

# L'ORIGINE DELLA GUERRA TEORIE ANTROPOLOGICHE DELL'EVOLUZIONE SOCIOCULTURALE

di Angelo Mancarella

## 1. Integrazione culturale.

L'evoluzionismo antropologico moderno è rappresentato dalla seconda generazione del neoevoluzionismo statunitense che comincia con Elman Rogers Service<sup>1</sup>. La sua teoria si propone come sintesi dell'"energia culturale" di White e dell'"ecologia culturale" di Steward e si caratterizza come "integrazione culturale". Utilizza la nozione stewardiana di "livello d'integrazione socio-culturale" ma nella prospettiva whiteiana, identificando i livelli con gli stadi dell'evoluzione culturale universale. Sul piano metodologico, l'angolo di osservazione è rigorosamente stewardiano, ovvero dell'evoluzione multilineare della cultura, piuttosto che whiteiano, ovvero dell'evoluzione unilineare universale della cultura.

80

Preliminarmente, Service chiarisce il duplice significato di evoluzione: il primo si riferisce alla filogenesi, ossia alla linea di sviluppo storico e alla correlazione dei mutamenti adattativi, che è indicato come "evoluzione specifica"; il secondo si riferisce al progresso di forme più evolute, ossia a forme o stadi globali d'integrazione, indicato come "evoluzione generale". Si tratta di una distinzione che egli mutua da Sahlins e che non bisogna considerare come forme separate di evoluzione ma come due prospettive che hanno il medesimo scopo<sup>2</sup>. Ritiene, perciò, che l'evoluzione biologica e culturale sia un *continuum* di mutamenti che deve essere studiato in un'ottica storico-adattativa per formulare una teoria generale della cultura. Inoltre, sostiene che l'indagine antropologica debba essere svolta sincronicamente e diacronicamente, vale a dire, secondo il metodo proprio dell'etnoantropologia funzionalistica e strutturalistica, per comprendere la cultura nella sua globalità, ossia nella dimensione del presente partendo dal passato. Gli aspetti della cultura sono molteplici, secondo Service, e tra questi l'organizzazione sociale occupa un posto rilevante. In altre parole, egli cerca di dare una soluzione al problema del rapporto tra evoluzione biologica e culturale, affrontato ma non risolto da Steward.

Il punto d'incontro dell'antropologia con la biologia moderna è costituito dal presupposto secondo il quale la cultura è considerata un mezzo di adattamento dell'uomo all'ambiente. Nel Diciannovesimo secolo, tale presupposto, non condiviso da diversi antropologi, era stato formulato da Spencer, allorché aveva distinto i fattori interni (biologici) da quelli esterni (sociali), ritenuti entrambi determinanti nella spiegazione del processo evolutivo. Nel Ventesimo secolo, tale presupposto è collocato alla base anche di una parte del neoevoluzionismo secondo cui l'evoluzione culturale è considerata l'equi-

valente di quella biologica. Detto diversamente, alcuni neoevoluzionisti affermano che lo stesso meccanismo che governa la selezione biologica agisca sulla selezione culturale, nel senso che gli elementi socioculturali più adatti all'ambiente siano destinati a sopravvivere mentre quelli meno adatti siano destinati a scomparire. La spiegazione di Service consiste nel considerare l'evoluzione, tanto biologica quanto culturale, un *continuum* di mutamento entro una prospettiva globale, dove ogni forma particolare deve essersi sviluppata da una forma ancestrale in modo discontinuo: "L'evoluzione, dal punto di vista dell'adattamento, si può descrivere nei termini di una tassonomia filogenetica, o storica, che non viola le continuità e le discontinuità di fatto"<sup>3</sup>.

Il tema del rapporto tra evoluzione biologica ed evoluzione culturale affrontato da Service, collegandosi a Steward, diviene centrale nell'evoluzionismo moderno che, come sottolineato innanzi, lo contraddistingue come teoria "sintetica" o "neodarwiniana" e che approfondiremo in una seconda fase; in questa fase, invece, l'approfondimento dell'evoluzione socioculturale si svolge essenzialmente in un'ottica antropologica (beninteso, etnoantropologica) e, in tale ottica, a ben vedere, la teoria dell'"integrazione sociale" serviceiana riprende e sviluppa il paradigma concettuale classico, realizzando una standardizzazione terminologica rappresentata dalla tipologia dell'organizzazione sociale (banda, tribù, dominio e Stato), aggiungendo una nuova categoria denominata "sodalizio pantribale" cui corrispondono altrettanti livelli d'integrazione sociale. Questi tipi di organizzazione sociale, ad eccezione del sodalizio pantribale, com'è noto, sono riconosciuti dall'intera letteratura etnoantropologica, vale a dire, da quella che discende dalla ricerca sul campo, ma non sono considerati livelli d'integrazione sociale. Detto in breve, nella tipologia indicata da Service, la banda rappresenta il primo livello d'integrazione sociale o il tipo di organizzazione sociale più semplice, costituito da un gruppo relativamente piccolo e autosufficiente d'individui, basato sulla parentela e caratterizzato dalla caccia e dalla raccolta. Il secondo livello d'integrazione sociale è rappresentato dai sodalizi pantribali, composti di gruppi residenziali, che possono essere di due tipi: il primo è basato sul rapporto di parentela in senso stretto tra gli individui che lo compongono e integrato con il rapporto di lignaggio, vale a dire, con la linea di discendenza da un antenato comune (reale o immaginario) che prefigura un rapporto di parentela in senso lato tipico del clan; il secondo si fonda su un'altra natura di rapporti, come le "classi di età", i "consigli degli anziani", "associazioni" e quant'altro. Il terzo livello d'integrazione sociale è rappresentato dalla tribù sul cui significato, però, non c'è accordo tra gli etnoantropologi, indicato tipologicamente talvolta in base alle caratteristiche culturali e talaltra in base alle caratteristiche politiche oppure ideologiche: si possono definire semplicemente un "insieme di sodali pantribali". Il quarto livello d'integrazione sociale è rappresentato dal dominio (*chiefdom*), inteso come organizzazione sociale che precede quella dello Stato ma che resta tale in quanto, sebbene sia prevista un'autorità centrale, in realtà il capo (*chief*) non possiede alcun potere coercitivo come non dispone di apparati militari e di controllo ma di un potere puramente simbolico che si estrinseca essenzialmente attraverso il potere magico-religioso. Il quinto e ultimo livello d'integra-

zione sociale è costituito dallo Stato, che costituisce la forma più evoluta e più complessa di organizzazione socioculturale, contraddistinto dal potere centralizzato e coercitivo. Su questi due ultimi tipi e/o livelli (dominio e Stato) di organizzazione sociale, però, è necessario svolgere alcune osservazioni.

Secondo Service, lo Stato si distingue "in genere da tutti i livelli inferiori di organizzazione sociale per la presenza di quella speciale forma di controllo che è la minaccia permanente del ricorso alla forza da parte di un gruppo di persone legittimamente costituito per usarla"<sup>4</sup>. È ben evidente la profonda assonanza di questa definizione antropologica con quella, straordinariamente pregnante, formulata anteriormente in campo sociologico da Max Weber, nella celebre conferenza *La politica come professione (Politik als Beruf)* del 1918, secondo la quale lo Stato moderno è definito un'"associazione di dominio" che nell'ambito di un determinato territorio detiene "il monopolio della violenza fisica legittima il mezzo per l'esercizio della sovranità"<sup>5</sup>. Come si può facilmente notare, la spiegazione di Service collima perfettamente con quella di Weber che pone l'accento sul monopolio dell'uso legittimo della forza fisica. Tuttavia, mentre la spiegazione di Weber è plausibile dal punto di vista sociologico, diretta ad annullare la vecchia dicotomia sociologica ottocentesca di società "civile/Stato", perché si riferisce esclusivamente all'organizzazione delle società complesse o evolute, la spiegazione di Service sembra controversa dal punto di vista antropologico, perché si riferisce anche all'organizzazione delle società semplici o primitive (beninteso, contemporanee) dove non compare tale forma di organizzazione, ed è diametralmente opposta a quella sociologica. Perché? È presto detto.

82

La spiegazione dell'"origine dello Stato" è un *topos* vero e proprio delle scienze sociali, dalla filosofia politica alla scienza politica, dalla sociologia politica alla psicologia politica e via continuando. La loro spiegazione univoca, avviata in campo filosofico da Thomas Hobbes, indica tale origine nel passaggio dallo "stato di natura" allo "stato civile" attuato nell'età moderna che si caratterizza sostanzialmente come "origine contrattuale dello Stato". Anche in campo antropologico tale questione diviene ben presto fondamentale, principalmente con la nascita dell'antropologia politica, ossia di una tarda specializzazione dell'antropologia sociale, che dà scacco appunto alla spiegazione filosofica classica. I primi antropologi ad affrontare tale problema sono stati il britannico Henry James Sumner Maine, fondatore dell'antropologia giuridica, e lo statunitense Lewis Henry Morgan, fondatore dell'antropologia sociale. Entrambi considerano l'organizzazione sociale una caratteristica intrinseca alla natura umana, come ritengono astratta la spiegazione dell'origine dello Stato formulata in precedenza dalle scienze sociali, in generale, e dalla filosofia politica, in particolare, ma si differenziano sull'origine dell'organizzazione politica e, conseguentemente, sull'origine dello Stato. In breve, per Maine, l'origine dell'organizzazione sociale e dell'organizzazione politica coincidono, per Morgan, invece, esse sono due forme distinte di organizzazione, di cui quella sociale è ritenuta originaria e quella politica (beninteso, lo Stato) sopraggiunta<sup>6</sup>. Nel Ventesimo secolo, poi, lo studio antropologico sistematico dell'origine dello Stato è svolto principalmente dallo statunitense di origine austriaca Robert Harry Lowie e dai britannici Edward

Evan Evans-Pritchard e Meyer Fortes sui “sistemi sociali e politici africani” e da Lucy Mair sui “governi minimali”, con cui si suole datare l’atto di nascita dell’antropologia politica, le cui analisi danno ragione a Maine e non a Morgan; ma ci sono anche etnoantropologi, come il britannico Alfred Reginald Radcliffe-Brown, le cui teorie avvalorano invece la spiegazione sociologica. La tesi antropologico-politica rivoluzionaria di Evans-Pritchard e Fortes si basa sulla distinzione di due forme di organizzazione sociale primitiva, quella “acefala” o “senza Stato”, che non ha un territorio e un apparato politico-amministrativo ben strutturati, caratterizzata da un ordinamento di eguaglianza tra i membri di un determinato gruppo sociale, e quella “centralizzata” o “con Stato”, che ha un territorio e un apparato politico-amministrativo ben strutturati, caratterizzata da un ordinamento sociale non egualitario; da parte sua, la Mair preferisce distinguere varie forme di organizzazioni sociali “segmentarie” o centralizzate da quelle “acefale” o non centralizzate<sup>7</sup>. Su queste basi, nella seconda metà dello stesso secolo, si registra una vasta proliferazione di studi di antropologia politica, divenuta ormai una disciplina autonoma, specialmente con i francesi Georges Balandier, Pierre Clastres, Marc Abélès, ma anche con statunitensi come Ted Lewellen, e con italiani come Ugo Fabietti e quant’altri<sup>8</sup>. Quanto alla spiegazione univoca fornita da tutti questi antropologi politici che dà scacco alla concezione classica della filosofia politica, fatta eccezione per Morgan come chiarito poc’anzi, si fonda sul principio secondo cui l’organizzazione sociale è l’equivalente dell’organizzazione politica e, come tale, nasce con l’uomo: l’assenza di legami politici non implica l’assenza di dispositivi politici, nel senso di forme di potere, nell’organizzazione sociale primitiva basata sui rapporti di parentela delle comunità primigenie che precedono la formazione delle comunità territoriali. Analogamente, l’assenza dell’uso legittimo della forza fisica nelle società primitive è riscontrabile non solo nelle società acefale ma anche nelle società centralizzate, poiché in tutti i casi il potere è sempre simbolico; tuttavia, l’assenza dell’uso legittimo della forza fisica non equivale all’assenza di dispositivi politici, poiché anche laddove esso si estrinseca in forma coercitiva scaturisce essenzialmente dall’influenza dell’azione colonizzatrice esercitata negli ultimi secoli da altri popoli e culture che hanno esportato i propri modelli di organizzazione sociale. Da parte sua, Lévi-Strauss fa notare come la natura del potere nelle società evolute sia profondamente diversa da quella delle società primitive, allorché chiarisce che, nel primo caso, il potere si manifesta come movimento direzionato dall’alto in basso e, nel secondo caso, come dinamica complementare tra capo e gruppo<sup>9</sup>. Sta tutto qui il rovesciamento da parte dell’antropologia politica della spiegazione classica della filosofia politica dell’origine dello Stato basata sul passaggio dallo stato di natura allo stato civile, ma che Service non sembra prendere in considerazione perché continua a considerare l’organizzazione politica e l’origine dello Stato morganianamente una forma socioculturale sopraggiunta e non originaria.

Per quanto attiene alla teoria generale dell’“integrazione sociale” di Service, in conclusione, sembra sufficiente sottolineare il relativo schema paradigmatico del processo che si estrinseca nell’evoluzione graduale da semplice a complessa attraverso i suddetti livelli d’integrazione socioculturale. La sequenza di tali livelli, la cui indagine si svolge essenzialmente sull’organizzazione sociale

delle società semplici e non su quella delle società complesse, mostra l'avvio dello spostamento da una condizione sociale egualitaria verso una condizione sociale gerarchizzata e, come tale, inegualitaria, ossia il passaggio da una condizione sociale omogenea ad una condizione sociale disomogenea, ma non va oltre: "La società di banda, da cui le tribù trassero origine, era egualitaria, al di fuori di certe ineguaglianze personali negli *status* familistici, come giovane-vecchio e maschio-femmina. La natura egualitaria della società, l'assenza di gerarchie politiche e di gruppi dominanti continua nella società tribale: in essa la *leadership* è personale, carismatica, e limitata soltanto a scopi speciali"<sup>10</sup>. Parallelamente alla crescita della condizione disomogenea, secondo Service, cresce anche la funzione della politica, fondamentale per la regolamentazione dei sistemi sociali che da semplici divengono sempre più complessi. Sta in questa spiegazione il suo tentativo, sembra proprio il caso di sottolineare, d'integrare l'evoluzionismo con il funzionalismo e lo strutturalismo che, nell'ambito dell'antropologia tradizionale, erano ritenuti antitetici sul piano metodologico: un tentativo che, però, genera confusione piuttosto che ordine in campo antropologico. Una spiegazione, infine, che lo contrassegna come "antropologo militante" marxisteggiante, analoga a quella di altri evoluzionisti della sua generazione che esamineremo appresso.

## *2. Espansione culturale*

84

Un altro degli esponenti più rappresentativi della seconda generazione del neoevoluzionismo antropologico statunitense, allievo di White e Steward e poi seguace di Lévi-Strauss, è Marshall Sahlins. La sua prospettiva teorica, che si basa sull'indagine antropologica dell'organizzazione sociale dei Nuer e dei Tiv del Sudan e della Nigeria e sul sistema dei ranghi delle culture della Polinesia, è strettamente connessa alla nozione di "lotta adattativa", ma si contraddistingue per l'ampia revisione critica che svolge sull'antropologia del materialismo culturale degli anni Sessanta. Le sue ricerche tendono a formulare una "teoria generale comparata" basata sull'economia delle società primitive (in specie, tribali) che si estrinseca come organizzazione sociale strettamente connessa all'approvvigionamento e all'adattamento materiali. Nondimeno, critica la teoria ecologica neomaterialistica, come rilevano studiosi del rapporto tra cultura ed economia nella sua teoria, perché non considera l'adattamento di natura esclusivamente economica: l'adattamento non è determinato dall'economia come l'economia non è determinata dall'adattamento, ma entrambi sono determinati culturalmente, donde la teoria dell'"espansione culturale"<sup>11</sup>.

Quella di Sahlins è una posizione tipica del materialismo dialettico che, come in campo filosofico, anche in campo antropologico si contrappone metodologicamente a quella del materialismo deterministico rappresentato soprattutto da Harris e che riguarda un dibattito tutto interno al marxismo, come vedremo meglio appresso. Le posizioni di Sahlins e di Harris dominano la scena del dibattito antropologico negli anni Sessanta-Settanta avviato dall'economista di origine ungherese Karl Polanyi, che negli anni Trenta aveva svolto

un ruolo fondamentale nella fondazione dell'antropologia economica in un'ottica neoevoluzionistica, la cui teoria si basa sulla relazione tra economia e società, denominata del "sostantivismo" o del "sostanzialismo", e contrapposta a quella del "formalismo" (le due opposte teorie si collegano rispettivamente alle nozioni di "significato sostantivo" e "significato formale": il primo indica l'aspetto concreto dell'economia e si riferisce ai mezzi di produzione materiale, mentre il secondo indica una determinata forma astratta tra varie possibilità di economizzare dirette a "massimizzare" i profitti e "minimizzare" i costi).

L'approccio metodologico di Sahlins, dunque, è quello sostantivistico elaborato da Polanyi e contrapposto a quello formalistico con cui viene indicato il funzionalismo di Malinowski (i sostantivisti oppongono alla rappresentazione dell'economico di società astratte dei formalisti quella del rapporto tra l'uomo e i suoi simili basato sulla disponibilità delle risorse naturali). In particolare, tale approccio si fonda sulle varie forme di "reciprocità" o "scambio" nelle società primitive, motivo dominante del sistema metodologico di Polanyi. In breve, Sahlins considera lo scambio un *continuum* di tre principali forme di reciprocità (generalizzata, bilanciata e negativa) che caratterizza le società primitive, vale a dire, delle società cosiddette "acefale" o "senza Stato" che costituiscono una vera e propria organizzazione dell'economia basata su relazioni sociali egualitarie: "La connessione tra flusso materiale e rapporti sociali è bilaterale. Una relazione sociale specifica può condizionare un dato movimento di beni, ma una trasformazione specifica, allo stesso modo, implica una particolare relazione sociale. [...]. Il flusso materiale garantisce o dà inizio a rapporti sociali. In questo modo i popoli primitivi riescono a superare il caos hobbesiano"<sup>12</sup>. La tipologia della reciprocità delle culture primitive poggia sul principio della "redistribuzione", ossia sulla distribuzione delle risorse alimentari nell'ambito dei gruppi sociali. Tale tipologia del *continuum* della reciprocità è composta da due poli estremi, uno positivo e l'altro negativo dal punto di vista morale, ed in mezzo è situato il terzo polo bilanciato. La reciprocità del polo positivo, definita anche "generalizzata", si riferisce alla transazione di tipo altruistico, il cui modello ideale è quello di Malinowski di "puro dono" piuttosto che quello di Mauss di "fatto sociale totale", come la distribuzione volontaria del cibo tra parenti e ha una funzione strumentale. La reciprocità del polo negativo, che è il tipo impersonale di scambio perché diretto ad ottenere impunemente qualcosa senza concedere niente, si riferisce alla reciprocità contraddistinta da inganno, frode, furto e violenza in genere. La reciprocità bilanciata, infine, tipico modello di scambio che consiste nel dare per quel che si è ricevuto anche tra persone di diverso gruppo sociale, ha come la prima una funzione strumentale (di parentela, amicizia formale, alleanza coniugale, alleanze costituite, pacificazione) contraddistinta essenzialmente dal "patto sociale formale" e, come tale, "è il classico veicolo dei trattati di pace e alleanze" all'interno di un gruppo sociale e tra gruppi sociali<sup>13</sup>.

Quanto, poi, alla teoria generale di Sahlins, essa consiste nel considerare l'evoluzione socioculturale come un movimento che, partendo dall'utilizzazione delle risorse della terra, è diretto alla trasformazione dell'energia disponibile in sistemi culturali. Un movimento che caratterizza il duplice aspetto cultu-

rale di ogni società: “Da un lato, la cultura, attraverso la selezione e l’adattamento, tende a diversificarsi in culture specifiche. Questo rappresenta l’evoluzione specifica, l’aspetto di ramificazione, di diversificazione e di specializzazione, dall’omogeneità all’eterogeneità. Da un altro lato, le forme culturali superiori derivano da quelle inferiori e le superano. Come emergono nuove forme capaci d’imbrigliare una crescente quantità di energia, la cultura produce successivamente ‘livelli’ superiori di organizzazione”<sup>14</sup>. Un movimento, dunque, che determina l’evoluzione di ogni società mediante la moltiplicazione dei gruppi sociali che la compongono e che la stessa integra in modo crescente. Da qui, la sua critica all’impianto teorico weithiano secondo cui la misurazione del progresso non può essere data dalla quantità di energia prodotta ma dall’uso che si fa. A tale proposito, non si può non concordare con quanto sottolineano alcuni studiosi in relazione alla pretesa di White di misurare l’energia “assoluta” e il progresso “assoluto”, poiché “la misura dell’energia, dato che l’energia si ottiene per mezzo della tecnologia, è valida come misura del progresso globale solo se si presume che il progresso tecnico sia causale rispetto agli altri aspetti della cultura”<sup>15</sup>. Ciò che White, in effetti, aveva escluso.

Per inquadrare bene la teoria dell’“espansione culturale” di Sahlins, occorre sottolineare che, nell’ambito dell’antropologia economica, come tanti altri studiosi, anch’egli è fortemente attratto dallo strutturalismo marxista, ma che in seguito ripudia ritenendolo di scarsa efficacia nella spiegazione della dimensione socioculturale della società precapitalistica. La sua notorietà è collegata principalmente alla tesi del “modo di produzione domestico” formulata nella sua opera più significativa<sup>16</sup>. La sua serrata critica antropologica al marxismo deterministico la sviluppa, poi, essenzialmente contro l’idea delle culture umane intese come espressione dell’attività pratica e dell’interesse utilitario, riconoscendo invece alla cultura una qualità decisiva che non è di adeguamento ai bisogni biologici e alle determinazioni ecologiche ma di adattamento specifico ad uno schema simbolico: le culture, egli afferma, “sono ordini significanti di persone e di cose” e, conseguentemente, “è la cultura a fondare l’utilità” e non il contrario. Da qui, la sua opposizione tanto all’evoluzionismo di Tylor e Morgan e al neoevoluzionismo di White e Steward, quanto al funzionalismo di Malinowski e al neofunzionalismo di George Peter Murdock che nega il principio dell’evoluzione socioculturale e, per questo, bollato come “Robespierre dell’antropologia”<sup>17</sup>.

Un posto fondamentale nell’indagine antropologica di Sahlins è occupato dallo studio dell’organizzazione sociale lignatica, da cui discende la sua tesi sull’“origine della guerra”. Nella concezione sahlinsiana, il sistema lignatico-segmentario caratterizza ogni società tribale con una forte tendenza all’espansione, generando guerre intertribali. Nella tassonomia o sistematica antropologica, come dir si voglia, la tribù rappresenta una forma di organizzazione sociale intermedia tra quella semplice e quella complessa, vale a dire, segue la banda e precede il dominio che, a sua volta, anticipa lo Stato. La società tribale è composta da segmenti lignatici politici ed economici primari ed equivalenti, nel senso che ognuno di essi autonomamente controlla le risorse produttive e gode di determinati diritti. Pur essendo autonomi e potenzial-

mente ostili, particolari condizioni ecologiche avverse sovente costringono alcuni segmenti ad unirsi, dando origine a segmenti secondari più vasti da cui sono inglobati e che in genere hanno carattere temporaneo e non permanente. Si attua, in questo modo, l'integrazione sociale, politica e militare con la tendenza basilare all'espansione. Tale tendenza può essere di natura interna o esterna al gruppo sociale: di natura esterna, intesa come bisogno di difesa del proprio territorio; di natura interna, intesa come bisogno d'espansione del medesimo. I gruppi sociali soccombenti nelle guerre intertribali sono scacciati dal proprio territorio e sono costretti a scontrarsi con altri gruppi per la conquista di un nuovo territorio; in questo modo, il processo si riproduce all'infinito<sup>18</sup>.

Premesso questo, occorre tenere presente che Sahlins non ha la pretesa di formulare una teoria generale della guerra, in primo luogo, perché la sua indagine è circoscritta dai sistemi segmentari specifici (Nuer e Tiv) che presuppongono il lignaggio, in secondo luogo, perché tali sistemi sono presenti solo a livello di tribù e non di bande, troppo piccole da costituire una minaccia, o di dominî e Stati che hanno meccanismi d'integrazione permanenti; al contrario, attraverso lo studio della struttura sociale di tali popoli, egli cerca di avvalorare la teoria dell'evoluzione culturale mediante la spiegazione del rapporto dei fattori ecologici con i fattori sociali che generano l'integrazione socioculturale. D'altra parte, come viene adeguatamente rilevato in un denso e accurato studio sul fenomeno della "guerra nelle società primitive", la tesi di Sahlins risulta analoga a quelle dei neoevoluzionisti della stessa (seconda) generazione come Service, Harris e Carneiro, dirette a spiegare il nesso tra fattori ambientali e modalità dell'organizzazione sociale: "Non solo non sono in contrasto tra loro, ma anzi possono essere inserite in un quadro unitario; in un certo senso potrebbero essere considerate schegge sparse di una teoria evolutiva della guerra"<sup>19</sup>. In effetti, anche Service considera il conflitto intertribale una caratteristica dell'evoluzione socioculturale, anche Harris spiega l'evoluzione socioculturale determinata dal conflitto tra gruppi sociali per la conquista di risorse alimentari a partire dalle bande di cacciatori-raccoglitori, anche Carneiro pone all'origine della guerra la scarsità delle risorse in relazione alle difficoltà ambientali. Si tratta di tesi che, in ultima analisi, sono riconducibili alla tesi "energetica" di White, sebbene quest'ultimo sia criticato perché considera la competizione per le risorse tra gruppi sociali un fattore causativo della guerra solo nelle società complesse. In questo quadro, si può consentire sul fatto che la guerra costituisca una costante dell'evoluzione socioculturale, in cui la competizione per le risorse tra gruppi sociali e la pressione ambientale ha un ruolo preponderante, ma essa non può essere spiegata con singoli fattori causativi. Non può essere sufficiente la spiegazione ecologica collegata ai soli fattori ambientali, quella sociologica collegata unicamente al grado di sviluppo di società semplici costituite da tribù o quella opposta collegata soltanto all'ultimo grado di sviluppo di società complesse costituite da Stati con finalità economiche, quella etologica collegata prevalentemente a cause individuali come l'aggressività innata della specie umana e via continuando. Per una teoria generale delle "cause della guerra", invece, occorre considerare l'interazione di natura diversa delle cause insieme ai vari fattori che interagiscono tra loro



e che sono tanto ambientali quanto sociali e filogenetici: “I fattori ambientali, quali la scarsità delle risorse e la pressione demografica, spiegano le ‘cause’ dei conflitti armati; i fattori sociali (la presenza di gruppi locali fraterni, di una struttura lignatico-segmentaria o di una organizzazione politica centralizzata) spiegano la ‘frequenza’ con cui si combatte e indicano le probabilità di vittoria dei contendenti, mentre i fattori filogenetici (o meglio, la loro interazione con lo sviluppo culturale) spiegano la natura e i limiti (o la mancanza di limiti) delle interazioni aggressive, cioè il ‘modo’ in cui si combatte”<sup>20</sup>.

Per concludere il discorso su Sahlins, bisogna accennare ad un aspetto della sua teoria relativo alla critica della spiegazione sociobiologica dell’evoluzione socioculturale. Come si sa, la tesi centrale della moderna sociobiologia si basa sul nesso tra evoluzione socioculturale ed evoluzione biologica. Essa consiste nel ritenere il comportamento sociale una conseguenza della cooperazione tra individui di una stessa famiglia diretta ad assicurare la sopravvivenza del cosiddetto “gene egoista”. In breve, essa asserisce che la capacità di fare cultura abbia una base genetica, che laddove non c’è interazione sociale non si possa sviluppare cultura, che tutti gli animali sociali sviluppino cultura, che l’uomo come gli altri animali (si pensi all’ape, la formica e la gru, indicate da Aristotele<sup>21</sup>) sia per natura un individuo sociale. Opponendosi a tale tesi, conseguentemente, Sahlins critica le istanze culturologiche ed ecologiche e ripropone un’interpretazione dell’economico nella tipica ottica del marxismo dialettico, come sottolineato innanzi. Utilizza l’approccio ecosociale per mettere in relazione i livelli di regolamentazione sociopolitica con i livelli di regolamentazione socioeconomica. Analogamente, sostiene che la cultura non possa essere determinata geneticamente, ma socialmente ad un certo punto dell’evoluzione dell’uomo, ponendosi anch’egli nella tipica ottica dell’evoluzionismo morganiano. Infine, è un sostenitore convinto della tesi etnoantropologica delle “culture distinte”, ponendosi nella tipica ottica dello strutturalismo, e considera ognuna di esse un sistema culturale totale di azione umana<sup>22</sup>. Tralasciamo di approfondire quest’ultimo aspetto della teoria di Sahlins che mette in discussione la teoria “biologica della cultura”, perché lo esamineremo in una seconda fase in cui valuteremo adeguatamente la critica antropologica che egli svolge nei confronti della sociobiologia sempre sul tema dell’evoluzione socioculturale.

### *3. Materialismo culturale*

Un altro esponente statunitense rappresentativo della seconda generazione del neoevoluzionismo, qual è Marvin Harris, si propone di affrancare il marxismo dalle interpretazioni antropologiche collegate all’influenza delle idee sull’evoluzione socioculturale. Egli elabora una teoria denominata del “materialismo culturale” che consiste essenzialmente nel ridurre la cultura a forze puramente materiali, ritenendo i limiti ecologici prevalenti su tutti gli altri con cui sono spiegati persino i tàbu (secondo la pronuncia preferita dagli etnoantropologi) religiosi come il divieto di cibarsi della carne di mucca in India. Il suo

approccio metodologico è anche “nomotetico”, ossia basato sulla ricerca di leggi generali e opposto a quello “idiografico” basato invece sullo studio e la ricerca di leggi specifiche, e si svolge come “materialismo deterministico” in chiave neoevoluzionistica, contrapponendosi tanto al “materialismo dialettico”, come quello di Childe e Sahlins, quanto al “materialismo strutturalistico”, come quello del francese Maurice Godelier e anche dello stesso Sahlins che bolla quello di Harris con l’etichetta di “materialismo volgare”.

La teoria di Harris, quindi, sebbene si svolga all’interno del marxismo, è antitetica a quella del marxismo dominante degli anni Sessanta-Settanta che cerca di dimostrare il fondamento dialettico della marxiana “concezione materialistica della storia”. Egli rifiuta tale interpretazione, ossia che le idee, e di conseguenza la cultura, possano in qualche modo influenzare la condizione materiale dell’uomo e, al contrario, sostiene che l’azione sociale proceda sempre dal materiale all’ideologico, riproponendo, così, un’interpretazione deterministica datata del marxismo. Infatti, asserisce che nell’ambito del materialismo culturale i fattori “tecno-ambientali” e “tecno-economici” siano variabili indipendenti dei sistemi socioculturali, mentre l’ideologia e l’organizzazione sociale rappresentino le variabili dipendenti dei sistemi socioculturali<sup>23</sup>. Non solo, ma propone un vero e proprio “manifesto” del materialismo culturale in cui presenta il piano del proprio programma volto a “perfezionare la strategia originaria di Marx”, da un lato, e a correggere l’interpretazione di Engels e Lenin con cui “al cane materialista fu fatta dimenare la coda dialettica” di origine hegeliana, dall’altro. Tale programma, aggiunge, è anche antitetico a quello del “materialismo biologico” basato sulle teorie etologiche e sociobiologiche; e, sotto quest’aspetto, è analogo a quello del suo avversario dichiarato Sahlins<sup>24</sup>. Si tratta, come si può facilmente notare, di una polemica di natura ideologica più che scientifica o, se si vuole, una teoria politica mascherata da teoria antropologica. Un’ironia della storia della cultura moderna, osserva a questo proposito un altro esponente statunitense dell’antropologia interpretativa, “è che il termine ‘ideologia’ sia divenuto esso stesso completamente ideologizzato”<sup>25</sup>. Ad ogni modo, si tratta di una polemica tra antropologi del marxismo militante.

Il sistema teorico di riferimento di Harris è sostanzialmente quello della culturologia di White e Steward basato sul principio dell’evoluzione della cultura, però, inteso in modo indipendente dai fattori biologici, dove la cultura rappresenta un modo di produzione interattivo con l’ambiente in cui si sviluppa. L’essenza della sua teoria, come egli stesso sottolinea, “consiste nel fatto che concentra l’attenzione sull’interazione tra comportamento e ambiente mediata dall’organismo umano e dal suo apparato culturale secondo un ordine di precedenza conforme alla previsione in base alla quale l’ideologia e la struttura del gruppo sociale reagiscono a queste categorie di condizione materiale”<sup>26</sup>. È ben visibile, in tale proposizione, la strategia complessiva di Harris che si svolge su tre piani diversi, ma che s’intersecano e si sovrappongono tra loro: un *corpus* costituito dalla teoria, dal metodo e dall’ideologia. Tre piani su cui egli cerca di edificare una sintesi teoretica denominata, appunto, “materialismo culturale”.

Sul piano della teoria, le fondamenta sono date dalla spiegazione “energetica” whiteiana che è estremizzata da Harris con la nozione di “dispotismo ener-

getico”: “Prima della rivoluzione energetica, piante e animali erano la principale fonte di energia per la vita sociale. Sparsi sulla Terra in milioni di fattorie e villaggi, piante e animali raccoglievano l’energia del sole e la convertivano in forme appropriate all’uso e al consumo umani. [...]. La rivoluzione dell’energia ha aperto la possibilità di una forma più diretta di dispotismo energetico”<sup>27</sup>. In tale cornice, viene anche situata la spiegazione dell’origine della guerra e dello Stato. Egli considera la guerra un fenomeno socioculturale molto antico, con caratteristiche più attenuate nelle varie epoche preistoriche, in specie nel Paleolitico superiore, e più accentuate in quelle storiche, soprattutto a seguito dello sviluppo dell’agricoltura collegato alla dissoluzione delle comunità primigenie e alla formazione delle comunità territoriali. Giudica inadeguate tutte le spiegazioni alternative delle cause della guerra (solidarietà, giuoco e quant’altro) con espressioni della natura umana, ritenendo invece che la sua origine possa essere spiegata non solo in termini di regolazione dei conflitti tra gruppi sociali, ma soprattutto in termini di riduzione dei tassi di crescita demografica in rapporto alle risorse di sussistenza e dei rispettivi equilibri ecologici: “La guerra e l’infanticidio delle femmine furono dei prezzi che i nostri antenati paleolitici hanno dovuto pagare per regolare la loro crescita demografica al fine di prevenire una riduzione dello *standard* di vita al livello di mera sussistenza”<sup>28</sup>. In effetti, la tesi harrisiana relativa alla pratica dell’infanticidio per contenere la crescita demografica, connessa alla capacità di procurarsi i mezzi di sussistenza, si riscontra ancora oggi presso alcune culture primitive, come documenta ampiamente la letteratura etnoantropologica; è difficile, però, stabilire se tale pratica abbia avuto inizio nell’era paleolitica unitamente alla guerra. Analogamente, egli considera l’origine dello Stato in termini d’interdipendenza con questi due fattori (crescita demografica e intensificazione delle risorse), mutuando la spiegazione della cosiddetta “circostrizione o compressione ecosociale” alla base della teoria di Carneiro che esamineremo dopo. Afferma ancora Harris: “Il tipo di guerra che portò all’evoluzione dello Stato comportò necessariamente combattimenti esterni a grandi distanze intraprese da ampie coalizioni di villaggi piuttosto che da guerre interne”<sup>29</sup>; e conclude, marxisticamente, che prima della nascita dello Stato gli uomini godevano di libertà economiche e politiche, e “la nascita dello Stato rappresentò, sotto certi aspetti, la caduta dal mondo della libertà a quello della schiavitù”<sup>30</sup>.

Sul piano del metodo, Harris si propone di dare una spiegazione scientifica dell’evoluzione culturale come hanno fatto Darwin (per l’evoluzione biologica) e Marx (per l’evoluzione sociale). Tale metodo poggia sulla strategia del materialismo deterministico per la spiegazione dell’evoluzione culturale. Un determinismo ritenuto differente da quello che governa il sistema fisico, che “assomiglia alle sequenze causali che spiegano l’evoluzione delle piante e delle specie animali”<sup>31</sup>, un determinismo che riduce i valori umani a semplice riflesso meccanico dei sistemi ecoculturali: “La coscienza ha avuto ben poco a che vedere con i processi mediante i quali guerra e infanticidio sono divenuti i mezzi per regolare le popolazioni delle società di bande e villaggi. [...]. Solo attraverso una consapevolezza della natura determinata dal passato possiamo sperare di rendere il futuro meno dipendente da forze inconsce e imper-

sonali<sup>32</sup>. Sembra superfluo sottolineare l'evidente contraddizione della prima con la seconda parte di tale proposizione, un'aporia che mostra chiaramente la debolezza della strategia deterministica harrisiana: da un lato, considera la coscienza determinata in passato da forze esterne e, dall'altro, la ritiene in grado di subordinare in futuro le medesime. Per un altro verso, non si può non convenire con quanti hanno osservato che sul piano metodologico il problema principale della spiegazione deterministica o materialistica, come dir si voglia, "è che esse non pretendono soltanto di spiegare i fatti materiali, ma anche le rappresentazioni in virtù di un rapporto causale tra i primi e le seconde"<sup>33</sup>.

Infine, sul piano dell'ideologia, come accennato innanzi, il materialismo culturale harrisiano si svolge essenzialmente in opposizione al materialismo dialettico come quello di Childe, in generale, e come critica al tentativo di Service e Sahlins di conciliare la teoria di White con quella di Steward, in particolare. Harris attacca a più riprese Sahlins, che lo considera "un formidabile portavoce americano" di Lévi-Strauss e del marxismo strutturalistico come segno di riconoscenza per il posto ottenuto presso il Collège de France dopo essere stato inizialmente un fervente sostenitore del materialismo deterministico<sup>34</sup>. Ritene vano, inoltre, il tentativo di Service e Sahlins di comporre le divergenze dei due maestri, ossia della teoria dell'"energia culturale" di White con la teoria dell'"ecologia culturale" di Steward, ma cerca soprattutto di confutare il concetto di "duplice natura" dell'evoluzione, ossia dell'"evoluzione generale" e dell'"evoluzione specifica" alla base della teoria di Service mutuata poi da Sahlins. Egli sottolinea, in conclusione, che "ai fatti delle trasformazioni culturali non è facile adattare l'evoluzione generale né quella specifica", così come sono applicabili all'evoluzione biologica, ancor meno possono essere intese come "progresso", ritenendo tale posizione un grave difetto tipico dell'etnocentrismo euro-americano<sup>35</sup>. È fin troppo chiaro che la sua critica è rivolta soprattutto all'approccio sociobiologico della teoria di Service che, invece, sarà sostenuta da altri neoevoluzionisti, in specie, da Carneiro.

#### *4. Circostrizione culturale*

Un altro esponente rappresentativo della seconda generazione del neoevoluzionismo antropologico statunitense è Robert Carneiro, allievo di White e seguace di Steward. Con quest'antropologo si registra, sotto molti aspetti, un ritorno al "darwinismo sociale" e anche al centro della sua teoria si trova la questione dell'"origine dello Stato" connessa a quella dell'"origine della guerra". I due fenomeni socioculturali sono spiegati mediante la competizione tra gruppi sociali per la conquista e il controllo delle risorse, causata da tre condizioni strettamente legate tra loro, ambiente-territorio-popolazione, ovvero sia dalle condizioni ecologiche, geografiche e sociologiche.

La sua teoria si colloca tra quella dell'"ecologia culturale" di White e quella dell'"integrazione culturale" di Steward. Essa parte dall'assunto secondo cui le formazioni statuali scaturiscono da un processo socioculturale dinamico determinato da una particolare situazione, cosiddetta della "circostrizione ecoso-

ciale”, che culmina nella guerra, donde la denominazione di teoria della “circostrizione culturale” o della “compressione ecosociale”. Le difficoltà ambientali, la scarsità delle risorse del territorio e la crescita della popolazione generano una compressione che spinge i gruppi sociali alla competizione e, di conseguenza, alla guerra, rendendo dinamico e irreversibile il processo socioculturale. Dalla guerra scaturiscono nuove aggregazioni sociali, realizzando, così, il passaggio da uno stadio inferiore ad uno stadio superiore dell’organizzazione sociale e politica fino alla nascita dello Stato vero e proprio, inteso da Carneiro, in senso serviceiano, come “unità politica autonoma territoriale e centralizzata”<sup>36</sup>. Il gruppo sociale soccombente nella guerra è inglobato in una nuova unità sociale e politica più grande della precedente. Un processo inarrestabile che genera aggregazioni socioculturali sempre più vaste: “Per i primi due milioni di anni della sua esistenza, l’uomo visse in bande o villaggi che, per quanto ne sappiamo, erano completamente autonomi. Probabilmente, intorno al 5.000 a. C., i villaggi iniziarono ad aggregarsi in unità politiche più ampie. Ma, una volta iniziato, questo processo di aggregazione continuò ad un ritmo crescente e, intorno al 4.000 a. C., portò alla formazione del primo Stato della storia”<sup>37</sup>. Un processo che culminerà, secondo l’antropologo statunitense, nel 2300 d. C., nella formazione dello Stato-mondo. Riceve molti consensi la prima parte (verosimile) della sua ipotesi sull’origine dello Stato, ma anche molti dissensi la seconda parte (immaginaria) della sua ipotesi sulla formazione dello Stato-mondo, come vedremo tra poco.

92

L’ipotesi di Carneiro sull’origine dello Stato, collegata sostanzialmente alla teoria dell’“ecologia culturale” di Steward, dunque, ruota intorno al fenomeno socioculturale della “guerra” che, in ultima analisi, è considerato fattore causativo, propulsivo e determinante per la progressiva centralizzazione del potere, entrando a far parte, in questo modo, del gruppo di teorie definite “coercitive” inaugurato da Spencer, distinto tipologicamente dal primo gruppo di teorie definite “volontaristiche”. Il primo gruppo di teorie (volontaristiche), nello schema carneiroiano, comprende tanto quella filosofica di Jean-Jacques Rousseau, connessa alla nascita del contratto sociale e liquidata sommariamente come una mera “curiosità storica”, quanto quella sociologica di Karl August Wittfogel, connessa all’“ipotesi idraulica”, ritenuta superata dalle ultime scoperte dell’archeologia. L’ipotesi di Wittfogel, come si sa, consiste nel ritenere che il ricorso all’attuazione di opere d’irrigazione di coltivatori raggruppati in villaggi abbia generato, in quanto vantaggioso, il raggruppamento dei villaggi medesimi, vale a dire, le unità politiche e, di conseguenza, gli Stati. Orbene, alla luce delle scoperte archeologiche, Carneiro giudica tramontata tale ipotesi, perché queste scoperte dimostrano che la nascita dello Stato precede l’attuazione delle opere d’irrigazione anche nelle regioni (Mesopotamia, Cina e Messico) della Terra esaminate da Wittfogel a sostegno della sua ipotesi. L’irrigazione non può, quindi, essere considerata un fattore causativo dell’origine dello Stato, non solo, ma neanche le altre teorie volontaristiche possono spiegarla adeguatamente, poiché naufragano tutte per lo stesso motivo, ossia per “l’incapacità dimostrata delle unità politiche autonome di rinunciare alla loro sovranità in assenza di costrizioni esterne insormontabili”<sup>38</sup>. Nello

schema carneiroiano, il secondo gruppo di teorie (coercitive) dell'origine dello Stato si pregia di padri nobili come Eraclito secondo cui "la guerra è la madre di tutte le cose", ma è stato Spencer a compiere uno studio approfondito sul suo ruolo nella spiegazione dell'origine dello Stato. Tuttavia, Carneiro considera l'ipotesi sostenuta dalle teorie "coercitive" una condizione necessaria ma non sufficiente per la spiegazione dell'origine dello Stato. Per un verso, è una condizione necessaria, perché "un attento esame della storia indica che solo una teoria coercitiva può spiegare la nascita dello Stato. La forza, e non un illuminato interesse per la propria condizione, è il meccanismo attraverso il quale l'evoluzione politica ha condotto, passo per passo, dai villaggi autonomi allo Stato"<sup>40</sup>. Per un altro verso, è una condizione insufficiente, perché la guerra non può essere l'unico fattore causativo dell'origine dello Stato, per la semplice ragione che "si sono combattute guerre in molte parti del mondo in cui lo Stato non è mai emerso"<sup>41</sup>.

A questo punto, l'antropologo statunitense si chiede quali altri fattori causativi possano avere determinato la formazione dello Stato. Ne indica sostanzialmente due, sempre correlati al fattore "guerra", della "circostrizione ambientale" e della "circostrizione sociale". La spiegazione mediante il fattore della "circostrizione ambientale" si collega a Steward e, conseguentemente, a quella di Childe, ossia alla teoria dell'"ecologia culturale" secondo la quale l'evoluzione socioculturale è determinata dal cambiamento e dalla intensificazione delle tecniche di coltivazione che, unitamente alla crescita del gruppo sociale locale, fanno aumentare il bisogno di un territorio più vasto, rendendo più frequente il ricorso alla guerra. Il gruppo sociale vittorioso raggiunge lo scopo di allargare i confini del proprio territorio inglobando quello sconfitto. Si attua, così, la dissoluzione della comunità primigenia e il passaggio alla comunità territoriale, dal villaggio al dominio, dal dominio al regno, dal regno all'impero. La prima unità politica che viene a formarsi, dunque, è il dominio che è sufficientemente centralizzato per configurarsi come Stato. La spiegazione mediante il fattore della "circostrizione sociale" si collega alla teoria di un altro antropologo statunitense, Napoleon Chagnon, che approfondisce soprattutto il rapporto tra guerre e gruppi di discendenza locali e la funzione dei capi nel regolare i conflitti interni, secondo la quale l'evoluzione socioculturale è un processo diretto verso un'integrazione sempre più vasta di gruppi sociali originariamente diversi. Un fattore che produce gli stessi effetti del primo, nel senso che i gruppi sociali che si trovano ai margini di un determinato territorio, al cui centro si trova il gruppo sociale dominante dov'è collocata anche la concentrazione delle risorse, tendono a conquistarlo. In questo modo, s'intensifica la guerra allo scopo di conquistarlo, dando nuovi impulsi allo sviluppo politico e alla formazione dello Stato.

È questa, sinteticamente, la formulazione della teoria della "circostrizione culturale" con cui Carneiro spiega l'origine dello Stato e della guerra. Una teoria, dal suo punto di vista, in grado di colmare le lacune dell'antropologia, perché "essa spiega perché gli Stati sorsero dove sorsero, e perché non sorsero altrove; essa dimostra che lo Stato è una risposta prevedibile a certe specifiche condizioni ecologiche, geografiche e sociologiche; perciò aiuta a chiarire

quale fu il passo indubbiamente più importante mai compiuto nell'evoluzione politica dell'umanità<sup>41</sup>. Una teoria, inoltre, condivisa da altri neoevoluzionisti e, in particolare, da Harris il quale ritiene che "tutte le componenti qualitative dello Stato erano già presenti in un certo grado nei *chiefdoms* avanzati", anche se, sottolinea, probabilmente non in tutti i casi questi si evolsero in Stati<sup>42</sup>. Una teoria, infine, che parte dal ruolo della guerra per spiegare l'origine dello Stato, ma che si basa sostanzialmente sulla tesi dell'"integrazione culturale" di Service e, di conseguenza, anch'essa non tiene conto dei risultati straordinari conseguiti dall'antropologia politica sulla questione dell'"origine dello Stato", come abbiamo chiarito a proposito della teoria cerviceiana.

La teoria antropologica di Carneiro ottiene numerosi consensi e, come sottolineato poc'anzi, anche molti dissensi, soprattutto in ordine all'ipotesi dell'avvento dello Stato-mondo. Se è lecito dubitare di un simile evento remoto, perché non è dato conoscere l'evoluzione futura del mondo, nel senso che non è dato sapere se continuerà ad essere d'integrazione o disgregazione, certamente gli argomenti usati per sostenere l'ipotesi opposta è altrettanto malferma. Per confutare l'ipotesi di Carneiro, non si può assumere come indicatore l'evento di dissoluzione dell'Unione Sovietica o quella dei Balcani, che "fanno intravedere un mondo con Stati più piccoli e numerosi", oppure le difficoltà iniziali di aggregazione dell'Unione Europea, a dimostrazione "che la marcia verso lo Stato-mondo non è un processo necessariamente irreversibile", come sostiene qualche studioso<sup>43</sup>. In breve, il processo di disgregazione dell'Unione Sovietica o dei Balcani non si può ritenere affatto concluso con la formazione di numerosi piccoli Stati, poiché oggi molti di questi sono già inseriti in un nuovo processo d'integrazione, quello europeo che, in quanto processo in atto, continua ad evolversi prefigurando una vera e propria costituzione di Stati Uniti d'Europa, ossia uno Stato continentale inimmaginabile solo fino a qualche anno addietro. D'altra parte, il processo di "globalizzazione" in atto, che ha caratterizzato la seconda metà del Ventesimo secolo e che ha chiuso il Secondo millennio con una forte accelerazione, sembra mettere in crisi non solo le tradizionali teorie economiche ma anche quelle politiche e antropologiche, in primo luogo, quella di "Stato-nazione", ove si tenga conto che gli Stati nazionali stanno perdendo gradualmente la propria centralità a seguito dell'aggressione dei nuovi mercati finanziari e dei grandi flussi di migrazione dal Sud povero verso il Nord ricco su scala mondiale. Certamente, la globalizzazione coinvolge principalmente la sfera economico-finanziaria, ma, proprio per questo, non implica anche un rinnovamento del ruolo dello Stato e un nuovo modello nell'ambito dell'evoluzione socioculturale? Tutto ciò non implica anche un mutamento dell'organizzazione sociale e/o politica con i rispettivi riferimenti socioculturali tradizionali? Con questo processo in atto, come rileva Francis Fukuyama, l'evoluzione socioculturale sembra portare avanti il suo compito, sia pure come successo universale del modello capitalistico di democrazia, sebbene quest'ultima ipotesi smentisca radicalmente la sua tesi sulla "fine dell'Occidente" e sulla "fine della storia"<sup>44</sup>. In ultima analisi, "la democrazia globale" potrebbe rappresentare un passo in avanti sulla difficile strada di quel "pacifismo

istituzionale”, teorizzato tanto da Bertrand Russell quanto da Norberto Bobbio, che può inverarsi nella creazione di uno Stato mondiale in grado di dirimere pacificamente i conflitti e di proteggere i diritti di tutti e di ognuno (globalizzazione dei diritti), essendo strettamente connessi appunto alla democrazia e alla pace, proiettando l’umanità verso la kantiana “pace perpetua”, anche perché, per dirla con Raymond Aron, se è vero che la guerra è per definizione sempre una possibilità, è altrettanto vero che la politica è per definizione sempre una possibilità per controllare la guerra<sup>45</sup>. Inoltre, la profonda trasformazione attuale del sistema internazionale se, da un lato, mette in crisi il concetto tradizionale di “democrazia”, da un altro lato, richiede la sua riformulazione. L’oggetto della democrazia tradizionale, come sottolineano alcuni studiosi, è interno allo Stato, mentre nel nuovo mondo è esterno, perché “ciò che succede in uno Stato non è irrilevante per gli altri e che, anzi, è contemporaneamente rilevante in tutto il resto del mondo”<sup>46</sup>. Poiché la democrazia è strettamente connessa alla pace e ai diritti umani, se cade una cade l’altra, deve adeguarsi al processo di trasformazione socioculturale in atto. La globalizzazione economica, politica e culturale, mettendo in crisi la centralità dello Stato nazionale, richiede una democrazia altrettanto globale, in una parola, cosmopolitica. Agli albori del Ventunesimo secolo, la democrazia è l’unico modello politico in grado di garantire l’ordine di uno Stato-nazione, sebbene il suo lungo viaggio non sia terminato e sia forse interminabile; analogamente, la democrazia cosmopolitica costituisce l’unico modello politico per giungere ad un nuovo ordine dello Stato-mondo, sebbene il suo viaggio sia ancora più lungo del primo e inteso come suo completamento. L’ordine mondiale del secolo scorso, basato sull’“equilibrio del terrore” (*balance of terror*), per quanto precario, è tramontato e quello attuale è incerto; una incertezza che può essere superata soltanto percorrendo la strada della democratizzazione del sistema internazionale, parallela e complementare a quella della democratizzazione degli Stati. Sembra questa l’unica strada per allontanare la guerra, avvicinare la pace, proteggere i diritti: il nesso democrazia-pace-diritti è inscindibile. Il contratto posto all’origine della democrazia dello Stato-nazione, con cui vengono risolti i suoi contrasti interni, non possono non essere alla base dello Stato-mondo, con cui si possono risolvere i contrasti esterni: la democrazia nazionale e la democrazia globale sono due facce della stessa medaglia. Sicché, come opportunamente si riconosce da più parti, “la democrazia cosmopolitica è un progetto per la democrazia in tre dimensioni: democrazia all’interno delle nazioni, democrazia tra gli Stati, democrazia globale”<sup>47</sup>. Attualmente, però, il processo di globalizzazione resta sotto il controllo delle potenti oligarchie del neoliberismo capitalistico, soprattutto della superpotenza americana, che costituisce una minaccia concreta per la democrazia medesima. Il neoliberismo che governa il processo di globalizzazione è caratterizzato dal controllo elitario dei grandi poteri (economico, politico e ideologico) e non è altro che una variante del totalitarismo. Un neoliberismo che, partendo dall’economia mediante il controllo dei mercati finanziari, invade tratto tratto gli altri poteri; ed è una minaccia reale e non apparente, ove si tenga conto che in



molti Paesi, compreso il nostro, le oligarchie del potere economico-finanziario hanno conquistato anche il potere politico e ideologico. L'ideologia di tali oligarchie, che si basa sulla formula propagandistica secondo cui la democrazia si attua nella libertà di mercato e nella competizione tra modelli culturali, come rilevano altri studiosi, si riduce "ad un mito paragonabile alla promessa del comunismo di aprire orizzonti mai visti di libertà e di democrazia", comunismo che, come in genere ogni forma di totalitarismo, concentrò i grandi poteri nelle mani di oligarchie elitarie<sup>48</sup>. La globalizzazione costituisce un mutamento epocale graduale che, com'è noto, affonda le proprie radici nel Secondo dopoguerra ed oggi ha raggiunto il punto di massima visibilità, ma è un processo in atto e non concluso, perciò, è necessario governarlo per impedire la concentrazione illiberale dei grandi poteri e la conseguente sconfitta della democrazia. In che modo? Come sottolineato poc'anzi, mediante la globalizzazione della democrazia medesima, dei principî di eguaglianza e libertà reali e non apparenti, nonché del suo fine supremo di tutela dei diritti dell'uomo e della pace. Questo, però, è un altro discorso, ed è un discorso che, benché molto suggestivo, va ben oltre il proposito iniziale di limitarci, in questa fase, a delineare essenzialmente un quadro sinottico delle principali teorie antropologiche dell'evoluzione socioculturale alle soglie del Terzo millennio.

<sup>1</sup> Quest'articolo sull'evoluzionismo moderno costituisce l'ultima (terza) parte di una ricerca sulle teorie antropologiche più significative dell'evoluzione socioculturale; per la prima parte, relativa alle teorie antropologiche dell'evoluzionismo classico, si veda A. MANCARELLA, *La scienza dell'uomo. Prospettive antropologiche*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1998, in specie, il cap. *Antropologia politica*, pp. 113-147; per la seconda parte, relativa alle teorie antropologiche del neoevoluzionismo, si veda A. MANCARELLA, *L'origine dello Stato. Teorie antropologiche dell'evoluzione socioculturale*, "Il Protagonista", nuova serie, n. 1, 2003.

<sup>2</sup> E. R. SERVICE, *L'organizzazione sociale primitiva*, trad. it., Loescher, Torino 1983, pp. 16-17; si veda anche Id., *Introduzione all'antropologia*, trad. it., Loescher, Torino 1982.

<sup>3</sup> Id., *L'organizzazione sociale primitiva*, cit., p. 219.

<sup>4</sup> Ivi, p. 211.

<sup>5</sup> Cfr. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Einaudi, Torino 1972, p. 55.

<sup>6</sup> A questo proposito, per tutti, si veda l'accurato studio di M. ABÈLÈS, *Anthropologie de l'État*, Colin, Paris 1990.

<sup>7</sup> Cfr. rispettivamente: R. LOWIE, *The Origin of the State*, Harcourt, Brace, New York 1927; M. FORTES, E. E. EVANS-PRITCHARD (a cura di), *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1940; L. MAIR, *Primitive Government. A Study of Traditional Political Systems in Eastern Africa*, The Scholar Press, London 1962 (trad. it., *Governo primitivo. I sistemi politici tradizionali nell'Africa orientale*, Angeli, Milano 1982); A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, London 1952 (trad. it., *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1968).

<sup>8</sup> Cfr. rispettivamente: G. BALANDIER, *Anthropologie Politique*, PUF, Paris 1967 (trad. it., *Antropologia politica*, Etas Compass, Milano 1969); P. CLASTRES, *La société contre l'État*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano 1975); T. L. LEWELLEN, *Political Anthropology. An Introduction*, South Hadley (MA), Bergin & Garvey (trad. it., *Antropologia politica*, il Mulino, Bologna 1986); U. FABIETTI (a cura di), *Dalla tribù allo Stato. Saggi di antropologia politica*, Unicopli, Milano 1991.

<sup>9</sup> Cfr. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1960.

- <sup>10</sup> R. SERVICE, *L'organizzazione sociale primitiva*, cit., p. 137.
- <sup>11</sup> Cfr. M. CANGIANI, *Cultura ed economia nell'antropologia di Marshall Sahlins*, in P. ROSSI (a cura di), *La storia comparata. Approcci e prospettive*, Arnoldo Mondadori, Milano 1990, pp. 187-204.
- <sup>12</sup> M. SAHLINS, *La sociologia dello scambio primitivo*, trad. it., in E. GRENDI, *L'antropologia economica*, Einaudi, Torino 1972, p. 100.
- <sup>13</sup> Ivi, pp. 107-136.
- <sup>14</sup> M. SAHLINS, *Il lignaggio segmentario: una organizzazione per l'espansione predatoria*, trad. it., in U. FABIETTI, (a cura di), *Dalle tribù allo Stato. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 89.
- <sup>15</sup> Cfr. M. ARIOTI, *Introduzione all'evoluzionismo*, Angeli, Milano 1975, p. 73.
- <sup>16</sup> M. SAHLINS, *L'economia della pietra*, trad. it., Bompiani, Milano 1980.
- <sup>17</sup> ID., *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*, trad. it., Bompiani, Milano 1982.
- <sup>18</sup> ID., *Il lignaggio segmentario: una organizzazione per l'espansione predatoria*, cit., p. 89.
- <sup>19</sup> P. SCARDUELLI, *La guerra nelle società primitive: una prospettiva evoluzionistica*, "Rassegna Italiana di Sociologia", n. 3, 1983, p. 390.
- <sup>20</sup> Ivi, p. 396.
- <sup>21</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, trad. it., Laterza, Bari 1979, pp. 32-33.
- <sup>22</sup> M. SAHLINS, *Una critica antropologica della sociobiologia*, trad. it., Loescher, Torino 1981.
- <sup>23</sup> M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, trad. it., il Mulino, Bologna 1971, p. 886.
- <sup>24</sup> ID., *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1984, pp. 9-12.
- <sup>25</sup> Cfr. C. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, trad. it., il Mulino, Bologna 1987, p. 247.
- <sup>26</sup> M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, cit., p. 888; si veda anche M. HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1979.
- <sup>27</sup> ID., *Cannibali e re. Le origini della cultura*, cit., p. 205.
- <sup>28</sup> Ivi, p. 56.
- <sup>29</sup> Ivi, p. 93.
- <sup>30</sup> Ivi, p. 81.
- <sup>31</sup> Ivi, p. 208.
- <sup>32</sup> Ivi, pp. 206-207.
- <sup>33</sup> U. FABIETTI, (a cura di), *Dalle tribù allo Stato. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 283.
- <sup>34</sup> M. HARRIS, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, cit., p. 239.
- <sup>35</sup> ID., *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, cit., pp. 878-880.
- <sup>36</sup> R. CARNEIRO, *Una teoria sull'origine dello Stato*, trad. it., in U. FABIETTI (a cura di), *Dalle tribù allo Stato. Saggi di antropologia politica*, cit., p. 131.
- <sup>37</sup> Ibidem.
- <sup>38</sup> Ivi, pp. 132-133.
- <sup>39</sup> Ibidem.
- <sup>40</sup> Ivi, p. 134.
- <sup>41</sup> Ivi, p. 143.
- <sup>42</sup> Cfr. M. HARRIS, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, cit., pp. 109-110.
- <sup>43</sup> Cfr. L. LI CAUSI, *Uomo e potere. Una introduzione all'antropologia politica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, p. 13.
- <sup>44</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it., Rizzoli, Milano 1996.
- <sup>45</sup> Cfr. R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, trad. it., il Mulino, Bologna 1992.
- <sup>46</sup> Cfr. L. BONANATE, *Democrazia tra le nazioni*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 9.
- <sup>47</sup> Cfr. D. ARCHIBUGI, D. BEETHAM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1998, p. 86; si veda anche A. MANCARELLA, *Norberto Bobbio e la politica della cultura. Le sfide della ragione*, Lacaíta, Manduria-Bari-Roma 1995.
- <sup>48</sup> Cfr. M. SALVADORI, *L'occasione socialista nell'era della globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. XI e *passim*.