⁵⁵. La corda dei rinvii potrebbe vibrare fino alla rilettura del passaggio in cui Nietzsche si chiedeva «come un tedesco abbia mai potuto avere sentimenti *cristiani*...»⁵⁶, dal momento che, «se l’Islam ha in dispregio il cristianesimo, ha in ciò mille volte ragione: l’Islam ha per presupposto dei maschi...»⁵⁷. Ma echeggiano anche le parole con cui un

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Op. cit.*, p. 394.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 392.

⁵⁵ «La “religione”, neopagana, di Hitler è la più vicina all’islamismo, è realistica, terrena, promette la massima ricompensa in questa vita, con Walhalla tipo paradiso maomettano, a cui saranno ammessi i tedeschi degni di questo nome per continuare a gustare i piaceri dell’esistenza» (*Jung parla*, Interviste e incontri a cura di W. McGuire e R. F. C. Hull, Milano, 2009, p. 171). Certe assonanze con espressioni ricorrenti oggi, come «fascismo islamico» (autorizzate d’altronde da frasi come questa, attribuita a Mussolini: «come il paradiso dell’Islam, così anche la nostra pace più sicura sarà all’ombra delle nostre spade», citato da Juan Chabàs ne *L’Italia fascista (politica e cultura)*, viennepierre, Milano, 2004, p. 105), non devono fuorviare. Venature «religiosoidi» – per usare il lessico di Georg Simmel – di regimi politici sono sempre osservabili. Ciò che qui è all’attenzione è la misura in cui l’Islam *come tale*, prima di qualunque sua declinazione in termini di «islamismo politico», si è reso capace di influire sul modo in cui l’Occidente, in special modo attraverso alcune sue esperienze storicamente compiute, ha saputo rappresentarsi, in più o meno apparente contraddizione con se stesso.

⁵⁶ F. Nietzsche, *L’anticristo*, Adelphi, Milano, 2004, p. 93.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 92. Con riferimento al «maschilismo» d’impronta islamica si è fatto rilevare, in altra sede, un singolare, possibile parallelismo tra due fenomeni altrimenti incommensurabili: l’incremento, registrato in Occidente, dei casi di sintomatologia legati al reflusso gastroesofageo infantile, da un canto e, dall’altro, l’insorgere del movimento (per molti aspetti misterioso) noto col nome di Al Qaeda. Il fenomeno volgarmente chiamato «rigurgito neonatale», almeno in una certa casistica, potrebbe dimostrare che una forte repressione inconscia «di quanto chiede semplicemente di tornare naturalmente a galla determina in queste circostanze un ritorno molto più violento di ciò che si era cercato di rimuovere» (A. Naouri, *Padri e madri*, Einaudi, Torino, 2005, p. 203). L’impatto, provocato dall’occidentalizzazione degli stili di vita in particolare sulla sensibilità e sulla mentalità di una consistente parte del mondo arabo-musulmano, potrebbe aver gettato i semi di un risentimento covato fino all’esplosione violenta: individui di sesso maschile hanno visto messo in pericolo il loro *status* di privilegiati rispetto alle donne, e ai figli, «si sono organizzati, hanno nutrito il loro rancore, hanno coordinato le loro forze e hanno reclutato un numero sufficiente di fanatici candidati al suicidio per

filosofo tedesco, come Hegel, ha bollato inappellabilmente l'*astrazione* che, nel bene e nel male, divora l'islam nel suo insieme: «l'astrazione dominava i Maomettani: il loro fine era quello di far valere il culto astratto e a ciò essi hanno aspirato con il massimo entusiasmo. Questo entusiasmo era *fanatismo*, ossia un entusiasmo per qualcosa di astratto, per un pensiero astratto, che si comporta in maniera negativa verso l'esistente. L'essenza del fanatismo sta solo nel comportarsi verso l'esistenza concreta devastandola, distruggendola; tuttavia il fanatismo maomettano era capace nel medesimo tempo di ogni azione sublime – una sublimità, libera da ogni interesse meschino, che si accompagna a tutte le virtù della magnanimità e del valore militare»⁵⁸, esaltate nella rappresentazione affascinata del Profeta Maometto che si può trarre dal classico *Gli eroi* di Thomas Carlyle: «il rischio, l'abnegazione, il martirio, la morte: ecco le *lusinghe* che agiscono sul cuore dell'uomo»⁵⁹ eccitato all'impresa eroica. Si tratta di qualità che lo stesso Lévi-Strauss, riferendosi agli islamici, si trova costretto ad ammettere: «quegli ansiosi sono anche degli uomini d'azione; presi fra sentimenti incompatibili, compensano l'inferiorità di cui risentono con delle forme tradizionali di sublimazione che vengono associate da sempre all'anima araba: generosità, fierezza, altruismo»⁶⁰.

Forse, però, non c'è bisogno di trovare le affinità più significative, tra Occidente e Islam, negli aspetti più eclatanti di una certa gamma di quelli che sono diventati, in gran parte, luoghi comuni. Per accertare la «contaminazione» islamofila dell'Occidente basterebbe, per esempio, andare al fondo di una mentalità, diffusa nelle democrazie occidentali, che accentua quanto vi è di compulsivo nello sbandieramento del «primato delle regole» in campo etico, economico, politico. Una certa inflessione fondamentalistica del pensiero politico islamico sembra riprendere, con il *leitmotiv* de «la religione e il terrore», la nota dominante del giacobinismo *la liberté et la terre*⁶¹: non si può escludere *a priori* che uno dei fattori del disagio provato da Lévi-Strauss a contatto con l'Islam sia da ricondurre a una convergenza, piuttosto che a una divergenza, di elementi ispiratori di una cultura religiosa, che si vuole nello stesso tempo – e talora non si astiene dall'imporsi – come cultura a pieno titolo *politica*. Per quanto contiene in sé di elementi «rivoluzionari» il liberalismo sembra imparentato con le varie «rivoluzioni» islamiche più di quanto forse non ritenga, al di là di postulati che sembrerebbero radicalmente antitetici a un credo religioso che letteralmente si traduce con «sottomissione». Non sembra quindi peregrino, né iperbolico, che Lévi-Strauss abbia ribattezzato il figlio della Rivoluzione

lanciarsi nella nuova forma di guerra che hanno inaugurato» (*ivi*, p. 207). È un incoercibile urto (di vomito...) che, proprio per la forza (della disperazione?) che lo alimenta, rivela forse l'autentica posta in gioco dello «scontro di civiltà» oggi in atto, che sembra vertere sulle modalità costitutive, e regolative, delle relazioni tra uomini e donne, come dell'idea che gli uni si fanno delle altre (e viceversa).

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari, 2003, p. 295. A riguardo dell'attendibilità di questo testo, curato in edizione italiana da Bonacina e Sichirollo sulla base della versione di Karl Hegel, che si discosta dalla *Filosofia della storia universale* (Einaudi, Torino, 2001) tradotta da Sergio Dellavalle, vanno in ogni caso segnalate le riserve mosse da Paolo Becchi (di cui cfr. *Karl-Heinz Ilting e le lezioni hegeliane di filosofia della storia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 2, 2003, pp. 173-192).

⁵⁹ T. Carlyle, *Gli eroi e il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, UTET, Torino, 1954, p. 127.

⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, cit., p. 393.

⁶¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 295. Paul Berman, nel suo *Terrore e liberalismo* (cfr. Einaudi, Torino, 2004, p. 72), parla del «totalitarismo musulmano» come variante di un'idea europea. Non varrà forse, per lo meno in una certa misura, e stando a ciò che si può estrarre dalla lettura di Lévi-Strauss, la reciproca?

francese, Napoleone Bonaparte, «Maometto dell'Occidente», che «ha fallito là dove l'altro ha vinto»⁶².

Queste riflessioni vorrebbero semplicemente dar conto del retroterra intellettuale che ha ispirato a Lévi-Strauss la sua particolare predilezione per il Giappone: per il Giappone buddista, e in quanto buddista. La *chance*, che l'Occidente potrebbe cogliere, di riguadagnare dimensioni che gli sono sfuggite – per responsabilità di circostanze storiche che hanno facilitato la «contaminazione» euroislamica – starebbe forse nel lasciar sussistere *nella* distanza, geografica, antropologica e storica, e *grazie* ad essa, gli elementi che possono assecondare una rinnovata sintesi di civiltà. Paradossalmente, la ricerca di (perdute) lontananze potrebbe rendere a un costruttivo confronto fra culture un servizio più efficace di quello che, in maniera un po' scontata, con sforzi di buona volontà spesso vani, crediamo di poter prestare con un'ermeneutica interculturale che privilegia la comunicazione, gli scambi, il contatto a tutti i costi, in una parola: l'*avvicinamento* incondizionato, programmatico e sistematico.

Si è visto a quali esiti, non sempre e non necessariamente fortunati, può portare un'idea di civiltà «islamo-cristiana»⁶³ che non si lasci in un modo o nell'altro «sedurre» da quel che l'Oriente incarna nel suo Estremo, e che pertanto non si metta nelle condizioni di offrire, quale Estremo Occidente, le risorse di un patrimonio ancora tutto da valutare e da esplorare. Un approccio antistoricista, come quello di Lévi-Strauss, necessita però di essere integrato, proprio per poter ottimizzare le sue potenzialità, da una proiezione di filosofia della Storia che meriterebbe di essere riattualizzata in funzione della «lettura incrociata» con i testi di antropologia qui ricomposti: nel 1959, Karl Jaspers, pensatore in attento ascolto delle voci dell'Oriente, sottolineava che l'elemento creatore della struttura dei nuovi grandi imperi dell'antichità furono i Macedoni e i Romani⁶⁴, popoli abbastanza «poveri» spiritualmente da «conquistare, governare, organizzare, acquisire e preservare forme di civiltà, salvaguardare la continuità della tradizione culturale»⁶⁵. La Taxila di Lévi-Strauss fa pensare alla (relativa) «povertà» storico-spirituale del Regno macedone come al fattore di polarizzazione capace di «inventare» una forma di civiltà tributaria della Grecia e insieme dei giacimenti culturali del Mediterraneo «profondo»; Roma avrebbe, per altro verso, esercitato il suo potere di «sintetizzatore» di civiltà in proporzione inversa alla (relativamente bassa) intensità storico-spirituale della sua forza. Come dire che, a quei tempi, la salvezza della civiltà umana venne dai suoi margini. Ma da quali margini dovrebbe oggi intravedersi? Da un Giappone supermodernizzato ma in crisi? Da un buddismo d'importazione banalizzato «alla moda» di qualche civetteria esotica? Da un cristianesimo finalmente liberato, secondo gli auspici di Lévi-Strauss, da una troppo precoce tirannia del formalismo mutuata dall'Islam? Da un Islam «riformato»⁶⁶ (dall'interno?)?

⁶² C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, p. 394.

⁶³ Nell'ampio spettro di apporti consultabili, sinora più tentati che riusciti, si va da una proposta come quella, dal sapore bizzarramente antistorico, se non utopistico, presentata ne *La civiltà islamico-cristiana* da Richard W. Bulliet (Laterza, Roma-Bari, 2005), al serio, meditato e franco confronto di idee e di esperienze sviluppatosi tra Mohamed Talbi e Olivier Clément in *Rispetto nel dialogo* (San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994).

⁶⁴ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Milano, 1972, p. 81.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Domina la scena di un dibattito portato a conoscenza del mondo *esterno* all'Islam *La riforma radicale* (Rizzoli, Milano, 2009) del controverso Tariq Ramadan.

L'improbabilità delle soluzioni immaginate è pari all'ispessimento culturale degli attori interessati: troppo «ricchi» di retaggio storico-spirituale – nell'ottica jaspersiana –, troppo appesantiti – secondo la lettura di Lévi-Strauss – da una prossimità che, invece di mantenerli in atteggiamenti di reciproca fiducia, li irrigidisce in reazioni di segno oppositivo. Le resistenze, ora conclamate ora latenti, alla globalizzazione, sono forse la spia di un malessere più profondo, dovuto a una sorta di riflesso condizionato autodifensivo, che porta a interpretare, talvolta, l'autoisolamento come risorsa estrema alla quale attingere per preservare la propria identità. Certo, un fenomeno come le migrazioni massicce dalla periferia ai vari «centri» del mondo sembra attualmente irresistibile, e irreversibile: ma esso equivale, o è almeno lontanamente paragonabile al moto centripeto che generò la civiltà indo-ellenistica simboleggiata da Taxila? In parole povere: esso, così come la globalizzazione, risulta, almeno in potenza, formatore di civiltà, oppure concorre a ridurre drasticamente le possibilità di crescita di una civiltà?

Già tentare di dare una risposta a questi interrogativi sarebbe un modo per prendere coscienza di quel che realmente è *in questione* quando si parla, più o meno a proposito, di confronti, scontri, dialoghi tra culture, civiltà, religioni. Le *Lezioni giapponesi*, ricollocate nel contesto di altri contributi dedicati da Lévi-Strauss alla tematica, rompono lo schema, semplicistico e riduttivo, di approcci eccessivamente schiacciati su paradigmi storicistici, smitizzando talune certezze acquisite, calamitando l'attenzione del lettore su ciò che può voler dire, in spirito genuinamente e audacemente antropologico, *risalire alle sorgenti*: alle sorgenti dalle quali sgorga la *pluralità* che fa la ricchezza degli individui e delle collettività umani, e che da sempre ha assunto il significato di un moltiplicatore di diversità, non di un livellatore di differenze. In questo senso, tutto ciò che sa di standardizzazione e di omologazione, magari camuffate sotto simulazioni di «avvicinamento», mina alla radice la capacità delle culture di aiutarsi liberamente a scoprire, e valorizzare, i rispettivi fattori di originalità. In questo specifico senso, l'Occidente ha un solo grande, temibile nemico: sé stesso⁶⁷.

Recibido el 6 de enero de 2012 y aceptado el 17 de febrero de 2012.

⁶⁷ In un recente *pamphlet* redatto contro la tesi della «fine della Storia» ritorna la preoccupazione circa il destino della civiltà, espressa in anticipo sui tempi da un disincantato Lévi-Strauss, anche se qui accompagnata dall'indicazione di una possibile via di salvezza, che può prolungarsi fino a un realistico confronto fra culture: «dire semplicemente alla gente quanto sia ammirevole la tolleranza, invece di formare le persone a comportarsi in maniera tollerante, significa rendere impossibile la stessa tolleranza. Lo stesso è vero per tutte le sacre astrazioni che l'intellettuale ha a cuore, poiché gli uomini non rimangono in comunione meditando sulla virtù di una comunità ma facendo delle cose in comune, così come il valore della cooperazione può essere insegnato solo facendo cooperare gli uomini» (cfr. L. Harris, *La civiltà e i suoi nemici. Il prossimo passo della storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 216-217).