

Marshall Sahlins, *Nonostante Tucidide. La storia come cultura*, Milano, Eléuthera, 2023 (pp. 423)

Per capire i rischi e le conseguenze dell'approccio di Tucidide alla storia, è d'uopo guardare a come la sua opera, considerata come il fondamento della storiografia moderna, si sia sviluppata in antitesi rispetto a quella di Erodoto, suo predecessore. L'uno, infatti, privilegiò il verosimile, l'altro il credibile. Secondo Tucidide e chi ne seguì gli insegnamenti, Erodoto, tacciato di *philomuthia*, altro non fu se non un "dicatore di *mûthoi*", un mentitore. Per dirla con lo storico francese François Hartog, secondo Tucidide Erodoto "ha creduto, allorquando non si doveva (bugiardo senza saperlo), e ha fatto finta di credere allorquando non avrebbe dovuto (bugiardo)" (Hartog 1980, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard; trad. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano, Il Saggiatore, pp. 253-254). Questo "padre della menzogna" non avrebbe solo prestato orecchio, ma – cosa ancor più grave – avrebbe riportato, nelle sue *Storie*, fatti leggendari e inverosimili, credenze e *mûthoi*, tutti elementi che uno storico rigoroso avrebbe dovuto scartare come falsi, condannandoli all'oblio. Tucidide non poteva ammettere, nei suoi resoconti, niente che non fosse vissuto in prima persona (*autopsia*) o quantomeno accertato: la sua doveva essere una storiografia politica e militare in cui figurano solamente fatti verosimili, con una prosa che non lasci spazio a niente che possa allontanare il lettore dalla realtà, anche al prezzo della godibilità del testo.

Sotto questa successione di avvenimenti, l'ambizione dello storico sarebbe stata poi quella di individuare quei principi che governano l'agire umano (*ktéma es aiei*), da cui anche la pretesa di una storia universale, che avrebbe come motore la naturale ricerca di potere e profitto da parte dell'uomo. L'obiettivo di Tucidide fu dunque quello di scrivere una storia che fosse istruttiva per ogni popolo e in ogni tempo, al prezzo di ignorare le differenze culturali tra Sparta e Atene, per privilegiare invece le loro similitudini di natura. Non a caso nel XVII secolo, con l'affermarsi del moderno capitalismo, tra i due fu proprio Tucidide a essere designato come padre fondatore della moderna concezione di storia, con una folta schiera di entusiasti che ne avrebbero sviluppato gli insegnamenti, tra cui pensatori come Thomas Hobbes – che ne fu anche il traduttore –, von Clausewitz, John Adams e David Hume. Secondo quest'ultimo, "l'inizio della vera storia" sarebbe da individuarsi, nel testo di Tucidide, nel famoso dialogo in cui gli Ateniesi, in procinto di conquistare i Melii, dissero loro di agire con la consapevolezza che "per invincibile impulso naturale, ove essi uomini o dei, sono più forti, dominano", e che, nelle medesime circostanze, i più deboli avrebbero agito nel medesimo modo dei più forti. Insomma, per i suoi seguaci moderni, Tucidide sarebbe stato un precursore dell'idea di *homo homini lupus* e di una natura umana universale che guidi il divenire storico. Rimuovendo le impurità del fantastico e dell'inverosimile da quel materiale grezzo che è la storia, rimarrebbe quindi una serie di vicissitudini politiche e militari che trovano la propria giustificazione in un innato egoismo, una naturale razionalità pratica e una tendenza umana all'accumulo.

Eppure, sembra che Erodoto, riportando nelle sue *Storie* il credibile oltre che il verosimile, avrebbe perlomeno il merito di aver non solo descritto, ma anche creato gli Sciti, quel popolo di nomadi che dei Greci rappresentava l'altro, il rovesciamento dei propri valori, ma anche lo specchio guardandosi nel quale poter scoprire sé stessi. Prestando orecchio anche al *mûthos*, Erodoto avrebbe avuto una sensibilità antropologica che dovrebbe essere sufficiente a farci riflettere sul valore di tutti questi scarti, di queste voci che per quanto spesso non veritiere circolano, vengono tradotte, dette e ridette, stravolte e distorte. Lo storico ellenico infatti avrebbe dimostrato come, nel loro continuo proliferare, fatti, notizie, voci, miti, in quanto espressione di una determinata cultura, creino *de facto* quella griglia di lettura che permette a una comunità di pensare sé stessa e il mondo. Come se, affinché si dia davvero comprensione di una data cultura, non si possa prescindere dal prendere in considerazione tutta la moltitudine di testi che ne saturano la semiosfera. Non a caso, furono proprio gli antropologi a vedere in Erodoto il vero padre della storiografia.

Ma, se per la storiografia di Tucidide l'elemento culturale costituisce materiale di scarto, cosa si è perso? E cosa si è guadagnato? Sembrerebbe infatti che, eliminando la cultura dal corso degli eventi, questa riemerge sotto mentite spoglie: ecco quindi sorgere dalla notte del tempo vecchi miti delle origini, tradizioni di cui riannodare il filo, leggi di natura che governano il decorso storico, teleologie e principi unificatori della storia universale. In breve, non assistiamo forse a una naturalizzazione della cultura? Sarebbe forse necessario, allora, pur riconoscendo il valore dell'opera di Tucidide, provare a reintrodurre la negletta cultura nella storia, come suggerisce Marshall Sahlins nel suo ultimo volume tradotto in italiano, *Nonostante Tucidide*. Secondo l'autore, che in materia di natura umana si era già confrontato con Tucidide in un precedente testo (cfr. Sahlins 2008, *The Western Illusion of Human Nature*, Cambridge, Prickly Paradigm Press; trad. it. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Milano, Eléuthera 2010), non v'è dubbio: la natura umana sarebbe una "animalizzazione della retorica della storia" (p. 147), e l'eliminazione del meraviglioso dalla storiografia un modo per "svalutare il culturale a favore del naturale per il bene dell'universale" (*ibidem*).

Il punto di partenza dell'antropologo si situa all'esatto opposto dello storico ellenico: quest'ultimo prescinde dalle differenze di cultura per ambire a una storia che dal particolare risalga verso l'universale; per Sahlins invece, "se il passato è un paese straniero, allora è un'altra cultura" (p. 9), ed è dunque un perfetto oggetto d'analisi antropologica. E, come si sa, poiché il senso emerge sempre dalle differenze, per molta antropologia la comparazione è diventata un imperativo metodologico. Tuttavia, il punto di vista adottato dall'antropologo non è in questo caso quello, classico, del nativo studiato. Prendendo spunto dal teorico della letteratura russo Michail Bachtin, secondo il cui concetto di *exotopia* "ci vuole un'altra cultura per capire una cultura altra" (p. 13), Sahlins decide quindi di comparare le pratiche degli antenati ellenici non solo con la sua cultura, ma assumendo un punto di vista a lui familiare, quello dei nativi delle isole Figi, già interlocutori prediletti nelle seminali ricerche dell'antropologo. La guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta mostrerebbe infatti straordinarie analogie con la guerra della Polinesia del XIX secolo, così come i rapporti tra i rispettivi protagonisti, le loro politiche interne, le loro ecologie del potere.

Nei tre lunghi capitoli che compongono il libro, Sahlins affronta alcune questioni di fondamentale importanza storiografica sollevate dal testo di Tucidide, utilizzando la comparazione con la guerra polinesiana come volano per mostrare il valore euristico che l'antropologia può avere nell'analisi storica, e viceversa quest'ultima per lo studio della cultura: come scrive infatti l'autore "se l'antropologia è stata a lungo «senza storia», la storia è stata ancora più a lungo «senza cultura»" (p. 35). Secondo Tucidide infatti, le principali differenze tra Sparta e Atene erano pur sempre differenze di carattere, e pertanto innate: la democratica Atene, potenza marittima in continua espansione, e la conservatrice e xenofoba Sparta, potenza terrestre chiusa nei propri confini. Del resto, gli stessi spartani riconducevano i propri caratteri a tradizioni radicate in tempi immemorabili, ovvero alla costituzione donatagli dal loro eroe culturale, Licurgo. Invenzione della tradizione? Come diceva Marc Bloch, "qualunque sia l'attività umana, il medesimo errore aspetta al varco i cercatori di origini: confondere una filiazione con una spiegazione" (Bloch 1949, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin; trad. it. *Apologia della storia*, Torino, Einaudi 1969 p. 46). Sahlins mette in luce come "ciò che un popolo ritiene carico di valore e meritevole di interesse sia culturalmente costruito e non naturalmente determinato" (p. 10), e come le trasformazioni culturali siano interdipendenti: molte delle caratteristiche di Sparta sorgono come negazione di quelle ateniesi, come se queste due potenze si fossero sviluppate parallelamente in quanto antitipi strutturali, antitesi l'una dell'altra. La questione non è nuova per gli antropologi: Sahlins ci mostra infatti in questo modo l'applicabilità, per uno studio della storia in chiave antropologica, del concetto batesoniano di *schismogenesi*, inteso come "processo di differenziazione delle norme del comportamento individuale, che risulta da un'interazione cumulativa tra individui" (Bateson 1958, *Naven*, Stanford, Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University; trad. it. *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino, Einaudi 1988, pp. 166-167). Analizzando le trasformazioni parallele di Atene e Sparta prima, e di Bau e Rewa poi, Sahlins ci fa vedere così che le differenze, ancora una volta, nascono non dall'isolamento, ma dalla relazione: "la determinazione è negazione" (p. 92).

Tucidide, però, non si limita a ridurre le strutture sociali e culturali a differenze di natura. C'è come una sorta di confusione nei suoi resoconti, come se talvolta non si capisca chi sia il vero attore della storia. Secondo lo storico greco l'origine della guerra del Peloponneso sarebbe da ricercarsi nella potenza degli Ateniesi e la conseguente paura che ne ebbero i Lacedemoni. Bisognerebbe però chiedersi se la guerra sarebbe stata

diversa senza un Temistocle o un Alcibiade, o se i sovrani figiani avrebbero fatto o meno la differenza nella guerra polinesiana. La questione, si sa, è di quelle che hanno da sempre attraversato il dibattito storiografico: chi agisce nella storia? Stati, eserciti, popolazioni oppure singoli individui? Sono le condizioni sistemiche o le scelte individuali a determinare il corso degli eventi? Ad esempio, quando l'epistemologo Thomas Kuhn parla di rivoluzioni scientifiche, lo fa dando a queste nomi propri, come "rivoluzione newtoniana" o "einsteiniana". Tuttavia, nel parlare del normale corso dell'attività scientifica, il riferimento dell'autore è sempre a determinate entità collettive e spesso anonime, ad esempio "la comunità scientifica" o semplicemente la "scienza normale". Come a voler dire che la vita all'interno di un paradigma sia collettiva, e le possibilità di una rottura più o meno rivoluzionaria risiedano nell'iniziativa individuale. Siamo quindi di fronte al tema centrale dell'agentività storica, sulla cui natura vi è una contesa, ormai di lunga durata, tra quello che Sahlins nomina *individualismo radicale*, "che risolve le totalità sociali nei progetti di individui che si autoformano" (p. 194), e una cosiddetta *leviatanologia*, "draconiane visioni di mostri culturali autonomi con il potere di plasmare i soggetti individuali a loro immagine e somiglianza" (*ibidem*). In entrambi i casi, "il problema è il tentativo di ridurre le forme sociali generali alle disposizioni soggettive, o viceversa, come se fossero in una sorta di corrispondenza mimetica" (pp. 204-205). Anche qui, prendendo sul serio la cultura e le formazioni sociali che hanno attraversato la storia, le cose appaiono più chiare. A tal proposito Sahlins, "specificando le condizioni strutturali coinvolte nel potenziamento di alcuni individui come attori storici significativi" (p. 18), distingue due forme di agentività. Possono darsi infatti casi di *agentività sistemica*, in cui l'individuo è messo nelle condizioni di poter fare la storia (Napoleone, ad esempio, ricopriva una carica istituzionale in cui risiedevano i suoi poteri storici), oppure possono verificarsi congiunture in cui l'individuo diventa determinante, con sua gloria personale, ed essere motore della storia, per cui parleremo di *agentività congiunturale* (si pensi anche solo a quei campioni sportivi che rimangono scolpiti nella storia per un goal o un tiro da tre all'ultimo minuto). Ma, in ogni caso, si tratta sempre di un campo di possibilità predisposto dalla stessa cultura in un determinato momento storico.

Da qui, un'altra domanda fondamentale. Che dire del fatto che spesso rivoluzioni, prese di potere, stravolgimenti e *plot twist* della storia, apparentemente casuali, nella ricostruzione storica cessano di essere tali? Il caso, come si sa, è uno dei grandi assenti della storia, come se fosse costitutivo dello sguardo retrodittivo cancellarne i tratti di contingenza per trasformarlo in elemento necessario del racconto. Tuttavia la cultura, se guardata con gli occhi dell'antropologo, non lascia solamente spazio all'individuo. Questa, paradossalmente, sembrerebbe aprire le porte della storia anche a ciò che fino ad ora è stato posto come sua antitesi, vale a dire la contingenza. Il lungo esempio riportato da Sahlins lo dimostra: nella lotta fratricida che ha animato le isole Figi fino a causare lo scoppio della guerra, cosa fu determinante? Il malfunzionamento di un moschetto al momento opportuno, che impedì il compimento di un assassinio? Oppure il sistema di potere figiano basato sulla parentela, esso stesso causa di sanguinarie lotte tra parenti? La risposta corretta, secondo l'antropologo, è che struttura e contingenza si determinano a vicenda. O meglio, è proprio una conoscenza approfondita delle formazioni sociali e culturali a permettere di dire come un certo evento, comunque permesso da condizionamenti strutturali, possa attribuirsi al caso. Ogni evento, per quanto contingente, si svolgerà quindi sempre all'interno di quegli stessi schemi culturali che ne organizzano il significato: "le totalità culturali sono anche particolarità storiche" (p. 375).

Restituendo alla cultura la sua dignità di oggetto storico, il testo di Sahlins è sicuramente uno strumento utile per ispessire una linea del tempo che, altrimenti, sarebbe mera storia *événementielle*, non a caso grande nemico della storia sociale promossa dalla scuola de *Les Annales*: una storiografia incapace di andare oltre l'evento, di mettere a fuoco i moti profondi della storia, e quindi di risalire a quelle strutture che predispongono le possibilità stesse del divenire storico. Questa concezione antropologica dell'analisi storica, del resto, sembrerebbe vicina a quella proposta da Greimas, per il quale la dimensione strutturale, luogo di organizzazioni tassonomiche e trasformazioni sistemiche, diventa condizione di possibilità della dimensione evenemenziale, ovvero quell'insieme di discontinuità che ne modifica l'esistenza nel tempo. Come nota Greimas, è in questa dimensione profonda della storia – i cui modelli sono acronici, universali e costruiti dallo storico – che risiedono quei criteri formali che permetterebbero di individuare le diverse manifestazioni storiche di determinate strutture e di analizzare il divenire storico delle culture, aprendo la strada anche a possibili analisi comparative (cfr. Greimas 1976, *Semiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro Scientifico Editore 1991, pp. 157-169).



Attraverso l'utilizzo del metodo antropologico nell'analisi storica, Sahlins vuole inoltre metterci in guardia contro i rischi di qualsiasi riduzione essenzialista della storia. Riprendendo Aristofane infatti, secondo l'antropologo la storiografia tucididea non faceva di certo gli interessi di nessuno se non dei primi cittadini ateniesi: la natura umana descritta da Tucidide, in quanto universalizzazione di una parzialità, non era quella degli esclusi dalla società ellenica. Come dice Sahlins "in una storiografia priva di antropologia, i nostri resoconti si riducono alle indeterminanze di una generica natura umana o al senso comune implicito della propria tribù: l'etnocentrismo di quest'ultima, sotto forma di interesse razionale, è spesso preso per l'universalità della prima" (p. 153). Lungi dal voler promuovere operazioni demistificatorie, volte a smascherare presunti casi di "invenzione della tradizione", Sahlins mette in luce la matrice antropologica a fondamento di ogni tradizione e di ogni comunità nello spazio e nel tempo. Comunità che, come una lunga tradizione di semiologi ha dimostrato attraverso l'analisi della dimensione mitica veicolata dai media, divengono a tutti gli effetti delle entità semiotiche, la cui tradizione non è altrimenti pensabile se non come effetto di senso. Sarebbe dunque bene, soprattutto nel nostro presente, essere quantomeno sospettosi di tutta quella pletora di discorsi che, rovistando nel passato in cerca di origini, tradizioni, grandi uomini, teleologie e leggi di natura, costruiscono una storia tutt'altro che neutrale (e naturale). Riportare un po' di cultura nella storia significa quindi restituire al passato quella complessità che spesso si vuole dimenticare, per pensare finalmente una storia liberata da qualsiasi forma di determinismo. Del resto, parafrasando Sahlins, la cultura non determina la storia, si limita ad organizzarla.

(Carlo Campailla)