

La Memoria e i Modelli

di Ruggiero Romano

L'Università degli Studi di Camerino ha conferito a Ruggiero Romano il 26 maggio 1998 la laurea honoris causa in Scienze Politiche. Questo è il testo della lectio doctoralis di Romano (g.c.). Sono stati espunti due brani di circostanza, uno iniziale e uno finale.

1. Cercherò di presentare alla vostra attenzione quello che ritengo uno dei maggiori problemi con i quali uno storico — e, in genere, un cultore di scienze sociali — deve confrontarsi. Pertanto farò ricorso, certo, all'esperienza di una ormai lunga vita di lavoro ma, soprattutto, cercherò di trarre lezione da quanto altri studiosi ci hanno indicato.

Qual è il problema? In poche parole: i rischi di anacronismo e di anatopismo derivanti dall'adattare criteri impiegati per interpretare una specifica problematica in un momento e in un luogo determinati, ad altri spazi ed altri momenti storici.

Consciamente o inconsciamente tutti noi lavoriamo fondandoci su dei modelli.

Ora, in genere, questi modelli noi li costruiamo sulla base delle esperienze culturali ispirateci dall'ambiente circostante (culturale, certo, ma anche politico, religioso, economico ...). Non penso soltanto alle ideologie (o a quelle che vengono così definite) ma anche agli stereotipi, alle presunzioni e agli orgogli di nazioni, di accademie, di gruppi. Per dare degli esempi — relativi solo agli ultimi due secoli — mi riferirò in primo luogo a quella credenza invalsa fino a ieri per cui il metro universale di paragone era costituito da una non meglio definita civiltà "occidentale e cristiana", il che conduceva a considerare gli altri spazi del globo terrestre (con tutti i loro abitanti) come zone da "civilizzare".

In tal modo si costruivano schemi di evoluzione che, a rileggerli oggi, ispi-

rano non solo orrore morale ma, ancor più, sdegno intellettuale. Sto esagerando? Ma, allora, cosa fare per esempio della immensa bibliografia che fino a ieri “giustificava” la penetrazione europea nel mondo americano appunto con la funzione civilizzatrice di Spagna e Portogallo? Si noti bene: il più grave era che non ci si limitava a “giustificare” (il che sarebbe già stato arbitrario) bensì a “spiegare” quella penetrazione.

Esagero? L'amico Alberto Filippi qui presente mi è testimone che non amo l'espressione America “latina” (e, come sappiamo, nemmeno lui l'ama). Non l'amo perché non ho mai trovato tracce di “latinità” in America e perché so che quell'espressione (che nella formulazione originale suonava *Amérique latine et catholique*) era stata una semplice copertura per la spedizione imperiale francese in Messico voluta da Napoleone III. E quei due aggettivi non costituivano soltanto una giustificazione dell'operazione militare ma volevano anche essere una spiegazione culturale e, soprattutto ideologica, della storia di tutto il continente americano che, da incivile, era diventato “latino”, cioè civilizzato, e da pagano era pervenuto alla verità attraverso il verbo del Cristo, come per altro aveva già teorizzato, nel Siglo de Oro, Ginés de Sepúlveda. Anche qui, come si vede, oltre che la giustificazione troviamo la spiegazione storica che, di fatto, prevalse a lungo, fino a ieri.

Ancora: quei due aggettivi contenevano altro veleno perché l'America centro-meridionale era cattolica, in opposizione a quella protestante, e latina, in opposizione a quella anglosassone. In tal modo, quei due aggettivi veicolavano anche conflitti riguardanti le zone d'influenza che andavano oltre l'America per investire la politica delle grandi potenze europee.

A questa generica interpretazione fondata sulla superiorità della civiltà “occidentale e cristiana” si aggiunsero spiegazioni universalistiche (indifferentemente, dal marxismo al liberalismo, senza che Karl Marx o John Stuart Mill ne fossero responsabili) che servirono e servono ancora soltanto a soffocare sotto etichette apparentemente precise delle realtà che con quelle teorie e con quei principi non avevano nulla in comune. Così, si trovarono modi di produzione capitalistica là dove non ve n'era alcuna traccia e, parimenti, si trovarono “mercati” interni, nazionali ... laddove, nella migliore delle ipotesi, si poteva parlare solo di commercio interno.

Vorrei ora rassicurarvi: non sono tra quanti — europei e non — caricano l'Europa di ieri e di oggi di tutti i peccati del mondo. Peccati ne abbiamo, e tanti. Ma non è una ragione per piangerci addosso, chiedere perdono a destra e a

manca, e promettere che in avvenire saremo “migliori” ... Per diventare veramente “migliori” — noi e anche gli “altri” — bisognerà risalire alla comprensione delle origini vere dei nostri peccati, e vedere se possiamo porvi rimedio.

La radice del difetto, mi sembra, risiede nel fatto che la nostra cultura come tutte le altre (almeno tutte quelle che hanno più inciso sui destini del globo) hanno manifestato — e manifestano ancora — non solo segni di soddisfatto senso di supremazia, ma l'idea stessa che ogni progetto di costruzione o di organizzazione del sapere si debba fondare su di un (unico) centro, sia esso Dio, la Ragione, la Dialettica ...

È stata questa ossessione del centro che, in Europa e non solo in Europa, ha condotto a costruire una tradizione di visione del sapere concepita nei termini del globale, del gerarchico, e dell'univoco, in breve, del centrato. Ma siamo certi che si debba ragionare così e che tutto debba essere percepito da una prospettiva propria (ed esclusiva) del centrato? E se, invece, fosse più utile e più corretto ragionare nei termini dell'equivoco, del disseminato, del parziale, del locale, del decentrato, dell'ex-centrico, in una parola dell'a-centrato? Un procedimento strano? Non direi, poiché tutta una parte delle matematiche moderne — con importanti implicazioni in una molteplicità di campi del sapere dalla biologia alla linguistica — si fonda proprio sull'acentrato.

È evidente che con quanto qui detto mi sto rifacendo ai principi fondatori che guidarono la realizzazione dell'Enciclopedia Einaudi. Non lo nascondo ma, giuntovi più di trent'anni orsono, non me ne sono mai discostato e — in modo esplicito o implicito — se ne troverà traccia nella mia operosità. Non pretendo con questo aver nulla inventato poiché alle spalle del problema del centrato/acentrato avevo una enorme tradizione di studi che non ha fatto che crescere con gli anni.

2. Di questa ossessione del centro e dei vari modelli che ne derivano vorrei darvi un primo esempio. Parlando del periodo preispanico nello spazio che va oggi dalla metà del Cile all'attuale Ecuador, coprendo dunque anche Bolivia e Perù, si impiega l'espressione “impero” inka. Dal secolo XVI si parla dunque di un impero inka in modo totalmente acritico che ci deve far chiedere il perché di tale accanimento nell'impiego di questo termine. Nel secolo XVI i cronisti che parlarono di quegli spazi si servirono di “regno”, “impero” per rendere più semplice ai contemporanei la comprensione di realtà socio-politiche del Nuovo Mondo (allo stesso modo che impiegarono “gondola” per parlare di una canoa,

oppure parlarono di un “grosso carciofo” per indicare l’“ananas”). Ma oggi?

Se dico “impero” inka in un’aula di una qualsivoglia università europea è ovvio che gli uditori saranno portati a pensare all’impero romano, a quello di Carlo Magno, a quello inglese, al Sacro Romano Impero o non so a quale altro impero (i quali, sottolineo, sono tutti diversi tra di loro) con non pochi rischi di confusione.

A mio avviso l’uso di questa parola, apparentemente tanto chiara, viene dal fatto che essa consente una rapida traslazione: se v’è un impero, v’è anche un imperatore. Ora, il problema è il seguente: in realtà il sistema inkaico è un sistema duale nel quale esistono due “imperatori”, uno (urin) stabile, fisso nella città di Cuzco che si occupa essenzialmente di riti agrari; l’altro (hanan) è l’inca conquistatore, il guerriero. Il prevalere dell’inca combattente derivava dal fatto che i due inka venivano designati al termine di una battaglia rituale che vedeva l’hanan sempre vittorioso e l’urin sempre perdente. Ora, fin dai cronisti della conquista, si è guardato soprattutto (e, meglio, esclusivamente) all’inca guerriero. Ma di fatto esisteva anche l’altro “imperatore”: l’agricoltore, per intenderci... Insomma, si trattava di una diarchia. A me sembra che questo persistere nell’idea di impero e imperatore viene proprio dal fatto che – affascinati come siamo stati dall’idea di centro – siamo ugualmente e totalmente incapaci di intendere cosa sia un sistema duale. Non solo siamo incapaci, ma persino lo neghiamo, lo eludiamo, lo evacuamo. Se ne troverà una prova in un “fatto”: i consoli nella repubblica romana erano due. Bene, si provi a guardare in un qualsiasi manuale per la scuola media (anche in quello di R.R., modificato redazionalmente, è vero, “per esigenze pedagogiche”) cosa se ne dice: nulla più che erano due, per subito aggiungere che in caso di grave pericolo si faceva ricorso ad un dittatore. Un dittatore è concetto chiaro, un “centro”; due consoli sono complessi, ma nessuno si prende cura di spiegare perché fossero due, come si articolasse la loro azione e, in genere, cosa significhi una diarchia.

Quanto qui indicato traduce bene, credo, la fascinazione con la quale noi veicoliamo la realtà attraverso l’idea di centro. Ma vorrei insistere ancora sui rischi d’anatopismo che derivano dall’adottare modelli nati in un certo contesto per applicarli ad un altro. Sempre restando nelle Ande è impressionante constatare che nel tentativo di definire le caratteristiche della struttura politico-economico-sociale inka si è di volta in volta detto: socialista, semisocialista, schiavista, feudale e non so cos’altro... È evidente che questo sterile gioco dell’applicare etichette ad una realtà che con esse non aveva nulla da spartire derivava dalla for-

mazione culturale e dalla pratica ideologica propria di chi applicava quelle etichette. Così, non a caso, era stato il francese Louis Baudin che aveva battezzato come socialista l’“impero” inka, abbagliato forse da talune apparenze (ché di mere apparenze si trattava) di quella società¹. L’ingenuità di Baudin fu liberamente accolta da peruviani e boliviani e la responsabilità di altre definizioni non meno assurde (e, a volte, anche meno ingenue ...) ricade su studiosi sud-americani che ci hanno parlato del sistema inka come di un sistema semi-socialista (J. A. Arze), schiavista (J. C. Valdivia Carrasco), feudale (L. Vitale), “asiatico”, ecc...

In realtà, di cosa si trattava? Lo ha spiegato in modo egregio un nord-americano d’origine rumena, John Murra (che aveva ben assimilato la lezione di un altro nord-americano d’origine ungherese, Karl Polanyi). Murra ci ha mostrato che si trattava di una società articolata intorno ai criteri di reciprocità e redistribuzione. Il tempo manca qui per indicare nei dettagli la ricostruzione fatta da John Murra dell’edificio socio-economico inkaico. Non si tratta, infatti, solo di una struttura socioeconomica distinta da quelle che noi conosciamo sulla base dei nostri modelli più correnti, ma di tutta una realtà che si articola intorno a criteri completamente distinti da quelli che ci vengono dettati dalla nostra idea di centro, poiché si ispirava ad un’altra idea di centro del tutto distinta.

Partirò da lontano, dalla definizione di società data da Giovanni Busino che mi sembra possa essere condivisa facilmente in quanto sufficientemente neutra e per nulla “centrata”: «correntemente si chiamano società degli insiemi relativamente stabili, nel tempo e nello spazio, all’interno dei quali esistono comunicazioni frequenti e strutturate, modelli d’organizzazione dei comportamenti che integrano le differenze e facilitano la soluzione di problemi di produzione, di riproduzione, della sopravvivenza esistenziale e sociale.

Questi insiemi hanno una coesione tanto più notevole quanto più la rete di strutturazione delle connessioni è complessa, l’occupazione dello spazio sociale intensa, l’autonomia simbolica elevata»².

Ovviamente, Busino si riferisce qui alle società strutturate in opposizione a quelle primitive (che io preferisco definire segmentate). In questo senso, possiamo dire che quella inka è una società strutturata poiché essa risponde a tutti i criteri elencati nella rigorosa definizione prima citata. Bisogna però riconoscere che la sua strutturazione avviene attraverso processi assai diversi da quelli che noi conosciamo abitualmente: il sistema duale di potere, il modo di produzione di reciprocità/redistribuzione. E si può aggiungere un altro fattore — tra gli altri

che potrei indicare — relativo al problema dello spazio sociale che, nel mondo inka, ha una sua forte specificità. Questa espressione (il cui uso risale al 1912) è impiegata abitualmente in senso limitativo³, poiché spesso si dimentica che lo spazio — come indica Busino — ha anche una dimensione temporale e pertanto dinamica, talché parlare di spazio sociale implica necessariamente far riferimento all'immagine del mondo in cui quello specifico spazio si costruisce. Così, è comune opinione che Nord, Sud, Est, Ovest costituiscano (sia pur con nomi diversi) un criterio universale di organizzazione spaziale, ma questo non è vero poiché non mancano casi di sistemi “cardinali” di orientamento del tutto (o in parte) distinti.

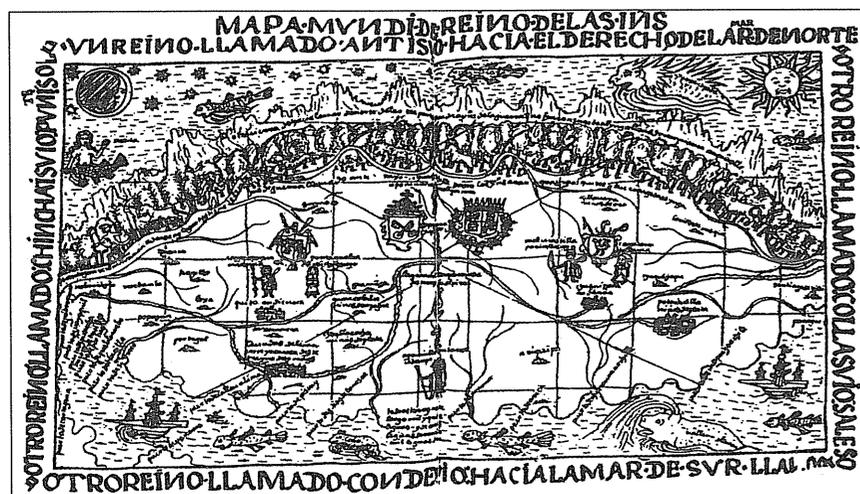


fig. 1 – *Mapa Mundi de las Yndias*, la carta geografica disegnata da Felipe Guaman Poma de Ayala al cui centro si trova la città di Cuzco.

Per l'analisi del contesto storico peruviano la carta geografica disegnata da Felipe Guaman Poma de Ayala (fig. 1) offre molte, fondamentali, indicazioni⁴. Sappiamo che Guaman Poma è nato intorno al 1545, e che disegna la sua carta approssimativamente agli inizi del secolo XVII: si potrebbe dunque credere che egli sia ormai completamente (o in buona parte) acculturato. Questa *mapa mundi de las Yndias* si presenta precisamente come una carta geografica spagnola poiché in essa i quattro punti cardinali sono ben chiari, e per maggiore precisione

(sia pur meramente formale) lo spazio viene suddiviso secondo gradi di latitudine e longitudine. Ma la “ispanicità” della carta si rivela, ad un esame più attento, assolutamente superficiale, esterna. Infatti, ci accorgiamo che vi sono non solo i quattro punti cardinali ma anche un centro: Cuzco⁵. Questo, ci conduce all'osservazione di G. Condominas per cui «vi sono popolazioni che aggiungono ai quattro punti cardinali, anche un centro»⁶. In tal modo, più che di “punti” cardinali bisogna parlare di “spazi” cardinali⁷. Inoltre si aggiunga che per gli andini le costellazioni non sono costituite dalle linee che si formano da una stella ad un'altra, ma dagli spazi oscuri esistenti tra le stelle. E non si tratta solo di geografia, di immagine geografica, ma, appunto, di uno spazio *sagrado* (sacro) che diventa anche sociale.

Cuzco, in breve, è il centro — e la somma — di quattro spazi. In tal modo, avere Cuzco come centro significa una certa e non altra organizzazione dello Stato inka: infatti, i quarti (spaziali) disposti intorno a Cuzco entrano in un sistema di classificazione, e si ordinano secondo una gerarchia.

È noto che il Cuzco si divideva in due metà, Hanan Cuzco o Alto-Cuzco, dal lato del Chinchaysuyu, e Hurin Cuzco o Basso-Cuzco, dal lato di Collasuyu. I quarti dell'Impero si oppongono ugualmente due a due: Chinchaysuyu e Antisuyu si situano, nella carta di Poma e in rapporto a Cuzco, a destra e nella parte dell'Alto, nel mentre Collasuyu e Cuntisuyu si situano a sinistra e nella parte del Basso (fig. 2)⁸. E non si tratta di un aspetto formale. Infatti, Guaman Poma cita le varie parti dell'“Impero” sempre in questo rigoroso ordine. Non solo, ma è proprio questo ordinamento geografico che costituisce la base dell'ordinamento del *conzejo real deste rreyno* come lo definiva Guaman Poma i cui membri in effetti circondano l'inca ripetendo lo schema della partizione geografica. Si noterà che nel momento in cui Guaman Poma costruisce la raffigurazione geo-sociale dell'“impero” inka, essa era stata già rota dalla violenza della conquista, per essere sostituita da una immagine ormai coloniale.

Del resto, a ben riflettere, il problema delle carte che disegnano uno spazio ed un centro interessa anche la nostra storia. Non mi riferisco, soltanto, al fatto che in quasi tutti gli atlanti la riproduzione a piatto del globo terracqueo è fatta in modo che l'Europa appaia al centro della pagina, ma a qualcosa di più complesso.

Abbiamo, nel medioevo, una molteplicità di carte del Mediterraneo che sono di volta in volta centrate su punti diversi: Venezia o Genova, Barcellona o Palermo. Niente di strano: trattandosi di carte soprattutto di navigazione era nor-

male che esse fossero costruite in funzione di quella che, per il cartografo, era la città più importante. Ma la distinzione tra le carte d'Europa centrate su Roma e quelle che prendono a centro Gerusalemme ha, evidentemente, un significato più profondo.

Dov'è il centro della cristianità? Là dove è il sepolcro del Cristo o dove risiede il successore di Pietro? Si direbbe che per taluni cartografi la *traslatio* da Gerusalemme a Roma non abbia ancora avuto luogo nel Medio Evo... Insomma, come si vede il problema del "centro" non è sempre definito e tantomeno chiaro.

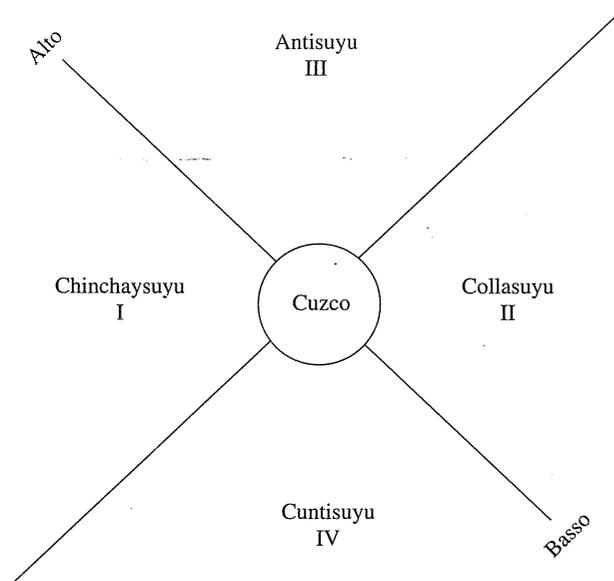


fig. 2 - Il sistema spaziale dei quattro "quartieri" disposti intorno a Cuzco, il centro dello Stato Inka.

3. Si potrebbe obiettare che tutto questo non è altro che relativismo culturale. Non lo credo, perché, a mio sommo avviso, si tratta invece di (buon) senso storico, che è cosa ben più solida di un preteso relativismo culturale e/o antropologico oggi alla moda, il quale serve solo a "giustificare" e "spiegare" tutto ed il contrario di tutto. Era spesso mia abitudine mettere in guardia i miei alunni con questa indicazione, a modo di esempio: "dire che nel mondo andino la riva destra o sinistra di un fiume viene fissata — contrariamente all'uso europeo — guardando alla sorgente e non alla foce è solo una considerazione spicciola, frut-

to, appunto, di un affrettato relativismo culturale. Ci si avvicina alla realtà storica ed antropologica solo quando si precisa il significato — nel tempo e nello spazio — dello scorrere dell'acqua di quel fiume". E credo che l'avvertimento valga ancor oggi.

Insomma il problema maggiore è che non possiamo avvicinarci alla comprensione del passato o a quella di spazi geografici culturalmente diversi da quello di cui siamo impregnati veicolando il nostro modello di oggi e servirce come di un passe-partout; di una chiave universale, come intende fare, per esempio, l'economia storica.

Cos'è l'economia storica? Essa intende rispondere ad una ingenua domanda: una determinata "legge" economica di oggi può trovare applicazione in diversi periodi storici? Oppure (ma, in fondo, si tratta della stessa cosa): io, storico, armato di taluni principi economici di oggi comprenderò meglio il passato?

La fondazione dell'economia storica avvenne in Germania nella seconda metà del secolo XIX. I suoi pionieri, agguerriti in economia ed eccellenti eruditi, ci hanno lasciato opere ancor oggi utilissime per la massa documentaria che offrono, anche se non ne venne alcuna utilità né agli studi economici né a quelli storici (fuorché, ripeto, il contributo documentario erudito). Il difetto di base consisteva nel voler verificare, riscontrare, delle "leggi" economiche. Ora, non esistono "leggi" economiche se con questa parola s'intendono regole universalmente valide nello spazio e nel tempo. Si dimentica, infatti, che quelle famose "leggi" — per dirla con un grande economista e non meno grande storico, Luigi Einaudi — non sono altro che "astrazioni" che «configurarono gli economisti puri o teorici per avere in mano uno schema dal quale partire, per esporre le loro leggi, che sono leggi astratte», fondate sul «supponiamo che ...»⁹. Bisogna quindi aggiungere che quel "supponiamo che", e le leggi che ne derivavano, furono concepite a partire da realtà ben precise e che dunque se esse avevano un valore era solo in rapporto a quelle precise realtà.

Verificarne lo spessore storico era, nella migliore delle ipotesi, un perder tempo o, peggio, un forzare situazioni. Insomma, il cammino che taluni storici intendono seguire dalle "leggi" economiche verso la storia mi sembra abbia sempre condotto al più grave degli errori in cui uno storico possa incorrere: l'anacronismo.

Più interessante può invece essere il cammino inverso: dalla storia verso l'economia. In questo senso è interessante constatare che importanti contributi vennero alla teoria economica dei cicli dalle ricerche compiute negli anni '30 e '40

sulla storia dei prezzi: qui, gli storici portarono contributi a volte fondamentali agli studi economici. Così, oltre che ricordare per esempio Ernest Labrousse con la sua innovazione nell'analisi dell'interciclo settecentesco francese, bisogna pensare ai grandi lavori di storia dei prezzi e di problemi monetari di Earl J. Hamilton, negli anni '30, che furono ampiamente utilizzati da J. M. Keynes nella costruzione della sua teoria quantitativa della moneta. Contributo importante, questo degli studi storici, all'avanzamento di quelli economici.

Ma l'onda di ritorno — dall'economia alla storia — ebbe effetti a dir poco negativi. Non pochi storici fecero, in realtà, uso ed abuso della teoria quantitativa della moneta keynesiana (malgrado la messa in guardia dello stesso Hamilton negli anni '50) per spiegare le fasi secolari dell'economia europea legandone l'evoluzione all'utilizzo dei metalli preziosi provenienti dall'America. Confesso che per breve tempo anch'io vi credetti, ma, per fortuna, di questo spero di non aver lasciato traccia scritta, dato che qualche (forte) dubbio l'ho sempre nutrito, e all'epoca ne parlai con lo stesso Hamilton che — passato ormai agli studi su John Law — mi ascoltò come sempre con generoso interesse e, anche, con una punta di fastidio per i troppi quantitativisti che vedeva spuntare da ogni parte. Tutto sembrava funzionare a meraviglia, tutto era chiaro: più metalli in arrivo e, dunque, prezzi più alti in Europa (con quel che ne derivava); riduzione negli arrivi d'oro e argento e, dunque, crisi dell'economia europea.

Un arricchimento documentario e concettuale dovuto a Michel Morineau¹⁰ fece crollare il bell'edificio fondato sul "dunque": contrariamente a quanto si credeva, nel corso del '600 i metalli preziosi erano ancora arrivati in Europa in grandissima quantità, eppure era stato un secolo di "crisi" (almeno in buona parte del continente). I "dunque" non funzionavano più, ma la pigrizia di taluni storici li spinge ancora oggi a ripetere la solfa della teoria quantitativa della moneta nell'analisi dei secoli passati (anche per il Medioevo, ma qui sarebbe l'oro africano ad entrare in ballo). Insomma la teoria quantitativa della moneta — fondamentale per la comprensione di tutta una parte dell'economia del XIX e del XX secolo — non regge bene alla prova della verifica operata sui secoli precedenti.

Questo esempio dei rapporti tra storia ed economia a proposito della teoria quantitativa della moneta è interessante per due ragioni:

- a) esso mostra che quell'importante teoria che interessa ancor oggi l'economia derivò (nella misura in cui derivò) da un movimento dalla storia verso l'economia (e non viceversa);

- b) esso ci dice che si trattò di una "teoria" e non di una legge; teoria la considerarono Keynes e Hamilton assieme a lui. "Legge" vollero invece considerarla gli storici apprendisti stregoni di una certa economia storica che provano il bisogno di confermarla, verificarla, eternarla nei secoli e, peggio, nello spazio laddove essa non aveva mai ambito a tanto.

Certo, mi si può dire che gli esempi apportati hanno valore solo per quel che riguarda la storia economica. Mi sposterò, allora, su altro terreno. Esistono, lo so, categorie universali. Il lavoro, per esempio. Ma cosa significa lavorare: zappare? picconare? sollevare un peso? cuocere l'argilla per farne mattoni e poi mettere un mattone su di un altro? scrivere un articolo? Ma questo non è che il processo elementare del lavoro per cui l'uomo trasforma la propria energia fisica o nervosa in un bene, aiutandosi eventualmente anche con energia esosomatica (animali, vento, fuoco, acqua, attrezzi, macchine, una matita o un personal computer ...). Questo è quello che Adam Smith chiamava la "pena" nel suo famoso esempio dei cacciatori di castoro, per i quali la pena era il doppio di quella dei cacciatori di daino.

Ma il grande saggio inglese faceva una semplice "astrazione" (come direbbe Luigi Einaudi) poiché il lavoro non è solo questo: nei secoli e nei vari punti del globo il lavoro elementare è stato sempre inquadrato in un contesto culturale, religioso, sociale, istituzionale che nelle nostre analisi non possiamo in alcun modo trascurare.

Così, possiamo veramente parlare del lavoro nell'Europa medievale senza prendere in considerazione la variabile — e che variabile! — religiosa? A me — non credente e libertino nel senso seicentesco della parola — sembra impossibile. È una certa concezione del lavoro espressa dal pensiero tomista che ha prevalso fino a ieri nel mondo cattolico (in quello protestante lo scostamento avviene soprattutto grazie a Calvino già a partire dal '500). E questo ha avuto conseguenze dirette sulla concezione stessa del salario¹¹. E ci si può porre anche un'altra domanda, cruciale: il concetto tomista del lavoro non trovava anche un suo fondamento in una idea ben precisa della natura?

Tutta una serie di discorsi — buoni o cattivi che siano — sull'attuale crisi ecologica a me sembrano carenti, proprio perché non prendono in conto che la nostra concezione della natura — secondo un'idea di L. White jr.¹² — è influenzata dalla concezione giudeo-cristiana della creazione dell'uomo a somiglianza di Dio e per ciò stesso trascendente la natura, con la conseguente interpretazione del lavoro come strumento modificatore della natura.

Insomma ci troviamo di fronte ad una catena i cui anelli principali (non tutti ...) vanno dalla concezione della creazione dell'uomo all'idea della natura, da questa ad una particolare riflessione filosoficoteologica (il tomismo) per giungere a comprendere l'idea complessiva che una certa società si fa del significato e del valore del lavoro.

È evidente che se i pericoli di anacronismi e anacronismi sono grandi spostandoci all'interno del piccolo contesto europeo da un'idea ottocentesca di lavoro ad un'altra medievale, i rischi diventano giganteschi se andiamo con la consueta arroganza intellettuale verso altre culture, altre società. Questo perché dobbiamo addirittura porci dei dubbi sull'esistenza del lavoro elementare al quale ho fatto cenno prima: in ogni lavoro, infatti esiste — in modo conscio o inconscio — perfino una dimensione magica o rituale che modifica la "pena" di cui parlava Adam Smith. Oltre alla "pena" del lavoro, in alcune società vi sono quelle che possiamo chiamare le "rappresentazioni" del lavoro, che si basano su visioni diverse della natura e della religiosità, passando perfino attraverso l'esistenza di gruppi che vengono esclusi dal lavoro (sacerdoti, guerrieri, dirigenti ...¹³). E proprio il problema delle varie "rappresentazioni" mostra bene che v'è forte motivo per dubitare che le nostre "rappresentazioni" (europee e cristiane) possano avere, ed imporsi, per il loro carattere universale, centrico.

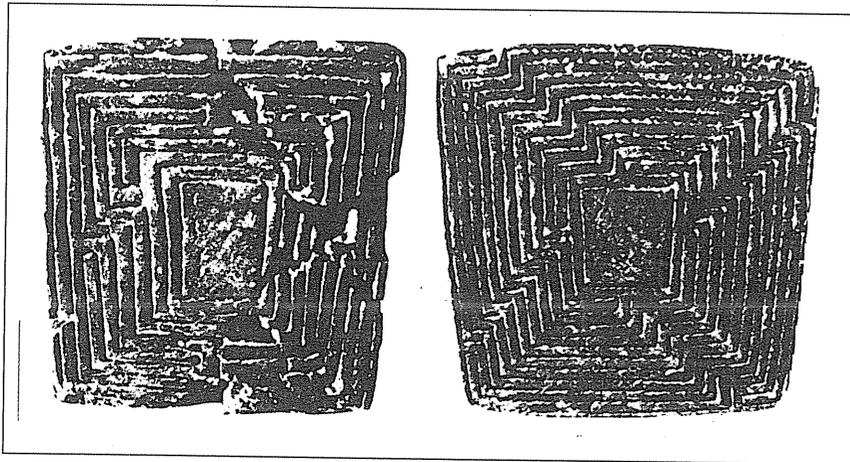


fig. 3 – Le tavolette di Francavilla del 1000 a.C.: rappresentazione di un labirinto nel quale non si può mai giungere al centro perché inserrato in un quadrilatero senza entrate.

4. Ho terminato. Tuttavia, vi intratterrò ancora un istante per cercare di trarre semplicemente una qualche lezione d'insieme da quanto detto sinora.

Nella seconda metà di questo secolo, che volge alla fine, si è molto parlato di interdisciplinarietà, e questo impegno era giusto e sacrosanto, anche se a mio sommo avviso sarebbe stato meglio insistere più sulla metadisciplinarietà, cioè più sulla logica delle varie discipline che sulle discipline stesse (e le loro tecniche). I risultati conseguiti, anche se ve ne sono stati di eccellenti, nell'insieme non mi sembra siano rapportabili all'impegno dispiegato. E possiamo chiedercene la ragione. Certo, come io stesso ho fatto or ora, si può chiamare in causa la semplice sovrapposizione di alcune discipline, come nel caso di certa pretesa antropologia storica — una moda che oggi volge al tramonto — oppure della (ri)nascita economia storica. Ma non credo che la spiegazione sia sufficiente e penso invece che si debba risalire ad almeno due fattori: a) la persistente tendenza a imporre uno schema interpretativo globale e globalizzante; b) la persistente credenza nell'idea di una razionalità assoluta.

Invece, bisognerà insistere proprio nell'abbandono di una razionalità dalle pretese universali ed ispiratrice di impossibili grigie interpretative onnicomprensive siano esse di matrice cristiana, marxiana, storicista o altro che sia ... Insomma, sarebbe bene abbandonare la credenza nella pretesa verità degli uni o nella non meno pretesa verità degli altri e praticare, un po' con ragionevolezza, il culto del dubbio. E questo, non per raggiungere lo stato felice dello scettico, ma perché solo il dubbio può consentire di situare nel contesto esatto gli oggetti della nostra ricerca e di riferirli non già ad un inesistente unico centro, ma al loro proprio, specifico, centro.

Una delle immagini alle quali più culture hanno fatto ricorso fin dall'antichità per indicare la complessità dei percorsi della conoscenza è senza dubbio quella del labirinto. Ma la complessità di quei labirinti, e dei corrispondenti itinerari elaborati nei secoli, è relativa e in essi, contrariamente a quel che si crede d'abitudine, non ci si può perdere. "Non si può sbagliare la strada" perché essi sono "univiari": in un labirinto si può eventualmente errare per l'eternità, ma mai "sbagliare" poiché «la realtà vi era speculare: complessa, certamente, ma, tutto sommato intelligibile perché un centro ne esplicitava le spire, perché il percorso interno, apparentemente confuso, disegnava di per se stesso *un fine*»¹⁴.

Ma sono anche esistiti — rarissimi, per la verità — dei modelli di labirinto senza centro o con un centro al quale non si può pervenire: un esempio è quello costituito dalle tavolette di Francavilla del 1000 a. C. in cui il centro è totalmente

precluso poiché inserrato in un quadrilatero senza entrate (fig. 3). Ma questo modello di labirinto acentrato è quasi totalmente scomparso durante i millenni, facendo salve sporadiche e casuali risorgenze, a testimonianza di come siamo rimasti a lungo nell'illusione che fosse possibile circoscrivere la complessità in un luogo — il labirinto, appunto — e in una forma divenuta "tipo" e dunque controllabile.

Noi ci possiamo chiedere, oggi, cosa resti della vecchia residenza del Minotauro. Ben poco, sembra, poiché sempre più ci avviamo a vivere in strutture di sapere, di conoscenza, d'azione, reticolate e acentrate ed abbiamo sempre più coscienza che il sapere è una rete di modelli (rete nel senso matematico della

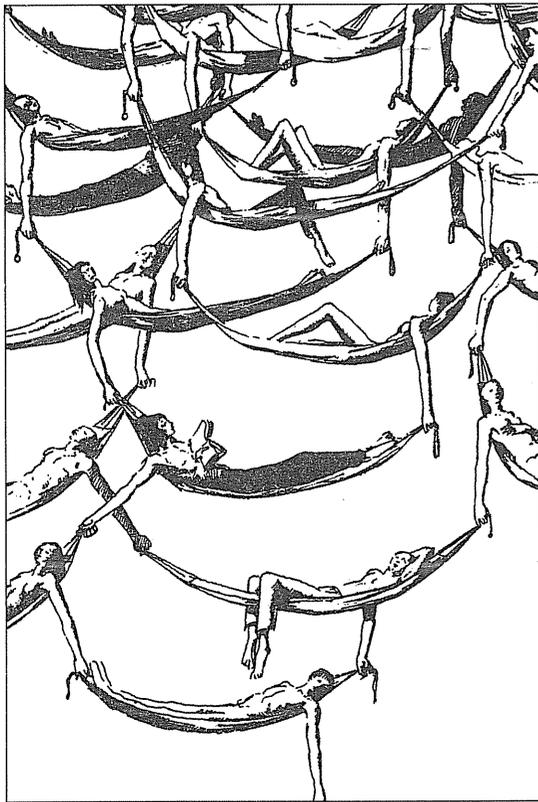


fig. 4 – Nelle strutture reticolari e acentrate il centro non è più precluso dato che viene addirittura eliminato.

parola). Sagghezza vuole che si ritorni dunque ai labirinti di Francavilla. Ed è quello che si incomincia a fare, anche se in modo ancor più categorico poiché il centro non è nemmeno precluso ma viene eliminato totalmente.

Il mio Maestro Fernand Braudel diceva che gli onori lo molestavano ma, insieme, lo lusingavano, derivando la "molestia" solo dal fatto di temere di non meritarsi. Anch'io la penso così: non si tratta di (falsa) modestia, ma solo della cruciale preoccupazione che si ha di non aver realizzato — nel così breve tempo di una vita — tutto quello che sarebbe stato possibile fare (fig. 4). [...].

Note

1 *El imperio socialista de los inkas*, Lima 1978.

2 G. Busino, "Società", in *Enciclopedia*, vol. 15, Torino 1982, p. 590.

3 Per esempio, in C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, esso non è altro che «la maniera in cui i fenomeni sociali si distribuiscono sulla carta e le costanti che risultano da questa distribuzione» (trad. it., p. 324).

4 Felipe Guaman Poma de Ayala (Waman Puma), *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición critica da J. Murra y R. Adorno, siglo XXI, México 1980, vol. III, f. 983-984. Su questa carta si veda il saggio di N. Wachtel, *Pensée sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'inka Garcilaso de la Vega*, in "Annales", 1971, pp. 793-840.

5 Lima (fondata nel 1535) era divenuta la capitale del Perù già da parecchio tempo; ma per Poma il "centro" resta la città di Cuzco.

6 G. Condominas, "Spazio sociale", in *Enciclopedia*, Torino 1981, vol. 13, p. 319.

7 F. Pease, *Nota sobre Viracocha y sus itinerarios*, in «Historica», X (1986), 2, Lima, pp. 220-230.

8 N. Wachtel, *art. cit.*, p. 799.

9 L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, in B. Croce e L. Einaudi (a cura di P. Solari), *Liberismo e liberalismo*, Napoli 1957, pp. 171-172 e p. 163.

10 *Incroyables gazettes et fabuleux métaux*, Paris-Cambridge 1985, p. 563. J. F. Bergier, *Il XVI secolo segnò l'inizio di una nuova concezione del salario?*, in «Rivista storica italiana», LXXVII (1966), n. 2.

12 L. White jr, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in «Science», CLV, 1967, pp. 1203-1207. E si veda anche G. Ortalli, *Lupi, genti, culture*, Torino 1997, pp. 52-53.

13 Si veda lo stupendo volume di M. Cartier (Ed.), *Le travail et ses représentations*, Paris 1984, in cui sono riuniti sette saggi sul problema delle rappresentazioni del lavoro in America, Asia, Africa.

14 Si veda la nota anonima *Il sapere è un labirinto?*, in *Enciclopedia*, vol. 15, Torino 1982, pp. 763-764.