

**LETTERATURA, ANTROPOLOGIA, FILOSOFIA DEL DIRITTO E DELLA POLITICA.****BREVE ITINERARIO FRA I CONTENUTI****DI UN SAGGIO DIMENTICATO DI CLAUDE LÉVI-STRAUSS**

ISHVARANANDA CUCCO\*

*Abstract:* this article aims to draw an analytical scheme with which to read, and access to its different levels of content, the Lévi-Straussian essay of 1943, translated into Italian, «Guerra e commercio fra gli Indiani dell’America del Sud». The proposed attempt consists in separate into three different levels, each with a different and increasing theoretical complexity, the study with which Claude Lévi-Strauss examines the specular and opposite relationship between War and Trade in the life of the Indigenous of Brazil. The work conducted here consists in disambiguating the stylistic-literary plan, the properly anthropological plan and the philosophical plan of the Lévi-Straussian essay in a path that seeks to highlight the centrality of the phenomenon of Exchange as empirically observable fact that attests to the ontological relationality of the human subject.

*Keywords:* Lévi-Strauss – structuralism – international relations – war – trade – law – liberalism

Della produzione scientifica di Claude Lévi-Strauss non c’è quasi più nulla rimasto in ombra. Possiamo dire che, almeno allo stato attuale, non esistano veri e propri inediti. Dal primo monumentale studio sulla parentela<sup>1</sup>, che nel 1947 conferisce visibilità internazionale al giovane e sconosciuto professore francese di sociologia<sup>2</sup>, da quel

---

\* Ishvarananda Cucco, Dottore di ricerca in Studi Politici, Sapienza Università di Roma. E-mail: ishvarananda.cucco@uniroma1.it

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, 2010a.

<sup>2</sup> Nel 1934, mentre insegnava senza troppa convinzione filosofia al liceo di Laon, Lévi-Strauss ricevette dal sociologo Celestin Bouglé, ma per conto dello psicologo Georges Dumas, la proposta di una cattedra di sociologia presso l’Università di San Paolo, in Brasile; lo racconta lui stesso in C. Lévi-Strauss, 2015d, 39. Come riporta Wilcken (2013), Lévi-Strauss faceva parte di un gruppo di giovani professori francesi, tutti ancora «ai gradini più bassi della gerarchia accademica» (51), che l’Università brasiliana, inaugurata da poco, aveva accolto per darsi «una credibilità di livello europeo» (50).

momento etnologo a pieno titolo, fino all'ultima delle cosiddette «*Piccole Mitologiche*»<sup>3</sup>, che nel 1991 chiude il cerchio dello studio sui miti amerindi, fatica iniziata quasi quarant'anni prima<sup>4</sup>, non c'è uno scritto di Lévi-Strauss che non sia stato studiato, esaminato e meditato con la dovuta attenzione. Tuttavia, ci si ingannerebbe nel ritenere che dell'opera lévi-straussiana sia stato già detto tutto, relegandola, in ragione di ciò, a un ruolo museale, a monumento intellettuale di un'epoca trascorsa e che a noi non resterebbe che ammirare passivamente. Se, infatti, molto è stato scritto delle e sulle opere maggiori di Lévi-Strauss – senza per questo averne ancora esaurito la smisurata fecondità teorica – davvero poca attenzione sembra essere stata riservata alle opere meno conosciute, ai saggi che non rientrano a pieno titolo nel panorama strutturalista disegnato dal grande antropologo francese a partire dalla fine degli anni Quaranta. L'importanza di questi scritti, che potremmo definire «pre-strutturalistici», e che solo per convenzione potremmo chiamare «minori», è infatti notevole. Prima di tutto, per il fatto che si tratta delle primissime testimonianze d'un approccio e d'un metodo ancora in divenire. Si tratta, infatti, di documenti rari e preziosi, finestre aperte su quel brevissimo periodo della vita del grande antropologo francese in cui la ricerca «sul campo» si intreccia e confluisce nella ricerca «di laboratorio»; in cui cioè l'esperienza etnografica maturata sul terreno delle spedizioni brasiliane del 1935 e del 1938, e raccolta nei taccuini di viaggio, si sedimenta e matura nel corso di lunghe e meticolose ricerche di biblioteca, in cui le informazioni raccolte vengono passate al setaccio della sconfinata letteratura etnografica presente nella New York Public Library<sup>5</sup>, poi rielaborate all'interno di un quadro teorico e metodologico unitario e originale che di qui a pochi anni prenderà il nome di *strutturalismo*.

Brevi saggi, come quello proposto tradotto in «Politica.eu», che rimangono la più limpida attestazione di una fase decisiva per la formazione scientifica di Lévi-Strauss. Sono i primi, preziosissimi frammenti di una maturazione teorica; e, allo stesso tempo, i primi bagliori di un momento intellettuale – lo strutturalismo, appunto – che, tanto breve quanto dirompente, ha impattato in maniera profonda sul Novecento e la cui onda d'urto è percepibile ancora oggi.

Ora, l'articolo di Claude Lévi-Strauss proposto in questa sede, *Guerra e commercio fra gli Indiani dell'America del Sud*, presenta almeno tre livelli di lettura, i quali si

---

<sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, 1993.

<sup>4</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, 2015c; ID., 1978.

<sup>5</sup> Nel 1943, anno di pubblicazione di *Guerra e commercio*, Lévi-Strauss aveva iniziato a lavorare a *Le strutture elementari della parentela*. In questo periodo, l'antropologo era a New York, dove, grazie all'aiuto di Alfred Métraux e Robert Lowie (il quale aveva apprezzato l'acume e l'innovatività di approccio nei suoi studi sui Nambikwara) ottenne un invito presso la New School for Social Research, istituto finanziato da privati che accolse molti esuli europei, intellettuali e studenti. In questo periodo, che va dal 1941 al 1945, Lévi-Strauss frequenterà con assiduità la New York Public Library, attingendo alle sue preziose – e allora in parte ancora inesplorate – fonti etnografiche (le cui tracce sono rinvenibili anche in *Guerra e commercio*), costruendo la solida base di conoscenze sulla disciplina che lo accompagneranno per tutta la vita. Cfr. C. Lévi-Strauss, D. Éribon, 1990, 65.

costituiscono come altrettante valide ragioni per una sua pubblicazione tradotta, a distanza di tanti anni dalla sua prima apparizione (1943). Di seguito, si cercherà di esporre questa stratificazione di contenuto, cominciando da quello che emerge più in superficie e, seguendo un percorso concentrico, giungendo al nucleo filosofico, ulteriormente scomposto in *giuridico* e *politico*, che maggiormente ci interessa discutere qui. Il primo livello ci permetterà di avvicinare il lettore che, non necessariamente addentro alle questioni specialistiche di cui si tratterà, è nondimeno abbastanza sensibile dal punto di vista estetico per apprezzare la penna di un Autore che ha saputo fare della scrittura scientifica quasi un'opera d'arte<sup>6</sup>; un lettore in grado, quindi, di apprezzare uno dei primi esempi lévi-straussiani di esposizione scientifica ornata d'un certo estro letterario; in altri termini, un primo esempio di connubio fra analisi etnografica e scrittura brillante che nessuna traduzione saprà mai restituire in maniera adeguata. Il secondo livello attirerà l'interesse del lettore ferrato, o almeno interessato, ad argomenti antropologici, per il quale non può passare inosservato uno dei primissimi risultati scientifici, di rilievo accademico, frutto degli appunti di spedizione ancora freschi di colui che, di qui a pochi anni, sarà uno dei più importanti etnologi del Novecento. Infine, il terzo livello di lettura dovrebbe, almeno a parere di chi scrive, stimolare la curiosità e la riflessione del lettore attento ai temi trattati dalla presente Rivista; costui, del resto, è il vero destinatario dell'«esperimento» – dis-orientante e pro-vocatorio per l'intelletto – che si è cercato di porre in essere attraverso la riproposizione di questo prezioso documento.

### ***Esplorazione etnografica come esperienza estetica; scrittura scientifica come esperienza letteraria***

Fra le opere di Lévi-Strauss, *Tristi Tropici* è indiscutibilmente il maggior esempio di commistione fra etnografia e letteratura<sup>7</sup>. Un libro che, anche in virtù della «lettura contagiosa»<sup>8</sup> che è in grado di stimolare – scritto da Lévi-Strauss di getto, in meno di un anno, componendo come in un mosaico<sup>9</sup> bozze e appunti raccolti nelle sue esplorazioni del 1935 e del 1938 – mostra come la ricerca etnografica offra ampi margini all'elaborazione letteraria, purché attraverso una «penna» adeguata. *Tristi Tropici*, che,

---

<sup>6</sup> La biografia di Patrick Wilcken, non a caso intitolata *Il poeta nel laboratorio*, insiste su questa duplice inclinazione di Lévi-Strauss, estetica e scientifica. Del resto, suo padre, Raymond Lévi-Strauss, era pittore specializzato in ritratti e, come sottolinea lo stesso Wilcken, l'attività paterna segnerà profondamente l'attitudine dell'antropologo fin dall'infanzia. Sono noti i contatti coi surrealisti, intensificatisi nel periodo newyorkese (1941-1945), soprattutto l'interesse per la pittura, anche nell'ottica di una presa di posizione dello strutturalismo sulla creazione delle forme. La questione è affrontata nell'intervista concessa a Éribon (C. Lévi-Strauss, D. Éribon, 1990, Ch. 18). Lévi-Strauss ha scritto anche brevi articoli concernenti la pittura, cfr., per esempio, i Capp. 18, 19 e 20 di C. Lévi-Strauss 2010b.

<sup>7</sup> Sembra del tutto appropriata la formula di «“romanzo” antropologico» usata da Lorenzo Scillitani; in ID., 2017, 127.

<sup>8</sup> P. Wilcken, 2013, 215.

<sup>9</sup> Ivi, 213.

va ricordato, non era ispirato da esigenze primariamente scientifiche<sup>10</sup>, rimane l'esempio più indicativo – certamente unico per le ragioni appena menzionate – di uno stile; uno stile che, a intensità diverse, è riscontrabile in quasi tutte le opere di Lévi-Strauss, e che rende inconfondibile l'esposizione dell'antropologo francese.

Ora, e qui entriamo nel merito del saggio tradotto, in *Guerra e commercio fra gli Indiani dell'America del Sud* è possibile rendersi conto di come questo stile abbia iniziato la sua maturazione ben prima dell'opera autobiografica pubblicata nel 1955. Se, agli antipodi di *Tristi Tropicci*, in *Le strutture elementari della parentela* è possibile rilevare una scrittura sorvegliata, distaccata e freddamente tecnica – e non potrebbe essere altrimenti, alla luce della densità scientifica racchiusa nelle oltre seicento pagine dell'opera, che per questa ragione raramente lascia spazio a divagazioni o raffinatezze estetiche – con *Guerra e commercio* ci rendiamo conto di come l'asciuttezza espositiva delle *Strutture* sia da considerare, all'interno della produzione lévi-straussiana, più un caso isolato che non il tipo di scrittura cercato, raggiunto e mantenuto dall'Autore.

Prendiamo alcuni passi del saggio qui tradotto in cui l'antropologo francese descrive la vita quotidiana degli Indiani Nambikwara, ed esaminiamoli attentamente.

Concentriamoci, per esempio, sul passaggio in cui l'asciutta elencazione etnografica delle attività quotidiane svolte da questi indigeni in una giornata tipo si conclude: «dopo uno scambio di tenerezze o lotte scherzose, le coppie si uniscono più strettamente, le madri stringono a sé i figli già addormentati, e tutto diviene silenzioso, finché la fredda notte non è animata che dal crepitio del fuoco, dal passo leggero d'un nottambulo, dall'abbaiare dei cani o dal pianto d'un bambino»<sup>11</sup>. Qui la descrizione dell'arrivo della notte, del cessare delle attività dell'accampamento e dell'assopirsi dei suoi abitanti, assume sfumature appena accennate ma significative: poetiche e commoventi, colorano per così dire di sentimento, di umanità e di vita il freddo resoconto etnografico. Si tratta di elementi non necessari alla descrizione del ricercatore (le coppie che si uniscono più strettamente, le madri che stringono a sé i figli, il passo leggero d'un nottambulo, l'abbaiare dei cani, il pianto d'un bambino) che, pennellate con tocco tenue e con una sensibilità caratteristica più dello scrittore – o del poeta – che dell'etnografo, vanno letteralmente ad *animare* – è il verbo usato proprio da Lévi-Strauss – la notte dell'accampamento; ma, più in generale, vanno ad *animare* gli «oggetti» della ricerca etnografica che, in questo modo, si rivelano al lettore nella loro insondabile, e perciò mai del tutto descrivibile, profondità umana di «soggetti». Si tratta, perciò, di un tocco non

---

<sup>10</sup> Intervistato da Didier Éribon, Lévi-Strauss rivela: «après ce double échec [la bocciatura della sua candidatura al Collège de France, nel 1949 e nel 1950] j'étais convaincu que je ne ferais jamais ce qu'on appelle une carrière. J'ai rompu avec mon passé, reconstruit ma vie privée, et j'ai écrit *Tristes Tropiques* que je n'aurais jamais osé publier si j'avais été engagé dans une compétition quelconque pour une position universitaire»; in C. Lévi-Strauss, D. Éribon, 1990, 76. La questione è ripresa anche da Wilcken, che spiega come «ironicamente, *Tristi Tropicci* comportò un ridimensionamento delle sue aspettative di carriera. Se avesse pensato di essere ancora in corsa per una cattedra al Collège de France, non avrebbe mai osato imbarcarsi in qualcosa che poteva essere considerato di scarso peso scientifico»; in P. Wilcken, 2013, 212.

<sup>11</sup> C. Lévi-Strauss, 2021.

tanto o non soltanto estetico, in quanto esso risulta capace di restituirci «tutto il senso e la dignità di cui è suscettibile la vita umana», «fosse pure ridotta a una piccola banda nomade o a una capanna sperduta nella foresta»<sup>12</sup>.

In un altro passaggio del testo tradotto, si racconta l'incontro – raro, e per questo traumatico - fra due diverse tribù Nambikwara, che casualmente si trovano a incrociare i propri percorsi nelle sconfinite pianure disabitate del Mato Grosso. Una descrizione che fa entrare il lettore nei panni dell'esploratore; esploratore che, vivendola in prima persona, percepisce – e restituisce – l'inquietudine degli Indiani per la possibilità di un incontro che potrebbe rivelarsi vitale o mortale, a seconda delle intenzioni degli sconosciuti e delle circostanze: «per varie settimane, i due gruppi possono restare in osservazione della colonna di fumo prodotta dai fuochi dei rispettivi accampamenti, visibile a diversi chilometri di distanza nel cielo limpido della stagione fredda. Ed è uno degli spettacoli più impressionanti della terra *Nambikwara* quello di questi fumi inquietanti che, verso sera, vanno a popolare improvvisamente un orizzonte che si sarebbe creduto deserto»<sup>13</sup>. La tensione crescente, vissuta dagli Indiani, coinvolge il lettore, e lo trascina fino all'angoscia suprema del *dilemma* che viene discusso dagli uomini intorno al fuoco dell'accampamento: «gli indigeni lanciano sguardi ansiosi verso il cielo limpido del crepuscolo: "Sono Indiani che si accampano..."; ma quali Indiani? La banda che si avvicina è amichevole od ostile? Si discute a lungo, vicino al fuoco, sulla condotta da tenere»<sup>14</sup>.

Se, come è possibile rendersi conto attraverso questi esempi, la penna di Lévi-Strauss riesce a restituire perfettamente la tonalità tenue e romantica del torpore notturno che, al crepuscolo, a mano a mano avvolge l'accampamento indiano, così come il tono cinereo, inquietante e minaccioso, dei fumi lontani di una tribù sconosciuta che si avvicina, essa, nondimeno, riesce ad affrescare anche la colorazione accesa, e a tratti spassosa, che assumono gli alterchi fra gruppi estranei che si incontrano per la prima volta, percorrendo il sottile crinale che separa – e talvolta congiunge - l'inimicizia e la cooperazione. Come nell'episodio dell'«*ispezione riconciliatrice*» con cui gli uomini di due clan distinti si palpano reciprocamente, nel corso di quello strano rituale non codificato con cui esaminano i rispettivi monili in vista di uno scambio che, nelle intenzioni, dovrebbe soffocare sul nascere un principio di lotta: «con gesti privi di tatto, gli avversari si scrutano mentre si ispezionano reciprocamente, esaminando con tocco rapido i rispettivi orecchini, i braccialetti di cotone, i piccoli ornamenti di piume, e mormorando rapide parole: "Quello... quello... fa vedere... è carino..."»<sup>15</sup>. Una scena raccontata in maniera estremamente asciutta ma che, forse proprio in virtù di questa sintesi, restituisce la comicità grottesca dell'insensata diffidenza che talvolta separa e oppone gli uomini,

---

<sup>12</sup> C. Lévi-Strauss, 2015b, 259.

<sup>13</sup> C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

facilmente superabile dall'interesse comune per i frutti della loro creatività e dalla curiosità reciproca.

La maestria letteraria, a tratti poetica, di Lévi-Strauss è tutta qui: nel saper rendere le emozioni di una circostanza, nel saper «confezionare» ogni dato etnografico – le faccende quotidiane, l'incontro o l'interazione con l'altro – con l'involucro emotivo che gli è proprio, in cui il fatto etnografico cioè trova posto e da cui, allo stesso tempo, è alimentato. È qui l'interesse dell'antropologo per il *concreto*<sup>16</sup>: non una mera e fredda datità, non un piatto materialismo<sup>17</sup>, ma l'attenzione (e il rispetto) per la condizione umana, nella sua effettività, multiformità e profondità. Ora, per il lettore «non specialistico», come accennato, ciò assume il valore - non certo minore - di un'esperienza letteraria; mentre il lettore addentro alle questioni antropologiche vi troverà elementi *essenziali* del vissuto di queste popolazioni, senza i quali l'«esperienza sul campo», caposaldo della ricerca etnologica e momento battesimale per ogni etnologo, rimarrebbe incompleta. Ma è il secondo livello di *Guerra e commercio* che sembra rivolgersi principalmente a quest'ultimo tipo di lettore, al cultore della materia antropologica. È il livello del saggio in cui possiamo apprezzare la descrizione strettamente etnografica, minuziosa e dettagliata.

### ***La stratificazione del «campo»***

In etnologia il «campo» è il luogo in cui lo studioso si trova a operare. Meglio: in cui si trova a *osservare*, essendo quella etnologica, almeno da Malinowski in poi, soprattutto una «osservazione partecipante»<sup>18</sup>. Con Lévi-Strauss il campo si rivela complesso: non più uniforme, piatto, monodimensionale, ma *stratificato*. Il «campo» di ricerca lévi-straussiano, infatti, non comprende solo la tribù: i suoi usi, i suoi complessi legami di parentela, i suoi elaborati miti, i suoi riti, le sue tecniche, etc., in una parola: la sua cultura; ma si estende anche all'ambiente concreto in cui essa è inserita: gli animali che

---

<sup>16</sup> Le premesse della ricerca lévi-straussiana del concreto sono da ritrovarsi nella delusione di Lévi-Strauss per la formazione filosofica ricevuta all'università; cfr. C. Lévi-Strauss, 2015d, Cap. 6, il cui titolo è significativo: *Come si diventa etnologi*. Sul cammino di Lévi-Strauss «verso il concreto», cfr. S. Moravia, 2004, Cap. 1. Per chiarire ulteriormente questo punto, occorre però tenere presente quanto scrisse Francesco Remotti in uno dei più profondi studi italiani dedicati all'antropologo francese: «per Lévi-Strauss la teoria non è al servizio dello studio del concreto; al contrario, lo studio del concreto è in funzione dell'elaborazione teorica»; F. Remotti, 1971, 24. Del resto, precisa Remotti, «si tratta di una progressiva “marcia verso l'astrazione” che non prevede un ritorno al concreto. Etnografia, etnologia e antropologia [...] designano le diverse fasi di un processo sostanzialmente irreversibile, il cui sbocco finale è propriamente filosofico»; *ivi*, 26.

<sup>17</sup> Benché lui stesso abbia definito il suo approccio come «una specie di materialismo volgare», Remotti fa notare che questa affermazione debba essere intesa più come una reazione alle accuse di idealismo, che gli venivano rivolte per il suo insistente utilizzo della nozione di «spirito umano», che non come una vera e propria definizione programmatica; cfr. *ivi*, 276.

<sup>18</sup> Tecnica inaugurata, appunto, dall'antropologo britannico Bronisław Malinowski. Cfr., per esempio, Malinowski, 2016.

essa caccia, venera o assume come totem; la vegetazione che essa coltiva, da cui estrae medicinali o pozioni magiche, o che più semplicemente circonda il villaggio; la topografia della regione in cui la popolazione vive, dunque la geologia; la meteorologia; perfino l'astronomia, serbatoio di innumerevoli riferimenti mitologici e meccanismo di base del grande orologio cosmico che regola la vita della comunità. Tutti elementi *essenziali* per contestualizzare (e in molti casi determinarne l'origine) gli usi, i costumi e i miti di un popolo. Ogni elemento della geografia, dell'ecosistema, della meteorologia deve essere meticolosamente registrato e tenuto in considerazione dall'etnologo. Perché gli elementi di cui ciascuna cultura è composta non sono frammenti arbitrari e isolati che emergono da un vuoto, ma tasselli di un *sistema*, che solo all'interno di esso acquistano un senso; essi emergono da questa ecologia complessa che tiene assieme natura e cultura e si organizzano in *sistemi significanti*.

Alla luce di ciò, si può comprendere cosa intendesse Lévi-Strauss quando affermò che «l'antropologia è in primo luogo una scienza empirica»<sup>19</sup>, e che, anzi, è proprio «lo studio empirico [che] condiziona l'accesso alla struttura»<sup>20</sup>: la concretezza cui essa rivolge lo sguardo non è solo quella strettamente antropologica, quella cioè che concerne il vissuto quotidiano dei popoli studiati, ma anche quella relativa al contesto naturale in cui i gruppi umani sono immersi<sup>21</sup>.

L'importanza di tale contesto per lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss mostra tutta la sua fondamentale importanza (e soprattutto efficacia scientifica) nelle «*Mitologiche*», dove il significato e/o il ruolo di molti dettagli dei miti esaminati dall'antropologo resterebbero oscuri se non si tenesse in considerazione il quadro ecologico di riferimento. In queste opere è rimasto celebre il ruolo svolto dalle costellazioni nel decifrare la struttura logica di alcuni miti esaminati, come per esempio il sistema complesso costituito dalla coppia Orione-Pleiadi, studiato approfonditamente in *Mitologica I*: un sistema che diventa «un significante privilegiato dell'avvicendamento delle stagioni al quale è empiricamente legato, e che può essere concettualizzato in diversi modi, a seconda delle regioni e delle società»<sup>22</sup>, generando quindi miti talvolta assai diversi fra loro per trama e personaggi. Emblematico a tale riguardo anche il sistema tripartito che organizza e spiega alcuni miti esaminati in *La vasaia gelosa*<sup>23</sup>, e composto a partire dal ruolo svolto in tutti questi racconti da tre animali chiave: il succiacapre, il

---

<sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, 2010b, 113.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> «Ciò che noi osserviamo, e dobbiamo cercare di descrivere, sono [...] i tentativi intesi a realizzare una specie di compromesso tra, da una parte, certi orientamenti storici e certe proprietà dell'ambiente, e dall'altra, le esigenze mentali che, in ogni epoca, prolungano quelle della stessa natura che le hanno precedute in passato. Integrandosi mutualmente, questi due ordini di realtà si fondono fra loro, dando luogo solo allora ad un insieme significativo»; *ivi*, 113-114.

<sup>22</sup> C. Lévi-Strauss, 2016, 263.

<sup>23</sup> C. Lévi-Strauss, 1987.

bradipo e la scimmia urlatrice<sup>24</sup>. Un altro esempio, forse il più significativo, e che, per questa ragione, merita qualche riga in più, è quello del *carcajou*: animale che consente a Lévi-Strauss di risolvere un rompicapo etnologico, riguardante l'elaborata caccia alle aquile praticata dalla tribù nordamericana Hidatsa. Infatti, spiega Lévi-Strauss, «secondo gli Hidatsa, la caccia alle aquile fu insegnata agli uomini da animali soprannaturali che per primi ne inventarono la tecnica e i procedimenti, e che i miti disegnano piuttosto vagamente come “orsi”»<sup>25</sup>. Ora, all'incertezza degli stessi informatori indigeni su quale fosse effettivamente la specie di tali orsi, fa riscontro la superficialità con cui alcuni etnologi, per giunta esperti del popolo Hidatsa, hanno liquidato la questione. «Eppure – puntualizza Lévi-Strauss – da questa identificazione dipende tutta l'interpretazione del rituale [della caccia alle aquile]»<sup>26</sup>. Basandosi su elementi del folklore e sulle convinzioni consolidate delle culture del Nord America, concordi nel ritenere il *carcajou* un animale particolarmente problematico per la caccia praticata dagli uomini, e incrociando tutti questi dati con l'etologia di questa specie, Lévi-Strauss si concentra sul fatto che questo mustelide è l'unico animale in grado non solo di evitare le trappole dei cacciatori, ma addirittura di sottrarre la selvaggina già catturata, entrando così in competizione diretta coi predatori umani. L'approccio strutturale permette infine all'antropologo di venire a capo del rituale hidatsa della caccia alle aquile, la cui tecnica sarebbe stata tramandata, ormai è chiaro, proprio da *questo*, e non da un generico «orso»: essendo la caccia alle aquile praticata nascondendosi in buche profonde, sulla cui sommità coperta di rami viene posta un'esca, l'uomo si trova ad assumere il ruolo paradossale di predapredatore<sup>27</sup>; ora, può concludere Lévi-Strauss, «tra tutti gli animali, il *carcajou* è il solo che sappia superare questa situazione contraddittoria: non soltanto esso non teme affatto le trappole che gli vengono tese, ma compete con chi le ha preparate, sottraendogli le sue prede e, all'occasione, le sue stesse trappole»<sup>28</sup>. L'attenzione al contesto ecologico che fa da sfondo al contesto etnografico, in altre parole, l'attenzione meticolosa a quella che abbiamo definito stratificazione del «campo», porta l'Autore, come mostra questo esempio sorprendente, a misurare il peso di ogni singolo dettaglio di un mito, di un rito, di un racconto di folklore, trovando in alcuni di essi, talvolta, la chiave decisiva di un problema interpretativo. Un lavoro complesso e minuzioso, perché, come scrive l'antropologo, neppure «basta identificare con precisione ogni animale, ogni pianta, pietra, corpo celeste, o fenomeno naturale evocato nei miti e nel rituale – compiti

---

<sup>24</sup> A tal proposito, Lévi-Strauss parla di un «campo semantico triangolare» disegnato a partire da queste tre specie; *ivi*, 116.

<sup>25</sup> C. Lévi-Strauss, 2015b, 61.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> «Questa tecnica presenta dunque un carattere paradossale: l'uomo è trappola, ma, per assumere questo ruolo, deve scendere in una fossa, ossia assumere la posizione dell'animale preso in trappola; egli è contemporaneamente cacciatore e cacciagione»; *ivi*, 62., corsivo dell'Autore.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



molteplici ai quali raramente l'etnologo è preparato – ma bisogna anche sapere quale parte è loro attribuita da ciascuna cultura all'interno di un sistema di significati»<sup>29</sup>.

La stratificazione del «campo», e la sua organizzazione in un quadro operativo ordinato e funzionale all'analisi antropologico-mitologica, è chiaramente visibile nel *Prologo di Mitologica IV*<sup>30</sup>, in cui una lunga ricognizione sulla geografia, la geologia e le risorse naturali del territorio nordamericano prepara il terreno allo studio etnologico dei popoli indigeni che lo abitano, e, più nello specifico, della loro economia, della loro organizzazione sociale, delle principali forme di parentela, dei loro riti, della loro politica, delle loro credenze religiose.

Ebbene, in *Guerra e commercio* siamo in grado di osservare *in nuce* questa peculiare inclinazione metodologica, che Lévi-Strauss ha formalmente introdotto nell'antropologia contemporanea. Per esempio, la riconosciamo nella circostanziata descrizione della morfologia del corso superiore del fiume Xingu, in cui sono distribuite alcune delle popolazioni esaminate nel saggio. Oppure nella descrizione dell'altopiano aspro e sabbioso del Mato Grosso dove vivono i Nambikwara; regione la cui geografia fisica è fra i motivi principali della povertà materiale di questa popolazione, nonché alla base della loro peculiare condizione di gente alternativamente nomade e stanziale.

Ora, proprio il caso dei Nambikwara risulta decisivo per considerazioni che vanno oltre la dimensione meramente etnologica. Come risulta chiaro nel saggio, l'ospitalità dell'ambiente crea una condizione sociologica particolare e paradossale allo stesso tempo. Se per le popolazioni distribuite sulle rive lussureggianti dell'Alto-Xingu le relazioni intertribali sono un fatto reso possibile, anzi, indotto dalla prossimità territoriale, nel caso dei Nambikwara, che vivono dispersi in piccole «bande» fra loro estranee, nomadi per alcuni mesi all'anno, in un territorio immenso e scarsamente popolato, e per i quali, dunque, il ripiegamento autarchico potrebbe essere una scelta obbligata dalle circostanze, il rigore dell'ambiente sembra invece svolgere una funzione inversa. Esso sembra spingere piuttosto al contatto, e a superare ogni istintivo timore circa le intenzioni degli estranei. Perché, se è vero che queste sparute «bande» si temono reciprocamente, dato anche lo scarso numero di effettivi, che le rende ciascuna la potenziale vittima di qualunque altra tribù appena più numerosa, esse, «allo stesso tempo, si percepiscono come *necessarie* le une alle altre. Infatti, è solo incontrandosi che potrebbero procurarsi beni necessari, e che solo una di loro possiede o è capace di realizzare»<sup>31</sup>. Da questa sintetica osservazione di Lévi-Strauss siamo in grado di comprendere molto. Per esempio, che lo scambio, e più in generale la cooperazione di cui esso pare essere il motore fondamentale, non è esclusivamente il frutto della contiguità, geografica o culturale, ma è una *necessità* situata a monte delle circostanze empiriche; una necessità che l'asprezza ambientale di un territorio, come quello in cui vivono i

---

<sup>29</sup> Ivi, 65.

<sup>30</sup> C. Lévi-Strauss, 2008.

<sup>31</sup> C. Lévi-Strauss, 2021; corsivo mio.

Nambikwara, anziché ostacolare rende palese. Non che la prossimità territoriale non conti, come attestano i casi delle tribù dell'Alto-Xingu descritte da Lévi-Strauss nella prima parte del saggio, ma essa sembra solamente *favorire* un fenomeno che è invece la scarsità a dimostrare incontestabilmente *necessario*.

### ***La relazione nello e dello scambio. Fra guerra e commercio***

Le ultime considerazioni accennate nel precedente paragrafo ci inducono a immergerci ancora più in profondità nel saggio, a scavare in esso e a lavorare con il materiale teorico che esso offre attraverso, stavolta, un certo sforzo interpretativo.

Come abbiamo visto, attenendoci al riferimento empirico della vita dei Nambikwara, la scarsità di mezzi e il rigore dell'ambiente non ostacolano né riducono il fenomeno dello scambio, che, alla luce della realtà che coinvolge le popolazioni dell'Alto-Xingu, sembrerebbe essere una naturale propensione fra gruppi vicini ed «economicamente» favoriti. Al contrario, il fenomeno dello scambio si rivela essere, paradossalmente, come una necessaria risorsa proprio in assenza di risorse. Stando così le cose, potremmo affermare che lo *scambio* è il fenomeno fondamentale, il fatto decisivo, e dunque il concetto teorico centrale, che il saggio lévi-straussiano ci consegna e che, in ragione di ciò, siamo ora indotti a osservare con maggiore attenzione.

Innanzitutto, occorre precisare che questa centralità che si trova ad avere il concetto di scambio non rappresenta un *unicum* nel pensiero lévi-straussiano: non è esagerato affermare che la nozione di scambio è, in qualche modo, alla base della «filosofia» antropologico-strutturale. In *Guerra e commercio* essa non ha ancora alle spalle l'elaborazione teorica complessa che guadagnerà nelle opere più mature dell'antropologo francese, ma è proprio questo a rendere tale nozione ancor più interessante, se non altro dal punto di vista della storia delle idee. In questa sede, non è ovviamente possibile procedere a una ricostruzione dettagliata di tale concetto all'interno del pensiero lévi-straussiano, basterà ricordare che sarà il monumentale studio sulla parentela del 1947<sup>32</sup> a conferire alla nozione di scambio un vero e proprio rango antropologico, riconoscendo in essa la meccanica fondamentale che, a partire dall'interdetto universale dell'incesto, produce le infinite tessiture familiari di cui ogni società è primariamente costituita. Infatti, spiega Lévi-Strauss, «è sempre un *sistema di scambio* quel che noi ritroviamo all'origine delle regole del matrimonio»<sup>33</sup>; poiché «in qualunque sua forma, diretta o indiretta, globale o speciale, immediata o differita, esplicita o implicita, chiusa o aperta, concreta o simbolica, è lo scambio, e sempre lo scambio, che risulta essere la base fondamentale e comune di tutte le modalità dell'istituto matrimoniale»<sup>34</sup>. Pertanto, può concludere Lévi-

---

<sup>32</sup> C. Lévi-Strauss, 2010a.

<sup>33</sup> Ivi, 613, corsivo mio.

<sup>34</sup> Ivi, 614.

Strauss – che con le *Strutture* prova a dare di ciò una dimostrazione scientifica –, «lo scambio [...] ha, di per se stesso, un valore sociale»<sup>35</sup>.

Se attraverso lo studio del 1947, condotto esaminando numerosi casi di popoli indigeni tratti da diverse parti del mondo, lo «scambio delle donne»<sup>36</sup> si rivelava come un «valore sociale», nel 1950 l'antropologo andrà più lontano, mostrando come lo scambio non descriva soltanto la meccanica dei processi sociali primari, come il matrimonio, ma possa persino offrire una chiave per interpretare i processi psichici del soggetto umano in quanto tale. Nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, che si potrebbe considerare come un vero e proprio manifesto dello strutturalismo, riflettendo sul *Saggio sul dono* del grande sociologo francese, Lévi-Strauss risolve l'indeterminazione in cui continuava a fluttuare il fatto sociale del *dono* riassumendo i suoi momenti costitutivi (il *dare*, il *ricevere* e il *ricambiare*) proprio all'interno della *logica fondamentale* dello *scambio*. Così, afferma Lévi-Strauss, «è lo scambio che costituisce il fenomeno primitivo, non le operazioni distinte in cui lo scompone la vita sociale»<sup>37</sup><sup>38</sup>. L'antropologo, inoltre, sottolinea che «lo scambio non è un edificio complesso costruito sulla base delle obbligazioni di dare, di ricevere e di ricambiare con l'aiuto di un cemento affettivo e mistico. Esso è una sintesi immediatamente data al pensiero simbolico e attraverso di esso»<sup>39</sup>. Ora, il «pensiero simbolico» per Lévi-Strauss coincide col dispositivo dell'«inconscio», che per l'antropologo «cessa di essere l'ineffabile rifugio delle particolarità individuali, il depositario di una storia unica, che rende ciascuno di noi

---

<sup>35</sup> Ivi, 615.

<sup>36</sup> La locuzione può lasciare quantomeno perplessi. Per comprenderla occorrerebbe entrare nel merito dell'opera del 1947, cosa che in questa sede non è possibile fare. In maniera estremamente sintetica, si può dire innanzitutto che nei popoli indigeni lo «scambio delle donne» è conseguenza della regola negativa (universale) che proibisce l'incesto: un padre o un fratello si astengono dall'unirsi con la propria figlia o sorella; facendo ciò, lasciano che la propria consanguinea resti disponibile per un'unione stabilita con un soggetto estraneo al gruppo familiare, fondando quindi la regola positiva dell'esogamia. L'approccio teorico che, qui, assume la donna come l'«oggetto» dello scambio esogamico ha un valore non soltanto euristico. Nelle società tradizionali, infatti, per via dello scarso numero di individui di cui è generalmente composto un villaggio, della precarietà delle condizioni di vita, del tasso di mortalità infantile, la donna, in quanto generatrice di vita, è considerata come un *bene* (non in senso economico) fondamentale e primario. Le donne, scrive Lévi-Strauss, sono i «beni per eccellenza che il gruppo possiede»; ivi, 614. Benché un'interpretazione letterale del concetto di scambio attribuito agli elementi di sesso femminile del gruppo possa sembrare favorire un'idea reificata della donna, occorre tenere presente che le donne «sono i valori per eccellenza così dal punto di vista biologico come dal punto di vista sociale, e senza i quali la vita non è possibile»; ivi, 616. In ogni caso, alle critiche che gli arrivarono dal versante femminista, Lévi-Strauss rispose riaffermando, di fatto, il primato della struttura del sistema sui termini che lo compongono: il punto non è affermare che le donne vengano scambiate o gli uomini vengano scambiati, il punto è riconoscere la logica alla base delle dinamiche di parentela: «on pourrait aussi bien dire que les femmes échangent des hommes; il suffirait de remplacer le signe + par le signe – et inversement, la structure du système n'en serait pas altérée. Si j'ai employé l'autre formulation, c'est qu'elle correspond à ce que pensent et disent les sociétés humaines dans leur presque totalité»; in C. Lévi-Strauss, D. Éribon, 1990, 148.

<sup>37</sup> Che sia l'esogamia o il dare, il ricevere e il ricambiare, che costituiscono i tre momenti in cui è possibile scomporre il fenomeno del dono cerimoniale.

<sup>38</sup> C. Lévi-Strauss, 2000, XLII.

<sup>39</sup> Ivi, XLIX.

insostituibile»<sup>40</sup>, come ritiene la psicoanalisi freudiana, ma «si riduce a un termine con il quale designiamo una funzione: la funzione simbolica, specificamente umana, certo, ma che si esercita in tutti gli uomini, secondo le stesse leggi; e che si riduce, in realtà, all'insieme di queste leggi»<sup>41</sup>. Secondo Lévi-Strauss, l'uomo, in ragione del suo «pensiero simbolico», si trova dotato di un'eccedenza di significante<sup>42</sup> che ripartisce continuamente e incessantemente sulla realtà che lo circonda; quest'ultima, costituita di cose che, in sé, sono prive di significato, in virtù di questa operazione condotta dal pensiero simbolico si riempie di senso e acquisisce consistenza culturale. Tra l'uomo, detentore (e produttore) di *significante*, e le cose, povere (e consumatrici voraci) di significato, vi sarebbe pertanto una «inadeguazione»<sup>43</sup>, cioè un dislivello, una *differenza* che spinge *continuamente* il soggetto umano a rivestire gli oggetti del mondo di significato: meccanismo psichico che attesterebbe, innanzitutto, di come la *tendenza a entrare in relazione con l'altro* sia insita nella natura stessa dell'umano, poiché le cose riempite di significato sono, di fatto, a un livello meno astratto, gli oggetti del linguaggio (segni, simboli, parole, concetti), e, a loro volta, gli oggetti del linguaggio sono *concepiti* per la comunicazione, teleologicamente orientati, dunque, allo *scambio*<sup>44</sup>. Ma, e in virtù di ciò, tale meccanica psichica attesterebbe di come la *logica dello scambio* - ovvero la necessità fondamentale di entrare in rapporto con l'Altro per mezzo di segni, relazioni di parentela od oggetti commerciati o donati - sia la legge fondamentale della stessa condizione umana.

Lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss maturerà all'ombra di questa concezione che assume *comunicazione*, *scambio* e *relazione* in maniera quasi sinonimica. Tanto che nel 1952 l'antropologo francese potrà azzardare l'auspicio che, in quanto rami che hanno per oggetto le diverse forme che lo scambio assume e i diversi elementi che ne sono l'oggetto, «l'antropologia sociale, la scienza economica e la linguistica si associno un giorno, per fondare una disciplina comune che sarà la scienza della comunicazione»<sup>45</sup>.

Tutte queste osservazioni stanno a dimostrare che la nozione di scambio usata da Lévi-Strauss in *Guerra e commercio* non solo non è occasionale, ma è possibile considerarla come vero cuore pulsante dell'intera analisi condotta nel saggio. Se è così, e proprio in virtù di ciò, dovrebbe anche essere possibile mettere in relazione questo fondamentale concetto con gli altri due che danno il titolo al saggio tracciandone il campo analitico: *guerra* e *commercio*. Ebbene, sembra possibile affermare, a questo punto, che guerra e commercio definiscano, all'interno dell'articolo lévi-straussiano, un *sistema*. Che definiscano cioè i confini di un *peculiare sistema di scambio*. In altri termini, guerra e commercio potrebbero essere considerati come le due polarità di un *continuum relazionale* la cui dinamica risponde alla *logica dello scambio*; *continuum* cui l'uomo non

---

<sup>40</sup> C. Lévi-Strauss, 2015a, 177.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> C. Lévi-Strauss, 2000, LI.

<sup>43</sup> Ivi, LII:

<sup>44</sup> A tal proposito, mi permetto di rinviare a I. Cucco, 2020.

<sup>45</sup> C. Lévi-Strauss, 2015a, 253.

può sfuggire essendo esso stesso un soggetto-in-relazione<sup>46</sup>, per il quale rinnegare questa dipendenza comporterebbe rinunciare alla sua stessa natura.

Se questa ipotesi interpretativa è corretta, il saggio svela spazi di riflessione inattesi, e non scontati. Proviamo ad abbozzarne i contorni. In questa sede, le conclusioni che si possono estrarre da quanto detto sin qui sul concetto-perno di *scambio* sono almeno di due ordini: il primo concerne la centralità del giuridico, il secondo mette in luce la possibilità di una convalida del «paradigma liberale». Di seguito si cercherà di percorrere, benché in maniera sintetica e non esaustiva, questi due possibili itinerari.

### ***Un'ipotesi di antropologia giuridica***

Ciò che si arguisce dal saggio è che, bellicoso o commerciale, lo scambio è sempre *regolato* da certe norme (benché non scritte) di comportamento. Dall'equipaggiamento e dai preparativi bellici dei Tupinamba, «motivo d'orrore o d'ammirazione»<sup>47</sup> per gli antichi esploratori europei, all'impostato stile retorico con cui un uomo d'una tribù Nambikwara chiama i suoi compagni a raccolta per la guerra, nonché l'elaborata preparazione rituale di tale spedizione, fino alla motivazione della maggior parte delle guerre intertribali in epoca antica, che rinviava a complessi riti cannibalici, tutto ci spinge a considerare con la dovuta attenzione la *struttura regolata* che presiede l'«arte della guerra» dei popoli descritti.

Come osservava Lorenzo Scillitani, in uno studio pionieristico da questo punto di vista<sup>48</sup>, fra gli elementi di interesse per le scienze umane che l'antropologia strutturale fa venire in luce vi è *l'esigenza di ordine* che può definire un gruppo umano come tale: famiglia, tribù, società, Stato; e che diviene propriamente oggetto del diritto; meglio: di una *antropologia del diritto*. A fondamento di queste società, che si fa sempre più fatica a definire «pre-politiche» o «pre-giuridiche», vi è, come segnalava appunto Scillitani, uno «stesso principio d'ordine che i miti esprimono in proposizioni metafisiche, che il rituale rappresenta in forma paradossale (si combatte “ritualmente” [...] per non dover confliggere realmente<sup>49</sup>), che il diritto infine traduce nelle strutture coesistenziali della reciprocità familiare e di gruppo»<sup>50</sup>. La *regola*, esplorata da Lévi-Strauss nel suo

---

<sup>46</sup> Il concetto di *soggetto relazionale* è troppo complesso per poterlo approfondire in questa sede. È possibile, però, almeno tratteggiare l'ampio campo speculativo in cui è oggetto di ricerche. Da prospettive diverse - sociologica, antropologica, psicologica, filosofico-giuridica -, cfr.: P. Donati, 2012; T. Ingold, 2015; G. Liotti, 2005; S. Cotta, 1997.

<sup>47</sup> C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>48</sup> Scillitani, 1994.

<sup>49</sup> L'esempio tratto da Scillitani concerneva alcune società oceaniche; in questa sede possiamo sostituire a esso il caso della preparazione alla guerra della tribù nambikwara descritto da Lévi-Strauss, e tenere presente quanto sottolinea l'Autore: «molte spedizioni di guerra decise in questo modo terminano dopo pochi chilometri di marcia: l'eccitazione e l'entusiasmo vengono meno, e la piccola armata rientra all'accampamento», C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>50</sup> L. Scillitani, 1994, 347.

multiforme manifestarsi sotto il profilo culturale (parentela, totem, mito, rito), e che organizza e armonizza le differenze, «in quanto “regola” [...] esprime un principio che [è], in ultima analisi [...] giuridico»<sup>51</sup>. Tutto ciò non fa che mettere in luce una peculiare inclinazione della «natura umana» orientata al conferimento di un *ordine* (culturale) al *disordine* (naturale), in ogni circostanza e in ogni contesto, elevando pertanto il giuridico a elemento – o, almeno, a momento - propriamente ontologico<sup>52</sup>. Lo *scambio* – nel caso di *Guerra e commercio* che qui osserviamo, bellicoso, secondo precise norme e rituali - sarebbe il più limpido esempio di ciò: perfino al caos supremo, cioè il conflitto distruttivo, l'uomo tende ad applicare uno schema che, come testimonia il caso dei Nambikwara<sup>53</sup>, in molti casi esaurisce, dissolve o risolve in sé le ragioni stesse del conflitto, trasformando il terreno di battaglia in spazio di relazioni amichevoli e di scambi commerciali.

Ma come può un fatto tanto avverso e cruento come la guerra rivelare al suo interno qualcosa che kantianamente dovrebbe costituirsi come un architrave della pace, e cioè il diritto? Questo è uno dei paradossi spiazzanti cui ci ha abituati Lévi-Strauss, benché l'Autore non lo proponga in maniera esplicita e sia ricavabile solo attraverso una lettura meditata del saggio. La guerra come distruzione, la guerra effettivamente combattuta – polarità *estrema* del nostro *continuum* relazionale dello scambio, e dunque soglia in direzione del non-più-umano – è ovviamente la negazione del diritto, benché l'uomo abbia tentato persino di essa una normazione, una messa in forma<sup>54</sup>. Ma questa è solo la superficie del fenomeno. A ben guardare, infatti, la guerra come «contropartita di relazioni positive»<sup>55</sup> rivela, al rovescio, l'innata giuridicità dell'umano: innanzitutto in quanto *fallimento* del tentativo – istintivo – di entrare in relazione e di costruire rapporti pacifici e costruttivi, attraverso, per esempio, i matrimoni<sup>56</sup>, o attraverso gli scambi commerciali. Possiamo allora dire, con Scillitani, che «prima ancora di vietare o di prescrivere, la regola è presente – in quanto regola – nel cuore stesso della natura, che finisce con l'acquistare, così, il valore e il senso di una strutturale *normatività*»<sup>57</sup>.

Se la *guerra*, come fallimento dello *scambio* virtuoso e pacifico, dunque come *scambio di morte*, mette in luce *ex negativo* un ulteriore livello della natura dell'uomo, quello della sua *giuridicità*, il *commercio* attesta questo stesso livello in maniera palese e

---

<sup>51</sup> Ivi, 354.

<sup>52</sup> Cfr. S. Cotta, 1991; 1997.

<sup>53</sup> Il riferimento è alla spedizione di guerra, raccontata nel saggio da Lévi-Strauss, che si conclude prima ancora che la battaglia abbia inizio, proprio durante la marcia verso il nemico, e all'alterco fra i membri di due diverse tribù che, prima di sfociare in rissa generalizzata, si placa attraverso una serie di gesti e motteggi stilizzati, per concludersi poi con l'«*ispezione riconciliatrice* [che] sancisce di fatto la conclusione normale del conflitto»; C. Lévi-Strauss, 2021, corsivo dell'Autore.

<sup>54</sup> Mi riferisco al concetto di «*guerre en forme*» esaminato da Carl Schmitt in *Der Nomos der Erde*, testo capitale per un approfondimento della relazione fra guerra e diritto, C. Schmitt, 2011; cfr., in particolare, la Parte III e, sul concetto di «*guerre en forme*», 199.

<sup>55</sup> C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>56</sup> Fra i Tupi-Kawahib, spiega Lévi-Strauss, «una politica di inter-matrimoni era la contro-partita della guerra»; *ibidem*.

<sup>57</sup> L. Scillitani, 2015, 76, corsivo dell'Autore.

diretta. Lo si coglie, per esempio, nel silenzioso scambio di beni fra diversi gruppi Nambikwara, in cui «la buona fede e la generosità»<sup>58</sup> è il principio che *regola* gli scambi stessi e ne fonda l'equità. La buona fede e la generosità citate da Lévi-Strauss non sono attributi che attesterebbero una presunta attitudine innocente e ingenua di «popoli bambini», ma un *habitus* sociale, un consolidato atteggiamento delle società indigene derivante dalla rodada efficienza delle pratiche formali con cui gli scambi commerciali avvengono e, anzi, sono propiziati. La buona fede deriva dalla certezza - fondata su e garantita da tali *regole* di comportamento - che non si verrà ingannati e che, pertanto, non conviene ingannare; la generosità fonda invece l'idea che nel consegnare qualcosa in più, o di maggior valore, alla controparte se ne ricaverà altrettanto in termini di prestigio<sup>59</sup>.

Insomma, osservando fra le maglie di *Guerra e commercio* possiamo scorgere il giuridico come logica della logica fondamentale dello scambio. In altri termini, il giuridico affiora come categoria capace di pervenire a, o almeno tratteggiare, una ontologia dello scambio. Ora, essendo lo scambio quel fenomeno che rende conto dei meccanismi psichici primari (*inconscio come pensiero simbolico*) dell'agire dell'uomo, essendo dunque un'attitudine che rende l'umano tale, il giuridico, in quanto rende conto in ultima istanza dello scambio, si rivela come (una) categoria fondativa dell'uomo stesso. È Sergio Cotta ad aver mostrato, con inarrivabile acume ed efficacia teorica, che il diritto va ben al di là della sua dimensione esteriore di scienza positiva. Grazie a Sergio Cotta sappiamo che «lo studio del diritto – come fenomeno, come regola, come sistema, come ordinamento – non permette di circoscriverlo a un ambito, per quanto vasto, dell'esperienza umana del reale. In questo senso, lo sguardo all'esistenza consente di pensare la giuridicità come ciò che qualifica autenticamente la *co-esistenza*»<sup>60</sup>. In virtù di ciò, «l'elevazione del giuridico a vera e propria *categoria* antropologica procede dunque dal riconoscimento del giuridico quale proprietà dell'essere – dell'uomo»<sup>61</sup>.

Se è vero che «nelle *Strutture elementari della parentela* l'antropologo francese ha ravvisato né più né meno che il diritto»<sup>62</sup>, allora, alla luce del saggio del '43 è possibile retrodatare questa «scoperta», ed è altresì possibile ritrovare i lineamenti generali di questa elaborazione proprio nel *continuum* relazionale dello *scambio* che i concetti-polari di *guerra e commercio* ci hanno permesso di circoscrivere ed esaminare. Pertanto, è possibile concludere con Scillitani che «non è possibile pensare l'uomo senza che si assuma il diritto [...] a connotato essenziale della sua identità», e, allo stesso tempo, «non

---

<sup>58</sup> C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>59</sup> Idea alla base del fatto sociale, studiato dagli etnologi, chiamato «dono cerimoniale». Data la vastità e complessità dell'argomento, non è possibile approfondirlo in questa sede. Per un quadro d'insieme, cfr., oltre al già citato *Saggio sul dono* di Mauss, M. Hénaff, 2018.

<sup>60</sup> L. Scillitani, 2011, 308, corsivo dell'Autore.

<sup>61</sup> *Ibidem*, corsivo dell'Autore. Scillitani ricorda come, alla luce di ciò, fra gli ultimi interessi di Sergio Cotta vi fossero proprio i fenomeni del dono e dello scambio, i quali, appunto, «registrano una significativa incidenza della giuridicità, *generica*, nel mondo delle relazioni economiche»; ivi, 309, corsivo dell'Autore.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 122.

è possibile trattare il diritto fuori da una antropologia che lo renda pensabile come suo passaggio tematico, e problematico, obbligato»<sup>63</sup>.

### ***Ipotesi di antropologia politica***

Ora, se questo primo ordine di considerazioni ci porta su una dimensione propriamente giuridica, un secondo ordine di considerazioni ci spinge in una dimensione eminentemente politica.

In un passaggio denso di implicazioni, Lévi-Strauss scrive che «gli scambi commerciali si costituiscono come dei conflitti potenziali pacificamente risolti, mentre le guerre come l'esito di transazioni sfortunate»<sup>64</sup>. La simmetria disegnata qui dall'Autore sistema in maniera palese *guerra e commercio* su un *asse relazionale* la cui logica è, appunto, quella dello *scambio*; un asse in cui la relazione fra individui si inverte da positiva a negativa, e viceversa, a seconda della riuscita o del fallimento di un'intenzione, di un impulso: entrare in contatto con l'Altro, attraverso la *mediazione* di oggetti, di beni, di manufatti. Ciò che risulta subito evidente, anche a una prima lettura di *Guerra e commercio*, è che tali beni, per gli indigeni che li anelano e li ricevono, sono sostanzialmente oggetti *necessari*. Ma cosa sono, questi stessi beni, per gli indigeni che li *producono*? Leggendo più attentamente il saggio lévi-straussiano, è possibile comprendere che la natura di questi beni, per chi li realizza, appare differente rispetto a quella percepita da chi li riceve: per costoro, tali beni sono *segni caratteristici* della *propria* identità, i quali designeranno al di fuori del villaggio *quell'*artigiano o *quella* tribù; al punto che gli etnologi sono in grado di ricostruire i contatti fra popolazioni diverse e lontane anche soltanto facendo riferimento a utensili e monili la cui provenienza è ritenuta inequivocabile<sup>65</sup>. Sebbene tali manufatti mantengano il marchio di chi li ha prodotti anche per chi li riceve, questa impronta ha un *valore* fondamentale soprattutto per chi la imprime.

Da questo punto di vista, alla luce di queste considerazioni di natura etnografica, si potrebbe riflettere a lungo sui margini di dialogo interculturale, e sull'importanza che gli elementi culturali *originali* – si badi: non *identitari* - hanno nel definire tali margini. Perché, come segnalava Lévi-Strauss in una delle opere più celebri sul problema del confronto fra culture, «per poter progredire, occorre che gli uomini collaborino; e, nel corso di tale collaborazione, essi vedono gradualmente identificarsi gli apporti di cui la diversità iniziale era per l'appunto quel che rendeva la loro collaborazione feconda e necessaria»<sup>66</sup>. Qui è in gioco il ruolo fondamentale della *divergenza*, intesa non come

---

<sup>63</sup> Ivi, 123.

<sup>64</sup> C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>65</sup> «Nel XVI secolo si potevano ritrovare oggetti di origine Inca nelle mani degli abitanti più primitivi della foresta o della costa brasiliana. Di contro, il ferro importato dai primi colonizzatori ha anticipato questi ultimi di svariate decine di anni nelle regioni più remote del continente»; C. Lévi-Strauss, 2021.

<sup>66</sup> C. Lévi-Strauss, 2002, 47.



assenza, differenzialismo, ma come *scarto differenziale*<sup>67</sup> – e *differenziante*, dunque produttivo – fra culture che i loro prodotti e le loro invenzioni particolari attestano, ma non esauriscono<sup>68</sup>. Questo «*optimum di diversità*»<sup>69</sup> è ciò che, ad avviso di Lévi-Strauss, garantisce la fecondità *dinamica* della differenza, la quale si oppone a una concezione statica di essa, che tende a irrigidire l'identità ripiegandola su se stessa, rendendola dunque sterile. L'ingegno del singolo può diventare forma d'arte o tecnica peculiare, e l'arte o la tecnica possono diventare impronte culturali. Ma le impronte culturali sono tali se lasciate al di fuori del contesto in cui vengono prodotte, ovvero se si permette all'Altro di apprezzarle o farne uso. Tutto ciò rimette al centro il ruolo dello scambio, per mezzo del quale i manufatti, oggetti artistici o utensili, possono circolare al di fuori del contesto culturale in cui sono prodotti, fecondando e arricchendo comunità vicine.

In precedenza, si è fatto cenno a una possibile convalida del paradigma liberale che emergerebbe da una lettura ragionata di *Guerra e commercio*, o meglio, che emergerebbe da una sua rilettura secondo lo schema qui proposto di un *asse relazionale* regolato dalla logica dello *scambio* e di cui *guerra* e *commercio* sarebbero le polarità. Ebbene, se torniamo alla citazione con cui abbiamo avviato questa lettura in chiave politica del saggio - «gli scambi commerciali si costituiscono come dei conflitti potenziali pacificamente risolti, mentre le guerre come l'esito di transazioni sfortunate» - possiamo ricavare da essa un secondo elemento di grande importanza. La simmetria definita da Lévi-Strauss con l'asse guerra-commercio se, da una parte, ci consegna uno schema fisso (relazionale, fondato sulla logica scambista), dall'altra non conferisce ai due poli di tale schema il medesimo valore. Del resto, è facile comprendere come il «coefficiente relazionale» del commercio non sia identico a quello della guerra, essendo quest'ultima una soglia aperta verso la dis-integrazione e l'entropia del sociale. Ora, com'è noto, è il paradigma liberale a prendere in considerazione e a elaborare in un quadro teorico coerente questo «coefficiente di coesione» che rinveniamo nel commercio. La questione diventa pregnante nell'ambito delle relazioni internazionali, dove alla visione sostanzialmente pessimistica dell'ordine internazionale formulata dalla scuola realista, che ritiene l'anarchia internazionale governabile solo grazie al cosiddetto «equilibrio di potenza», fondato in via quasi esclusiva sull'accrescimento della potenza militare dei soggetti internazionali, si oppone l'idea liberale, secondo cui la chiave per stabilire l'ordine e mantenere la pace passa attraverso l'arricchimento generalizzato;

---

<sup>67</sup> Ivi, 44.

<sup>68</sup> «Il dialogo delle civiltà richiede quindi lo stabilirsi di condizioni che rendano possibile una *civiltà del dialogo*, animata dal riconoscimento che, per paradosso, un vero dialogo può instaurarsi tra soggetti relativamente sordi gli uni rispetto agli altri, consapevoli della necessità di una convergenza che tanto più si annuncia come umana e umanizzante quanto più sviluppa una potenza diversificante. Un dialogo delle civiltà così impostato risulterebbe, in senso pregnante, un dialogo *di civiltà*: un dialogo civilmente ispirato e condotto, secondo categorie etiche, giuridiche e politiche universalmente riconoscibili, ovvero aperte a qualunque eccezione che non sia pregiudizialmente una negazione radicale della possibilità e della praticabilità stessa del dialogo»; L. Scillitani, 2017, 152, corsivi dell'Autore.

<sup>69</sup> Ivi, 9.

arricchimento favorito, appunto, dagli scambi commerciali. Questa suggestione potrebbe infrangersi su un ostacolo di ordine metodologico, relativo al fatto che le tribù brasiliane esaminate da Lévi-Strauss sarebbero difficilmente comparabili ai soggetti che costituiscono l'ordine internazionale globale (Stati, entità sub-statali, organizzazioni internazionali, etc.). Lo scoglio, però, a ben guardare è superabile, in ragione del fatto che, innanzitutto, le popolazioni indigene vengono studiate da Lévi-Strauss – per via del loro alto grado di resistenza al mutamento storico<sup>70</sup> - come dei *prototipi* da cui ricavare modelli strutturali<sup>71</sup>, i quali, a loro volta, dovrebbero essere in grado di aiutarci a inquadrare delle *invarianti*<sup>72</sup> universali, dunque applicabili in generale. In secondo luogo, per il fatto che, con una scelta lessicale di certo non casuale, è lo stesso Autore a definire, per ben due volte, «*internationales*» le relazioni fra le tribù del Brasile<sup>73</sup>. Stando così le cose, è forse legittimo osservare la correlazione fra scambi commerciali e relazioni pacifiche, che emerge da *Guerra e commercio*, secondo la prospettiva liberale dell'«interdipendenza economica», la quale individua una correlazione fra alti livelli di scambi commerciali e bassa incidenza dei conflitti<sup>74</sup> nel quadro della politica internazionale, oppure secondo l'ipotesi della «pace capitalista» - o, nella sua formulazione debole, della «pace commerciale» - secondo cui a fronte di un ampliamento delle libertà economiche, dell'apertura dei mercati e dell'integrazione di questi nel contesto liberale, farebbe riscontro una diminuzione dei conflitti bellici, o almeno delle loro premesse<sup>75</sup>.

Ora, questo accostamento, forse temerario, non ha certamente lo scopo di appiattare Lévi-Strauss sul paradigma liberale, e neppure quello di sostenere surrettiziamente un'adesione acritica al modello economico capitalista, tantomeno a quello liberista o neoliberalista. Molto più semplicemente, si tratta – ancora una volta – di riconoscere nello *scambio*, come hanno fatto da una diversa prospettiva alcuni pensatori liberali, un modo per promuovere la pace, la cooperazione e, dunque, la prosperità; al di là delle forme storiche che tale modello assume nel contesto occidentale (e oramai globale), per discutere le quali occorrerebbe ben altro spazio e un diverso contesto.

Ma ciò che l'antropologia può aggiungere a tali considerazioni, e che occorre tenere presente per non rischiare di girare a vuoto nei costrutti dell'economicismo capitalista, è che gli oggetti dello scambio – che sia  *dono* o che sia  *commercio*, piani che presso i popoli tradizionali tendono a sovrapporsi e a confondersi – sono *simboli*, in senso etimologico<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> Cfr. i concetti di «storia stazionaria» e «storia cumulativa» in C. Lévi-Strauss 2002, 22 e ss., e i concetti, rimasti celebri, di «società calde» e «società fredde» in C. Lévi-Strauss, 1970.

<sup>71</sup> Cfr. «Il concetto di struttura in etnologia», in C. Lévi-Strauss, 2015a.

<sup>72</sup> «Invarianti attraverso le epoche e le culture, [che] potranno permettere di scavalcare l'antinomia apparente tra l'unicità della condizione umana e la pluralità apparentemente sconfinata delle forme sotto cui la percepiamo»; C. Lévi-Strauss, 2002, 94.

<sup>73</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, 1943, 122 e 126; pubblicazione originale del saggio qui tradotto.

<sup>74</sup> Cfr. M. Gasiorowski, S.W. Polachek, 1982; R. Rosecrance, 1986.

<sup>75</sup> Cfr. G. Schneider, N.P. Gleditsch, 2012.

<sup>76</sup> Dal greco *synbállein*: cioè «mettere insieme, unire»; M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 1185.

Sono, dunque, elementi di mediazione fra il Me e l'Altro. Sono «vettori» della relazione fra gli uomini che, portando impresso il marchio dell'*identità* che li ha realizzati, gettano un ponte in direzione dell'*alterità* che li riceve. Sono i frammenti di una terzietà<sup>77</sup> (rispetto ai soggetti che scambiano) che definisce la cornice, le regole, il «patto implicito» della *relazione* feconda e della *reciprocità* generativa.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

COTTA Gabriella (a cura di), 2020, *Virtù umane, virtù politiche*. Mimesis, Milano-Udine.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto umano: Soggetto giuridico*. Giuffrè, Milano.

CUCCO Ishvarananda, 2020, *Il pensiero simbolico come fondamento della relazionalità*, in

DONATI Pierpaolo, 2012, *Il soggetto relazionale: definizione ed esempi*. In «Studi di Sociologia», anno 50, fasc. 2, Apr.-Giu., 155-187.

GASIOROWSKI Mark, POLACHEK Solomon W., 1982, *Conflict and Interdependence: East-West Trade and Linkages in the Era of Detente*. In «The Journal of Conflict Resolution», Vol. 26, No. 4, Dec., 709-729.

HÉNAFF Marcel, 2018, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. ETS, Pisa.

INGOLD Tim, 2015, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*. Treccani, Roma.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1943, *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*. in «Renaissance», Volume 1, Janvier-Juin, Fascicules 1 et 2, École Libre des Hautes Études, New York. Trad. it., 2021, *Guerra e commercio fra gli Indiani dell'America del Sud*. In «Politica.Eu», n. 2.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1970, *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*. Rusconi, Milano (ed. or. CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris, 1961)

---

<sup>77</sup> Sul concetto di *terzo impersonale*, cfr. M. Hénaff, 2018, 254 e ss.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1978, *Antropologia strutturale due*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973).

LÉVI-STRAUSS Claude, 1987, *La vasaia gelosa*. Einaudi, Torino (ed. or. *La potière jalouse*, Plon, Paris, 1985)

LÉVI-STRAUSS Claude, 1993, *Storia di Lince*. Einaudi, Torino (ed. or. *Histoire de Linx*, Plon, Paris, 1991)

LÉVI-STRAUSS Claude, 2000, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in MAUSS Marcel, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino (ed. or. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris, 1950, pp. IX-LII).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2002, *Razza e storia - Razza e cultura*. Einaudi, Torino (ed. or. *Race et Histoire*, Unesco, Paris, 1952).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2008, *L'uomo nudo*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *L'homme nu*, Plon, Paris, 1970).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010a, *Le strutture elementari della parentela*. Feltrinelli, Milano (ed or. *Les structures élémentaires de la parenté*, Puf, Paris, 1949).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010b, *Lo sguardo da lontano*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015a, *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015b, *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milano (ed or. *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015c, *Tristi Tropici*. Il Saggiatore, Milano (ed or. *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955).

LEVI-STRAUSS Claude, 2016, *Il crudo e il cotto*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964).

LÉVI-STRAUSS Claude, ÉRIBON Didier, 1990, *De près et de loin*. Odile Jacob, Paris.

MALINOWSKI Bronisław, 2016, *Il giornale di un antropologo*. Armando Editore, Roma (ed. or. *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford University Press, Stanford, 1967).

MORAVIA Sergio, 2004, *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Le Lettere, Firenze.

REMOTTI Francesco, 1971, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*. Einaudi, Torino.

ROSECRANCE Richard, 1986, *The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World*. Basic Books, New York.

SCHMITT Carl, 2011, *Il nomos della terra*. Adelphi, Milano (ed. or. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Dunker & Humblot, Berlin, 1950).

SCILLITANI Lorenzo, 1994, *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*. Giuffrè, Milano.

SCILLITANI Lorenzo, 2011, *Antropologia filosofica del diritto e della politica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SCILLITANI Lorenzo, 2015, *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SCILLITANI Lorenzo, 2017, *Diritto, politica e geopolitica. Temi e indirizzi di ricerca filosofica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SCHNEIDER Gerald, GLEDITSCH Nils P. (edited by), 2012, *Assessing the Capitalist Peace*. Routledge, London.

WILCKEN Patrick, 2013, *Il poeta nel laboratorio. Vita di Claude Lévi-Strauss*. Il Saggiatore, Milano.