

Arunde e Arunta. Storia di un mito etnografico da Frazer a Primo Levi

Martina Mengoni

1. *Verso occidente*

In un famoso racconto di *Vizio di forma*, *Verso occidente*, Primo Levi mette in scena due etologi-etnografi, Walter e Anna, che studiano i lemming, una popolazione animale di roditori che pratica il suicidio collettivo. I due scoprono presto che questa specie non sintetizza «l'ormone che inibisce il vuoto esistenziale», anche chiamato «fattore L»;¹ lo stesso problema lo rintracciano in una popolazione primitiva dell'Amazzonia, gli Arunde, che ha istituzionalizzato il suicidio come pratica collettiva e sociale per chi ritiene di non voler più vivere. È così che Walter e Anna decidono di sintetizzare l'ormone in laboratorio. Nel primo caso provano a nebulizzarlo nel branco, nel secondo a offrirlo in dono alla tribù amazonica: ma i lemming continuano a suicidarsi, travolgendo nella loro marcia Walter, che resta ucciso; e gli Arunde rifiutano il dono, con un messaggio di risposta con cui il racconto si conclude (e che Walter non leggerà mai): «Il popolo degli Arunde, presto non più popolo, vi saluta e ringrazia. Non vi vogliamo offendere, ma vi rimandiamo il vostro medicamento, affinché ne tragga profitto chi fra voi lo vuole: noi preferiamo la libertà alla droga, e la morte all'illusione».²

Quando *Vizio di forma* è uscito, nel 1971, le recensioni hanno subito inserito *Verso occidente* tra gli *highlight* della raccolta, giudicata quasi unanimemente diseguale e dai toni cupi e catastrofisti; complice il successo modesto del libro, non ci sono state letture critiche del racconto in particolare.³ Con il suicidio di Levi, *Verso occidente* è entrato nel *corpus* di testi riletti con

1. P. Levi, *Opere complete*, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 2016, vol. I, pp. 673, 676.

2. *Ivi*, p. 677.

3. Le recensioni a *Vizio di forma* furono una quindicina, e nel loro insieme furono tutte concentrate su alcuni temi caldi del principio degli anni Settanta che potevano ritrovarsi nel libro, come il rapporto tra tecnologia e distruzione, il futuro incerto dell'umanità e il legame tra questo libro e i primi due su Auschwitz; cfr. C. Bo, *Il vizio di vivere*, in «Corsera», 4 aprile 1971 (riporta due citazioni da *Verso occidente* come esempio di «quello che è il suo fondo costante e da cui dipende il nastro che collega dello scrittore»).

la lente biografica della depressione; questo fino agli ultimi due decenni, quando, con la canonizzazione letteraria dello scrittore, la ripubblicazione delle *Opere complete* e la loro traduzione negli Stati Uniti, il racconto è tornato oggetto di studi e interpretazioni, soprattutto in relazione al rapporto tra libertà e determinismo,⁴ alle fonti etologiche e scientifiche usate come spunto creativo, e infine al problema ecologico. Francesco Cassata ha riassunto bene le tendenze della critica, che «ha letto sinora *Verso occidente* a partire da due differenti prospettive: come espressione della crisi del determinismo nel pensiero leviano, oppure come riflessione etica sullo “scopo della vita” e sul rapporto tra felicità e libertà».⁵ Secondo Cassata, invece, il racconto è percorso «da una tensione drammatica fra due paradigmi: da un lato, quello ecologico, incentrato sui concetti di affollamento, territorio, densità di popolazione; dall'altro, quello etico-filosofico, relativo al significato dell'esistenza e alla dimensione del dolore».⁶ Di questi individua le fonti in alcuni studi che Levi aveva letto su «Scientific American» sul rapporto tra il comportamento sociale degli animali e la loro distribuzione territoriale negli animali.⁷ Di recente, poi, Michele Maiolani ha identificato come

definendole anche una «confessione mascherata»; d.d.g. [D. Del Giudice], *L'uomo, questo distruttore*, in «Paese Sera», 16 aprile 1971; G. Calcagno, *Ancora un Lager per Primo Levi*, in «Il nostro tempo», 18 aprile 1971; G. Nascimbeni, *Poi a casa staremo con la corazza*, in «Corriere d'Informazione», 27 aprile 1971; P. Milano, *Il vizio di forma e l'errore di sostanza*, in «L'Espresso», 17, 25 aprile 1971 («Il racconto più complesso è *Verso occidente*. Vi si parla di orde di animalletti roditori [...] e di un'ipotetica tribù brasiliana, gli Arunde, fra i quali, chi si accorge di patire più dolori che gioie, si toglie pubblicamente e degnamente la vita. [...] Questo apologo, con la sua conclusione, dà l'idea di quel che Primo Levi pensa del suicidio etico, (spero che il termine sia chiaro). Ne pensa benissimo»); G. Nogara, *Dal lager all'uomo represso*, in «Giornale di Brescia», 5 maggio 1971; L. Lamberti [E. Ferrero], *Vizio di forma. Ci salveranno i tecnici*, articolo che esce su vari giornali: «L'Adige», e «L'opinione pubblica», 11 maggio 1971, «L'unione sarda», 15 maggio 1971, «Leco di Salerno», 23 maggio 1971, «Il lavoro», 9 giugno 1971; E. Siciliano, *Le tecno-parabole di Primo Levi*; V. Volpini, *Che cosa può fare l'uomo per arginare l'irrazionalità*, in «Avvenire», 5 giugno 1971; P. Bianchi, *Preoccupazioni e ambizioni del nuovo Levi*, in «Il Giorno», 7 luglio 1971; W. Mauro, *La tecnologia che ci travolge*, in «Messaggero veneto», 19 settembre 1971 (l'articolo si apre con un intero trafiletto dedicato a *Verso occidente*, di cui si riporta il finale); A. Bevilacqua, *Nel veleno, con paura*, in «Oggi», 31 luglio 1971 (*Verso occidente* è «esemplare» dei venti racconti animati da «una spinta di gelida angoscia»); M. Spinelli, *Primo Levi, «Vizio di forma»*, in «Rinascita», 4 giugno 1971.

4. Mi sembrano tre in particolare le interpretazioni degne di nota: quella di Anna Baldini, che lega la costruzione del racconto e in particolare del suo finale a quella del *Dialogo della Natura e di un Islandese* (cfr. A. Baldini, *Le Operette morali di Primo Levi: «Trattamento di quiescenza», «Verso occidente» e «Una stella tranquilla»*, in *Atti di Incontrotesto. Ciclo di incontri di e su scrittori del Novecento e contemporanei*, a cura del Comitato di Redazione di Incontrotesto, Pacini, Pisa 2011, pp. 63-69); quella di Enrico Mattioda, che individua un'analogia tra l'ordine di spiegazioni per il suicidio dei lemming e i tentativi di trovare una spiegazione univoca al genocidio degli ebrei durante il Terzo Reich (cfr. E. Mattioda, *Levi*, Salerno, Roma 2011, pp. 95-99); e quella di Simone Ghelli, che vede negli Arunde una forma di ateismo etico che nega il Dio cristiano e in Walter il portatore di un punto di vista darwiniano (cfr. S. Ghelli, *La vita è ingiusta. Il doloroso darwinismo di Primo Levi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2024, pp. 276-281).
5. F. Cassata, *Fantascienza? - Science Fiction?*, trad. ing. di G. McDowell, Einaudi, Torino 2016, pp. 177 e segg.; poi in *Lezioni Primo Levi*, a cura di D. Scarpa, F. Levi, Mondadori, Milano 2019, pp. 381-382.
6. *Ibidem*.
7. J.B. Calhoun, *Population Density and Social Pathology*, in «Scientific American», 206, 1962, pp. 139-149; V. Copner, Wynne-Edwards, *Population Control in Animals*, in «Scientific American», 211, 1964, pp. 68-74.

possibili ispirazioni del racconto alcuni altri articoli della rivista americana, in particolare uno (uscito nel 1964) sulla derivazione dell'LSD da un fungo del grano⁸ (la sostanza con cui si suicidano gli Arunde, intontendosi fino alla morte, è analogamente presente in certe graminacee non lavorate) e un altro (uscito nel 1969) che Levi utilizzerà poi anche per *Gli stregoni*, vale a dire una recensione al libro di Allan Homberg *Nomads of the Long Bow*.⁹ Racconto morale, etologico, ecologico: queste le tre chiavi di lettura finora privilegiate. Prima di proporre di ulteriori, occorre precisare che nulla sappiamo sulla composizione del racconto, che compare per la prima e unica volta in *Vizio di forma*: è plausibile che la si possa collocare in un intervallo tra il 1966 (ovvero dopo l'uscita della prima raccolta di racconti fantastici, fantascientifici o fantabiologici, *Storie naturali*) e il 1970; ma non è neppure da escludere che possa essere stato scritto prima.

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

2. Arunde, Arunta e totemismo

Walter e Anna sono al contempo due etologi, due chimici e due antropologi: sono due scienziati degli animali e dell'animale uomo, ma non ci è dato sapere di più sulla loro disciplina specifica d'indagine. Da questo punto di vista, *Verso occidente* si iscrive in quello che può essere definito il "filone etnografico" dei racconti di Levi, a cui si possono almeno aggiungere *Gli stregoni* (uscito sul «Notiziario della Banca Popolare di Sondrio» nell'aprile del 1977 e poi ripubblicato in *Lilit e altri racconti* nel 1981)¹⁰ e *Le due bandiere* (uscito su «La Stampa» il 17 maggio 1984 e poi ripubblicato in *Racconti e saggi* nel 1986). I rapporti tra Levi e le discipline etnoantropologiche sono stati variamente studiati: all'altezza dei primi anni Settanta non aveva ancora cominciato a tradurre *The Natural Symbols* di Mary Douglas per Einaudi, e anche l'altra impresa di traduzione antropologica – sempre per Einaudi, ma di due libri di Lévi-Strauss, *La voie du masques* e *Le Régard éloigné* – avverrà molto più tardi, tra il 1983 e il 1985.¹¹

Che si tratti proprio di una coppia di etnografi sul campo è confermato dalla seconda parte del racconto. Dopo l'osservazione della marcia colletti-

8. M. Maiolani, *Primo Levi's Anthropological Readings in Scientific American*, in «The Italianist», 43, 2023, pp. 106-122; come riporta Maiolani, l'articolo sull'LSD è F. Barron, M.E. Jarvik, e S. Bunnell Jr., *The Hallucinogenic Drugs*, in «Scientific American», 210, 1964, pp. 29-37.
9. P. Morrison, review of A.R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia* (1969), in «Scientific American», 221, 1969, pp. 142-144.
10. Per un'analisi degli *Stregoni* in chiave etnografica si veda ancora Maiolani, ma questa volta M. Maiolani, Wilkins, *l'antropologo stregone*, in *Esemplari umani. I personaggi nell'opera di Primo Levi*, a cura di G. Cordibella, M. Mengoni, Peter Lang, Oxford-New York 2024, pp. 243-261.
11. Sulla ricostruzione delle traduzioni antropologiche leviane, e per un'analisi del racconto *Le due bandiere* rimando a M. Mengoni, *Epifania di un mestiere. La corrispondenza etnografica tra Primo Levi e Claude Lévi-Strauss*, in «Italianistica», 44, 2015, pp. 111-131.

va e del suicidio dei lemming, i due scienziati si spostano infatti sul Rio delle Amazzoni, e qui, con un battello di linea, arrivano al villaggio della tribù Arunde:

Il villaggio di Arunde ospitava gli ultimi resti della tribù degli Arunde: ne avevano appreso l'esistenza casualmente, da un articolo comparso su una rivista di antropologia. Gli Arunde, un tempo estesi su di un territorio vasto quanto il Belgio, si erano ristretti entro confini sempre più angusti perché il loro numero era in continuo declino. Questo non era effetto di malattie, né di guerre con le tribù confinanti, e neppure di alimentazione insufficiente, ma soltanto del tasso enorme di suicidi: non altro era stato il motivo per cui Walter si era deciso a chiedere il finanziamento per la spedizione.¹²

Martina Megoni

Al di là delle fonti già individuate (nessuna, al momento, su riviste di antropologia che, come osserva Maiolani, Levi probabilmente non leggeva), chi sia familiare con la tradizione etnografica non può non trovare in questa descrizione un particolare riconoscibile: proprio il nome della tribù. Arunde è un nome quasi coincidente con quello degli Arunta, o Aranda, il gruppo di aborigeni australiani studiati sia da Baldwin Spencer, biologo inglese allievo di Frazer che con James Gillen (telegrafista australiano) pubblicò nel 1899 *Native Tribes of Central Australia*, sia da Carl Strehlow, missionario tedesco protestante allievo di von Leonhardi, che scrisse pochi anni dopo *Die Aranda - und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*.¹³ Sulla differenza di vedute di Spencer e Strehlow riguardo gli Aranda/Arunta nacque una delle più importanti controversie etnografiche di inizio secolo, che si risolse a favore di Spencer. Il punto di frizione era in apparenza il sistema religioso-metafisico degli Aranda: per Spencer, evoluzionista darwiniano, era da considerarsi per nulla sofisticato e dunque primitivo, mentre per Strehlow, influenzato dal Romanticismo e dalla cosmologia humboldtiana oltre che dal metodo filologico tedesco, aveva delle caratteristiche avvicinati al monoteismo e, più in generale, l'ipotesi di un'evoluzione organica e lineare dei popoli era comunque da scartare.¹⁴ Spencer vinse il confronto e si impose come fonte principale della tradizione (tentando persino di far chiudere la missione religiosa di Strehlow) soprattutto perché i suoi studi sugli Arunta furono citati in lungo e in largo nel monumentale *Totemism and Exogamy*

12. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 674.

13. B. Spencer, F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan and co., London 1899; i due studiosi tornarono poi sull'argomento quasi trent'anni dopo con l'opera in due volumi *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Macmillan and co., London 1927, ma per la tradizione Frazer-Freud il testo di riferimento resta il primo. C. Strehlow, *Die Aranda - und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Josef Baer & co., Frankfurt am Main 1907-1920.

14. Per una ricostruzione della controversia tra Spencer e Strehlow si veda A. Kenny, *The Aranda's Pepa. An Introduction to Carl Strehlow's Masterpiece «Die Aranda - und Loritja-Stämme in Zentral-Australien» (1907-1920)*, Australian National University Press, Canberra 2013, in particolare alle pp. 15-101.

di James Frazer (1910).¹⁵ È utile ricordare che nell'opera del 1910 Frazer sviluppa tre teorie del totemismo: il totem come depositario dell'anima esterna dell'individuo; il totem come una forma di *cooperative magic*, magia cooperativa, che attraverso la cerimonia dell'*intichiuma* dava la possibilità di riprodurre l'oggetto totemico non commestibile, donandolo di fatto come risorsa agli altri; infine, una terza teoria spiega il totemismo in relazione all'idea (poi molto discussa e confutata) secondo cui alcune popolazioni, non conoscendo il nesso tra rapporto sessuale e concepimento, ritenevano che alla base delle gravidanze vi fosse il contatto con lo spirito di un animale o di una pianta, che col tempo poi diventava il totem di un certo clan esogamico. Ora, la seconda e la terza teoria si fondano proprio sull'osservazione di Spencer e Gillen delle tribù Arunta: loro è la descrizione della cerimonia dell'*intichiuma*, così come l'osservazione secondo cui gli Arunta non legano il concepimento all'atto sessuale.

L'eccentricità e la debolezza di queste teorie sono evidenti; eppure, come è noto, quasi subito furono riprese da Freud in *Totem e tabù* (1912-1913), il cui sottotitolo, *Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, introduce già l'analogia che si istituirà con le osservazioni di Frazer. Come argomenta Fabio Dei, in questa cruciale raccolta di saggi «il passaggio dall'ordine delle vicende psicologiche individuali [...] all'ordine dei fatti culturali [...] è consentito proprio dall'adesione all'impianto epistemologico dell'antropologia evoluzionista»: ovvero, anche Frazer «dà conto dei fenomeni culturali nei termini di un racconto di sviluppo degli stati mentali dell'uomo», e in più «l'inconscio è per Freud proprio quello strato profondo e arcaico della mente umana, quel pensiero primitivo, quel “mondo magico” di cui gli antropologi andavano in cerca».¹⁶ È in particolare nel saggio *Il ritorno del totemismo nei bambini* che Freud istituisce una corrispondenza tra le nevrosi infantili dei bambini che hanno paura di alcuni animali (che

15. J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, McMillan and co., London 1910; in particolare il vol. IV, che contiene le conclusioni dell'opera. A pp. 128-129, ad esempio: «On the whole, then, I incline to believe that when exogamy was first instituted in Australia the natives were still divided into totemic clans like those of the Arunta in which the totems had not yet become hereditary; that is, in which every person derived his totem from the accident of his mother's fancy when she first felt her womb quickened. The transition from this conceptional to hereditary totemism would then be gradual, not sudden. From habitually cohabiting with a certain woman a man would come to desire that the children to whom she gave birth and whom, though he did not know they were his offspring, he helped to guard and to feed, should have his totem and so should belong to his totemic clan. For that purpose he might easily put pressure on his wife, forbidding her to go near spots where she might conceive spirits of any totems but his own». I volumi non furono mai tradotti integralmente in italiano, e non ci sono indizi per supporre che fossero nella biblioteca di Levi, anche se una loro versione francese, come quella in possesso di Papini rinvenuta da Riccardo Castellana e descritta nel suo saggio (cfr. R. Castellana, *Il professor Frazer e Mr. Gog, infra*, pp. 16-36) non è da escludere, vista la presenza di molti testi francofoni in casa Levi.
16. F. Dei, *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*, Carocci, Roma 2021, pp. 150-151.

simboleggerebbero la figura paterna) e le teoria (quella frazeriana tra tutte) che lega il totemismo alla necessità di evitare le unioni endogamiche e dunque l'incesto. Nel farlo, ricostruisce il movimento di idee con cui l'antropologo era arrivato a formulare la connessione tra totemismo e problema del concepimento incestuoso:

La teoria di Frazer fondata sull'*Intichiuma* si regge sull'affermazione della natura primitiva delle istituzioni degli Arunta. Ma essa non si regge di fronte alle obiezioni di Durkheim e Lang. Pare invece che gli Arunta siano tra le tribù australiane le più evolute e sembra che esse rappresentino piuttosto una fase di dissoluzione che il principio del totemismo. I miti che tanta impressione fecero al Frazer, perché in antitesi con le istituzioni oggi vigenti proclamanti la libertà di mangiare del totem e di sposarsi entro la cerchia del totem, potrebbero spiegarsi piuttosto quali espressioni di desideri proiettate nel passato, simili al mito del secolo d'oro. [...]

La prima teoria psicologica di Frazer, da lui enunciata prima di essere a conoscenza delle osservazioni di Spencer e di Gillen, si fondava sulla credenza «dell'anima esteriore». Il totem doveva rappresentare un ricovero sicuro per l'anima, dove essa veniva deposta per sfuggire ai pericoli che la minacciavano. Quando l'uomo primitivo aveva affidato la sua anima al totem, egli stesso diveniva invulnerabile e si guardava bene di danneggiare il portatore della sua anima. Siccome però egli non sapeva quale esemplare della specie fosse questo portatore, aveva tutto l'interesse di risparmiarne intera la specie. Il Frazer scartò più tardi tale derivazione del totemismo dalla credenza animistica.

Quando però conobbe le osservazioni di Spencer e Gillen egli costruì l'altra teoria sociologica del totemismo menzionata poco fa; riconobbe però da solo che il motivo dal quale egli aveva dedotto il totemismo era troppo «razionale» e presupponeva un'organizzazione sociale troppo complicata per essere primitiva. Le magiche associazioni cooperative gli sembrarono allora piuttosto i frutti tardivi che non i germi del totemismo. Egli cercò un movente più semplice, una superstizione primitiva dietro a queste formazioni per dedurne l'origine del totemismo. Questo movente originario lo trovò quindi nella strana teoria che del concepimento si fanno gli Arunta.¹⁷

Gli Arunta sono dunque centrali anche per la costruzione argomentativa di Freud, che, riprendendo in maniera quasi letterale l'argomento di Frazer, costruisce l'analogia tra l'infanzia dei singoli individui e dell'umanità, scartando la teoria del totemismo come «cooperative magic» per concentrarsi sul rapporto tra concepimento e clan totemici. Il ragionamento di Freud va oltre le conclusioni di Frazer e approda infine all'ipotesi di un

17. S. Freud, *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, trad. it. di E. Weiss, Laterza, Bari 1930, pp. 128-129.

«parricidio primordiale» come origine del tabù dell'incesto: un racconto letterario-mitico più che un'ipotesi scientifica, sebbene fondato sulla tesi darwiniana delle orde di scimmie primitive, piccoli gruppi gestiti da un padre prepotente e geloso delle femmine di cui i figli avrebbero dovuto disfarsi – e che, come sottolinea giustamente Fabio Dei, ricorda l'uccisione del re nel bosco di Nemi con cui si apre *Il ramo d'oro*.¹⁸

3. Levi, Freud e Lévi-Strauss

Primo Levi è stato senza dubbio un lettore appassionato di Freud: «ho letto i libri di Freud, e mi piacciono parecchio. Mi sembra un grandissimo scrittore, e anche un grande poeta. Un uomo di un acume straordinario. Ma gli psicoanalisti attuali non mi convincono tanto».¹⁹ La dichiarazione fa parte di un'intervista pubblicata postuma e registrata nel giugno del 1986; a Gabriel Motola, nel 1985, aveva detto: «mio padre mi faceva leggere Freud a dodici anni, per dirne una. [...] Illegalmemente. Freud non era ammesso. Ma mio padre riuscì a procurarsi una traduzione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*. Non lo capii».²⁰ La traduzione era quella di Edoardo Weiss, e quando il libro uscì, nel 1934, Primo Levi non aveva dodici ma quindici anni. Ma quattro anni prima Weiss aveva curato proprio l'edizione italiana di *Totem e tabù*, che poteva quindi essere presente nella biblioteca dell'ingegner Michele Levi, a disposizione del figlio preadolescente, che forse lo lesse, non capì, e poi ne riprese il filo da adulto. Nella lunga intervista con Giovanni Tesio, a proposito della propria adolescenza repressa, Levi aggiunge: «Mio padre mi aveva fornito dei libri di Mantegazza e di Freud, non si era curato assolutamente di darmi una mano, di venirmi incontro».²¹ In coda a questa rassegna si può aggiungere un passaggio di un pezzo intitolato *Il teschio e l'orchidea*, poi raccolto nell'*Altrui mestiere*, in cui Levi racconta dei test psicologici a cui fu sottoposto «poco dopo la fine della guerra» dalla grande azienda che voleva assumerlo. «Ora, a quel tempo io avevo già letto il mio Freud e non mi sentivo del tutto sprovveduto».²² L'espressione è ironica e non è forse il caso di costruirvi sopra un'ipotesi di cronologia; resta il fatto che a più riprese Levi mostra di conoscere e apprezzare il Freud scrittore e pensatore, senza che questo significhi manifestare una fiducia incondizio-

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

18. Dei, *James G. Frazer e la cultura del Novecento*, cit., p. 164.

19. R. Sodi, *An Interview with Primo Levi*, in «Partisan Review», 54, 1987, ora Id., *Un'intervista con Primo Levi* [19 giugno 1986], in Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, pp. 697-709: p. 700.

20. G. Motola, *Primo Levi: The Art of Fiction No. 140* [intervista del 26 luglio 1985], in «The Paris Review», 134, 1995, ora Id., *Primo Levi. L'arte del romanzo*, in Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, pp. 801-814: p. 803.

21. G. Tesio, *Io che vi parlo* [intervista del 12, 26 gennaio e 18 febbraio 1987], in Id., *Io che vi parlo*, Einaudi, Torino 2016, p. 43; poi in Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, pp. 996-1037: p. 1022.

22. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, pp. 967-969: p. 968.

nata nei confronti della psicanalisi. Dovendo scommettere, quindi, si potrebbe pensare che Levi abbia incontrato gli Arunta in Freud e non in Frazer. Almeno per la prima volta.

Ora, se l'asse Frazer-Freud consacra il mito degli Arunta come emblema di una popolazione primitiva a uno stadio molto arcaico che ripercorre filogeneticamente l'ontogenesi dei singoli individui, va ovviamente ricordato che l'idea di totemismo in un certo senso non sopravviverà alla decostruzione di Claude Lévi-Strauss. È noto che ne *Le Totemisme aujourd'hui* (uscito in Francia nel 1962 e tradotto in italiano nel 1964 per Feltrinelli da Danilo Montaldi con il titolo *Il totemismo oggi*), l'antropologo francese smonta pezzo per pezzo il mito del totemismo, associandolo, per formazione e resistenza, a quello dell'isteria: esploso con i primi due decenni del Novecento («anni durante i quali la rivista internazionale *Anthropos* aveva aperto una tribuna permanente sul totemismo, che occupava un posto importante in ogni numero»), comincia la sua parabola discendente con *L'état actuel du problème totémique* di Van Gennep (1920): «Il libro di Van Gennep era destinato a essere l'ultimo lavoro d'insieme dedicato alla questione, e – a questo titolo – rimane indispensabile. Ma, lungi dal rappresentare la prima tappa di una sintesi destinata a proseguire, è stato piuttosto il canto del cigno delle speculazioni sul totemismo».²³ Conclude quindi Lévi-Strauss:

Non è quindi un caso che Frazer abbia amalgamato il totemismo e l'ignoranza della paternità fisiologica: il totemismo accosta l'uomo all'animale, e la pretesa ignoranza del ruolo del padre nel concepimento conclude alla sostituzione del genitore umano da parte di spiriti, ancor più vicini a forze naturali. Il "partito della natura" offriva una pietra di paragone che consentiva, nel seno stesso della cultura, di isolare il selvaggio dall'uomo civile. [...] Il totemismo è, innanzitutto, la proiezione al di fuori del nostro universo, e come per esorcismo, di atteggiamenti mentali incompatibili con l'esigenza di una discontinuità tra uomo e natura, che il pensiero cristiano considerava fondamentale. Si pensava quindi di convalidarla, facendo dell'esigenza inversa un attributo di quella "natura seconda" che l'uomo civile – nella vana speranza di liberarsene assieme alla prima – si mette addosso, con gli stati "primitivi" o "arcaici" del suo stesso sviluppo.²⁴

Ovviamente la decostruzione non può che passare per Frazer e per gli Arunta, sempre citati come uno dei perni del mito totemico in rapporto all'esogamia e ai tabù sociali. È da considerarsi anche questa una fonte leviana? I dati in nostro possesso circa la conoscenza di Levi dei

23. C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, trad. it. di D. Montaldi, Feltrinelli, Milano, 1964, pp. 9-10.

24. *Ivi*, pp. 7-8.

libri di Lévi-Strauss prima del 1983 sono, purtroppo, nulli. È improbabile che Einaudi gli abbia dato in traduzione due libri di un autore che Levi non aveva mai frequentato prima; improbabile ma non impossibile, o comunque non sufficiente a formulare ipotesi. Certo, negli anni in cui Levi scriveva (presumibilmente) *Verso occidente*, la figura di Lévi-Strauss diventava sempre più popolare in Italia: nel 1969 esce *La ragione nascosta* di Sergio Moravia e nel 1971, poche settimane dopo *Vizio di forma*, il saggio di Francesco Remotti *Lévi-Strauss. Struttura e storia* vede la luce nella Piccola Biblioteca Einaudi. Inoltre, nel giugno 1970, al museo di antropologia ed etnografia di via Accademia Albertina a Torino si era inaugurata una mostra sui cimeli della popolazione Bororo, studiata da Lévi-Strauss in *Tristi tropici*: ne scrive Giorgio Calcagno sulla «Stampa». Sul quotidiano di Torino – spesso una fonte primaria per la fantasia e la scrittura leviana tanto quanto «Scientific American» – tra il 1969 e il 1971 sono diversi gli articoli che trattano o traggono spunto da Lévi-Strauss.²⁵

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

Seguendo questo percorso, e dunque assumendo tra le fonti possibili sul popolo aborigeno anche Lévi-Strauss, la domanda ovvia è perché Levi scelga questo nome per il suo popolo amazzonico che pratica il suicidio rituale. Si può ammettere che sia un caso, una coincidenza fortuita, ma si tratta, va ammesso, di un'ipotesi antieconomica. Si può tentare allora una prima spiegazione che tenga conto dell'analogia tra mito degli Arunta e mito del totemismo. Così come Spencer e Gillen, Walter e Anna sono due scienziati di formazione presumibilmente chimico-biologica, che si trovano trasformati in antropologi loro malgrado, e attraverso un viaggio tipico (il Rio delle Amazzoni, il battello ma di linea: insomma una parodia schematica di *Tristi tropici*) fanno la conoscenza di una tribù che non riescono a leggere e a comprendere, perché la analizzano con le proprie categorie di partenza. Partono cioè dal presupposto che la possibilità di eliminare, attraverso una sostanza da ingerire, la sensazione di vuoto esistenziale, sia per gli Arunde non solo accettabile ma anche razionale e auspicabile. L'incontro con il decano del villaggio è in apparenza liscio e armonico, ma in realtà è costruito narrativamente su un rovesciamento: l'uomo è inaspettatamente giovane (salta lo stereotipo anziano-saggio), ed è lui a parlare una lingua franca del

25. A titolo di esempio si citano R. Cantoni, *Si ritrova lo stesso uomo nell'europeo e nel «selvaggio»*, rivista, 3 marzo 1966, p. 3; C. Gallini, *La famiglia primitiva vista da Lévi-Strauss*, in «La Stampa», 22 giugno 1969, p. 13; G. Calcagno, *I pittoreschi cimeli della civiltà Bororo*, in «La Stampa», 27 giugno 1970, p. 7. Per un ragguaglio sull'arrivo e sulla fortuna di Lévi-Strauss in Italia si veda S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss, lo strutturalismo e l'Italia*, in «Antropologia e teatro», *Logiche del concreto. Le eredità variabili del magistero di Claude Lévi-Strauss*, 2019, pp. 42-51. D'Onofrio rileva che la prima pubblicazione di un testo di Lévi-Strauss in Italia risale al 1954, quando Alberto Cirese traduce *La nozione di arcaismo in etnologia* sulla rivista «La Lapa», mentre nel 1965 escono su «Aut aut» *Elogio dell'antropologia* e una prima bibliografia degli scritti a cura di Paolo Caruso. Da notare che Francesco Remotti diventerà poi consulente di Levi per le traduzioni di Lévi-Strauss.

mondo occidentale (lo spagnolo), non il contrario; assume le caratteristiche psicologiche idealtipiche di chi osserva («sereno, cosciente e maturo, come se a quel colloquio si fosse preparato per anni, forse per l'intera vita»)²⁶ e non dell'osservato (si percepisce invece un'insofferenza di Walter, «che odiava i preamboli»)²⁷. La successiva descrizione di questo popolo oscilla tra la letteratura utopica («disponevano di leggi giuste, di una amministrazione umana e spedita; non conoscevano la fame né la discordia, possedevano una cultura popolare ricca ed originale, e si rallegravano spesso in feste e banchetti»)²⁸ e quello di una comunità epicurea che è priva «di convinzioni metafisiche: soli fra tutti i loro vicini, non avevano chiese né sacerdoti né stregoni, e non attendevano soccorso dal cielo né dalla terra né dai luoghi inferi. Non credevano in premi né in punizioni».²⁹

Insomma, gli Arunde sono, da una parte, l'opposto perfetto del mito degli Arunta: lungi dall'avere schemi di comportamento e un'organizzazione sociale, primitivi e arcaici, hanno raggiunto un grado di maturità (e atarassia) piuttosto avanzato; si trovano, sembrerebbe, all'opposto del pensiero magico/totemico. Semmai la magia, ai loro occhi, è quella proposta da Walter e Anna con il «fattore L». Una magia scientifica? Una superstizione biochimica? Forse non è nemmeno questo il senso del finale del racconto, su cui torneremo. Resta il fatto che, se si può dare per certo il riferimento al popolo aborigeno, allora *Verso occidente* è anche un apologo che prende la storia dell'osservazione etnografica contropelo, come a rovesciarla e a metterla alla berlina. Lo fa attraverso dettagli minimi eppure riconoscibilissimi (il nome Arunde, il Rio delle Amazzoni, il battello), affrontando, però, al contempo, un tabù serio e reale della società di massa di fine anni Sessanta, anzi due, quello della depressione e quello del suicidio, a cui ne segue come corollario un terzo, quello dell'eutanasia: mentre i lemming vanno incontro in massa al loro destino, come una schiera, il suicidio di ogni singolo Arunde viene sottoposto alla decisione di una collettività.

È vero, gli Arunde di Levi non hanno un sistema metafisico di credenze; ma hanno una cerimonia, e un rito collettivo, che, come l'*intichiuma* degli Arunta, è legato a un elemento commestibile, non totemico ma nocivo, eppure non vietato. All'elemento del concepimento in un luogo specifico che individua il totem del nascituro (Arunta) si contrappone l'andare a morire in un luogo altrettanto specifico, per libera scelta e attraverso un lasciapassare sociale (Arunde). Anziché vivere, si muore per via di cibo:

26. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 674.

27. *Ibidem*.

28. *Ivi*, pp. 674-675.

29. *Ibidem*.

Dopo il congedo, egli veniva condotto alla zona dei campi di ktan: il ktan è un cereale molto diffuso nel paese, ed il suo seme, vagliato e macinato, si impiega nella fabbricazione di una sorta di focacce. Se non è vagliato, lo accompagna il seme assai minuto di una graminacea infestante, che possiede azione stupefacente e tossica.

L'uomo viene affidato ai coltivatori di ktan: si nutre con focacce confezionate con seme non vagliato, ed in pochi giorni, o in poche settimane, a sua scelta, raggiunge una condizione di gradevole stupore, a cui fa seguito il riposo definitivo.³⁰

Frazer spiegava l'*intichuma* come magia cooperativa finalizzata all'utile: riprodurre l'elemento totemico perché il resto della tribù possa disporne. Agli antipodi di questa concezione sta la cerimonia della morte per avvelenamento nei campi di ktan: si persegue l'utile del singolo e non quello del gruppo.

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

4. La linea De Martino

Freud non è però l'unica fonte rilevante da cui Levi avrebbe potuto conoscere storie degli aborigeni australiani Arunda. A questa popolazione si era interessato in modo quasi sistematico anche Ernesto De Martino per i suoi studi sulla magia che ribaltavano la prospettiva evoluzionista; e se ne era occupato anche come editore, quando gestiva con Cesare Pavese la famosa «collana viola», la «Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici» di Einaudi. Nel luglio del 1949, De Martino scriveva a Pavese:

A proposito di api industri, A. P. Elkin ha pubblicato un libro *The Australian Aborigines, how to understand them* (Angus and Robertson, Sydney-London 1948, pp. 263 + XVI, in 8°) nel quale si offre, con conoscenze di prima mano, un quadro complessivo dei vari aspetti delle società primitive australiane, della loro organizzazione totemistica, delle loro credenze magiche e religiose, etc. L'opera è destinata a prendere il posto, sul piano documentario, di quella di Spencer e Gillen, oramai invecchiata. Questo libro esorbita forse dal carattere generale della nostra collezione, nella quale preferiamo veder pubblicati libri che uniscano alla base documentare la energia interpretativa del pensiero. Ma se abbiamo pubblicato Frazer, che è una cariatide annosa della ottusità etnologica, possiamo pubblicare anche Elkin, che fra l'altro è un esploratore in loco, e che ha su Frazer il non trascurabile vantaggio di fornirci una veduta di assieme su un ambiente culturale relativamente unitario.³¹

30. *Ivi*, p. 675.

31. Lettera di E. De Martino del 14 luglio 1949, in C. Pavese, E. De Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 139-140.

Adolphus Peter Elkin, australiano, presbitero anglicano, poi allievo di Alfred Radcliffe-Brown (dunque un funzionalista con impianto darwinista), dedicò in effetti agli aborigeni australiani gli studi di una vita intera. In questa lettera De Martino riconosce a Elkin il vantaggio della ricerca sul campo su Frazer (su cui formula un noto e netto giudizio su Frazer a cui Pavese si ribellerà nella lettera successiva), ma soprattutto conferma la sua attenzione alle ricerche sulle popolazioni aborigene, testimoniata anche dal saggio di Gino Satta uscito a conclusione della recente riedizione Einaudi del *Mondo magico*, in cui sono riportati alcuni passi dall'archivio privato demartiniano che provengono da appunti degli anni Quaranta «preparatori di un lavoro monografico sugli Aranda». ³² Il libro di Elkin sarà effettivamente pubblicato nella collana (con il titolo *Gli aborigeni australiani*) nel 1956, tradotto da Vinigi Lorenzo Grottanelli e Ernesta Cerulli. Ma prima ancora De Martino l'aveva usato come fonte per il suo studio su *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito «achilpa» delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, pubblicato nel numero 1951-1952 di «Studi e Materiali di Storia delle religioni» ³³ e poi proposto in appendice nella seconda edizione del *Mondo magico*, quella del 1958: e forse fu questo il risultato edito di quel progetto di monografia che poi non ebbe seguito. In *Angoscia territoriale*, l'etnologo e antropologo indaga il legame tra l'aborigeno australiano, la sua «patria», cioè il territorio tribale, e il suo «paese», cioè il territorio locale di un determinato gruppo. È una citazione iniziale proprio di Elkin a mettere a punto il problema: il legame con il territorio è dettato da una parte dalla presenza in loco degli spiriti degli antenati, e dalla «plasmazione mitologica» del territorio; ma d'altra parte, aggiunge De Martino, si lega anche a «un'angoscia territoriale» strettamente connessa al momento in cui una popolazione di cacciatori e raccoglitori ha necessità di inoltrarsi nell'ignoto, e dunque di cosmicizzare la zona inesplorata e incolta prima ancora di sfruttarla. Da qui consegue l'importanza del palo *kauwa-auwa*, il più sacro oggetto cerimoniale della tribù secondo Spencer e Gillen, per il rapporto col territorio: De Martino nota che né i due pionieri né Carl Strehlow riuscirono ad andare oltre, in una prima fase, a mere ipotesi congetturali sul significato di questo oggetto. Più tardi fu di nuovo Spencer a scoprire connessioni tra il mito fondativo di un gruppo totemico, gli Achilpa, e il *kauwa-auwa*, la cui erezione rientrava tra le varie azioni originarie del fondatore divino Numbakulla. Piantare a terra il palo sacro signi-

32. G. Satta, *Le fonti etnografiche del «Mondo magico»*, in E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio del magismo*, a cura di M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2022, ebook.

33. E. De Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito «achilpa» delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», 23, 1951-1952, pp. 51-66.

ficava renderlo il centro di comunicazione tra i vari piani cosmici, ma anche farne un sostegno che impediva alla volta celeste di crollare sulla terra. Il mito si iscrive in una storia generale di peregrinazioni degli Arunta da sud verso nord, all'interno del quale De Martino riporta anche la vicenda un suicidio collettivo legato al palo sacro:

Nella sosta in un'altra località, chiamata Okinyumpa, il vecchio capo spezzò inavvedutamente il palo mentre cercava di sradicarlo dal terreno, evidentemente dopo la celebrazione dell'engwura [il rito connesso al palo]; gli Achilpa che formavano la comitiva mitica ne furono angosciati, peregrinarono ancora per poco trascinando il loro *kauwa-auwa* rotto, ma poi, giunti a una località chiamata Unjiacherta, dove incontrarono uomini di un totem diverso dal proprio, essi erano troppo stanchi e addolorati per decorarsi e celebrare l'engwura, il loro palo era troppo inferiore a quelli posseduti dalla gente del luogo, e quindi non lo eressero, ma si lasciarono andare al suolo ammicchiandosi insieme, e morirono.³⁴

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

Questi Arunda peregrini in preda all'angoscia che si ammicchiano e muoiono somigliano forse più ai lemming che agli Arunde; resta il fatto che hanno perso il desiderio di vivere. D'altra parte, il tema dell'angoscia territoriale riprende quello, più generale, che sta al cuore del *Mondo magico*: l'inquietudine del crollo della presenza, cioè della perdita dell'unità dell'io di fronte a un evento drammatico, catastrofico, emotivamente insostenibile, del mondo esterno: «Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso».³⁵ La magia si sviluppa in uno spazio intermedio tra le due possibilità, una condizione che la nostra «esperienza occidentale» e il nostro mondo culturale non sanno più pensare:

Se la credenza e la pratica del Turik ci appaiono «superstiziose», ciò accade perché indebitamente (antistoricamente) le commisuriamo al «ci sono» deciso e garantito del nostro mondo culturale: facciamo dogmaticamente assurgere a modello valido per tutte le forme culturali il nostro modo storico di esistere come presenze unitarie, la nostra esperienza occidentale (relativamente recente) del trovarci saldamente identici nel variare dei contenuti. E poiché, effettivamente, rispetto a questo modo storico di esistere, la credenza e la pratica del Turik non ha fondamento reale, e si dispone come una sovrastruttura arbitraria, decretiamo che si tratta di una «superstizione». In realtà la nostra boria culturale ci chiude qui al dramma esistenziale magico, e ci impedisce la comprensione dei suoi temi culturali caratteristici.³⁶

34. De Martino, *Il mondo magico*, cit.

35. *Ibidem*.

Così per De Martino anche la declinazione Aranda della paura di perdere il «ci sono», ovvero l'angoscia territoriale – in cui l'unità geografica che è insieme psichica (le anime dei defunti) e cosmica (il mito fondativo) – sfugge alla possibilità di essere compresa e interpretata dal nostro «mondo culturale».

Che esista anche una linea-De Martino attraverso la cui lettura Levi può aver rinfrescato – insieme con *Il totemismo oggi* di Lévi-Strauss – la conoscenza degli aborigeni australiani viene confermato dal fatto che nella biblioteca dello scrittore è presente proprio la seconda edizione del *Mondo magico* di De Martino, quella in cui al corpo principale dell'opera si aggiunge anche il saggio sugli Arunda.³⁷ Un passo del saggio *L'intolleranza razziale* del 1979 costituisce poi la prova del fatto che di questo popolo Levi aveva una conoscenza circostanziata e puntuale:

Ancora diverso è il caso degli aborigeni australiani, perché erano, anzi sono, ce ne sono ancora, tremendamente diversi. Sono talmente diversi da far dubitare che appartengano veramente alla specie cui noi apparteniamo. E questo fa pensare a un risvolto; che anche quando esiste la miglior volontà di integrazione, di assimilazione, si urta contro delle difficoltà obiettive. Cioè spesso il popolo che non viene tollerato, a sua volta non tollera il popolo, la civiltà che sopravviene. È un processo esplosivo questo; da un'intolleranza nasce un'altra intolleranza, il fronte diventa doppio, c'è una volontà di non accettazione, di rifiuto, contro un altro rifiuto. È un effetto a catena, autocatalitico, che porta a situazioni non più rimediabili.³⁸

Oggetto di questo saggio di fine anni Settanta è la decostruzione del concetto di razza, portata avanti attraverso un confronto tra il sistema di credenze degli studiosi (antropologi, ma anche scienziati, etologici) e quello del gruppo osservato: naturalmente il primo obiettivo polemico è l'antropologia (fisica e culturale) positivista. Levi fa poi seguire l'analisi del funzionamento dell'animale-uomo a proposito del pregiudizio razziale:

il pregiudizio razziale, secondo me [...] è di origine animalesca; e difatti lo si incontra presso la maggior parte degli animali sociali, gli animali gregari, gli animali che come l'uomo non possono vivere soli, devono vivere in gruppo; presso questi animali si riscontrano molti fenomeni tipicamente umani. Si riscontra quasi sempre una divisione in caste, tipicamente negli imenotteri, nelle formiche e tra le api, dove la divisione in caste è incorporata addirittura, gli individui nascono già stratificati in caste diverse. Si ritrova il bisogno di una gerarchia.³⁹

36. *Ibidem*.

37. Si ringraziano gli eredi Levi per questa informazione.

38. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, pp. 1473-1488: p. 1476; la conferenza si tenne nel dicembre del 1979 ma fu pubblicata nel 1980; si veda D. Scarpa, *Bibliografia di Primo Levi ovvero il Primo Atlante*, Einaudi, Torino 2022, p. 55.

39. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, p. 1477.

Verso occidente potrebbe anche essere letto come un racconto sull'osservazione di un gruppo sociale gregario, e insieme una riflessione sul rapporto di questo con il proprio territorio e con un'angoscia che si percepisce non sanabile, indipendentemente dal fatto che il gruppo preso in esame sia formato da lemming o da umani; anche per questo Walter e Anna sono scienziati generici, che passano dall'osservazione dei roditori a quella di una tribù. Se non fosse che la spiegazione individuata all'assenza di uno spirito vitale nei due gruppi non è di natura comportamentale ma chimica: ovvero il problema sussiste in quanto entrambi i gruppi sono mammiferi sprovvisti di un ormone.

5. E i lemming?

Fin qui si potrebbe aver dimostrato che la conoscenza di una certa etnografia, mediata dalla psicanalisi di Freud, dalla decostruzione di Lévi-Strauss e dalla riflessione di De Martino, avrebbe spinto Levi a dare il nome Arunde al suo popolo; che in una certa parte del racconto vi sia il tentativo di parodizzare l'approccio di una coppia di esploratori-etnografi di fronte una tribù sconosciuta e al capovolgimento del paradigma evoluzionista così tipico dell'antropologia primonovecentesca; e, infine, che le scelte narrative del racconto derivino anche da un rovesciamento del modello del report etnografico primonovecentesco.

Se non che, per l'appunto, la tendenza al suicidio di massa sembra non avere cause culturali né sociali, ma piuttosto chimiche. Lemming e Arunde, infatti, non sintetizzano un ormone. Ora, l'opera di Levi è piena, prima e dopo *Verso occidente*, non solo di problemi chimici ma anche di nuovi composti, sostanze inventate e descritte, reazioni che hanno a che fare con il modo dell'uomo di percepire sé stesso. In particolare, l'antecedente più vicino del «fattore L» è la «versamina» che trasforma il dolore in piacere al centro del racconto omonimo di *Storie naturali*. Anche in questo caso, come per il suicidio di massa dei lemming, la critica ha provato a rintracciare fonti letterarie e scientifiche. Qui si pone anche il problema di come funzioni l'immaginazione di Levi, che non è immune ai *pastiche* (si pensi al *Versificatore*), ma che non è assimilabile a un'*ars combinatoria* di suggestioni. Piuttosto si può dire che Levi muova, specie nel costruire i racconti fantabiologici, da un dettaglio curioso, un fatto strano e nuovo del mondo – inteso come oggetto di osservazione scientifica, ma anche di cronaca – per comporre un paradosso morale, un apologo, o una «trappola» come amava lui stesso definire questi tentativi.

Nel caso di *Verso occidente*, mi sembra che dalle ricostruzioni della critica non sia ancora del tutto emersa la fonte che incuriosisce Levi al punto da spingerlo a interessarsi a un popolo animale che va a morire. Nel 1961, Bru-

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

no Bettelheim aveva scritto una prefazione alla versione inglese di *Médecin à Auschwitz* in cui paragonava i lemming agli ebrei che andavano a morire ad Auschwitz:

Strange as it may sound, the unique feature of the extermination camps is not that German exterminated a million of people – that this is possible has been accepted in our picture of man, though not for centuries has it happened on that scale, and perhaps never with such callousness. What was new, unique, terrifying, was that millions, like lemmings, marched themselves to their own deaths.⁴⁰

Oltre al senso del passaggio, non così confacente al punto di vista leviano, anche la lettura di questo testo appare incerta; Levi conosceva il libro di Nyiszli in francese, dove la prefazione non compariva. Domenico Scarpa, nella sua recente introduzione a *Vizio di forma*, ha piuttosto sostenuto che la vicenda dei lemming sia arrivata a Levi tramite il documentario *Artico selvaggio* di Walt Disney (in Italia sempre nel 1961) che aveva anche ispirato un fumetto ambientato nel mondo di Paperopoli, *Zio Paperone e il ratto del ratto*, in cui, oltre ai lemming come co-protagonisti, oltre ai rapaci che sorvolano il mare in cui i lemming si gettano (scena che compare anche in *Verso occidente*), c'è uno scambio di battute tra Paperino e Paperone che allude al titolo («Vedi come si dirigono tutti verso ovest?» «Sembra che seguano un cammino prestabilito»).⁴¹ Se è molto probabile che Levi conoscesse questo fumetto (anche grazie ai suoi figli), è anche possibile che la suggestione concreta per il racconto sia venuta da una lettura più prossima e quotidiana, ovvero da un articolo de «La Stampa». Il 6 marzo 1964 nella sezione «Cronache della scienza» esce un articolo che si intitola *Il suicidio collettivo dei Lemming. Enigma che non ha spiegazione*: è a tutta pagina, corredato dalla foto di un primo piano di uno dei roditori. Comincia così: «Una delle migrazioni più ricche di fascino e pathos è quella dei Lemming norvegesi, piccoli topi della tundra della specie *lemmus lemmus* che popolano i monti della Scandinavia e della Finlandia fino al mar Baltico».⁴² L'autrice continua rac-

40. B. Bettelheim, *Foreword*, in M. Nyiszli, *Auschwitz. A Doctor's Eyewitness Account*, eng. trans. by T. Kremer, R. Seaver, A Fawcett Crest Book, Greenwich 1961, p. VI. Su questo concetto degli ebrei che vanno a morire spontaneamente Bettelheim torna anche nel *Prezzo della vita*, trad. it. del 1965 di *The Informed Heart*, ma senza riprendere l'immagine dei lemmings. Levi comunque argomenta la sua ostilità nei confronti di Bettelheim in più di un'intervista (A. Bravo, B. Cereja, *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, in Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, pp. 944-950; R. Sodi, *Un'intervista con Primo Levi*, in *ivi*, p. 700; D. Amsallem, *Il mio incontro con Primo Levi*, in *ivi*, p. 887), e sembra dunque improbabile che questo passaggio costituisca la fonte della marcia dei lemmings.

41. C. Barks, *Zio Paperone e il ratto del ratto*, in «Albi d'Oro» (Almanacco estivo), 25-26 giugno 1955, pp. 42-63, poi in «Albi della Rosa», 282, 3 aprile 1960. L'informazione e la ricostruzione provengono da D. Scarpa, «Essendo uno scrittore», in P. Levi, *Vizio di forma*, Einaudi, Torino 2024, pp. 251-287: pp. 275-276, 286.

42. I.L. Coifmann, *Il suicidio collettivo dei lemming. Enigma che non ha spiegazione*, in «La Stampa», 6 marzo 1964, p. 7.

contando che, per improvvisi aumenti di popolazione, il cibo non è sufficiente e così questi animali migrano in massa:

Si vedono allora valanghe di lemming che si precipitano giù per il pendio delle montagne, rotolando in ordine sparso lungo la china, divorando tutto il divorabile, sommergendo e schiacciando quelli che s'indugiano e s'attardano.

È come se li spingesse un terrore incontenibile, una specie di panico e di psicosi collettiva. [...] Possono giungere così fino al mare, dove non esitano a gettarsi in acqua e dove migliaia di lemming muoiono travolti dalle onde.⁴³

L'articolo continua poi riportando credenze e miti del passato su questa specie, e si conclude con una novità dal mondo scientifico: un ricercatore americano ha scoperto che il cugino americano del lemming norvegese ha «una disfunzione della ghiandola pituitaria provocata da uno squilibrio metabolico e ne ha dedotto che questa condizione patologica potrebbe essere la fase preliminare di un collasso a cui soggiacerebbe l'animale per essersi avventurato in località troppo meridionali e troppo calde per il suo organismo».⁴⁴ Come si vede, Levi prende e letteralmente traspone nel racconto questo tentativo di spiegazione biologica, anzi chimica, delle migrazioni suicide dei lemming.

L'articolo è firmato da Isabella Lattes Coifmann, classe 1912, forse la più importante divulgatrice di zoologia e comportamento animale di quei decenni. Nata a Milano in una famiglia di rifugiati ebrei russi, trasferitasi poi laureatasi a Napoli, durante le leggi razziali aveva continuato a insegnare e a studiare clandestinamente alla Stazione Zoologica (e scrivendo perfino, con lo pseudonimo di «Biologus») finendo per dare il nome a sedici specie di invertebrati, i «coifmani». Dal principio degli anni Sessanta aveva iniziato a collaborare con i quotidiani e con i settimanali come divulgatrice: prima «La Notte», poi «La Stampa», infine «L'Europeo». Per Levi non è un nome tra gli altri: nel saggio-racconto *Paura dei ragni* (1981) confesserà di essersi riappassionato alla questione dell'aracnofobia «leggendo l'articolo pubblicato da “La Stampa” poche settimane addietro, in cui Isabella Lattes Coifmann descrive alcune scoperte sulla vita sessuale dei ragni».⁴⁵ Alla Wiener Library di Londra, nel fondo che il biografo di Levi Ian Thomson ha donato dopo aver terminato le sue ricerche, è conservato un faldone a nome Coifmann: un breve scambio tra Levi e la zoologa (però tardo, del gennaio 1987), e una lettera di lei a Thomson in cui si fa cenno a un incontro tra i

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

43. *Ivi*, p. 7.

44. *Ibidem*.

45. P. Levi, *Paura dei ragni*, in «La Stampa», 1981; poi raccolto in *Id.*, *L'altrui mestiere*, Einaudi, Torino 1985; ora in *Id.*, *Opere complete*, cit., vol. I, pp. 907-910; p. 907.

due, avvenuto a Torino in occasione della presentazione del libro *L'intelligenza degli animali*, che Coifmann pubblicò quello stesso anno per le Edizioni La Stampa.⁴⁶ Un articolo di Salvatore Giannella fornisce elementi in più sulla serata, che si svolse il 12 dicembre 1986 alla libreria Campus: «in prima fila, si presentò Primo Levi». Giannella ricostruisce alcuni momenti della presentazione («La curiosità verso Isabella indusse Levi a farle una domanda sugli studi etologici da lei fatti durante il periodo delle leggi razziali»), uno dei cui frutti fu l'inizio della collaborazione di Levi, seppur breve, con «Airone».⁴⁷ Prima ancora, Coifmann aveva pubblicato altri libri divulgativi sugli animali: in particolare nel 1968 (tre anni prima dell'uscita di *Vizio di forma*) molti dei suoi articoli per quotidiani e riviste (tra cui quello sui lemming) erano stati raccolti per Paravia nel volume *Animali al teleobiettivo*.⁴⁸

6. Per un conflitto delle interpretazioni

Questa fonte sembra rimescolare le carte, e arrestare la linea di ricostruzione genetica e interpretativa finora portata avanti. Levi si incuriosisce del destino dei lemming a partire dall'articolo di Coifmann (combinato magari con la fonte disneyiana) e vi compone un apologo morale sulla sofferenza dell'animale uomo in cui, come ha notato Simone Ghelli, sembra assumere il punto di vista di Walter.⁴⁹

Ma allora perché inserire anche gli Arunde? C'è da chiedersi se il racconto avrebbe funzionato ugualmente se la vicenda di Walter e Anna avesse riguardato *solo* i lemming. La controparte umana che rifiuta il trattamento con il «fattore L» serve certamente a rendere esplicito e a verbalizzare drammaticamente il problema del rapporto tra sofferenza, apparente libera scelta e ambiente in cui si vive: gli Arunde si credono liberi e sono presenta-

46. I.L. Coifmann, lettera ds. a I. Thomson su carta intestata, 20 October 1993: «I met Primo Levi personally twice. The first time in Turin (December 1986) when my book *L'intelligenza degli animali* published by La Stampa was introduced (see enclosure). The second time in Naples where he won a prize for his book. We spoke about spiders and other animals. He was very kind with me and I was fascinated by his personality», The Wiener Library of London, Primo Levi Biography. Ian Thomson Papers, 1406/2 Material on individual, folder 17, Isabella Lattes Coifmann: printed materials and correspondence.

47. S. Giannella, *E Primo Levi s'affiancò a Isabella per narrarci le favole naturali su Airone*, in «Giannella Channel. Storie per un futuro migliore», 10 febbraio 2021, <https://www.giannellachannel.info/primo-levi-isabella-lattes-coifmann-favole-naturali-airone-giornata-della-memoria/> (ultimo accesso: 12/04/2026); utile per la ricostruzione del profilo biografico di Coifmann è anche un altro articolo di Giannella, *Grandi italiane: Isabella Lattes Coifmann, la più grande inviata nel mondo degli animali*, in «Giannella Channel. Storie per un futuro migliore», s.d., <https://www.giannellachannel.info/grandi-italiane-isabella-lattes-coifmann-la-piu-grande-inviata-nel-mondo-degli-animali/> (ultimo accesso: 12/04/2026).

48. I.L. Coifmann, *Animali al teleobiettivo*, Paravia, Milano 1968.

49. Ghelli, *La vita è ingiusta*, cit., p. 278.

ti secondo il *topos* dell'«ateo virtuoso»⁵⁰ ma sono in realtà vittime di una disfunzione chimica a cui danno il nome di libertà. È la differenza principale coi lemming, ma non l'unica: l'istinto suicida si traduce nei roditori da una foga violenta e inarrestabile («l'esercito dei lemming» procede «onda dopo onda», tanto da travolgere Walter medesimo),⁵¹ mentre nel caso della tribù umana ne scaturisce un rito codificato da un momento politico (la discussione davanti al consiglio degli anziani), una risoluzione, e poi un'esecuzione dell'esito della decisione. Tra gli Arunde, tutto sembra avvenire senza increspature o attriti, e soprattutto senza angoscia: sono i coltivatori di kتان, ovvero gli addetti alla produzione del cibo, gli stessi che amministrano la buona morte. «Giudizio», «scelta», sono termini che ricorrono in questa parte del racconto: insieme a «gioia», «gradevole stupore», «incoraggiato», «agevolato», «tollerato».⁵² Nessuna traccia di repressione, ribellione, o di violenza, sebbene chi decideva di morire lo facesse perché «riteneva di patire e produrre più dolori che gioia»,⁵³ trovandosi in effetti in uno stato di sofferenza estrema e intollerabile. Questo sembra anche essere in consonanza con un'altra analisi degli Arunta/Aranda presente in un classico dell'analisi socio-psicanalitica del secondo Novecento, ovvero *Anatomia della distruttività umana* di Erich Fromm. Fromm suddivide le società delle culture primitive in tre tipologie: società che esaltano la vita, società aggressive non-distruttive e società distruttive, e inserisce gli Aranda nel primo gruppo, in cui «l'ostilità, la violenza, la crudeltà sono ridotte al minimo, non esistono pene severe, il delitto è praticamente assente»; ma, aggiunge, tutto questo serve a «preservare e incoraggiare la vita in tutte le sue forme» e «gli stati d'animo depressivi sono relativamente assenti».⁵⁴ Levi lesse questo libro, ma solo dopo, nel 1979, come emerge da uno scambio con Hety Schmitt-Maass,⁵⁵ e il passo non è annoverabile tra le sue fonti; ma non stupisce che nella classificazione di Fromm l'assenza di violenza e lo scopo di preservare la vita siano in diretta corrispondenza.

Da notare che ci si riferisce al membro della tribù come a un «cittadino», scelta che è quantomeno anomala nel quadro di una riscrittura etnografica (seppur rovesciata), ma che serve forse a sottolineare l'aspetto di codificazione anche giuridica che il suicidio ha in questa società. Anche l'eventuale ritorno dei pentiti alla «città fortificata»⁵⁶ stride un po' con il contesto, co-

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

50. *Ivi*, p. 276.

51. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 669.

52. *Ivi*, pp. 675-676.

53. *Ibidem*.

54. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, trad. it. di S. Stefani, Einaudi, Torino 1975, p. 213.

55. Si rimanda a M. Mengoni, *I sommersi e i salvati di Primo Levi. Storia di un libro (Francoforte 1959-Torino 1986)*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 248-256.

56. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, pp. 674-675.

me se gli Arunde si fossero impossessati della fortezza spagnola evocata all'arrivo di Walter e Anna, e quindi quasi come se ci si trovasse di fronte a un popolo post-apocalittico o post-coloniale: tutto il contrario o la stessa cosa rispetto a un popolo considerato primitivo? Dipende dalla prospettiva che si assume. Levi è un ingenuo seguace della linea Freud o un consapevole lettore di De Martino e Lévi-Strauss?

Gli Arunde posseggono una struttura gerarchica e una struttura di potere, mentre del comportamento lemming nulla sappiamo dai loro osservatori. Infine, mentre i roditori si rivelano immuni a qualsiasi sostanza, il popolo Arunde ha a che fare con due droghe: il «fattore L» e la droga-veleno che proviene dalla graminacea infestante; rifiutano la prima perché non hanno mai avuto a che fare con sostanze che alterano la percezione, ma perché semplicemente non vogliono prendere in considerazione un sistema di credenze alternativo al proprio.

Insomma, il parallelismo tra i due gruppi sociali – roditori e umani – non è perfetto. Gli Arunde sono una contro-società, quella che esisterebbe se l'uomo non fosse biologicamente così com'è, ovvero se non sintetizzasse più un ormone indispensabile che regola il *conatus* dei mammiferi. Una società epicurea eppure gerarchica, ma anche (almeno in apparenza) priva di conflitti e dunque di avanzamenti, anzi in piena regressione, perché dominata da uno stato depressivo collettivo. Mentre i lemming sono un popolo senza storia che riproduce ciclicamente un comportamento, gli Arunde sono nello stesso tempo una società utopica e distopica, nata con una deficienza sulla quale ha costruito nel tempo una pratica sociale: sono un esperimento mentale di autodeterminazione e autodistruzione.

Si potrebbe allora concludere che il modello di Levi è ancora una volta Jonathan Swift e quel filone letterario in cui l'incontro con un altro popolo è in chiave di non luogo, rovesciamento e paradosso.⁵⁷ Lo è, indubbiamente: ma allo schema della letteratura utopica classica si mescolano le consapevolezze novecentesche, tra le quali sta anche il filone etnografico, la linea Frazer-Freud-Lévi-Strauss così come la linea De Martino. Negli anni Sessanta del Novecento, perfino in un apologo o in un'operetta morale, non si può postulare un incontro con una tribù lontana senza aver presente l'avventura etnografica di inizio Novecento, le sue ombre, i suoi errori prospettici, gli strascichi culturali che ha lasciato (per esempio negli schemi psicanalitici), la contestazione e infine l'abbandono del modello evoluzionistico e dello sguardo prima vittoriano poi eurocentrico applicato ai popoli cosiddetti primitivi.

57. Si rimanda a M. Mengoni, *Un'assurda abbondanza. Levi e Swift*, in «Studium», numero speciale *Primo Levi tra scienza e fantascienza*, 5, 2019, pp. 652-667.

D'altra parte, mentre con i roditori non si può intrattenere un dialogo – si può cioè soltanto o sottometterli al proprio volere o esserne travolti – tra l'osservatore/scienziato/antropologo e gli umani Arunde uno scambio avviene, ed è nello stesso tempo fecondo (porta a una scoperta scientifica) e inconcludente, è fondato al tempo stesso su una illuminante congettura fisiologica («niente è più vivificante di un'ipotesi»,⁵⁸ scrive Levi) e su un'incomprensione reciproca dei punti di vista, se è vero che gli Arunde rifiutano il composto chimico senza neppure provarlo perché non sono interessati al punto di vista di Walter e Anna, i quali d'altra parte lo spediscono senza troppi convenevoli, senza interesse per un incontro ulteriore.

Se gli Arunde non rappresentano "l'infanzia dell'umanità", ne sono allora il rovesciamento prospettico? Ne costituiscono cioè il massimo avanzamento, un'ipotesi insieme di utopica libertà e di "vecchiaia del mondo"? Sono la previsione di un futuro precipuamente edonistico e individualista, ma pervaso dall'onda depressiva di un *cupio dissolvi*? Ammettendo questa lettura, il farmaco proposto da Walter e Anna sarebbe da leggersi come un tentativo magico di cura offerto da una civiltà ben più primitiva degli Arunde. Eppure Walter rivendica la necessità e l'importanza (per il singolo e anche per la specie) di intervenire sulla natura con i medicinali:

Ogni farmaco, anzi, ogni intervento medico, rende adatto un inadatto: vorresti contestare tutti i farmaci e tutti i dottori? La specie umana ha scelto da secoli questa via, la via della sopravvivenza artificiale, e non mi sembra che ne sia uscita indebolita. L'umanità ha voltato le spalle alla natura, da un pezzo: è fatta di individui, e punta tutto sulla sopravvivenza individuale, sul prolungamento della vita e sulla vittoria contro la morte e il dolore.⁵⁹

Sono gli anni, quelli in cui scrive Levi, in cui un «fattore L», la Levodopa (o L-dopa), è stato applicato con successo sui malati di Parkinson (la scoperta è valsa un Nobel), gli anni in cui Oliver Sacks lo sta testando sui suoi pazienti con esiti che hanno del miracoloso e perfino l'Istituto di Neurologia di Torino è coinvolto nelle ricerche.⁶⁰ Se è vero che in *Vizio di forma* Levi assume una prospettiva più problematica sul rapporto tra fascinazioni scientifiche, progresso e deontologia, si può affermare con un certo grado di certezza che sottoscriverebbe questa affermazione di Walter. Ma allora è

Arunde e Arunta.
Storia di un mito
etnografico
da Frazer
a Primo Levi

58. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 672; la frase, pressoché identica, compare anche nel racconto *Nichel* (*ivi*, vol. I, p. 917).

59. *Ivi*, vol. I, p. 673.

60. Ancora sulla «Stampa» di quegli anni si possono rinvenire articoli che commentano la scoperta degli effetti della Levodopa nel trattamento del Parkinson: cfr. L. Bergamini, *Tre novità dall'America*, in «La Stampa», 2 ottobre 1969, p. 17; s.a., *I farmaci per la cura del morbo di Parkinson*, in «La Stampa», 4 dicembre 1969, p. 17. *Awakenings* di Oliver Sacks è del 1973, ma le sperimentazioni sui pazienti con il precursore della dopamina risalgono agli anni 1966-1969.

l'antropologo il suo alter ego, il portatore del suo pensiero? Levi porta cioè la bandiera di un'umanità che non può che intervenire sulla natura, rendendosi artificiale nel tentativo quotidiano di avere la meglio sulla morte e sul dolore?

Tanto quanto gli Arunde sono (in modo sospetto) un popolo senza conflitto, al contrario il racconto di Levi è tenuto in vita dal conflitto di due visioni del mondo inconciliabili. Le cosmologie di Walter e degli Arunde si escludono a vicenda, e tra di esse non c'è quasi comunicazione; non si può stare a metà, o viverle contemporaneamente. E questo, oltre ad essere il paradosso dell'osservatore partecipante, è anche quello di uno scrittore che prova a vestire i panni di due situazioni morali opposte in uno stesso racconto, che davvero in questo senso è simile al *Dialogo tra la Natura e un Islandese*. Leopardi, del resto, sarebbe stato affascinato da un popolo visto e conosciuto da pochissimi – uno scienziato inglese, un telegrafista australiano, un missionario luterano e un presbitero anglicano – e diventato poi la pietra d'angolo di alcuni dei libri più importanti del Novecento europeo.