

dello stesso autore per elèuthera

Un etnologo nel metrò

Nonluoghi
introduzione a una antropologia della surmodernità

La guerra dei sogni
esercizi di etno-fiction

Ville e tenute
etnologia della casa di campagna

Che fine ha fatto il futuro?
dai nonluoghi al nontempo

Marc Augé - Jean-Paul Colleyn
L'antropologia
del mondo contemporaneo



elèuthera

Titolo originale: *L'anthropologie*
Traduzione dal francese di Guido Lagomarsino

© Presses Universitaires de France 2004
© Elèuthera 2006
con la collaborazione dell'Agenzia Servizi Editoriali, Milano

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è www.eleuthera.it
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO	13
Comprendere il mondo contemporaneo	
1. La confusione dei termini	
2. Le sfide dell'antropologia	
3. Il mondo contemporaneo	
CAPITOLO SECONDO	25
Gli oggetti dell'antropologia	
1. Dall'etnografia di emergenza all'antropologia generale	
2. La diversificazione degli ambiti di studio	
3. La costruzione degli oggetti	
3.1. La parentela	
3.2. Economia, ambiente, ecologia	
3.3. L'antropologia del politico	
3.4. L'antropologia della religione	
3.5. L'antropologia della performance	

- 3.6. Cinema etnografico e antropologia visuale
- 3.7. L'antropologia applicata
- 3.8. Etnografie e antropologia delle scienze
- 4. Dentro e fuori l'antropologia

CAPITOLO TERZO	71
Sul campo	
CAPITOLO QUARTO	83
La lettura	
CAPITOLO QUINTO	87
La scrittura	
CAPITOLO SESTO	93
Superare le false alternative	
CONCLUSIONE	101

Introduzione

L'antropologia si occupa in generale dello studio dell'uomo. Si divide in antropologia fisica – lo studio dell'essere umano nel suo aspetto biologico – e antropologia sociale e culturale. In questo libro parliamo di quest'ultima, che si occupa di come le lingue, le organizzazioni economiche, sociali, politiche e religiose si sviluppano nel corso del tempo. Di fronte all'impossibilità di abbracciare in queste pagine un terreno tanto sterminato, abbiamo scelto di limitarci a una certa concezione insieme classica e moderna dell'antropologia. Classica perché le teorie del passato, pur con i loro errori, ci hanno insegnato qualcosa; moderna perché la disciplina cerca liberamente le proprie spiegazioni, senza accettarne di preconfezionate da parte di un'autorità tradizionale.

Vorremmo contribuire a mettere in luce come l'insieme dei metodi, delle osservazioni e delle analisi dell'antropologia possa aiutarci a spiegare la complessità di un mondo contemporaneo oggi soggetto ai movimenti contraddittori prodotti dalla proliferazione delle diversità e da una conco-

mitante abolizione delle barriere. Il contributo dell'antropologia si fonda prima di tutto su una metodologia privilegiata: l'inchiesta di lungo periodo sul campo, l'osservazione partecipante, la comunicazione diretta con i soggetti sociali che hanno a loro volta proprie interpretazioni del mondo. Si basa inoltre su una fecondità epistemologica che le viene da una storia che è anche storia dei suoi concetti e delle sue ipotesi teoriche. Lo studio di questa storia, che arriva fino a interessare la contemporaneità e i suoi problemi, è essenziale, giacché tutte le scienze umane poggiano su presupposti antropologici, impliciti nella maggior parte dei casi, che solo un lavoro d'analisi può mettere in luce.

Questo libretto, che si pone l'obiettivo di essere pratico, vuole mettere a disposizione del lettore gli strumenti utili a comprendere la diversità del mondo attuale. Se l'obiettivo sembra semplice, la via per raggiungerlo è nondimeno irta d'insidie: inflazione di pubblicazioni, difficoltà di lessico, ermetismo di certe opere specialistiche. Lo specialista non dà molta retta alle domande del «vasto pubblico», ragione per cui in un'opera di volgarizzazione non è facile «tradurre» i testi eruditi e sottrarsi alla tentazione di farli corrispondere forzatamente alle aspettative del lettore profano. A ragione gli antropologi hanno ritenuto necessario elaborare un lessico specialistico, anche se su alcune definizioni non si è mai arrivati a stabilire un reale consenso. Il lettore meno accorto e che ha fretta di assimilare certe nozioni potrà restare un po' sconcertato da questo fatto, ma tale apparente incoerenza trova la sua spiegazione nel carattere della riflessione concettuale. Le grandi teorie portatrici di verità definitive altro non erano che utopie. Oggi si può dire che alla metafora di una chiave che apre tutte le porte si è sostituita quella di una scatola di utensili dalla quale ogni ricercatore attinge secondo le proprie inclinazioni, riconfigurando ogni

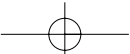
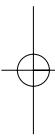
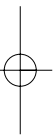
strumento così da avanzare per approssimazioni successive. Uno specifico lavoro d'indagine porta, infatti, a ricostruire i concetti adottati per farli corrispondere alle sottigliezze dei fatti osservati. A questo vincolo si aggiungono altri fattori che rendono difficile un'introduzione all'antropologia: non solo negli ultimi decenni si è assistito a un dilagare di pubblicazioni, ma sono anche da mettere in conto le ricerche di altre discipline, tanto è vero che l'antropologia si presenta come una sorta di crocevia disciplinare. La maggior parte dei termini adottati dagli antropologi è infatti utilizzata un po' da tutti: essi però non sono mai esclusivamente «scientifici» o «tecnici», avendo spesso anche una connotazione ideologica. Bisogna d'altronde osservare come il giornalismo pratici volentieri una specie di parodia di questa disciplina, utilizzando senza rigore concetti esotici, in modo ironico, per definire un ruolo o un atteggiamento nella nostra società: si parla così di «scicchi del Collège de France», di «casta degli enarchi», del «Grande Guru» della televisione pubblica e via discorrendo. Infine, proprio mentre si amplifica la parcellizzazione degli specialismi, si fanno meno netti i confini dell'antropologia, soprattutto quelli che la separano dalla sociologia. L'antropologo è indotto a utilizzare i metodi quantitativi della sociologia e il sociologo ricorre spesso ai metodi qualitativi cari ai colleghi antropologi. Gli uni e gli altri si sforzano di capire la concezione che gli attori si fanno del mondo sociale. La sociologia ha visto un rinnovamento grazie agli studi localizzati condotti con i metodi qualitativi dell'etnografia. Certi sociologi sono molto vicini all'antropologia, certi antropologi cambiano campo e passano dall'Africa o dall'Amazzonia all'Europa. Gli attori fabbricano il proprio universo sociale assegnando un senso agli oggetti, alle situazioni, ai simboli che li circondano. C'è poi un altro punto di convergenza: il fatto sociale non è

identificato come un oggetto stabile, come ritenevano i primi etnografi impegnati a omologare le tradizioni, ma come un insieme di processi che si evolvono in continuazione sotto l'azione degli esseri umani.

È un problema delicato distinguere, tra un'enorme massa di libri e articoli, ciò che è indispensabile sapere e ciò che è solo accessorio. È l'opinione che giudica? Quale opinione? Quella dell'ambiente universitario? Quella del vasto pubblico? Non c'è dubbio che siano da tenere in gran conto i testi più frequentemente citati, ma quelli ignorati, rimasti inavvertiti o dimenticati, non sono per questo insignificanti. Anche la posterità è una maestra che commette errori, perché nella letteratura specialistica si riscoprono in continuazione opere che i criteri di valutazione dell'epoca non avevano fatto apprezzare nel loro giusto valore.

L'arte di redigere un testo enciclopedico in miniatura, se ci è permesso questo ossimoro, è una questione di equilibrio e di scala. Se restiamo al livello delle generalità, perdiamo la specificità che rappresenta il pregio dell'approccio antropologico; se ci dilunghiamo su un caso particolare, l'albero finirà per non far vedere la foresta. Un testo introduttivo e sintetico come questo deve rendere conto di ciò che ai nostri occhi fa parte del sapere condiviso degli specialisti, deve esporre le loro principali divergenze e, nello stesso tempo, deve tentare di eliminare i falsi problemi. Lo stesso termine «sapere» costituisce un oggetto di discussione. Il filosofo Gaston Bachelard metteva in guardia contro la forma classica di volgarizzazione che rischia sempre di trasmettere solo e soltanto i risultati che si considerano acquisiti e i valori consacrati. Per noi non si tratta tanto di individuare un patrimonio comune o di offrire una panoramica delle culture del mondo, quanto di proporre qualche strumento intellettuale che ne faciliti la comprensione. Ci è impossibile

affrontare tutto il campo dell'antropologia, che abbraccia niente di meno che la condizione umana. Questo libretto non sarà perciò né un dizionario né un *Who's who*, dato che in un numero tanto limitato di pagine l'impresa consisterebbe nel «buttare là» qualche nome e nell'ignorare tutti gli altri. Un impegno elementare di onestà ci costringe quindi a mettere in luce le nostre preferenze, pur lasciando intendere altre voci.



CAPITOLO PRIMO

Comprendere il mondo contemporaneo

1. *La confusione dei termini*

Etnografia, etnologia, antropologia: la confusione dei termini, sia nella letteratura scientifica sia negli scritti di vulgarizzazione, può benissimo sconcertare il lettore. Tentiamo allora brevemente di mettere un po' d'ordine. L'etnografia definiva inizialmente (tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo) la descrizione degli usi e dei costumi dei popoli cosiddetti «primitivi» e l'etnologia le conoscenze enciclopediche che era possibile ricavarne. Insomma, l'etnologia si presentava come quel ramo della sociologia dedicato allo studio delle società «primitive». All'epoca la parola «antropologia», senza attributi, era riservata allo studio dell'essere umano nei suoi aspetti somatici e biologici. Ancora oggi negli Stati Uniti, quando si parla di *anthropology* senza unirvi un aggettivo, s'intende per lo più lo studio dell'evoluzione biologica degli esseri umani e della loro evoluzione culturale nel corso della preistoria. In molti dipartimenti

universitari si trovano ancora riunite l'antropologia fisica, l'archeologia e l'antropologia culturale. Dalla fine del XIX secolo, però, l'espressione *cultural anthropology* definisce l'insegnamento comparativo che si può ricavare dall'etnografia e dall'etnologia, concepite come la raccolta di dati e la loro analisi sistematica. Per parte loro gli studiosi britannici preferiscono l'espressione «antropologia sociale» a quella di «antropologia culturale», perché privilegiano lo studio dei fatti sociali e delle istituzioni.

Negli anni Cinquanta, Claude Lévi-Strauss introdusse in Francia l'uso anglosassone del termine «antropologia» (ma senza l'aggettivo «culturale») in quanto studio degli esseri umani in tutti i loro aspetti. Com'era successo negli Stati Uniti, il termine detronizzò, senza per questo eliminare, quello di «etnologia». Il successo dello strutturalismo, la sua incidenza sulle altre scienze umane da un lato, i legami dell'antropologia con la filosofia e la sociologia dall'altro, hanno fatto sì che in Europa, quando si parla di «antropologia» *tout court*, s'intende la disciplina che si occupa della diversità contemporanea delle culture umane. Questa accezione presenta il vantaggio di una maggiore obiettività, scartando l'idea di un campo chiuso costituito dalle società primitive, congelato in una storia immobile, senza altra alternativa al di fuori di quella di riprodursi sempre uguale a se stesso o morire. Osserviamo in ogni caso che l'abbandono del punto di vista etnocentrico, che si traduceva nella classificazione di razze, poi di etnie o di società, secondo criteri che consacravano la superiorità della civiltà occidentale, ha permesso di riabilitare il termine di «etnologia». La rinuncia alla cesura «primitivista» ha giustificato, in certi casi, l'allargamento al mondo cosiddetto moderno del termine etnologia, concepita in questo caso come lo studio teorico fondato su una scala limitata, sull'immersione pro-

lungata del ricercatore nel campo, sull'osservazione partecipante e sul dialogo con gli informatori. Si sente così parlare talora di etnologia urbana, di etnologia dell'impresa, di etnologia del prossimo eccetera.

Per concludere riguardo a questo groviglio terminologico, di cui abbiamo fatto solo emergere la complessità, noi riteniamo che l'antropologia come scienza dell'uomo comprenda l'antropologia fisica e l'antropologia sociale o culturale. Quest'ultima, sinonimo di etnologia, s'interessa di tutti i gruppi umani, quali ne siano le caratteristiche, e può prendere come oggetto di studio tutti i fenomeni sociali che richiedono una spiegazione per mezzo di fattori culturali.

2. Le sfide dell'antropologia

A differenza della maggior parte degli animali, l'essere umano non è legato a un ambiente specifico: a lui si offre l'intero pianeta e grazie alla sua cultura egli si sa adattare in territori diversi. Le sue determinazioni biologiche lo rendono capace di una vasta gamma di comportamenti, per cui egli non si sviluppa solo in un ambiente naturale, ma anche, con un lungo periodo di apprendimento, in uno specifico ambiente sociale e culturale. Se è un'ovvietà affermare che l'uomo è un animale sociale, bisogna comunque trarne tutte le conseguenze metodologiche: la condizione umana non è pensabile se non in termini di organizzazione sociale. L'antropologia ha dimostrato l'intima solidarietà del corpo individuale e della relazione sociale, l'impossibilità di pensare la malattia e la morte in termini puramente individuali. Tale impossibilità è anche quella di pensare l'uomo singolo e solo: l'essere umano si pensa soltanto al plurale. Ogni pensiero dell'uomo è sociale, e pertanto ogni antro-

pologia è anche sociologia. L'apprendimento di routine, l'acquisizione di abitudini che s'incarnano nello spirito e nel corpo, dispensano gli uomini dalla necessità di riflettere e prendere decisioni in ogni momento. Gran parte dei nostri comportamenti sfuggono alla rappresentazione cosciente, pur obbedendo comunque a regole, pur seguendo un modo adeguato di comportarsi in società. Il senso è incorporato e non rappresentato. Tali automatismi liberano così gli esseri umani e li rendono capaci d'innovare; ma, nel corso della storia, possono trasformarsi in fardelli se si modificano meno rapidamente di quanto non esiga il contesto.

L'antropologia studia i rapporti intersoggettivi tra i nostri contemporanei, che siano Nambikwara, Arapesh, adepti di un culto del candomblé brasiliano, nuovi ricchi della Silicon Valley, abitanti delle periferie, dirigenti d'impresa o deputati europei. I rapporti d'identità e di alterità non sono dati una volta per tutte, ma sono in continua ricomposizione. La lingua, la parentela e le alleanze matrimoniali, le gerarchie sociali e politiche, i miti, i riti, le rappresentazioni del corpo esprimono il lavoro incessante di qualsiasi società per definire il sé e l'altro. In un luogo dato, com'è concepita dagli uni e dagli altri la relazione tra gli uni e gli altri? È questo l'oggetto specifico dell'antropologia, poiché tale relazione riveste inevitabilmente un senso, mette in luce rapporti di forza, è simbolizzata. Quali che siano le predilezioni teoriche dei ricercatori, la specificità della prospettiva antropologica sta in questo interesse centrale per lo studio della relazione con l'altro, così come si costruisce nel suo contesto sociale. La questione del senso, cioè dei mezzi con cui gli esseri umani che abitano uno spazio sociale si accordano sul modo di rappresentarlo e di agire al suo interno, costituisce l'orizzonte del procedimento antropologico. Questa stessa tematica si colloca anche al centro del dibattito filosofico

contemporaneo e la si può esprimere come tensione tra particolarismi e universalità. Non c'è dubbio che gli antropologi della prima generazione abbiano esagerato la coerenza interna di culture che essi concepivano più omogenee di quanto non fossero in realtà, ma ciò non toglie che le configurazioni che corrispondono a una specifica cultura o a una società particolare non siano totalmente arbitrarie. L'antropologo vi trova elementi di regolarità e, confrontandole con altre, può teorizzare quelle diverse elaborazioni di senso. Per esempio, può trovare tra i Samo del Burkina Faso una nomenclatura di termini di parentela già osservata tra gli indiani Omaha dell'America del Nord, o confrontare diverse forme di regalità esistite nello spazio e nel tempo.

Si è a lungo discusso del concetto di alterità: a causa delle origini «esotiche» della disciplina, questo poteva apparire costitutivo del metodo antropologico, mentre si tratta di un atteggiamento mentale tipico del ricercatore, che pratica lo stupore sistematico per interrogare i fatti sociali. Questo esercizio è forse più facile da praticare *in un luogo estraneo*, ma si basa più sulle proprie impressioni e sui propri tentativi d'interpretazione che sull'effetto di estraniamento prodotto dal comportamento altrui. Il ricercatore deve mettere continuamente in discussione i propri *a priori* e mettersi nella posizione di chi apprende. Ne è comunque costretto, anche a due passi da casa sua, se si trova in un ambiente poco familiare. L'etnografo deve pertanto gestire due posizioni contraddittorie: impedirsi di appiccicare alle sue osservazioni idee preconcepite in funzione della propria cultura, pur mantenendo una certa distanza al fine di mettere tali osservazioni in prospettiva con informazioni rilevanti desunte da altri contesti.

Il concetto di alterità non si colloca soltanto al centro del procedimento antropologico per il fatto che questo tratte-

rebbe della diversità, ma piuttosto perché ne è lo strumento. Un progetto di ricerca implica inevitabilmente uno scarto tra l'osservatore e l'oggetto (le persone studiate), e questo scarto va gestito. Se da un lato bisogna evitare di produrre un certo esotismo selezionando indizi piccanti, sarebbe assurdo auspicare che l'analista e l'oggetto si confondano. Attualmente non basta più familiarizzarsi con ciò che ci pare curioso né scoprire la stranezza all'interno delle nostre abitudini più radicate, perché l'intero pianeta è colpito da una crisi di senso che si traduce in una perdita di controllo delle questioni identitarie. Nel momento in cui le informazioni si trasmettono a velocità elettronica da un estremo all'altro del pianeta, quando lo stesso esotismo diventa un prodotto di consumo, se non addirittura un capitale politico, ogni individuo è costretto a fare brutalmente i conti con l'immagine del mondo. La concezione della persona umana e le relazioni tra questa e l'ambiente non potrebbero restare inalterate con applicazioni sconvolgenti come l'agricoltura chimica, gli antibiotici, gli organismi (vegetali e animali) geneticamente modificati, le terapie genetiche, le ricerche sul DNA, la clonazione, i trattamenti ormonali, i trapianti d'organi e la riproduzione assistita. Da molto tempo ormai e in ogni parte del mondo gli uomini si interessano delle differenze di linguaggio, degli usi e dei costumi, ma oggi, su tutto il pianeta, si mostrano sempre più consapevoli della loro interdipendenza, quindi delle differenze e della trasformazione del mondo. Producono così spontaneamente un'antropologia che non ha come fine la conoscenza bensì la costruzione di un'identità, ovvero l'espressione di una strategia politica. Il processo di globalizzazione, in un modo meno paradossale di quanto non appaia, procede di pari passo con una crescita delle rivendicazioni politiche che vogliono riaffermare culture o tradizioni etniche. Individui e

istituzioni elaborano teorie sociali attingendo più o meno esplicitamente dal lessico e dalle idee delle scienze umane e le riconfigurano a favore della propria causa. Tale proliferazione di discorsi identitari, spesso ibrida, talora parodistica, rappresenta un nuovo oggetto di studio per l'antropologo.

Bachelard metteva in guardia contro le categorie del senso comune. Attualmente esse sono veicolate, nella maggior parte dei casi in modo acritico, dalla stampa, che prende liberamente a prestito le modalità di linguaggio politiche, artistiche, sociali e scientifiche. Si sente così parlare di *ritorno del religioso* dopo la predizione di un disincanto del mondo, mentre è chiaro che i nuovi movimenti religiosi, come l'integralismo islamico o l'evangelismo dei Paesi dell'America latina e dell'Africa, hanno pochissimo in comune con il religioso come si presentava fino agli anni Sessanta. L'espressione giornalistica «il mondo della moda, della finanza, dello sport...» è inesatta, ma corrisponde a un'intuizione giusta. È inesatta perché questi mondi, appunto, non sono tali, bensì sono in stretta relazione l'uno con l'altro. Ma coglie nel segno in quanto rimanda i riflessi cangianti dei mondi «costruiti» nello specchio di un'umanità più che mai compresente a se stessa. Non esiste più alcuna isola culturale, tutti gli spazi investiti e simbolizzati dall'uomo si analizzano in un contesto ormai globalizzato. Una folla pari a una cifra tra un quarto e un terzo della popolazione mondiale ha guardato i campionati mondiali di calcio del 1998 alla televisione. Il livello di vita di un contadino senufó del Mali è deciso dalla quotazione in borsa del cotone sul mercato internazionale. Un canto registrato dal chitarrista zairese Jean-Bosco Menda in Sudafrica entra nella *hit parade* in Sierra Leone, a tremila chilometri di distanza. La vita degli studenti delle elementari di Kingston, in Giamaica, dipende dai regolamenti della Banca mon-

diale e del Fondo monetario internazionale. Quasi tutti i popoli della terra vedono le proprie condizioni di vita determinate da decisioni prese in luoghi lontani da loro e subiscono un dominio economico, politico e culturale esercitato da poteri e forze esterne. Vivono concretamente le conseguenze di fenomeni demografici, biomedici, ecologici, economici e politici che a loro sfuggono ma che li avvicinano ad altri gruppi anch'essi vittime delle stesse costrizioni. I nuovi territori dell'antropologia, che siano divertenti (turismo, *world music*, movimenti culturali e artistici) o deprimenti (bidonville, campi profughi, gang, immigrazione clandestina, droga, prostituzione), sono tutti di natura storica e cambiano sotto ai nostri occhi.

3. *Il mondo contemporaneo*

La contemporaneità è definita dal fatto di vivere nella stessa epoca e di condividere riferimenti comuni. Per molto tempo gli antropologi sono stati convinti di viaggiare nel tempo, mentre viaggiavano nello spazio, e di trovare agli antipodi l'immagine di società antiche. Era un mito, ma l'idea che una particolare società potesse essere rimasta ai margini del movimento generale del mondo non aveva niente d'inverosimile. La novità oggi è che, quale che sia il modo di vita degli uomini che abitano il nostro pianeta, esistono sempre riferimenti in comune. Noi abbiamo i nostri, comprensibili nel nostro piccolo ambiente, ma partecipiamo anche di una cultura mondiale che poggia su altri. Per un antropologo, la scelta dell'oggetto di ricerca e della metodologia da adottare comportano un certo radicamento in un ambiente dato (il campo), ma nello stesso tempo l'indagine non può ridursi alle relazioni interpersonali *in situ*.

Queste infatti trovano, al di là del punto di vista interno, un secondo livello di spiegazione nello studio delle determinazioni esterne: le limitazioni di ordine geografico, demografico, economico, storico, politico, istituzionale eccetera. La descrizione minuziosa dei comportamenti umani nel loro contesto storico e culturale, da un lato, e il confronto con altre forme nel tempo e nello spazio, dall'altro, sono le basi della capacità di analisi propria dell'antropologia. Proprio per questa ragione essa travalica la sua stessa definizione in termini di oggetti e di metodi, per aprirsi a un vero e proprio progetto intellettuale. Si tratta di prospettare, attraverso il confronto tra modelli, norme, schemi culturali, orizzonti di pensiero e la loro comparazione critica, una condizione umana in costante ridefinizione.

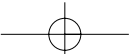
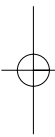
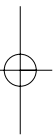
L'antropologia dei mondi contemporanei riconosce la pluralità delle culture, ma anche i loro riferimenti comuni e le differenze interne alla singola cultura. Il concetto di cultura, se conserva ancora un certo valore operativo, non è più pensato come un sapere condiviso al cento per cento. Nell'ambito di una stessa società coesiste infatti una pluralità di forme e il bagaglio culturale dei suoi membri varia a seconda della posizione sociale (definita dall'età, dal sesso, dall'istruzione, dalla fortuna, dalla professione, dalle convinzioni politiche, dall'adesione religiosa). Il concetto di *acculturazione*, così popolare nelle versioni volgarizzate dell'antropologia e che indica l'insieme dei fenomeni prodotti dallo scontro tra due culture differenti, è fuorviante in quanto presuppone che all'inizio esistano due insiemi puri e omogenei. Quello di *ibridazione*, oggi più di moda, non risolve niente con la sua connotazione biologica, anzi il contrario. I termini troppo generali o troppo globali si dimostrano spesso scarsamente utili. Se gli antropologi hanno bisogno del termine *società* per definire un sistema di vita

comune, lo stesso termine *sistema* può indurre in errore se porta a pensare a un tutto perfettamente integrato. Il conflitto e il cambiamento sono infatti elementi costitutivi di qualunque società. L'adozione di una prospettiva sistemica non impedisce di tenere conto della variabilità e del cambiamento, né del punto di vista degli attori. Sono le prospettive diverse di cui ha bisogno l'antropologia. Gli studi sullo stesso oggetto realizzati a scala differente non si escludono a vicenda, anche se un unico ricercatore non può condurre simultaneamente entrambi. Quando s'intraprende lo studio delle differenze e delle specificità, occorre evitare lo scoglio che consisterebbe nell'isolare più o meno artificialmente, nell'ambito di una società, alcune sottoculture con valori, riti e folklore propri. Questa deriva *culturalista* produce l'immagine di una società frammentata, composta da un insieme di comunità, ognuna delle quali mormora o strilla la propria pretesa di verità. Per ogni individuo l'epoca attuale è caratterizzata da un andirivieni tra il livello locale e quello globale. Un droghiere di Nanuet, vicino a New York, originario dello Stato indiano del Kerala, ha aperto una sala cinematografica che proietta due film indiani ogni sera, così da offrire ai propri duecentomila concittadini dell'area metropolitana e ai loro figli la possibilità di non perdere i contatti con la cultura d'origine¹.

Per illustrare sinteticamente i vari campi dell'antropologia, uno schema ci viene suggerito dalla risposta a una semplice domanda: che cosa fa l'antropologo? Costruisce il proprio *oggetto* di studio, sceglie un «tema» legato a forme di vita collettive. Va sul *campo* per effettuarvi l'indagine etnografica, che resta alla base del procedimento, ma deve anche leggere, attraversare la *letteratura* dedicata a quell'oggetto di

1. «New York Times», 13 dicembre 1998.

ricerca. Se svolge una ricerca, deve quanto meno sapere come sono stati definiti, storicamente, i concetti e le problematiche che utilizza. Infine, il nostro antropologo intraprende la *scrittura* dei risultati della sua ricerca. È evidente come queste fasi si intreccino tra loro: l'antropologo legge e scrive sul campo... Tuttavia, ecco uno schema utile: l'oggetto, il campo, la lettura, la scrittura.



CAPITOLO SECONDO

Gli oggetti dell'antropologia

1. *Dall'etnografia di emergenza all'antropologia generale*

Cambia la disciplina, cambia anche il suo oggetto. Nel periodo classico, l'antropologia si occupava dello studio di piccole società esotiche, tenendo conto del loro contesto immediato. Portava il segno dell'etnografia di «emergenza» o di «salvataggio» (*salvage ethnography*), la quale si dava come scopo prioritario la descrizione di società sul punto di scomparire davanti all'espansione della civiltà europea. Oggi, con una sempre più forte interdipendenza economica e politica, con la crescita spettacolare della mobilità delle persone e l'ancor più notevole accelerazione della circolazione di messaggi, il contesto si estende al pianeta intero. Dovunque si trovino, le genti sono «locali» solo in funzione di una specifica configurazione storica. Per esempio, in un sistema mondiale sempre più interdipendente, come potremmo considerare gli Zulù del Sudafrica, i Namibiani, i Tutsi e gli Hutu del Ruanda, i Timoriani, i Miskito del Nicaragua, i Curdi,

gli Afgani, gli Sciiti del Libano come culture autonome, concepibili al di fuori del contesto mondiale? I Nuer, esempio canonico di una società senza Stato, in questo inizio secolo sono in preda a una devastante guerra civile che contrappone, su basi religiose e di controllo delle risorse petrolifere, le popolazioni del Sudan meridionale al governo di Karthum. Un gruppo in apparenza poco toccato dai movimenti mondiali non ha più lo stesso statuto che aveva all'inizio dell'altro secolo: un confinamento, un isolamento, dovuto solo a una particolare congiuntura politica, economica, in sintesi storica. Oggi sono pochi i gruppi che ignorano il lavoro salariato e l'importazione di beni di provenienza urbana. I Kayapò dell'Amazzonia, in gran tenuta rituale, manifestano ad Altamira o a Brasilia contro le violazioni del proprio territorio e registrano in video i propri «notiziari». La resistenza all'islam dei Kalash dell'Indokush e dei Dogon di Bandiagara è messa in scena con grande cura per preservare le risorse turistiche di quelle regioni. Lungi dal rappresentare il perpetuarsi di una cultura impermeabile al cambiamento, questi due gruppi attestano soltanto lo stato di una società nel momento dell'osservazione. La descrizione etnografica, combinata ad altri metodi, appare come una tappa necessaria per qualsiasi studio serio dei fenomeni nuovi che risultano dalle complesse relazioni tra contesti di dominio e minoranze o movimenti politico-culturali, come i movimenti chicano e zapatista in Messico, il movimento pan-maya in Guatemala, le comunità nere in Colombia, i *sem terra* in Brasile, i braccianti agricoli a Porto Alegre eccetera. L'epoca attuale conferma l'evoluzione dell'antropologia, che è passata progressivamente dallo studio dei popoli a quello dei temi. Sbaglierebbe, però, chi considerasse radicalmente nuovo questo spostamento. Émile Durkheim e Marcel Mauss non facevano una netta separazione tra gli

ambiti esotici e quelli a noi prossimi. Non cercavano tanto di condurre un'analisi dettagliata e completa di una particolare società, quanto di studiare temi come la magia, la religione, il dono, il sacrificio, la divisione del lavoro.

2. La diversificazione degli ambiti di studio

La diversità degli argomenti che interessano gli antropologi è tale che si assiste a una specializzazione crescente, la quale a sua volta si traduce in una proliferazione di attributi: antropologia dell'infanzia, dell'educazione, della guerra, dell'arte, della malattia, della città, dello spazio, dello sviluppo, addirittura antropologia dell'antropologia. Queste specificazioni nascono spesso per comodità istituzionale, ma sono rapidamente sancite dall'uso, per cui sarebbe vano cercare di contestarle o di delimitarle. Conviene però intendere questi ambiti più o meno nuovi come oggetti empirici differenti e non come sottodiscipline. Queste ultime, infatti, rischierebbero di condannare l'analisi a una forma di chirurgia selvaggia, a una dissezione in ambiti particolari (il politico, il sacro, il religioso, l'artistico), mentre sono tutti inevitabilmente interdipendenti. Per questo preferiamo parlare, come minore dei mali, di antropologie del diritto, della religione, della malattia, della città, piuttosto che di categorie più rigide come sarebbero l'antropologia giuridica, religiosa, medica, urbana. Questa soluzione conserva almeno l'idea di una prospettiva antropologica unitaria, poiché l'antropologia rispetta le proprie dimensioni reali solo se conserva l'umanità nel suo insieme come proprio campo visivo. È pur vero che, in ragione della crescita spettacolare del numero di ricercatori e di pubblicazioni, sarebbe ormai impossibile per un singolo lettore avere il controllo di tutta la «letteratura» antropologica.

Tuttavia, anche se resta l'obbligo a specializzarsi, è necessario fare uno sforzo per conservare un minimo di visione generale e contrastare la ghettizzazione dei saperi. L'espressione «etnologia del prossimo» (*ethnologie du proche*), oggi molto usata, è fuorviante, in quanto con essa s'intende un'etnologia che pone al centro lo studio della relazione, che non è sostanzialmente diverso in un contesto occidentale o in uno esotico. Quando cerchiamo di descrivere certi aspetti dei nostri modi di vita europei, stiamo attenti a non forzare l'informazione. Tentiamo di capire che cosa significhino le domande dell'antropologo per colui al quale sono rivolte. Conduciamo così un'analisi critica della curiosa impresa che consiste nel descrivere, dunque nello scrivere, la cultura di altri esseri umani in un ambiente geografico e storico differente. L'antropologo mira a raggiungere una verità di cui sono portatrici, certe volte a loro insaputa, le persone che interroga. Qui come agli antipodi, quanto meno nella prima fase d'indagine, è necessario trasformarsi in indigeno per capire i progressi e i limiti del progetto antropologico.

Veniamo ora all'abitudine di produrre termini composti dal prefisso «etno», come etnoeconomia, etnocentrismo, etnocinema eccetera. Queste parole fanno pensare che il campo, l'atteggiamento o l'attività debbano le proprie caratteristiche a una cultura particolare o tengano conto dei fattori culturali. Si parla anche di *etnoscienze*, un termine che racchiude in sé un'ambiguità. Le etnoscienze sono intese ora come rami dell'etnologia, ora come saperi di altri popoli in un campo particolare con relativa analisi comparativa di questi saperi, ora, infine, come studio comparativo di un campo in funzione dei gruppi culturali. Il termine *etnostoria* indica invece un ramo della storia (spesso praticato dagli antropologi) che si occupa delle società senza scrittura, dove non è applicabile la storiografia classica. Numerosi autori

hanno però criticato questa definizione, in quanto riporta, con un termine scientifico, alla segregazione delle società primitive in una classe separata dal resto dell'umanità. L'*etnobotanica* si dedica sia allo studio delle piante utilizzate dai popoli studiati dagli etnologi, sia alla teoria indigena delle piante. L'*etnomedicina* è talvolta lo studio delle «altre» medicine, talvolta lo studio delle teorie degli altri riguardo alla medicina, a condizione che esista nella società presa in considerazione un campo autonomo identificabile come tale. Lo stesso vale per la storia, la psichiatria, la musicologia eccetera. Senza dubbio sarebbe più produttivo parlare di angolazione, di percorso, di prospettiva di ricerca che non di campo disciplinare. L'antropologo della malattia, per esempio, getta una nuova luce su temi più o meno classici dell'antropologia, come il concetto di persona (Marcel Mauss), di efficacia simbolica (Claude Lévi-Strauss), di biopolitica (Michel Foucault), di coesistenza di più culture, d'immigrazione. Infine, le etnoscienze assumono un'ulteriore accezione, che assorbe almeno parzialmente le precedenti, con cui si indica l'analisi, ispirata dalla linguistica, delle classificazioni e dei processi attivati dalle diverse culture nei campi del sapere e delle sue applicazioni. Si può affermare che quest'ultimo cantiere abbraccia parzialmente l'insieme delle ricerche riassunte nell'espressione *antropologia cognitiva*.

L'analisi strutturale aveva avuto il merito di tentare di mettere in luce il lavoro di costruzione simbolica, le categorie della comprensione colte prima del loro «addomesticamento» per opera di un pensiero scientifico. L'antropologia cognitiva riapre quel cantiere tentando di rispondere, con il ricorso a metodi rigorosi, alla questione di sapere come si costruisca, localmente, il mondo naturale. Sempre a proposito di questi termini costruiti con il prefisso «etno», un caso a parte è l'*etnometodologia*, una tendenza della sociologia

americana che applica i metodi dell'etnologia all'osservazione e all'analisi della vita quotidiana. Harold Garfinkel e i ricercatori a lui vicini partono dal principio che qualsiasi gruppo sociale è in grado di comprendersi, di commentarsi, di analizzarsi. Gli etnometodi sono le procedure che i membri di una società data utilizzano per produrre il proprio mondo, per riconoscerlo, per renderlo familiare. Chiamandoli così si vuole sottolineare l'appartenenza di quei metodi a un gruppo particolare, a un'organizzazione o a un'istituzione locale. L'etnometodologia diventa allora lo studio degli etnometodi che gli attori impiegano nel quotidiano¹.

3. *La costruzione degli oggetti*

I rapporti tra pensiero e linguaggio pongono problemi finora irrisolti e questo spiega indubbiamente le discussioni nelle quali s'impegnano instancabilmente gli scienziati. Noi costruiamo i nostri oggetti di studio cercando di definire e di analizzare fatti sociali che non si presentano sotto specie naturale e nemmeno come oggetti empirici. Per questo siamo spesso costretti a procedere in due tempi, distinguendo, ovvero semplificando, e poi reintroducendo la complessità. Possiamo sforzarci di eliminare dal nostro modo di pensare certe categorie troppo nette, come la *parentela*, l'*economia* o la *religione*, ma siamo obbligati a tenere conto delle specializzazioni nei specifici campi di ricerca. Inoltre, siccome è necessaria una buona classificazione per pensare e suddividere in capitoli un'esposizione, siamo continuamente indotti a reintrodurre termini globali. Così, tali divisioni devono essere

1. Vedi Alain Coulon, *L'ethnométhodologie*, PUF, «Que sais-je ?», Paris 2002.

intese come principi di strutturazione delle informazioni. Il lettore starà attento a non considerarle nomi propri di oggetti empirici ben distinti, bensì ordinamenti puramente concettuali. È pure evidente che i campi che ora affronteremo si sovrappongono nella realtà e si implicano a vicenda.

3.1. *La parentela*

Uno studioso americano qualche anno fa ha detto che l'analisi della parentela sta all'antropologia come il nudo sta al disegno e all'arte. La parentela e le regole di alleanza matrimoniale sono al cuore dello studio delle società ristrette, che è stato il primo oggetto dell'antropologia. In tali società, se non si passa attraverso l'analisi della parentela non è possibile capire niente dei rapporti sociali, che si tratti di quelli tra uomini e donne, della formazione dei gruppi sociali, delle relazioni tra gruppi, dell'habitat, dell'appropriazione delle terre, dell'eredità, della concezione della persona, delle relazioni con gli antenati, delle gerarchie sociali eccetera. L'analisi della parentela, inaugurata nell'ambito delle società che un tempo si definivano «primitive», si è estesa a tutte le forme di organizzazione sociale, comprese le società ufficialmente fondate sull'anonimato di burocrazie cui spetta la gestione della vita sociale, sull'economia di mercato e sul merito personale. Dovunque nel mondo, infatti, le relazioni tra gli esseri umani restano in gran parte codificate dalle strutture di parentela, cioè da legami di filiazione, di germanità (relazioni tra fratelli e sorelle) e di alleanza. Sono codificazioni di natura storica, come è facile vedere nella nostra società con l'emancipazione femminile e l'emergere di nuove configurazioni familiari. La parentela è evidentemente sociale e non biologica, come si pensa ancora troppo facilmente nelle società occidentali, at-

tentissime ai legami di sangue e alla genealogia. Sarebbe difficile affermare che la parentela e l'alleanza non svolgano più alcun ruolo nelle società occidentali, come nel mondo degli affari, in quello dello spettacolo o della politica. Con ogni evidenza la logica del mercato e del contratto non ha dissolto le relazioni sociali che spesso si definiscono «tradizionali» (sulla scorta di Max Weber), né i meccanismi di riproduzione sociale. Il primo teorico della parentela, l'americano Lewis Henry Morgan (1818-1881), frequentando gli Irochesi aveva ben presto osservato che lo stesso termine con il quale essi indicavano un parente o vi si rivolgevano poteva riferirsi a individui che occupavano posti assai diversi nell'albero genealogico e nella tavola delle alleanze. Morgan propose il concetto di parentela classificatoria, utilizzato ancor oggi. Per organizzare la propria vita sociale, le diverse società umane hanno imposto un ordine al dato biologico. Si devono quindi studiare caso per caso la terminologia di parentela, le regole di discendenza, di matrimonio, di residenza. È però possibile prospettare queste strutture in maniere diverse. Polemiche vivacissime hanno contrapposto i fautori di un'analisi formale dei sistemi di parentela (Bronislaw Malinowski parlava ironicamente di algebra!) a quelli che privilegiano le pratiche effettive. Alcuni studiosi ritengono addirittura che la parentela sia un campo artificiale e che non si possano separare i riferimenti alla parentela dalle altre sfere della vita sociale, soprattutto da quella economica e giuridica. Discussioni infiammate hanno schierato su fronti opposti i teorici della filiazione, che studiano la formazione dei gruppi sociali (famiglie nucleari, famiglie estese, lignaggi, clan, tribù...) e quelli dell'alleanza, che danno preminenza agli scambi matrimoniali tra i vari gruppi. Uno dei campi di studio che dimostrano in modo eloquente come le società umane mettano a punto sistemi comparabili, e in numero finito, è

quello delle terminologie di parentela: come si chiamano o come si definiscono le diverse classi di parenti? Gli antropologi possono determinare i principi logici in base ai quali sono elaborate le grandi tipologie strutturali di terminologia parentale. Tali terminologie comportano sia i principi di filiazione (a quale gruppo si appartiene?), sia quelli di alleanza (con chi ci si sposa?). Tutte le società sono endogamiche in una certa misura (ci si sposa tra «simili»), ma tutte osservano anche un principio esogamico, che obbliga a coniugarsi al di fuori del gruppo di parenti prossimi. Quanto alla definizione di questa prossimità che inibisce la sessualità e il matrimonio, essa varia secondo la cultura e non è affatto prescritta da una legge naturale. Tra i sistemi di scambio matrimoniale si distinguono quelli elementari, quelli semi-complessi e quelli complessi. I primi prescrivono o consigliano una forma precisa di matrimonio: la nascita indica la scelta del coniuge. Per esempio, un uomo deve sposare una giovane classificata come figlia del fratello di sua madre; o ancora, una ragazza sarà maritata con qualcuno del lignaggio in cui è stata maritata una sorella di suo padre. Nei sistemi semi-complessi, il meccanismo delle proibizioni restringe la scelta dei possibili coniugi e questo finisce per avvicinare il modello a quello delle strutture elementari. Tali sistemi precisano in quali gruppi sia possibile sposarsi. I sistemi complessi proclamano la libertà di scelta, ma questa teorica libertà è evidentemente limitata da determinismi di natura sociale (origine sociale, ricchezza, livello d'istruzione, formazione, cultura, prossimità geografica, pressione sociale...). Sono in genere sistemi complessi quelli che obbligano chi prende moglie a «pagare» un compenso matrimoniale (in genere accuratamente codificato sotto forma di beni di prestigio, capi di bestiame, perizomi, prestazioni materiali...). In altri termini, si può dire che lo scambio di donne passa attraverso la mediazione di

uno scambio di beni. Comunque sia, lo scambio è al cuore delle società umane, anche se il dettaglio delle regole differisce di molto.

Può sembrare che la filiazione abbia un fondamento biologico, ma in realtà è anch'essa codificata dalla cultura. Esiste un legame di filiazione tra due individui quando l'uno e l'altro discendono da una stessa persona. Questa regola determina il gruppo al quale appartiene un individuo. La filiazione è il principio che precisa la trasmissione della parentela, assegna a ciascuno uno status, definisce i gruppi sociali funzionali. Taluni concetti indicano i gruppi sociali definiti dalla parentela che, da un punto di vista logico, s'innestano gli uni negli altri. Il lignaggio riunisce le persone che si considerano discendenti di un comune antenato e che possono ricostruire la propria genealogia partendo da quell'antenato. Si parla di patrilineaggio e di filiazione patrilineare se la parentela è trasmessa da uomini, e di matrilineaggio e di filiazione matrilineare se è trasmessa da donne. I gruppi concreti che s'incontrano sul campo sono frequentemente strutturati secondo un riferimento di lignaggio, ma presentano anche membri di altri lignaggi (soprattutto le spose e gli sposi). Si parla allora di gruppi di lignaggio. In quanto unità sociale concreta, il gruppo di lignaggio ha un'ampiezza limitata. Diverse limitazioni materiali o sociali possono portare il gruppo di lignaggio a dividersi in segmenti. Talvolta i capi di tali segmenti continuano a intrattenere relazioni in funzione dell'origine comune. Altre volte sussiste soltanto un vago sentimento di filiazione e ogni segmento, riferendosi al proprio fondatore, diventa ben presto un lignaggio autonomo.

Il clan è un gruppo i cui membri si considerano discendenti di un antenato comune leggendario o mitico, senza tuttavia poter (o voler) ricostruire una genealogia precisa. Ogni clan riunisce quindi un certo numero di lignaggi ap-

parentati. Si parla di patriclan o clan paterno se la filiazione è trasmessa dagli uomini; di matriclan o clan materno se è trasmessa dalle donne. In certe società l'appartenenza al clan determina tutta la vita sociale, dal lavoro al matrimonio, dagli eventi rituali ai ruoli militari. In altri casi le funzioni del clan possono essere più sfumate e di minore impatto sulla vita quotidiana. In un regime patrilineare, *ego*, l'individuo di riferimento (maschio o femmina), fa parte del gruppo di suo padre, ma un membro maschio e il figlio di sua sorella, per esempio, non appartengono allo stesso gruppo: il figlio della sorella appartiene al gruppo del padre. I figli di una donna non fanno parte della sua parentela ma di quella del marito. In un regime matrilineare, cioè quando la parentela è trasmessa dalle donne, *ego* appartiene al gruppo della madre. I figli di un uomo non fanno invece parte della sua parentela ma di quella della moglie. È importante capire che, in una società del genere, lo status sociale e l'eredità non passano da una donna alle figlie, ma dai fratelli della donna ai fratelli delle figlie. L'autorità è esercitata dal fratello della madre. Nei sistemi bilineari (che si chiamano anche sistemi a doppia filiazione), l'individuo è legato a certi gruppi in ragione della sua discendenza maschile e ad altri in ragione della sua discendenza femminile. *Ego* adempie così ad alcuni obblighi sociali ed esercita certe funzioni in ragione della propria appartenenza al gruppo matrilineare e ad altri in ragione del proprio inserimento nella parentela patrilineare. Matrilineaggio e patrilineaggio sono due entità nettamente distinte e vissute. Infine, in un regime di filiazione indifferenziata (o cognatica) si tiene conto tanto della discendenza maschile quanto di quella femminile. *Ego* discende così da quattro nonni, da otto bisnonni eccetera. Ognuno fa dunque parte di gruppi parentali che si sovrappongono. In tal modo è impossibile costituire gruppi permanenti, a meno di tenere

conto solo di certi antenati; inoltre, le possibilità sono ulteriormente ristrette da ragioni di habitat, di scelte individuali o di particolari avvenimenti.

Ancor oggi perdura un'annosa polemica tra i fautori di un determinismo biologico (sociobiologi, psicologi evolutivi) e quelli di un determinismo culturale. Più di recente è stata sottolineata la parzialità di molti studi classici sulla parentela in materia di genere (*gender*), perché essi usano incontestabilmente un individuo di riferimento di sesso maschile. Attualmente, la maggioranza degli specialisti cerca di superare la contrapposizione tra formalismo e pragmatismo: se ci s'interessa dei principi di codificazione, non per questo si trascurano la storia, le pratiche quotidiane, la costruzione dei generi, le pratiche religiose o le relazioni di potere. Inoltre, quasi dovunque, quale che sia la vivacità delle tradizioni locali, è importante studiare anche l'influenza dello Stato e il controllo dell'apparato giudiziario. Sarebbero illuminanti a tal proposito degli studi etnografici attuali, condotti in ogni parte del mondo, sui circuiti amministrativi. Non ci è possibile qui passare in rassegna i concetti di base, i metodi d'inchiesta o le diverse «scuole» in materia di studio della parentela, che pure fanno parte della formazione elementare dell'antropologo. Le poste in gioco sono importanti: basti citare qualche tema, come il matriarcato (un mito etnografico), l'incesto (universale nel suo principio, particolare nella definizione), la parità dei sessi (tutti i sistemi si costruiscono partendo dalla differenza sessuale), la rete parentale (tutti i sistemi noti si fondano su alcune relazioni fondamentali), la filiazione, l'adozione (universale sotto forme diverse), il divorzio...

Il lettore potrà consultare in merito le opere di Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, Françoise Héritier, Francis Zimmermann, Christian Ghassarian.

3.2. *Economia, ambiente, ecologia*

Di fronte a società poco integrate nell'economia di mercato, non era possibile applicare così com'era la scienza economica occidentale. In ogni luogo in cui l'economico non era costituito come settore autonomo, risultava difficile parlare di allocazione delle risorse, di profitto, di legge della domanda e dell'offerta, di compravendita, di credito, di prezzo, di salario, di capitale. Dopo la scoperta, in diverse parti del mondo, di cerimonie spettacolari che davano luogo a una distribuzione e a una distruzione massiccia di beni, svaniva l'idea del «selvaggio» ridotto alla pura sopravvivenza. Franz Boas nel 1909, Bronislaw Malinowski nel 1922 e Marcel Mauss nel 1924 davano vita a una teoria dello scambio e del dono che modificava decisamente il modo di considerare le economie «primitive». Ci si era accorti che, in certe società, lo scambio non aveva necessariamente finalità economiche e che non lo si poteva studiare senza considerare l'organizzazione sociale nel suo insieme. Gradualmente l'economia «primitiva» non veniva più definita in termini negativi (scarsa produttività, assenza di surplus, di risparmio), mentre si scoprivano forme non mercantili di competizione «economica». Un po' dovunque le cerimonie come il *potlatch* (dal nome loro dato dagli indiani del Nord America) avevano la funzione di attestare pubblicamente lo status dei gruppi presenti. Avevano inoltre l'effetto di «neutralizzare» il surplus sul piano economico. L'accumulazione seguita da una redistribuzione calcolata appariva come una modalità dell'esercizio del potere. Già Mauss osservava come in certe società «donare significa manifestare una superiorità; accettare senza restituire significa subordinarsi». L'uso estensivo del termine «dono» si sarebbe dimostrato fuorviante, poiché le prestazioni, gli

scambi e i doni non sono interpretabili indipendentemente dalle strategie individuali e dalle posizioni sociali che li determinano. Alcune istituzioni esotiche, come il *potlatch* e la *kula* potevano sorprendere gli osservatori europei appassionati di management. Il *potlatch* era praticato dagli indiani della costa occidentale del Nord America. In quei gruppi di cacciatori-pescatori, le persone di alto rango si sforzavano di conservare il proprio status facendo doni ostentatori e competitivi. «Se io, che sono un capo, ti faccio un dono, tu, in quanto capo, me lo restituisci aumentato di un coefficiente moltiplicatore». Queste gare potevano concludersi addirittura con una distruzione spettacolare di beni. Fatti comparabili, almeno nei principi, sono stati osservati in luoghi del pianeta molto distanti tra loro. Il cerchio della Kula è un sistema di scambi equilibrati tra numerose isole al largo della Nuova Guinea. Tale sistema crea e rafforza le alleanze per periodi prolungati. Le collane di conchiglie rosse (*soulava*) circolano (su canoe riccamente decorate) in senso orario, mentre i braccialetti di conchiglie bianche (*mwali*) circolano da un'isola all'altra in senso contrario. Le stesse comunità «scambiste» sono costituite da più isole, ma le operazioni sono individuali e sembrano motivate dalla ricerca di prestigio: ogni capo ha una sua rete di associati ereditaria e tutti tengono una contabilità precisa del valore delle diverse conchiglie. È importante osservare come lo scambio sia obbligatorio e qualsiasi forma di tesaurizzazione socialmente sanzionata.

Le analisi degli scambi cerimoniali lasciavano in ombra altre sfere meno prestigiose di produzione e di scambio, ma le inchieste sul campo si sono fatte sempre più numerose. Karl Polanyi e George Dalton hanno dato un nuovo orientamento all'antropologia economica sottolineando la diversità dei sistemi di scambio. Dopo di loro gli specialisti si col-

locano tra due poli, a seconda se considerano che, nonostante tutte le sfumature, esistono leggi economiche universali o se ritengono che, nei numerosi gruppi umani, siano i rapporti sociali e l'interpretazione simbolica del mondo che impongono caratteristiche specifiche alla produzione. Nella maggior parte delle società che non sono governate in prevalenza dall'economia di mercato, non esiste alcun termine che designi l'economia come settore autonomo. Gli scambi sono diventati quasi un oggetto di studio a sé probabilmente per l'influenza dello strutturalismo di Claude Lévi-Strauss, che fin dal 1949 faceva dello scambio la dimensione principale delle organizzazioni sociali. In questo come in altri campi, la maggior parte dei ricercatori si distingue dall'approccio strutturalista, anche se riconosce il debito nei suoi confronti, e s'interessa più alla logica del sociale che al funzionamento dello spirito umano. Se molti cercano di mettere in prospettiva diverse società o diverse istituzioni, lo fanno per tentare di individuare i meccanismi che agiscono al loro interno più che per scoprire i processi mentali che definiscono la capacità simbolica propria della specie umana. Le inchieste sul campo documentano le relazioni di scambio-alleanza-potere con una tale precisione da rendere più difficoltosa qualsiasi generalizzazione, senza che con questo ne sia confortata la tesi ultrarelativista. In Francia, gli antropologi che s'interessano ai fatti economici, spesso partiti da premesse teoriche di tipo marxista o comunque influenzate dal marxismo, hanno tentato di articolare in un'analisi globale l'economico, la parentela, il politico e l'ideologico. Se un numero relativamente limitato di autori si rifà a un'antropologia economica in quanto tale, la quantità di pubblicazioni su questi argomenti cresce in modo esponenziale, tanto più che, fin dalle prime ricerche che hanno aperto la strada in questa direzione, la maggior parte

dei gruppi umani è stata inglobata, se non perfettamente integrata, nell'economia mondiale. Lo studio della produzione e del consumo di viveri e beni oggi deve tenere conto delle numerose ricerche che si basano sulla relazione tra l'uomo e l'ambiente, sulla storia delle tecniche, sull'antropologia della natura, sugli sviluppi in campo biologico.

Gli studi antropologici sulle relazioni tra gli uomini e il loro ambiente in un primo tempo sono stati di tipo determinista: si pensava che le diverse società o culture dovessero le loro caratteristiche all'ambiente in cui si erano sviluppate. L'adattamento culturale seguiva la stessa logica di quello biologico darwiniano. Con il proliferare delle inchieste sul campo secondo i metodi preconizzati da Boas e da Malinowski, è venuto ben presto in luce il fatto che le differenze di organizzazione sociale e le caratteristiche culturali non si potevano spiegare unicamente in base alle limitazioni date dall'ambiente. Società che vivevano sullo stesso territorio presentavano forti differenze, mentre altre che si trovavano all'interno di ambienti diversi presentavano sorprendenti analogie. Era evidente che alle costrizioni date dall'ambiente si potevano far risalire solo alcune spiegazioni. Negli anni Cinquanta, tuttavia, l'idea di una causalità più o meno diretta e legata all'ambiente ritornò in voga col nome di «ecologia culturale» (Julian Steward) e poi di «materialismo culturale» (Marvin Harris). Tutti i tratti culturali – dalla tecnologia ai riti, passando per l'habitat e i sistemi di parentela – corrisponderebbero a scelte razionali in funzione delle esigenze locali di adattamento. Il moltiplicarsi di accurate descrizioni etnografiche e di studi storici ha messo nuovamente in discussione il ruolo chiave che svolgerebbe il concetto di adattamento: nella storia umana abbondano gli esempi di scelte disastrose riguardo all'adattamento all'ambiente. Negli anni Sessanta si sono contestati l'*olismo*, che

postulava l'integrazione dei sistemi sociali, e le tesi causali fondate su un'istanza determinante. Alcuni antropologi hanno continuato a ricercare un ordine di regolazione complessivo e hanno proposto il concetto di *ecosistema*, ricorrendo a un termine derivato dalla biologia. L'ecosistema è costituito dall'insieme delle relazioni di scambio materiale in un ambiente dato. Questo modello ha il merito di riconoscere che, se l'ambiente incide sulla vita collettiva degli esseri umani, anch'essi incidono sull'ambiente. Alcune recenti ricerche hanno messo in luce come la «foresta vergine» amazzonica, per esempio, non sia poi così vergine. Vi sono state trovate, infatti, tracce di allevamento, di focolari e di campi coltivati che risalgono a un'epoca molto antica. Rispetto ai principi comunemente accettati della disciplina antropologica, questo metodo si distingue per il fatto di mettere in secondo piano il concetto di cultura, che non è più studiato *per sé*, giacché qui si tratta di sapere come vengono portati a termine materialmente gli scambi. Secondo altri ricercatori favorevoli a un'*etnoecologia*, si dovrebbe piuttosto mettere l'accento sulla necessità di comprendere le motivazioni che spingono gli attori a prendere certe decisioni. Negli anni Settanta e Ottanta sono state mosse sempre più critiche al mito moderno delle società primitive ideali, nomadi, isolate, fuori del tempo e in perfetta simbiosi con il proprio ambiente. Le opere di volgarizzazione, ma anche taluni antropologi di professione, hanno contribuito a creare queste visioni immaginarie, trascurando la storia dei contatti e degli scambi. La polemica riguardo a quelli che i coloni europei chiamavano con disprezzo i Boscimani (*Bushmen* – gli uomini della savana) è proseguita in più di duemila articoli apparsi in riviste di antropologia e di sicuro non s'è ancora conclusa. Controversie di analoga natura hanno riguardato i gruppi di cacciatori-raccoglitori dell'America latina e dell'Africa.

Senza voler negare la persistente influenza di una certa visione romantica anche all'interno della ricerca scientifica, da tutte queste discussioni emerge il fatto che le configurazioni locali sono molto più complesse di quanto non si pensasse, il che rende difficile qualsiasi giudizio schematico. Dal punto di vista intellettuale risulta molto più interessante, piuttosto che il concetto di adattamento, inevitabilmente tautologico, lo studio dei diversi tipi di mediazione che i gruppi umani operano con il non-umano: tale studio permette di superare contrapposizioni troppo semplificatrici del tipo simbolico/pratico, senso/funzione, idealismo/culturalismo/pragmatismo. Questo interesse per le concezioni altrui ha portato alla nascita di quella che è stata chiamata antropologia cognitiva; questa è basata sulle *etnoscienze*, ovvero sui procedimenti scientifici così come sono appresi dalle diverse culture. È una formulazione più neutra e meno passatista di vecchie definizioni come *folk theories* o *teorie indigene*. Nelle sue espressioni più avanzate l'antropologia cognitiva si avvicina alla psicologia, alla quale ha fornito materiali comparativi, soprattutto riguardo allo studio delle forme di apprendimento. Il programma dell'antropologia cognitiva tenta di avvicinare i propri criteri di scientificità a quelli delle scienze sperimentali, ma si scontra con le stesse difficoltà dell'antropologia culturale nel suo insieme: la raccolta di informazioni sul campo non è mai «pura», ma dipende sempre dalle ipotesi e dai fulcri d'interesse del ricercatore. Studiando i saperi indigeni relativi ad ambiti precisi, queste ricerche hanno notevolmente ampliato il campo di *ciò che è rilevante*: classificazioni, ragionamenti, meccanismi mnemonici, rappresentazioni attinenti a tutte le branche del sapere. L'antropologia cognitiva procede, insomma, in senso contrario rispetto al metodo strutturalista. Quest'ultimo parte da un corpus molto diversificato di produzioni sociali (sistemi di paren-

tela, miti eccetera) per ridurli a poco a poco ad alcune strutture fondamentali che definiscono gli spazi mentali del pensiero. Il metodo cognitivo parte invece dai meccanismi mentali attivati dall'individuo per pensare e agire in modo idoneo in quanto membro di una comunità. È un metodo che s'interessa da vicino alle ricerche di psicologia sperimentale, alla linguistica, alla logica, alla neurologia (che sta facendo enormi progressi). La questione dell'apprendimento (culturale) nelle sue relazioni con le capacità cognitive permette di precisare, o di scartare se troppo vaghi, alcuni concetti come quelli di socializzazione o di inculturazione. È evidente che se si realizzasse il suo programma, l'antropologia cognitiva arriverebbe a spiegare come si fissano le credenze, come funziona l'inferenza, come partendo dalle esperienze personali si struttura la memoria. Si assisterebbe così a un riavvicinamento spettacolare delle scienze naturali e delle scienze sociali. La contrapposizione natura/cultura non è infatti che una costruzione: la cultura fa parte della natura.

3.3. *L'antropologia del politico*

L'antropologia del politico, più che un oggetto particolare di studio, si presenta talora come un mezzo per prendere le misure d'insieme del campo dell'antropologia. Per questo essa occupa un posto a parte, in quanto la variabilità delle forme di organizzazione politica è servita da criterio tipologico per identificare le formazioni sociali. Riflessioni e analisi, in quest'ambito, sono state per molto tempo assillate dal tentativo di spiegare la genesi dello Stato, ma nessuna delle grandi tipologie evoluzioniste – Henry Summer Maine (1861), Lewis Henry Morgan (1877), Karl Marx (1859), Friedrich Engels (1884), V. Gordon Childe (1936),

Leslie A. White (1959) – che ricostruivano l'evoluzione delle forme di organizzazione sociale, dall'orda primitiva allo Stato, passando dalla tribù e dalla *chefferie*, ha retto alle critiche. La nascita di un potere centrale autonomo non risulta mai provocata da una causa unica e universale: può essere associata alla conquista, allo sfruttamento economico di una classe sociale su un'altra e all'esistenza di un surplus, al controllo degli armamenti, alla necessità di organizzare la produzione (soprattutto le grandi opere di irrigazione), al controllo del commercio... In molte società – pensiamo soprattutto alle monarchie sacre e al culto degli antenati – non è affatto possibile configurare il livello politico senza passare attraverso lo studio del fatto religioso. La definizione europea del politico (dal greco *polis* – la città, lo Stato), limitandone il senso all'esercizio del potere statale, lascia l'antropologia davanti a un insieme di fenomeni inesplicati. Alcune società possono essere governate senza che una classe dirigente eserciti, attraverso un governo centrale, una vera e propria sovranità su un'unità territoriale ben definita. Bisogna guardarsi dal ridurre il politico al concetto di potere: l'antropologia del politico s'interessa così soprattutto della formazione dell'autorità legittima e delle sue modalità. Se certe società precoloniali hanno conosciuto organizzazioni fortemente centralizzate basate su una struttura amministrativa e sulla coercizione, altre hanno conservato la propria coesione senza che il potere fosse nemmeno visibile (sono quelle che si sarebbero definite società *acefale*). Malinowski ha scoperto che il potere può esprimersi attraverso una serie di prestazioni reciproche tra il capo e i membri del gruppo. I *big men* melanesiani raccolgono beni attraverso le proprie reti di parentela e di clientela, poi li investono organizzando in competizione tra loro feste sontuose che ufficializzano il sostegno dei propri partigiani

In certe società studiate dagli antropologi può esistere uno stretto intreccio tra lo Stato e la parentela. Nell'allargamento delle reti politiche, possono rivestire una funzione importante anche gli scambi matrimoniali. Un capo o un re possono ampliare, grazie ai propri privilegi economici, la rete di alleanze contraendo numerosi matrimoni poligamici. Le società sprovviste di istituzioni centralizzate e in cui le relazioni tra gruppi di lignaggio non sono regolate da una specifica autorità, come i Nuer del Sudan, sono state definite società *segmentarie*. In queste, l'importanza delle unità politiche in gioco dipende dalla fusione o dalla contrapposizione dei segmenti di lignaggio in rapporto tra loro. In altre società i gruppi di parentela sono controbilanciati da classi d'età, da gruppi gerarchizzati di individui che attraversano insieme i riti d'iniziazione socio-religiosi. Tra i Kikuyu del Kenya, per esempio, i depositari dell'autorità politica sono i capi delle classi d'età superiori. Presso gli Ochoilo etiopi, i problemi del momento sono affrontati in assemblee plenarie. D'altronde, i dispositivi del potere passano spesso attraverso i riti e le rappresentazioni cosmologiche, cosa che rende l'antropologia del politico inscindibile dallo studio delle rappresentazioni. Marc Augé ha proposto altrove il concetto di ideo-logica per designare le configurazioni che articolano nello stesso tempo i rapporti di potere e quelli di senso. L'istituzione reale presenta spesso una dimensione sacra. Il re si trova alla congiunzione del mondo divino con quello sociale e la sua funzione si presenta indispensabile per la perpetuazione dei ritmi cosmici e per la celebrazione delle grandi cerimonie annuali. Nel caso di una catastrofe che lascia un segno durevole, la natura eccezionale del potere reale è colpita dalla precarietà. L'avversità, messa sul conto della sua forza eccessiva, o al contrario della sua perdita di forza vitale dovuta alla vecchiaia,

alla malattia o alla sterilità, lo indica come ideale vittima espiatoria. Un potere risulta tanto più legittimo quanto più appare inserito nell'ordine naturale. Deve perciò la propria efficacia all'ignoranza, almeno parziale, dei meccanismi che lo fondano. L'ordine che ne deriva può essere più o meno esplicito e non comporta l'emissione di norme giuridiche, se non quando la loro violazione dà luogo a una sanzione inflitta da una o più persone socialmente qualificate a farlo. Tra gli Andaman di Sumatra l'unica sanzione esistente era la pressione dell'opinione pubblica, che si esercitava con il rimprovero, il broncio, la canzonatura. Negli anni Trenta, presso i Nambikwara brasiliani studiati da Claude Lévi-Strauss, il potere del capo si fondava non sulla costrizione ma sul consenso dei sudditi.

Per capire tutti questi meccanismi è dunque necessario dare una definizione del politico più ampia di quella che proviene dal suo significato etimologico. Il problema della genesi dello Stato ha così lasciato il posto allo studio della diversità dei modi di esercizio del potere, dei meccanismi di dominio, delle forme di funzionamento dello Stato. Michel Foucault ha fatto opera di antropologo quando ha attirato l'attenzione su alcune forme di potere diffuso gestite dalle istituzioni della biopolitica: la salute, l'igiene, l'assistenza, il controllo dei flussi di manodopera, le istituzioni psichiatriche e psicologiche, la criminologia, le carceri, gli ospizi. L'antropologia del politico s'interessa in modo privilegiato anche delle diverse modalità che danno luogo alla territorialità, delle stratificazioni sociali, dello status e dei ruoli, dell'esercizio legittimo della forza, del conflitto, delle relazioni tra legge, diritto di appropriazione e politica. In questi ambiti non basta studiare le regole, ma si deve anche tenere conto delle pratiche che talora le contravvengono quando le si osservano in situazioni specifiche. Le differenziazioni sociali,

fondate sul genere, l'età, la classe, la casta, la divisione del lavoro, il controllo del linguaggio, creano e perpetuano forme di dominio. Per analizzare questi meccanismi di distribuzione del potere, si distinguono, seguendo Max Weber, potere e autorità: quest'ultima implica quanto meno una certa legittimità. Per questo ogni ideologia cerca di giustificarsi sostenendo di fondersi sulla natura delle cose. Seguendo Marx si dirà che le idee che governano la società sono quelle della classe dirigente, anche se, a livello simbolico, i soggetti dominati possono mettere a punto propri meccanismi di difesa. Il comunitarismo, per esempio, mira a sottrarre un gruppo sociale o una «società» al proprio ambiente storico e a preservarli dall'insieme che li contiene, cioè dallo Stato accusato di volerli assimilare. Nelle prese di posizione delle femministe si riscontrano due linee nettamente distinte tra loro: una afferma la specificità del genere femminile, che ha diritto alla propria differenza e contesta i valori maschili; l'altra, esemplificata da Judith Butler, afferma che non esistono identità di genere all'infuori di quelle imposte dallo Stato e dalle strutture di potere diffuso.

Il cavallo di battaglia dei filosofi post-strutturalisti – lo studio del discorso come forma del potere – è stato subito ripreso da tutte le scienze sociali, non esclusa l'antropologia. A partire dagli anni Settanta la produzione dei discorsi è diventata un luogo di studio privilegiato delle relazioni di potere. Chi dice il vero? Chi ha diritto di parola? Chi controlla ciò che si dice? Per molto tempo gli etnografi hanno cercato di spiegare i meccanismi del potere, della politica e del diritto delle società «tradizionali», cercando di sgombrarli dalle infiltrazioni dovute alla politica coloniale e postcoloniale. Sotto l'«ombrello» coloniale, il potere di certi capi locali poteva trovarsi accresciuto o ridotto, ma in ogni caso era cambiato. Un'antropologia dell'antropologia mette anche in luce la di-

mensione politica del rapporto osservatori/osservati. Fin dagli anni Sessanta si sono levate proteste contro gli etnografi, soprattutto tra i movimenti indigenisti dell'America latina.

La violenza è uno dei temi più rilevanti dell'antropologia del politico, e tuttavia non si è stati in grado di proporre una teoria generale. La gamma delle ricerche su questo argomento è estremamente varia. Gli antropologi possono studiare come il corpo umano diventi, per i militanti terroristi dell'Irlanda del Nord, della Palestina o dello Sri Lanka, uno strumento al servizio di una causa. Lo sciopero dell'igiene o della fame, l'attentato suicida, sono forme diverse di questa trasformazione del corpo in strumento. La radicalizzazione delle posizioni in campi opposti determina il coinvolgimento fisico, il passaggio all'atto e l'esplosione di violenza. La propaganda politica, nella maggior parte dei casi, trae linfa dalla storia, fa propri i motivi del passato per realizzare un montaggio, creare una mitologia moderna che può sfociare in un programma di sterminio dell'altro, com'è avvenuto in Ruanda. A livello antropologico, la guerra si presenta come un termine troppo inglobante che non permette di rendere conto della diversità delle situazioni. Nel solo «mondo» melanesiano è possibile distinguere una mezza dozzina di tipi di conflitto. Può esserci una guerra istituzionalizzata, convenzionale, iniziatica, economica, civile o militare, può essere consuetudinaria e può assurgere a modo di produzione. Qualsiasi guerra, comunque, vede contrapposte necessariamente unità politiche localizzate. L'espressione «guerra contro il terrorismo» può rivelarsi efficace come slogan politico, ma non ha alcun senso sul piano antropologico. Se in un primo tempo hanno privilegiato una visione relativamente statica, fondata su rigide tipologie etniche, le teorie del sistema sociale hanno poi ceduto il posto ad analisi che hanno messo in luce al contempo il ca-

rattere storicamente costruito, soprattutto dal diritto coloniale, dei gruppi etnici e il carattere eminentemente dinamico del politico. Non si può affermare nello stesso tempo che l'oggetto dell'antropologia sia scomparso con la fine delle etnie e constatare la proliferazione delle rivendicazioni *etiche*. L'etnia non può in alcun modo essere paragonata a una specie naturale che sopravvive o si estingue. La produzione dell'etnicità va analizzata come un fenomeno storico che merita un'indagine precisa caso per caso. Contro una rappresentazione cristallizzata dell'identità culturale, va sempre ricordato che non si tratta di una costruzione ma di un processo. Né la sociologia né l'antropologia si accontentano oggi di una concezione funzionalista, secondo la quale ogni parte costitutiva di una società globale contribuirebbe all'equilibrio generale. Infatti, anche se esistono in ogni società meccanismi che hanno la funzione o l'effetto di assicurarne la coesione, ne sono elementi costitutivi anche il conflitto e la contraddizione. Dagli anni Sessanta, il disfacimento degli imperi coloniali e le ricomposizioni politiche in un contesto postcoloniale o neocoloniale hanno fissato i termini delle nuove sfide per l'antropologia del politico.

Gli specialisti europei, dopo un periodo dedicato alle sopravvivenze delle antiche tradizioni, si sono orientati verso questioni scottanti ma poco dibattute all'interno dei regimi democratici come il clientelismo, l'ereditarietà delle funzioni, i legami tra i poteri locali e lo Stato. Le mutazioni attuali – il crollo del blocco sovietico, la globalizzazione, il multiculturalismo, il dibattito sull'Europa-nazione, ma nello stesso tempo il risorgere di micro-Stati – hanno allargato gli interessi degli antropologi. Il multiculturalismo, per esempio, è un fenomeno complesso, nel quale è necessario distinguere tra l'affermazione di differenze irriducibili e, per converso, il principio di una società più aperta. Se l'immi-

grazione in Europa, per esempio, porta a una specie di *etnicizzazione* dei diversi gruppi di migranti, il fenomeno non si spiega tanto come una tendenza «naturale» dei gruppi stessi, quanto come un indebolimento della forza di attrazione che spinge all'assimilazione e all'integrazione. La politica è anche l'arte di amministrare e di produrre soggetti, cittadini. Per questo è anche possibile leggere, attraverso le diverse disposizioni prese sul piano sociale, sanitario, medico, pediatrico, geriatrico, bioetico, assistenziale, educativo, un'implicita antropologia (le politiche della vita) che il ricercatore può mettere in luce e discutere nello spazio pubblico.

Concludiamo con un'osservazione relativa all'etica della ricerca: l'antropologia del politico trova in certi casi qualche difficoltà a conservare un atteggiamento descrittivo o esplicativo libero da qualsiasi dimensione normativa: critica sociale, impegno politico, visioni utopiche, difesa degli ideali, predizioni sulla fine della storia e così via. E si manifesta un'altra sollecitazione: l'invito a entrare come consulenti al servizio di istituzioni in continua ricomposizione.

3.4. *L'antropologia della religione*

L'antropologia della religione s'inserisce in genere in una tradizione materialista, svincolata da interpretazioni teologiche, e nonostante ciò è stata a lungo segnata dalle religioni del Libro. Per gli occidentali, anche se atei o agnostici, è difficile staccarsi dall'idea di una religione monoteista, legata a un testo, esclusiva, cui si accede grazie a una conversione. Davanti alla complessità del mondo non sorprende affatto che gli uomini abbiano cercato sotto tutte le latitudini di raggiungere le verità nascoste che stanno al di là della percezione normale. Sono state formulate ipotesi

sulle energie che reggono il mondo e si è spesso cercato di rendere visibile l'invisibile. I pensatori occidentali (teologi e artisti compresi) non hanno certo il monopolio di concetti come quelli di energia, forza, volontà, anima, slancio vitale, soffio vitale eccetera. Non hanno cioè il monopolio della metafisica, non solo intesa come ricerca delle cause nascoste che si trovano al di là della percezione immediata, ma intesa anche nel senso più disciplinare di speculazione sistematica. La migliore etnografia non si veicola attraverso la sollecitazione di informatori privilegiati su argomenti quali gli dèi, gli antenati o la fede, ma attraverso l'osservazione delle pratiche individuali e collettive e la raccolta di attestazioni che rimandano a una singola esistenza mentre la si vive. La teoria «indigena» è sempre colta in atto. L'estrapolazione dai singoli casi è sempre delicata. Per questo, quando si decide di correre il rischio, è anche necessario mostrare come si è fatto a ricostruire l'insieme delle credenze che riguardano temi disparati come la persona, l'eredità, il lignaggio, la stregoneria. Il rischio maggiore è quello di chiudere con il processo della scrittura un sistema aperto dal quale gli attori sociali attingono a seconda dei problemi del momento.

I concetti di fede e di credenza sono tanto più difficili da gestire quanto più la religione sembra coestensiva alla cultura nel suo insieme, come è il caso in numerosissimi contesti. Da Michel Foucault e da Paul Veyne abbiamo appreso che esistono più regimi di verità in una stessa cultura e perfino a livello individuale. Una buona parte della religione è costituita da pratiche meccaniche o addirittura, in certi contesti, da tecniche, cioè protocolli per cerimonie, sacrifici e preghiere. Fino agli anni Sessanta, la descrizione dettagliata di costumi, credenze, miti e riti era per lo più messa al servizio di una spiegazione funzionalista. Le rappresentazioni e le pratiche religiose servivano non solo alla coesione

sociale o alla struttura del potere ma rispecchiavano anche una visione del mondo naturale e sociale. Per quel tipo di spiegazioni, era grande l'influenza esercitata dalle *Forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim (1915). Secondo quest'ottica, una credenza religiosa è sempre vera quando svolge una funzione sociale. Per molti decenni è rimasta largamente condivisa l'idea secondo la quale i riti esprimono e rafforzano la solidarietà di gruppo, di modo che il culto è in realtà dedicato al gruppo stesso. Oggi, però, nessuno ritiene che sia possibile considerare una società come un gruppo omogeneo. La divisione tra sacro e profano, centrale nell'argomentazione delle *Forme elementari*, continua a sollevare discussioni, perché non si è mai trovato un punto d'accordo rispetto alla definizione di sacro. Anche l'analisi marxista s'inserisce in un quadro funzionalista, ma con una dimensione in più, ignorata da Durkheim: la religione vi è percepita come «oppio dei popoli», un'arma ideologica in mano alle classi dominanti.

Attualmente, un certo neofunzionalismo guarda alla religione in modo più dinamico, mettendola in relazione al processo di legittimazione dell'autorità, alle espressioni di risentimento dei dominati, agli interessi di classe e alle strategie dei singoli. In alcuni contesti, il rito si presenta come un prolungamento della lotta politica. A poco a poco le spiegazioni funzionaliste hanno lasciato il posto alle teorie che rimandano alla costruzione del senso: i riti sono visti come vettori d'informazione o come espressioni di una visione del mondo. Claude Lévi-Strauss riconosceva esplicitamente la funzione feconda esercitata da un articolo di Durkheim e Mauss – *Les classifications primitives* (1903) – che richiamava l'attenzione sulle forme di ordinamento mentale del mondo. Sotto l'influenza della linguistica si sarebbe presto parlato di codificazioni simboliche. Tutti i po-

poli, infatti, classificano in varie categorie le specie (vegetali e animali), gli elementi e le sostanze della natura, i fenomeni climatici. Una delle ipotesi più discusse dagli anni Cinquanta è passata alla posterità con i nomi di due linguisti e antropologi: Sapir e Whorf. Secondo loro, esiste una relazione necessaria tra le categorie e la struttura del linguaggio e il modo in cui gli esseri umani apprendono il mondo. Così la lingua degli indiani Hopi si concentrerebbe sul movimento e non, come le lingue europee, sulle cose. Per altri autori una parte importante dei processi cognitivi si svolge al di fuori del linguaggio. Lo strutturalismo, ma anche le teorie di Gregory Bateson (*Verso un'ecologia della mente*, 1976) negli Stati Uniti, hanno segnato una svolta affermando che, negli ordinamenti del mondo, le relazioni sarebbero più importanti degli oggetti stessi.

Se per un verso il rito non si confina nella sfera religiosa, non c'è comunque religione senza rito. Il concetto di *riti di passaggio*, proposto da Arnold Van Gennep nel 1909, ha avuto una notevole incidenza non solo sugli studi di antropologia religiosa, ma anche sulle ricerche centrate sull'organizzazione sociale. Questi riti, che passano attraverso fasi precise, scandiscono il ciclo dell'esistenza degli individui e strutturano la società. Il concetto, ripreso da numerosi autori, è stato più volte rielaborato, soprattutto da Victor W. Turner (*Il processo rituale*), e implica diversi stadi d'iniziazione, che si accompagnano a iscrizioni irreversibili sul corpo: scarnificazioni, mutilazioni sessuali o altre alterazioni fisiche. Spesso il funerale, che talora fonda lo status di antenato, può essere considerato come l'estremo rito di passaggio. In ogni caso è necessario dare un senso alla finitezza del corpo individuale, mentre la collettività, il corpo sociale, sopravvive. Ispirandosi a Sigmund Freud, alcuni autori hanno visto nelle pratiche rituali l'espressione di conflitti interni tra adepti. Lo stesso

Freud aveva attinto alla mitologia e ai dati etnografici dei suoi tempi a sostegno della teoria dell'inconscio. L'universalità del complesso d'Edipo e il mito dell'orda primitiva, che egli aveva ripreso, avevano per lo più incontrato l'ostilità degli antropologi, ma i principi freudiani eserciteranno una forte influenza, dapprima in modo trasversale, sulla scuola americana della cosiddetta «cultura e personalità», poi, in modo più esplicito, su autori quali Geza Roheim, Georges Devereux, Edmond e Marie-Cécile Ortigues, Roger Bastide e molti altri. L'interesse di queste ricerche consiste nello sforzo di articolare il livello individuale e quello collettivo. Esse infatti superano l'idea di una causalità a livello del singolo: se pure la religione spesso risponde ai bisogni dell'individuo, non è per soddisfare questi bisogni che i membri di una data società sono religiosi. D'altronde, la scoperta che in molte culture l'individuo è considerato una riunione effimera (il tempo di una vita) di elementi diversi, che in parte esistevano prima della sua nascita e in parte sopravviveranno alla sua morte, ha arricchito, e nello stesso tempo messo in crisi, la strutturazione delle istanze della personalità così come era stata proposta da Freud. Potrà essere utile osservare i fenomeni rituali nel contesto di una sociologia delle mediazioni: i dispositivi rituali funzionano come mediazioni necessarie all'azione di uomini su altri uomini. Dietro ai rapporti degli esseri umani con la natura e gli dèi, si esprimono e operano relazioni tra gli esseri umani. I destinatari proclamati dei riti possono essere sì dèi, geni o antenati, ma essi altro non sono che mediatori di una relazione tra umani. La relazione simbolica, in fin dei conti, unisce solo e sempre gli umani. Non è possibile classificare i riti solo sul versante religioso, né solo su quello sociale, psicologico o estetico: essi attingono da tutti questi campi e ciò spiega indubbiamente il loro straordinario potere di seduzione.

L'antropologia si scontra spesso con difficoltà di lessico perché deve resistere alla voglia di canonizzare le proprie definizioni concettuali, pur mantenendo l'impegno per il rigore. I termini del lessico antropologico si dimostrano troppo rigidi quando contribuiscono a cristallizzare gli oggetti che tentano di definire. Altri, troppo polisemici, impongono di volta in volta una messa a punto: è il caso dei «riti» e dei «rituali». Per certi autori, qualsiasi azione ripetitiva e stereotipa (l'apertura del Parlamento a Londra, i saluti dogon, i combattimenti di galli a Bali) può avere l'attributo di rituale. Gli etologi che studiano il mondo animale in ambiente naturale parlano di riti anche nel caso delle parate nuziali o degli atteggiamenti codificati di sottomissione. Per altri autori, per definire un rito sono essenziali i riferimenti a un mondo invisibile (a un'istanza trascendente), l'intervento di sacerdoti qualificati e un'intenzione di efficacia.

Letnografia positivista parlava, per comodità, della religione di questo o quel popolo, come se si trattasse di una dottrina ben definita che era possibile consegnare a uno scritto. Essa separava arbitrariamente alcuni campi come quelli della magia, della stregoneria, della religione, le quali invece si inseriscono in un sistema di codificazioni che danno senso al mondo naturale e sociale. Tale ingenua catalogazione non ha retto ai colpi sferrati dallo strutturalismo e dall'ermeneutica. Il primo ha richiamato l'attenzione sul lavoro di costruzione simbolica e sulle categorie della comprensione; la seconda, nella forma di un'antropologia interpretativa, ha tentato di esprimere la realtà sociale dall'interno, problematizzando l'inchiesta sul campo e il processo di scrittura. L'antropologia cognitiva, invece, cerca di sottrarre lo studio della religione alle speculazioni e agli *a priori* concettuali, concentrandosi sui principi che spiegano la genesi delle credenze. Una delle difficoltà che incontra rimanda al fatto che stenta

a utilizzare le informazioni elaborate attraverso altri metodi, meno controllati. Tutte le informazioni esposte senza che si sappia con precisione in che modo abbia operato l'autore per arrivare a un certo risultato rendono estremamente delicata l'analisi dei processi cognitivi. Attualmente l'antropologia religiosa maschera sotto un'unica voce una profusione di metodi legati da una parte alla diversità delle culture e dall'altra alla diversità di ricerche condotte da altre discipline. La stessa autonomizzazione del «campo religioso» continua a essere oggetto di discussioni, perché s'inserisce con ogni evidenza nell'insieme più vasto delle modalità di pensiero. Il concetto di sovrannaturale non è universale: s'è imposto nella civiltà occidentale insieme a quello di scienze naturali. Al campo della natura, osservabile con i metodi scientifici, si opporrebbe quello dell'immaginario, dei miti e delle superstizioni. Dalla nascita delle scienze naturali, l'Occidente incontra qualche difficoltà ad affrontare la parte irrazionale dell'uomo. Ci riesce grazie agli artisti, a qualche filosofo, alla psicoanalisi e alle altre forme di razionalità proposte dall'antropologia.

3.5. *L'antropologia della performance*

Alla fine degli anni Settanta si è prodotta una svolta nell'antropologia: si è passati da una scienza dei fatti, delle norme, delle strutture, a una scienza dei processi. Le etnie, le culture e le loro grandi manifestazioni pubbliche non si presentano ormai più come entità chiuse, compiute, ma come produzioni storiche in divenire. In tutte le maniere di utilizzare il corpo umano, insegnava Mauss, dominano i fatti dell'educazione. Il concetto di *habitus*, che Mauss riprende da Aristotele e che poi Pierre Bourdieu rielaborerà, mira a rendere conto dell'acquisito, che s'incarna nei corpi e nelle

menti sotto forma di disposizioni durevoli. Tali disposizioni si possono osservare nelle posture, nei gesti, nelle mimiche, nell'espressione dei sentimenti, nei movimenti delle mani degli artigiani, nelle tecniche corporee, nella vita quotidiana come rappresentazione, secondo la bella espressione di Erving Goffman. Gran parte della vita sociale e dei processi cognitivi non passa perciò dal linguaggio ed è perfino difficile esprimerla verbalmente. Questo semplice fatto parla a favore del ricorso, accanto ai metodi dell'etnografia classica, alla fotografia e alle registrazioni audiovisive. In talune manifestazioni pubbliche spettacolari, i filmati prodotti hanno messo in luce aspetti importanti che non sono costitutivi sul piano del linguaggio. E benché gli attori siano parte della «rappresentazione», questo non significa necessariamente che ne distinguano tutte le implicazioni. Il cricket britannico reinterpretato dagli abitanti delle Trobriand o il culto dei geni degli Hawka nigeriani filmato da Jean Rouch (*Les Maîtres-fous*, 1954) mettono in ridicolo il colonialismo senza che gli «attori» intendano intenzionalmente fare della satira. Essi recitano sinceramente ciò che li rode, senza avere la distanza professionale che provoca, secondo Diderot, il paradosso dell'attore. Numerose pubblicazioni hanno messo in luce la dimensione spettacolare della vita sociale. Un lessico compiuto ha permeato profondamente le scienze umane: teatralità, messa in scena, interpretazione, atto, gesto, dramma, performance, ruolo, sequenze. Nelle opere di Michel Leiris, Erving Goffman, Victor W. Turner, questi concetti sono stati articolati in una vera e propria teoria che migliora la nostra comprensione della vita sociale. È tuttavia necessario diffidare delle spiegazioni forzate, incoraggiate da un ricorso alle metafore teatrali prematuro a livello delle descrizioni ed eccessivo sul piano delle interpretazioni. Nei Paesi anglofoni è nato un campo interdisciplinare chiamato *performance stu-*

dies, talvolta imperfettamente tradotto come «antropologia dello spettacolo». Si tratta in realtà di un campo assai più vasto che comprende il teatro, la musica, la danza, ma anche i riti, le preghiere, i sacrifici, le tradizioni orali, i carnevali. Le analisi di questo tipo sono state dapprima utilizzate dalla critica letteraria e più precisamente da quella teatrale, ma ben presto anche l'antropologia ne è stata sollecitata, proponendo accostamenti tra teatralità e riti. In entrambi i casi l'evento è destinato a produrre effetti sul pubblico, che peraltro ne è spesso partecipe. La comunicazione con un altro mondo – quello invisibile degli antenati e degli dèi – non passa tanto dai discorsi quanto da messe in scena suggestive che avvicinano il rito all'arte. Spesso gli antropologi hanno visto i riti solo nell'ottica degli effetti sociali, ignorandone la dimensione estetica alla quale, però, devono certamente la propria efficacia. L'arte, più che nella sua dimensione estetica, si presentava come una fonte d'informazione sui valori, la visione del mondo, l'ideologia di una società. L'analisi delle categorie indigene legate ai riti mette invece in evidenza gli interessi di ordine estetico. Qualsiasi religione, qualsiasi rito, ha bisogno di bellezza, di una regia, di spettacolo. Quando si parla di «estetica» non si deve intendere solo una presa di distanza dall'oggetto artistico per fini contemplativi, ma al contrario va considerato il fatto che nel rito sono in gioco gli aspetti più profondi della coscienza umana, il rapporto con l'universo, il ciclo della vita e della morte, il mistero della procreazione, la successione delle generazioni, le prove di forza tra i viventi. Quando la s'intravede di notte al debole luore di un fuoco di paglia, una misteriosa maschera africana, che solleva le mandibole terrificanti verso il cielo, esercita sugli iniziati un effetto emozionale. La sua danza si fonda sull'alternanza di apparizione e sparizione, di vicino e lontano, di partenza e ritorno. La coreografia del rito gioca con l'insta-

bilità delle forme: l'apparizione s'intravede appena, un po' come un'allucinazione, un fantasma. L'esperienza dell'adepto non è mai solo visiva, è di natura coinvolgente, entusiasta: questi danza, canta, urla, interroga il dio o gli risponde. La messa in scena dell'«appena visibile» – quando gli spiriti della savana scendono nel villaggio e le frontiere tra i vivi e i morti si confondono – non ha niente a che vedere con l'estetica degli spettacoli divertenti per bambini. La traduzione del termine inglese *performance* con «spettacolo» fa perdere la sua dimensione «performativa» (subito messa in luce dai linguisti), secondo la quale l'oggetto (l'enunciato, lo spettacolo) e la sua creazione si confondono, si producono simultaneamente. Anche gli spettacoli rituali sono *performances*, nel senso che vanno al di là di se stessi, si mettono in gioco, per precisi che siano i protocolli e le prescrizioni che ne fissano preventivamente lo svolgimento. Gli eventi spettacolari che servono da *media* sociali, i grandi riti collettivi, i carnevali, le mascherate, non sono quindi né un riflesso né un'illustrazione di una cultura; fanno anzi parte delle pratiche con cui una cultura si crea e si trasforma.

La divisione in capitoli, quali la parentela, il potere, la religione, può avere una certa efficacia analitica, ma non deve spezzare l'esperienza del *fatto sociale totale* (Mauss) in cui tutti questi capitoli si trovano confusi. Solo attraverso lo studio delle messe in scena proposte dalle persone stesse un ricercatore è in grado di comprendere i loro rapporti con il mondo.

3.6. *Cinema etnografico e antropologia visuale*

Dopo l'invenzione del cinema, un certo numero di scienziati ha voluto mettere immediatamente questo nuovo strumento al servizio dello studio dell'uomo e dell'osservazione

dei suoi comportamenti. L'antropologia e il cinema hanno peraltro visto la luce praticamente nello stesso momento, e questo li rende vecchi amici d'infanzia. I successi di pubblico del cinema di fiction hanno fatto dimenticare rapidamente che per un periodo assai lungo la produzione di documentari era molto più ricca di quella di opere di fantasia. Oggi il documentario vive all'ombra del «grande cinema», ma ogni tanto fa alcune apparizioni significative in quel mondo saturo d'immagini commerciali. Le macchine da presa Lumière, i 16 millimetri, il sonoro sincrono, il video, le videocamere digitali, sono tutte state invenzioni tecnologiche davvero rivoluzionarie, che hanno portato ad apparecchiature sempre più leggere. È questo un parametro essenziale per gli etnografi, sempre preoccupati di non invadere l'ambiente che li accoglie e di non turbare le scene che decidono di filmare. Oggi, con una videocamera digitale grande come un portasigarette, un etnografo può filmare le situazioni sociali che osserva ricavandone immagini di qualità professionale. La categoria spesso impiegata di «cinema etnografico» è un po' fuorviante, perché vi si trovano confusi film di esploratori, di viaggiatori, di registi indipendenti, di reporter televisivi. I filmati degli operatori inviati in tutto il mondo da compagnie commerciali come la Lumière, la Pathé o la Edison, allo scopo di raccogliere immagini esotiche, sono spesso citati come primi esempi di cinema etnografico. Nell'uso corrente, nonostante varie messe a punto, il denominatore comune, il segno distintivo, resta sempre il paradigma esotico. Bisogna ammettere che i film realizzati dagli antropologi sono spesso deludenti. È comprensibile che, in quanto scienziati, questi «cineasti per obbligo» si dimostrino diffidenti nei confronti degli artefici del cinema professionale. E tuttavia, fino a poco tempo fa, essi professavano un positivismo piuttosto ingenuo. Cercavano una

neutralità illusoria, senza tenere conto dei determinismi storici e culturali che ne condizionavano lo sguardo. I filmati erano proposti come se rappresentassero fedelmente una realtà univoca: come se si potesse restituire il *reale* in modo perfettamente mimetico, indipendentemente dallo sguardo che si posa su di esso. La lezione è arrivata da cineasti come Vertov, Flaherty, Grierson, Vigo, Epstein, Ivens eccetera. Il loro sguardo era più artistico e sociale che scientifico, ma conoscevano l'arte di proporre un punto di vista. Alcuni di loro praticavano manipolazioni inaccettabili per un ricercatore, ma avevano il merito di sapere che il reale non parla da solo, che l'osservatore opera una sorta di montaggio della realtà e costruisce un discorso. Erano consapevoli del fatto che gli avvenimenti di natura storica, cioè non inventati da un regista e dagli attori, devono comunque essere raccontati e che il narratore fa immancabilmente parte del racconto. È quello che aveva ben compreso Jean Rouch, il quale, pur avendo realizzato vari film etnografici in un'ottica molto descrittiva, in altri ha rotto il cliché del documentario, stimolando la *nouvelle vague* degli anni Sessanta e anticipando i grandi dibattiti degli anni Ottanta sulla riflessività in antropologia. Ha così contribuito a smentire l'immagine dei film etnografici noiosi, realizzati in modo piatto e infarciti di commenti eruditi. L'espressione «film etnografico» o «procedimento filmico etnografico» va comunque difesa perché si tratta di un metodo specifico. Viceversa, parlare di «film antropologico» sfiora l'assurdità perché, se con questa definizione s'intendono i film che parlano dell'uomo, tutti i film sono antropologici come tutti sono sociologici.

L'antropologia visuale riunisce una triplice attività: l'inchiesta etnografica fondata sull'impiego di tecniche di registrazione audiovisiva; l'uso di queste tecniche come modalità di scrittura e di pubblicazione; e infine lo studio

dell'immagine in senso lato (arti grafiche, fotografie, film e video) quale oggetto di ricerca. Non tutti gli specialisti di antropologia visuale, perciò, si trasformano in cineasti, come non tutti gli specialisti di iconologia sono tenuti a diventare pittori o incisori. Per quanto riguarda la produzione d'immagini come oggetti di studio, gli antropologi non possono più partire dal principio secondo il quale i membri di una società pensano e agiscono esclusivamente in funzione di riferimenti culturali etnici semplici e omogenei. Non dimentichiamoci che il cinema esiste in India e in Brasile quasi da quando fu inventato. Nel meglio e nel peggio, tutti i popoli della terra sono esposti non solo al proselitismo dei missionari, ma anche, e in modo più massiccio, ai messaggi che li distaccano dal livello strettamente locale: la radio, il cinema, la televisione, i clip musicali, la pubblicità, Internet. L'individuo raccoglie, nel corso della propria vita, modelli e riferimenti complessi, venuti da orizzonti diversi, dai più locali e dai più radicati nel tempo a quelli più volatili. Solo un'inchiesta che segue quanto più da vicino possibile gli etnometodi messi in opera dagli individui nel corso dell'esistenza quotidiana, per esprimerci come Harold Garfinkel, fa comprendere i riferimenti, le disposizioni acquisite e le strategie personali in un ambiente dato. Da questo punto di vista il mestiere di antropologo è sempre lo stesso, sia che si lavori tra i Fulbe Bororo del Niger, sia che si faccia un'indagine tra i nuovi ricchi della Silicon Valley.

Se decide di girare un film, l'antropologo deve dotarsi dei mezzi necessari. Non è un'attività che si possa fare in modo dilettantesco, «fuori mercato», come una specie di accessorio destinato a illustrare una ricerca il cui aspetto principale è altrove. Per un antropologo cineasta il contenuto non può essere disgiunto dalla forma e il mestiere comporta necessariamente una dimensione artistica. In questa prospettiva è

indispensabile emanciparsi dai modelli esclusivi della scrittura. Gli effetti di conoscenza non sono veicolati soltanto dai contenuti, ma anche dai suoni, dalle immagini, dalle tecniche, dallo stile. Come lo scrittore, il documentarista cura la propria sintassi, ricerca l'espressione adeguata, lavora sul ritmo, la narrazione, l'emozione – in sintesi, sullo stile. Realizzare un documentario è un'arte discorsiva che comporta centinaia di scelte: selezionare nella realtà i particolari significativi, lasciarne altri in ombra, inquadrare, tagliare, montare, rimontare, mettere a punto il colore, mixare il sonoro. Il realizzatore ricorre a una retorica propria, individua i personaggi e le situazioni interessanti, rispetta l'unità di tempo e di luogo o si disloca, si conforma al realismo di una cronaca o ne propone un «montaggio intellettuale», come lo definiva Eisenstein. Il film e il video sono mezzi incompatibili per mostrare luoghi, spazi, testimonianze, prese di posizione, atteggiamenti, posture, interazioni sociali, frammenti di vita. Anche se la frontiera tra fiction e documentario è vaga, perché tutto nel film è costruito, il patto narrativo proposto dal realizzatore agli spettatori non è lo stesso se si tratta di un'opera d'invenzione o di una realtà trattata con una prospettiva particolare. Nel primo caso la creazione riguarda l'intero oggetto filmico, nel secondo essa si concentra sul trattamento di un oggetto che è possibile apprendere in mille modi. Non c'è dubbio che oggi, grazie ai progressi tecnici, quasi tutti gli studenti di antropologia che si preparano a effettuare la loro prima inchiesta sul campo pensano di «filmare», anche se non formulano sempre un progetto ben preciso. Purtroppo la preparazione tecnica e la formazione restano molto carenti. L'insegnamento di una cultura dell'immagine resta sottosviluppato, lacunoso e marginale: a differenza dei libri, almeno in Europa, i film non circolano o circolano pochissimo e anche i grandi do-

cumentari classici sono difficili da reperire. Quanto alla pratica, gli studenti incontrano non poche difficoltà a realizzare contestualmente un'inchiesta etnografica classica, che richiede un forte dispendio di tempo e di risorse, e un progetto audiovisivo. Quelli più dotati per l'immagine, spesso abbandonano la carriera universitaria e la ricerca per la realizzazione di documentari. Si dovrebbe riuscire a far sì che la maggioranza degli antropologi agli esordi abbiano una cultura audiovisiva sufficiente a elaborare i propri documentari o a collaborare con cognizione di causa con gli specialisti. Sul piano degli sbocchi, è deplorabile che la televisione abbia quasi del tutto adottato una logica commerciale, cosa che pone grossi ostacoli alla creazione di documentari. Ciò nonostante, la produzione di film che interessano le scienze umane cresce in modo spettacolare e, negli ultimi anni, la qualità filmica degli studenti di antropologia e di sociologia è notevolmente migliorata. Va anche osservato un interessante cambiamento di rotta: sempre di più le persone che erano «oggetto» di film etnografici iniziano a produrre le proprie immagini e a documentare la propria vita sociale. L'uso strategico dei media da parte delle «popolazioni indigene» permette loro, per la prima volta nella storia, di controllare la propria immagine e di inviare alla comunità internazionale i messaggi che desiderano.

3.7. *L'antropologia applicata*

Oggi gli antropologi intervengono sempre più come consulenti sui «problemi della società»: la bioetica, le implicazioni delle nuove tecniche di procreazione medicalmente assistita, le biotecnologie, l'istruzione, la cultura d'impresa, la delinquenza, le sette religiose. L'antropologia

applicata si trova stretta tra varie limitazioni. L'analisi della logica insita nelle situazioni sociali interessa al management solo se può servire a prendere certe posizioni, a enunciare una dottrina, a proporre interventi. In generale chi ha il potere decisionale ha bisogno di una «scienza a breve» per poter adeguare le proprie scelte nell'immediato. *A priori*, questa limitazione temporale entra in contraddizione con i metodi d'immersione praticati dagli antropologi. Numerose ricerche, comunque, dimostrano che vale la pena di raccogliere la sfida. Il gran cantiere dello sviluppo economico rimane nonostante tutto bloccato. I casi spettacolari di decollo economico in Asia devono poco alle «strategie» di sviluppo e molto di più ai movimenti del capitalismo mondiale e alla geopolitica. In modo molto schematico è possibile affermare che la teorizzazione dello sviluppo è passata attraverso fasi in cui prevalevano preoccupazioni economiche (W.W. Rostow), poi politiche, con le teorie del centro e della periferia (Immanuel Wallerstein, Gunnar Myrdal, Samir Amin, Charles Bettelheim, Andre Gunder Frank), poi ancora antropologiche, e infine di nuovo economiche, con le recenti ristrutturazioni del capitalismo «globale». Nella fase «antropologica» delle teorie dello sviluppo, numerosissime pubblicazioni, basate su inchieste di scala «micro», rimandano a spiegazioni sociali e culturali, al ruolo delle donne, allo studio delle decisioni prese a livello locale, alle spese di status, al progressivo sgretolamento delle disuguaglianze. A qualsiasi livello la si voglia collocare, nonostante il fallimento di tanti programmi e progetti, l'ideologia tecnocratica rimane potentissima. La razionalità è uno dei grandi miti (nel senso di discorso d'autorità) dell'Occidente, ma in materia di sviluppo economico sono tanti gli esperti che parlano di ragione, di sapere, di scienza, senza preoccuparsi granché di darne una dimostrazione. La resi-

stenza del reale sembra dimostrare che esistono troppi parametri in equilibrio instabile per riuscire a proporre una prospettiva credibile. Inoltre, molti dei «progressi» basati sull'efficacia a breve termine hanno provocato un'accelerazione degli squilibri di dimensioni colossali: riscaldamento del pianeta, desertificazione, inquinamento...

3.8. Etnografie e antropologia delle scienze

La storia e la filosofia della scienza sono discipline che esistono da molto tempo, mentre solo da una ventina d'anni si è verificato un interesse etnografico e antropologico (spesso intrecciato a ricerche storiche) sulla produzione scientifica e sulle sue applicazioni tecnologiche. Si tratta di un campo di ricerca diversificato, fondamentale per la comprensione del nostro mondo in continuo sviluppo: studio della costruzione dell'autorità scientifica e dei criteri di scientificità, critica delle modalità di esposizione retoriche della scienza, analisi comparata delle forme d'organizzazione, della ricerca scientifica, delle relazioni tra Stato, istituti di ricerca, mercato, mecenati e società civile, delle implicazioni filosofiche, etiche, giuridiche e politiche, delle trasformazioni indotte dalle scoperte scientifiche.

4. Dentro e fuori l'antropologia

Nell'introduzione abbiamo detto che l'antropologia è una disciplina di crocevia, ma bisogna aggiungere che gli scambi con altre discipline sono spesso reciproci. L'interesse di numerosi sociologi all'antropologia e all'etnografia risale indubbiamente agli anni Cinquanta, quando gli studiosi della

scuola di Chicago, sotto l'impulso di Robert Park, hanno cominciato a privilegiare l'osservazione e l'inchiesta sul campo. Sono stati seguiti da quelli dell'università di San Diego, poi da molti altri nel mondo: sono soprattutto i sociologi che si definiscono «interazionisti» ed «etnometodologi». Va sottolineato che non si tratta di contrapporre la microsociologia (che sarebbe vicina all'antropologia) alla macrosociologia. Sociologia e antropologia si muovono su scale differenti: lo studio dettagliato delle configurazioni locali non si oppone alle logiche strutturali su scala più grande. Tra tutte le scienze umane, è la storia quella che più si è ispirata ai metodi antropologici o che vi si è più avvicinata. Molti storici, assidui lettori dei classici dell'antropologia, ne hanno fatto l'uso migliore; altri vi si sono accostati in modo quasi naturale, senza che si debba parlare di un debito o di interdisciplinarietà. In Francia, per esempio, il desiderio di ricollocare nel loro contesto le inchieste quantitative della scuola degli Annales ha spinto gli storici a tenere conto dei fattori culturali. L'interesse antropologico manifestato dagli storici – poco importa se spontaneo o indotto – ha portato alla comparsa di nuovi oggetti di studio: la teoria della persona, le costruzioni identitarie, le strutture di parentela, la storia del corpo e delle pratiche corporali, della sessualità e della famiglia, della costruzione sociale dei sessi, del gusto, delle pratiche di consumo, dell'habitat, dell'influenza dell'arte sui «movimenti spirituali». Lo studio dei sistemi di pensiero esotici ha gettato una nuova luce sull'influenza esercitata dall'ideologia cristiana e sull'arte che ne deriva, sugli ideali, sul gestuale, sugli atteggiamenti. La periodizzazione (che cosa sono un'epoca, un momento, una svolta, una congiuntura, un ciclo, un calendario) s'impone chiaramente come un tema comune all'antropologia e alla storia, come lo sono anche i concetti di cultura, di mentalità, di ideologia, di immaginario. La rifles-

sione fatta dagli storici sulla selezione degli oggetti di memoria (il rito, il monumento, la commemorazione, l'archivio, il calendario) trova un ovvio alimento nella cultura antropologica. Dopo che le opere di Morgan hanno aperto la strada, lo studio dei sistemi di parentela ha fatto dialogare gli antropologi e gli specialisti del mondo antico. Le maniere con cui sono trattate ritualmente le sculture africane o le effigi ancestrali dell'Oceania ci aiutano a comprendere la funzione di certa statuaria minore nelle cerimonie funerarie dei sovrani europei. L'approccio antropologico ha trovato un suo particolare sviluppo negli studi sulla Grecia antica che affrontano i concetti di divinità, idolo, mito, credenza, ma anche quelli di spazio, cultura, politica. A proposito della costruzione di un territorio, un caso greco getta luce su un modello dell'Africa occidentale e viceversa. Analogamente, è possibile paragonare la condizione dello straniero nel mondo mandingo e nella Grecia classica. Gli antropologi, che siano africanisti, americanisti o oceanisti, avvertono un interesse per i fatti greci così come sono analizzati dagli storici con un taglio più antropologico. Si ritrovano su un terreno familiare, senza dubbio a causa delle somiglianze strutturali che presentano i sistemi di rappresentazione politeisti, ma anche in ragione di una convergenza dei procedimenti e della costruzione degli oggetti di ricerca. È nata una *nuova* «nuova storiografia» (la nuova moda non è mai l'ultima), che adotta una prospettiva qualitativa molto vicina a quella antropologica. Essa si fonda sull'analisi delle esperienze individuali, s'interessa alla costruzione sociale dei ruoli sessuali, studia i problemi metodologici posti dalla biografia, dai racconti di vita vissuta e dalle testimonianze, è attenta alla narrazione e ai tagli operati dalla descrizione. Molti storici si sono impegnati in vere e proprie inchieste etnografiche, prospettando la storia a partire dal presente; in senso inverso, molti etno-

logi hanno avvertito l'esigenza di concepire il proprio oggetto di studio in una prospettiva storica. Un grande interrogativo antropologico, come quello della trasformazione della differenza sessuale in gerarchia, induce obbligatoriamente a interessarsi delle fonti dell'antichità su una scala che coinvolge l'umanità intera. Nessun «campo» si può concepire, nemmeno in modo molto empirico, come un oggetto sincronico, perché è anche necessariamente storico. Reagendo contro le speculazioni evoluzioniste della fine del XIX secolo, i funzionalisti si erano messi a studiare ogni società come una configurazione particolare, ma molto presto risultò chiaro che non era possibile fare astrazione dalla storia. Il principio d'integrazione di una qualsiasi unità sociale non procede mai senza contraddizioni e tutte le pratiche sociali, tutti i modelli di comportamento, sono colti all'interno di un movimento continuo di trasformazione. È sempre stato così, ma è anche indubbio che siamo in presenza di un'accelerazione dei movimenti storici. Se nel 1900 meno del 5 per cento della popolazione africana viveva nelle città, oggi la proporzione è del 50 per cento. I nuovi oggetti dell'antropologia – le migrazioni, i profughi, il cosmopolitismo, le nuove religioni, la sociologia delle reti – sono molto chiaramente di natura storica e il loro studio attiene anche alle scienze politiche. Appare evidente come questa dimensione diacronica, con un effetto di reazione, sia stata sottovalutata da generazioni di studiosi preoccupati di inventariare le tradizioni. Le riflessioni sulle frontiere, l'etnicità, la nazione, lo Stato, il concetto di straniero, il conflitto, la guerra, riuniscono anch'esse più discipline: la storia, la demografia, la linguistica, la geografia, le scienze politiche, l'antropologia. In Francia, peraltro, sono gli storici che si sono interessati per primi alle opere innovatrici di un antropologo come Frederick Barth, il quale sottolineava con forza come l'identità

culturale non fosse tanto un contenuto, una sostanza, quanto una relazione tra gruppi. Altre convergenze si manifestano tra l'antropologia e una geografia storica e culturale attenta all'habitat, al luogo, al paesaggio, al territorio. Si osserva anche, nella storiografia come nell'antropologia, un maggiore interesse per l'immagine nei suoi rapporti con il linguaggio. La storia dell'arte, che spesso rivendica a sé un approccio antropologico, è oggi una fonte di riflessioni per gli antropologi, in quanto entrambe le discipline devono affrontare la questione del senso e della gestione degli indizi.

Se non si deve esagerare la distanza tra le società a tradizione orale e quelle dotate di scrittura, e se la distinzione non va concepita in modo così netto, non c'è dubbio che lo scritto abbia favorito l'esercizio del pensiero analitico e il controllo di vaste popolazioni attraverso una struttura amministrativa. Peraltro, l'avvento di sistemi d'istruzione basati sulla scrittura, al posto del ricorso alle immagini e al suono, ha trasformato a tal punto le leggi della trasmissione culturale che per noi è difficile anche solo immaginare le modalità di una trasmissione sprovvista di tecniche di scrittura. L'oralità e il rito, però, si prendono la rivincita nella società moderna. Negli studi dedicati ai media, si è parlato di «televisione cerimoniale», di «svolta etnografica», di «messa in scena della parola alla televisione». E si può anche pensare al rinnovamento della museografia, affrontando tematiche che riguardano, per esempio, l'immaginario dei collezionisti d'arte «primitiva» o rispondendo a interrogativi come «che cos'è un corpo, un oggetto?», «che significa esporre?», «quali sono le proprietà discorsive di un percorso?».

CAPITOLO TERZO

Sul campo

Il metodo su cui si basa l'antropologia è quello dell'etnografia. È il famoso lavoro sul campo nel corso del quale il ricercatore partecipa alla vita quotidiana di una cultura differente (lontana o vicina), osserva, registra, tenta di accedere al «punto di vista indigeno» e scrive. Si riconoscono come fondatori di questo metodo Boas e Malinowski, uno tra gli indiani della costa occidentale degli Stati Uniti, l'altro tra gli abitanti delle isole Trobriand, al largo della Nuova Guinea. Boas (dal 1886) e Malinowski (nel 1914), recandosi di persona a condurre inchieste sul campo, al posto di speculare sui resoconti di esploratori, viaggiatori, militari e missionari, hanno aperto una fase nuova della disciplina basata su monografie, su descrizioni minuziose e il più possibile complete delle realtà locali. Essi hanno anche contribuito a creare l'immagine romantica dell'etnografo, impegnato nella descrizione di strani costumi in contrade lontane. La parola «campo», che indica insieme un luogo e un oggetto

di ricerca, è diventata un termine fondamentale in ambito antropologico: l'antropologo «sta sul campo», «ritorna dal campo» o «è al suo primo campo», intrattiene «un rapporto con il proprio campo».

L'efficacia dell'inchiesta sul campo non sta tanto nella ricerca consapevole e attiva quanto nell'apprendimento spontaneo. Per questo, se pure è importante preoccuparsi della metodologia, l'arte del lavoro sul campo non s'impara sui libri. Quando siamo immersi in una cultura diversa dalla nostra, essa ci informa e ci forma molto di più di quanto non ci faccia credere la nostra memoria cosciente e organizzata. Essa ragiona in noi molto di più di quanto noi ragioniamo su di essa. È quello che si chiama il sapere per familiarizzazione o per impregnazione, un sapere che affiora appena alla coscienza, ma che si traduce nell'impressione intima di conoscere lo scenario degli avvenimenti che si svolgono intorno a noi. L'esperienza ci permette di dire che cosa succederà, di non ignorare le regole implicite di una cultura. Quell'opera lenta e paziente di familiarizzazione con il campo permette all'antropologo di non essere del tutto alla mercé della diversità dei fenomeni, ma di riuscire a distinguere l'informazione dai rumori circostanziali. La prova del campo – o come si dice dopo Freud, la prova della realtà – impedisce di abbandonarsi a creazioni arbitrarie, di proiettare su una realtà sociale ciò che si desidera vedervi, di privilegiare i propri interessi soggettivi o quelli degli interlocutori preferiti. Nel suo sforzo di obiettività, l'antropologo dovrà lottare contro due tendenze opposte. La prima è quella che lascia libero corso alla potenza organizzatrice delle proprie abitudini, che banalizza le impressioni che arrivano dall'esterno, inserendole nelle categorie preconfezionate della propria tradizione intellettuale. La seconda è quella che lo spinge a definire la propria missione come una

raccolta di differenze, cosa che collocherebbe qualsiasi informazione esterna al suo gruppo d'origine sotto il segno di una intrinseca estraneità, rischiando così un costante eccesso interpretativo. In tutti i casi, deve essere consapevole del fatto che raccogliere un'informazione non significa solo sintetizzare dati sensibili, ma anche modificarli. Sollecitare un «informatore» a formulare una spiegazione (una chiosa) sulla base di indizi diversi – pratiche rituali, comportamenti quotidiani, accostamenti simbolici suggeriti da proverbi, aforismi, preghiere, etimologie – non significa «raccolgere», ma creare una rappresentazione che non preesisteva in quanto tale. Bisogna distinguere la regola come ipotesi teorica del ricercatore dalla regola come ipotesi teorica dei suoi interlocutori, tenendo presente che la regola che governa realmente i comportamenti osservati può essere ancora distinta dalla prima come dalla seconda. L'etnografo dovrà quindi lottare contro la tentazione di estrapolare dalle parole di un solo individuo, che pure egli considera rappresentativo di tutta una cultura. Tanto più che, una volta «professionalizzato», un collaboratore indosserà volentieri i panni dell'addetto culturale. Il ricercatore preferirà la registrazione informale delle parole spontanee di personaggi in azione ai questionari, che presentano l'inconveniente di preconstituire le risposte. Come il dire del paziente in psicoanalisi, ciò che l'informatore dice completa il quadro tracciato dall'antropologo. Quest'ultimo non sa sempre resistere alla tentazione di trasporre le informazioni che riceve sul proprio terreno intellettuale, di trasformarle in segni che interpreta in funzione di ciò che sa già, invece di curare più da vicino gli autentici interessi del suo interlocutore. Durkheim gli ha insegnato che il lavoro di raccolta dei dati deve essere subordinato alla costruzione teorica del proprio oggetto di ricerca. La realtà, infatti, non è data: è costruita dal ricerca-

tore. La nostra stessa percezione crea per difetto e per eccesso. Per eccesso perché può esagerare certi tratti, per difetto perché seleziona le impressioni che corrispondono alle nostre idee. «La testimonianza dei sensi è essa stessa un'operazione dello spirito, nella quale la convinzione crea l'evidenza», scriveva Marcel Proust nella *Prigioniera* (1923). Per questo un ricercatore ben preparato si sforzerà di rimettere in discussione le proprie classificazioni, i propri montaggi della realtà, per essere certo di non creare egli stesso l'oggetto che pretende di studiare. Questo esercizio di decostruzione, il cui esempio precursore è dato da *Il totemismo oggi* (1962) di Claude Lévi-Strauss, è ormai da vent'anni parte integrante del bagaglio professionale, ma ha faticato a imporsi contro gli *a priori* empiristi e positivisti. L'etnografo può dare una base solida alle descrizioni solo lottando contro i suoi stessi automatismi, mettendoli alla prova. Cercherà allora di moltiplicare i punti di vista, senza mai pretendere, d'altra parte, di abbracciare la totalità dell'oggetto.

Quand'è sul campo, l'antropologo si vede proposti in continuazione temi, interessi, che non coincidono con le categorie della propria cultura d'origine né con i requisiti accademici della sua professione. Per parte sua, posto com'è nella posizione di «chi sa», l'informatore attribuisce allo «scienziato» un sapere che tenta di comprendere. Le informazioni che fornisce sono inserite dall'antropologo in un insieme che egli ignora. Se «chi sa» non dice tutto quello che sa, il sapere che cede gli è in qualche modo rubato. I cosiddetti dati etnografici sono così costruiti su una tensione tra il detto e il non detto e su conoscenze che ognuno dei due interlocutori imputa all'altro. È per questo che l'antropologo deve mettersi in ascolto, deve creare uno spazio dove si esprimano non solo i valori, ma anche gli interrogativi e i dubbi dell'informatore. L'etnografia, nella sua fase scienziata,

non ha sempre riconosciuto nell'informatore un vero e proprio interlocutore. Si tratta di una sfumatura importante, perché il termine «informatore» spersonalizza l'esperienza intersoggettiva dell'inchiesta sul campo.

Se va condannato l'uso esclusivo del questionario (dell'intervista), sarebbe esagerato affermare che da questo strumento non si possa apprendere niente. Gli sforzi pedagogici di un individuo (qualificato o no) per spiegare un'usanza, una pratica o una rappresentazione a uno straniero portano a una produzione mista, ma non per questo del tutto priva di senso. La capacità di spiegarsi è una specificità degli esseri umani e si avrebbe torto a farne a meno. Per tutte queste ragioni, all'inizio di un'inchiesta appare auspicabile un lungo soggiorno sul campo che permetta un apprendimento per osmosi dei costumi, della lingua e delle usanze. Indipendentemente dall'inchiesta organizzata (domande-risposte, conversazioni, appunti, registrazioni eccetera), non vanno trascurati gli aspetti non verbali dell'assimilazione dei codici sociali da parte dell'etnografo: regole di precedenza, atteggiamenti, gesti, mimica, silenzi, risate, interiezioni. Stringendo amicizia con una o più famiglie ospiti si creano legami solidi che si rafforzano nei soggiorni successivi e che diventano sempre più fecondi. L'antropologo si trova nella situazione dello studente. È venuto a studiare, per esempio, le concezioni del male e della sventura tra gli aborigeni australiani: sarà così indotto, al prezzo di lunghi sforzi, a comprendere la complessità dell'organizzazione dei clan e il processo di dominazione dei clan e delle generazioni. Se va a studiare il *maternale* tra i Bidjogo della Guinea Bissau, sarà costretto a interessarsi della possessione delle donne da parte degli spiriti dei maschi defunti.

Negli anni Settanta, i tentativi di decifrare la realtà sociale dall'interno hanno spinto a interrogare sul piano epistemo-

logico l'esperienza del «campo». Questa riflessione del ricercatore su se stesso è stata definita «riflessività»: una dimensione critica che oggi si presenta come un principio fondamentale dell'analisi transculturale. L'eliminazione del ruolo di chi conduce l'inchiesta nel lavoro di scrittura dei classici dell'antropologia fu criticata come una distorsione destinata a mascherare sotto un alto grado di astrazione la natura intersoggettiva del sapere antropologico. Una lettura attenta mette in luce il fatto che tale natura non era tanto negata quanto ignorata da gran parte degli antropologi. Negli anni Sessanta si è assistito a un proliferare di opere consacrate all'inchiesta sul campo, e numerosi autori hanno messo in evidenza il carattere unico di un'esperienza in cui l'osservatore è il proprio strumento di ricerca. «Tra tutte le scienze [l'antropologia] è senz'altro la sola che fa della soggettività il mezzo più intimo di una dimostrazione oggettiva [...]. Nell'esperienza etnografica, pertanto, l'osservatore si fa strumento di se stesso; con ogni evidenza deve imparare a conoscersi, a ottenere da un sé che si rivela come altro rispetto all'io che lo utilizza una valutazione che diventerà parte integrante dell'osservazione di altri sé. Ogni carriera etnografica prende le mosse da 'confessioni' scritte o inespresse»¹.

L'antropologia entra in urto con il quadro delle verità stabilite, perché il ricercatore, nel corso del proprio soggiorno sul campo, è costretto a immergersi al di fuori della protezione data dal conformismo verso un ordine particolare del mondo. Egli assiste a diversi tentativi compiuti dagli uomini qui e là per vivere il mondo e per dargli un senso, vi

1. Claude Lévi-Strauss, 1958, ripreso in *Anthropologie structurale* II, Plon, Paris 1973, pp. 25 e 48; trad. it. *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978.

partecipa e ne offre testimonianza. L'esperienza del campo provoca su chi la pratica un disagio doppio ma salutare. Prima di tutto quello materiale, che gli fa comprendere come non sia scontata nessuna definizione *a priori* di quella che è una «vita normale». Poi quello, più rischioso, che lo costringe a lacerare la trama di abitudini e di idee belle e fatte che fino a quel momento gli è servita da protezione. La differenza tra chi riflette standosene in camera sua e il ricercatore sul campo sta nel fatto che quest'ultimo si sente personalmente trasformato da quell'esperienza. Si può ritenere che gli antropologi, almeno quelli che hanno lavorato a lungo sul campo, abbiano tratto vantaggio dalle interferenze insieme linguistiche e culturali. In ogni caso ne sono gli specialisti, un po' come dice Brecht: «Pensava nella testa degli altri e nella sua pensavano altre teste. È questo il vero pensiero». Una citazione che si apprezza per la sua complessità, perché in un tale contesto è necessario capire attraverso un pensiero vero, dialogato, che è passato attraverso la verifica dell'altro. Certi antropologi s'interessano in prima istanza non a un oggetto di ricerca esterno, ma all'esperienza antropologica in quanto forma della coscienza prodotta dall'incontro tra due culture. La finalità della ricerca si presenta allora come un lavoro su di sé, un arricchimento della coscienza di sé che può eventualmente dire qualche cosa anche dei sistemi presenti.

Questo spaesamento può verificarsi in territori geograficamente vicini al luogo di origine dell'etnografo se egli vi rimane per tutto il periodo della propria inchiesta, ma perderà la sua forza di sovversione se vi farà soltanto visite di lavoro per le sedute d'inchiesta. Il territorio urbano conosce limitazioni specifiche. Paradossalmente, è troppo facile arrivarci, per cui il ricercatore ci va spesso ma non ci rimane. D'altronde gli è praticamente impossibile, per esempio, se-

guire tutti i membri di una famiglia, a causa della varietà degli spostamenti e delle attività. La valorizzazione dell'esperienza sul campo in luoghi lontani, come rito iniziatico degli antropologi, è stata oggetto di scherno, soprattutto da parte di critici che non ne hanno mai avuto niente a che fare. Essa rimane invece essenziale: infatti, se manca questa prova di formazione, la lettura e la valutazione delle relazioni etnografiche altrui rischiano di rimanere squilibrate. Il diario del lavoro sul campo, che non è scritto per essere pubblicato, è una fonte preziosa per lo storico, ma va letto con perspicacia. Vi si registrano per lo più gli sbagli, le difficoltà di comunicazione, mentre dovrebbe riportare anche i successi, più difficili da riferire. Anche in contesti lontani, superato l'ostacolo della lingua, l'antropologo si rende conto di capire spessissimo la maggior parte delle reazioni dei suoi ospiti, ma non sempre considera questo fatto degno di essere registrato.

Lo studio del contesto storico nella pratica antropologica (i *postcolonial studies*) ha messo in evidenza la dimensione politica del ruolo dell'antropologo in quanto erede del colonialismo. Anche nei casi in cui si tratta di uno studente sprovveduto che si sente vicinissimo alla gente che studia, questa gli attribuirebbe comunque un posto a parte: è il simbolo della modernità, della città, di un mondo privilegiato i cui abitanti hanno il vantaggio di viaggiare per strane ragioni. L'inchiesta sul campo, in ogni modo, solo di rado è facile, e l'immagine dell'etnografo come maestro è del tutto priva di valore generale. Bisogna averla praticata per parlarne con un po' di umiltà. Lo stereotipo è dovuto in gran parte alla scarsità di testi di riflessione che attestino l'impotenza dell'etnografo. In questo senso va reso tutto il merito che gli spetta a Michel Leiris, che aveva intuito come il contesto politico e il rapporto dello studioso con il terreno della sua in-

chiesta facessero parte dei dati etnografici. *L'Africa fantasma* (1934), il diario della spedizione ultracoloniales Dakar-Gibuti, è ancor più interessante in quanto Leiris l'aveva pubblicato di sua iniziativa, provocando l'irritazione del capo della spedizione, il quale temeva che il ritratto senza compiacimenti fatto degli etnologi e degli amministratori coloniali sottraesse ai primi alcuni preziosi appoggi logistici. L'inchiesta giorno per giorno, in particolare quella tra gli Etiopi di Gondar, dimostra fino a che punto l'etnografo sia scarsamente padrone del gioco. Egli esercita però un potere simbolico: quello di descrivere l'altro, di trasporre l'esperienza in testo scritto. Di fatto, è sempre il colonizzatore o il suo discendente che descrive il colonizzato o il suo discendente.

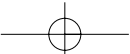
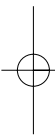
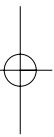
Quando si confronta con la differenza culturale, l'antropologo fa altresì luce sui fondamenti delle concezioni specifiche della propria cultura. Citeremo a mo' d'esempio opere molto diverse tra loro come il ciclo indiano di Louis Dumont (da *Homo Hierarchicus* del 1966 a *Homo Aequalis* del 1977) e il saggio *La distinzione* di Pierre Bourdieu (1969). Ciò che permette d'identificare quello che altrimenti ci apparirebbe tanto «scontato» da non farci nemmeno porre la questione della relatività è l'andirivieni tra l'altro e lo stesso, tra loro e noi. Si è spesso sottolineata la natura di scambio dell'inchiesta sul campo, il suo carattere contrattuale. Oltre ai doni e alle retribuzioni che intervengono sempre a un livello o a un altro, soprattutto quando il rapporto di ricchezza è molto diseguale, capita spesso che l'etnologo sia «recuperato» e utilizzato nelle strategie locali. Non di rado gli è difficile conservare la propria neutralità. I guai dell'etnografo nel corso dell'inchiesta costituiscono l'inchiesta stessa, fanno emergere questioni imprevedute e rivelano come funziona una società o un gruppo sociale. In Francia, molto prima del terremoto decostruttivista, Gé-

rard Althabe, nei suoi saggi sulle città nuove e nella sua attività di docente, scegliendo il metodo opposto a quello di Claude Lévi-Strauss e abolendo la distanza, ha cominciato a utilizzare la propria presenza di ricercatore come procedimento d'indagine. Certi territori dell'antropologia più di altri invitano l'antropologo, quando addirittura non lo costringono, a impegnarsi moralmente, socialmente, politicamente. Pensiamo in particolare alle ricerche sulla sofferenza fisica, morale o sociale. Pensiamo alle inchieste tra i malati di AIDS, tra gli alcolisti, i senza tetto, i carcerati. Ripetiamolo ancora: sarebbe sbagliato considerare l'antropologia applicata meno nobile della ricerca. Se la disciplina vuole rendere conto di certi aspetti del mondo contemporaneo, è normale che ai suoi servizi ricorra chi è nella condizione di prendere decisioni (responsabili della sanità, dell'economia, dello sviluppo agricolo, dell'assistenza sociale).

La concezione del campo come spazio di sperimentazione, come laboratorio o come riserva, è oggi contestata dai teorici della globalizzazione e della mobilità delle culture. I movimenti di popolazione si fanno più frequenti e rapidi. Il lavoro sul campo tende a prendere una forma reticolare per seguire il movimento delle attuali diaspore. Il «campo» si trasforma: si studiano i campi profughi, le comunità virtuali. L'inchiesta ormai si effettua contemporaneamente nel Paese d'origine e in quello di accoglienza di una «comunità» sparsa: i cinesi di Parigi o gli haitiani di Brooklyn. Per un antropologo di un Paese del Sud formatosi in Occidente, il «campo» non consiste nel recarsi in una *terra incognita*, ma nel tornare «a casa sua».

È abbastanza legittimo considerare l'inchiesta sul campo come la condizione prioritaria di un lavoro di antropologia, ma essa non è affatto la soluzione di tutti i problemi. Tutti i ricercatori che tentano di rispondere alla domanda «che

cos'è l'uomo?», in un modo o in un altro fanno antropologia. Numerosi pensatori, da Kant a Todorov, possono avere le loro idee rispetto a quella domanda, senza aver mai «lavorato sul campo». Grazie alla sua erudizione e alle sue intuizioni folgoranti, Marcel Mauss, che non era un uomo del «campo», ha esercitato ed esercita ancora un'influenza durevole sulle idee dell'antropologia. Sapendo quale grado di accuratezza ci si debba aspettare per ottenere osservazioni valide, è stato anche un buon insegnante dei metodi d'inchiesta. D'altra parte, il fatto di spostarsi e di incontrare «persone» faccia a faccia può far credere all'esistenza empirica di un campo ben delimitato, ma nessun antropologo è in grado di fissare i limiti di una *cultura* o di un *campo*. Un'inchiesta non si riduce alla descrizione di quello che avviene nel luogo dove si svolge; essa non può fare a meno di prospettare i fenomeni che la determinano dall'esterno, spesso studiati da altri specialisti: geografi, demografi, storici, linguisti, psicologi...



CAPITOLO QUARTO

La lettura

Quand'anche ci si accordi sul fatto che non si possono valutare le scienze sociali con i criteri di verifica e di confutazione applicati alle scienze sperimentali, la questione della verità comunque si pone, ed è proprio per questo che antropologia e filosofia non possono fare a meno di confrontarsi e di utilizzarsi a vicenda. Coloro che appartengono a una data società si capiscono e capiscono il proprio universo sociale. Essi infatti attivano uno specifico sapere fondato su disposizioni acquisite, schemi di pensiero, esperienze, informazioni, che applicano alla propria situazione personale. I metodi da loro impiegati si collocano quindi nella linea di convergenza dell'individuale e del collettivo. Il programma dell'antropologo sul campo consiste nel tentare di comprendere tali metodi, osservando i comportamenti e analizzando i discorsi. Il suo sforzo di comprensione non è esattamente della stessa natura di quello dei protagonisti, perché egli mette a confronto le proprie osservazioni con un sapere accumulato nella *letteratura* e che riguarda altre forme so-

ciali presenti nel tempo e nello spazio. Il mestiere dell'antropologo non si limita a vivere un'avventura sul campo, cercando di capire una società dall'interno: il ricercatore viaggia avendo in testa una biblioteca vivente. Come abbiamo visto, deve infatti gestire una certa tensione tra il dialogo che intrattiene sul campo con i suoi interlocutori e quello, più astratto, che mantiene con i «suoi» autori. E tenterà ogni volta quell'esercizio difficile che consiste nell'evitare, per un verso, di soffocare le esperienze sul campo con quello che sa già e, per l'altro, di stimolare la curiosità grazie alla propria cultura antropologica. Questo esercizio, praticato per un periodo di tempo significativo, è quello che distingue il «campo» dal reportage.

Da una ventina d'anni, diversi autori s'interrogano su quel curioso genere letterario che è l'etnografia. Essi in generale privilegiano l'interpretazione che rimanda al contesto coloniale e poi postcoloniale. È questo un chiarimento evidentemente indispensabile, e tuttavia bisogna diffidare del neofunzionalismo che vuole spiegare ogni cosa come sintomo di un'epoca. L'esclusiva spiegazione di un'opera attraverso le condizioni storiche e culturali cui rimanda rischia sempre di incagliarsi sugli scogli di un determinismo integrale. Sarebbe troppo semplice ritenere che le opere di Bronislaw Malinowski, di Alfred R. Radcliffe-Brown o di Margaret Mead siano totalmente spiegabili in base al contesto e dicano di più sugli autori che sui temi che intendono trattare. Ogni ricercatore è collocato nella propria cultura e da essa determinato, ma tenta appunto di affrancarsene, s'impegna in un dialogo con autori di altre epoche, di altri luoghi e di altre discipline. Ciò che si osserva da un punto di vista specifico non si spiega interamente con le condizioni storiche che rendono possibile tale prospettiva. Se certe verità non resistessero a una contestualizzazione radicale, l'e-

esercizio della descrizione etnografica non varrebbe la pena di essere espletato. Come in sostanza ha detto Jürgen Habermas, i grandi pensatori indossano gli abiti della propria epoca, ma il loro pensiero è di ogni tempo. Certo, i grandi classici dell'antropologia sono invecchiati e la loro lettura ci riporta all'epoca in cui sono stati scritti, ma nello stesso tempo, essi ci dicono qualcosa della condizione umana che va oltre i determinismi locali e la situazione che li ha posti in essere. Leggerli non è un esercizio facile, perché i progressi scientifici non hanno un andamento lineare e bisogna stare attenti a non produrre assurdità e paradossi legati al trascorrere del tempo. Questo fattore induce a prospettare una doppia lettura: prima quella nel contesto culturale dell'epoca, poi quella che possiamo fare oggi grazie alle conoscenze acquisite da allora. Facciamo due esempi. Non si può comprendere un libro di antropologia scritto prima del 1920 se non si tiene conto del fatto che, in seguito alla pubblicazione dell'*Origine della specie* di Darwin nel 1859, infuriava il dibattito sull'evoluzione. Non si capisce il carattere talora eccessivo della corrente culturalista americana se non se ne considera l'impegno contro il razzismo dominante all'epoca. Quegli autori intendevano dimostrare che la diversità dei comportamenti umani non era spiegabile con la biologia, ma attraverso un determinismo culturale. Tale corrente, talora definita della «cultura e personalità», rappresentata da Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton e Abram Kardiner, ha segnato il secondo quarto del XX secolo grazie a un procedimento comparativo e a un'apertura alle altre discipline, anche se le viene rimproverato di avere messo un po' troppa enfasi.

Bisogna dunque leggere, ma anche rileggere: quanti Marx esistono, quanti Nietzsche, quanti Weber? Forse quanti sono i lettori. In una disciplina come quella antropologica è im-

portante ritornare sul testo, non accontentarsi della sintesi di un riassunto. Si riscoprono così insospettati tesori nelle pagine di Radin, Devereux, Bateson, Leiris e di tanti altri. Ci accorgiamo così che Boas e Lowie non pensavano affatto che il costume imponesse un comportamento stereotipato; che Durkheim, le cui teorie sono spesso presentate come astoriche, considerava storia e sociologia come due prospettive diverse su una stessa realtà. Per un antropologo la lettura svolge una funzione fondamentale nell'apprendimento di una cultura professionale fatta di un insieme di conoscenze, di disposizioni etiche, di valori, di principi pratici. Quando si apre un libro di antropologia, non ci si può accontentare di dire: «È scritto bene! È scritto male! Ha un linguaggio incomprensibile!». Bisogna piuttosto chiedersi com'è strutturato, come l'autore sviluppa le sue argomentazioni, quali sono le tecniche di persuasione, se le informazioni fornite sono interpretabili in un altro modo...

CAPITOLO QUINTO

La scrittura

Come ogni specialista di scienze umane, l'antropologo è un autore e deve interrogarsi sul linguaggio che impiega e sulla propria scrittura. Se c'è scienza, essa si basa su una costruzione teorica che a sua volta si fonda su dati: ora, tali dati sono mediati sempre dal linguaggio. È noto che la lingua comune veicola, all'insaputa dalla maggior parte di coloro che ne fanno uso, tradizioni di pensiero che ne condizionano lo sguardo, la concezione del mondo, la raffigurazione della realtà. Tutte le discussioni che riguardano la possibilità di enunciare la verità o le verità affrontano proprio per questo la questione del linguaggio e della scrittura. Gli antropologi hanno creato molti neologismi per dare a certi termini un significato più tecnico che permettesse di sottrarsi alla vaghezza del senso comune. La costruzione di un lessico specialistico non ha portato a un autentico consenso, ma almeno gli specialisti s'intendono riguardo a quello che è in gioco nelle discussioni relative a questo o a quel concetto. Fino agli anni Ottanta, la maggioranza degli antropologi

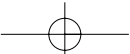
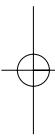
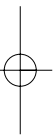
non aveva davvero messo in dubbio l'idea di una realtà stabile, esterna, che fosse possibile scoprire gradualmente. La scuola di Durkheim, che s'era opposta all'empirismo dei filosofi positivisti, sapeva che lo scienziato doveva costruire il proprio oggetto di ricerca, ma non aveva rimesso in discussione uno stile di scrittura influenzato dal realismo della letteratura del XIX secolo. La sociologia e l'antropologia si erano strutturate in una logica di rottura con il soggettivismo, e quindi la scrittura tendeva all'imparzialità, alla neutralità, quando non a una certa impersonalità. Con l'eccezione di pochi precursori, solo dal 1980 gli antropologi o i loro critici hanno affrontato la questione cruciale delle modalità di esposizione dei risultati delle ricerche. Un ruolo pilota è stato svolto dall'antropologia americana e dalle ricerche multidisciplinari riunite sotto l'etichetta di *cultural studies*, che hanno contestato le convenzioni narrative dell'etnografia. Il fatto di ammettere che la scrittura non sia scontata – ovvero che è, per definizione, problematica – non è senza effetti sul modo di prospettare e di definire le scienze sociali.

Ogni stile postula una teoria (una concezione generale di ciò che si discute), una tradizione intellettuale (la «letteratura») e un impegno etico (non giudicare, ma capire). A poco a poco, gli studi che si basano sulle condizioni di produzione del sapere scientifico – messa in discussione delle certezze – hanno rivalutato il racconto dell'esperienza vissuta a danno delle teorie su grande scala. Oggi gli antropologi si sforzano di esporre i percorsi attraverso i quali sono stati indotti a pensare quello che pensano e tentano di rendere esplicito l'andirivieni tra teoria e «campo». Non si tratta più di librarsi a grande altezza sull'esperienza degli attori, bensì di rendere le caratteristiche di situazione e di dialogo dell'etnografia. I testi lasciano più spazio a voci diverse

da quella del ricercatore: sono le voci che escono dagli archivi, quelle degli interlocutori sul campo, quelle di filosofi, teorici della letteratura e narratori. Si è molto più attenti alle interazioni sociali, all'antropologia della parola e degli altri fatti della comunicazione. Si sa ormai che qualsiasi enunciato è relativo a un contesto, è contingente alla personalità dell'intervistatore e degli informatori, è soggetto a variabili, sottoposto a diverse incognite. L'autore di testi antropologici ha oggi più che mai dei conti da rendere: gli si contesta il diritto divino di esercitare un potere esclusivo sul suo racconto. Non crediamo più che un individuo «rappresenti» integralmente la propria cultura, che ne sia una specie di metonimia, un campione emblematico di tutte le azioni e di tutte le opinioni di quella cultura. Si cerca, d'altronde, di diversificare le fonti, di evitare i portavoce ufficiali, di raccogliere il punto di vista femminile, di non ignorare i deboli e i dominati. L'idea che le società «semplici» o «ristrette» siano unanimi è stata smentita via via che si facevano più accurati gli studi sul campo. La scrittura non deve più fondere la diversità in un unico astratto: deve invece rispettarla e farsene eco. La forma del testo prende facilmente l'andamento di chi procede a tastonari tipico della ricerca: si tenta di arrivare a una verità umana attraverso uno scambio di saperi e schivando le trappole delle parzialità etnocentriche. La riflessività, cioè l'esercizio critico del ricercatore su se stesso, lo sforzo di oggettivazione della propria soggettività, è diventata un'esigenza della ricerca. La monografia, come descrizione che si pretende esaustiva di una società localizzata, è il genere per eccellenza dell'antropologia dell'età classica, che va, più o meno, dal 1920 al 1975. Dopo quella data, numerosi scritti hanno cercato di riportare l'osservazione locale nel contesto di un'accelerazione della storia e della globalizzazione. La monografia come descrizione che

si pretende esaustiva di una società localizzata non è scomparsa, anzi se ne pubblicano più di prima. Ma il saggio è più di moda. Il saggio in quanto punto di vista argomentato su un tema tenta di confrontare le realtà locali con verità di maggiore ampiezza spaziale e/o temporale. Si sbaglierebbe, però, a considerarlo un genere nuovo: il *Saggio sul dono* (1925) di Marcel Mauss ne è un esempio magistrale. Senza dubbio gli interrogativi sui rapporti tra linguaggio e realtà continueranno ad alimentare il dibattito filosofico. Una risposta veramente scientifica sarà forse data un giorno dalle scienze cognitive. Nell'attesa, non è con meno inchieste sul campo e con meno descrizioni che l'antropologia convaliderà i propri metodi. Tuttavia, dato che il principio di indeterminazione va espandendosi, i resoconti lineari e continui cederanno indubbiamente il passo a «effetti di montaggio». Emergeranno nuove scritture, che lasceranno più spazio al dialogo tra autore e «soggetti» e tra autore e lettori. Troppi antropologi continuano a comportarsi come se i «soggetti» delle loro descrizioni fossero, per definizione, «senza scrittura»; e invece, sempre più spesso, le opere dei ricercatori diventano accessibili a tali «soggetti», che possono a loro volta esprimere suggerimenti, opinioni, critiche. L'antropologia sarà così multidisciplinare: aggiungerà alla propria prospettiva quella propria ad altre scienze umane e alla letteratura, con le quali entrerà in dialogo. L'antropologia ha bisogno della filosofia, della psicologia, della psicoanalisi, della linguistica, delle scienze politiche, dell'economia, della geografia, della storia, e deve partecipare al dibattito pubblico con giornalisti, scrittori, cineasti e artisti. I grandi traumi della storia contemporanea (Olocausto, crimini di massa dei Khmer rossi, genocidio ruandese) hanno dato luogo a opere letterarie e cinematografiche che interessano gli antropologi non solo come fonti, ma spesso anche per la

prospettiva teorica e la forma espositiva. Oltre alla scrittura, altre tecniche, come cinema e video, offrono la possibilità di «rendere» atmosfere e ambienti, di dare la parola, di interagire, di seguire lo svolgimento di un'azione. Non si deve credere, però, che si tratti di un mezzo «trasparente», che restituisce i fatti senza mediazione. Gli «effetti di realtà», per riprendere un'espressione di Roland Barthes, non si danno più facilmente sullo schermo che sulla pagina letteraria. In entrambi i casi abbiamo a che fare con un discorso costruito.



CAPITOLO SESTO

Superare le false alternative

Le scienze umane sono soggette a un perpetuo riesame delle loro ipotesi, dei loro concetti e metodi, della loro scrittura. Nel corso della storia esse sembrano oscillare tra due poli: da un lato il desiderio di ancoraggio, di fondazione, di ordine; dall'altro lo scetticismo, la decostruzione, una forma di romanticismo. Le contrapposizioni eccessivamente semplici, in termini di ordine e disordine, collettivo e individuale, oggettivo e soggettivo, senso e funzione, costituiscono un freno notevole all'elaborazione di ipotesi, ingabbiando la riflessione teorica in una serie di dilemmi. La sociologia e l'antropologia si sono costruite contro le intuizioni soggettive, adottando un metodo *olistico* e ricercando le relazioni che stanno alla base di un sistema.

Da una ventina d'anni, questo olismo ereditato da Henri Maine, Ferdinand Tönnies ed Émile Durkheim, che partiva dalle norme generali della società per spiegare i comportamenti dei singoli individui, ha ceduto il passo a un individualismo metodologico, lasciato di Max Weber, che parte

invece dall'attore singolo per cercare di capire perché agisca in un certo modo.

In quest'ottica, la società o l'istituzione sono il risultato delle interazioni sociali; le norme sono l'esito e non la causa delle interazioni. Una delle difficoltà con le quali si misura l'antropologo, quando deve interpretare certe regolarità dalle quali crede di poter dedurre un modello, è capire se esiste una struttura prescrittiva preliminare (un'istituzione) che fissa le norme di comportamento, o se invece la struttura è prodotta dal gioco delle pratiche. Siamo infatti davanti a un esempio di implicazioni reciproche: l'individuo è prodotto dalla società, ma solo gli individui possono produrre la società. È perciò assurdo contrapporre individuo e società, nella misura in cui l'individuo non può pensarsi solo e il collettivo s'incarna inevitabilmente in lui. Tra i poli dell'ordine e del disordine, il periodo attuale privilegia il secondo, così come valorizza il dubbio più della certezza, il particolare più del generale. I critici constatano il carattere caotico del mondo e l'implosione delle grandi narrazioni. Le pubblicazioni più recenti sottolineano fino alla nausea il carattere «di finzione narrativa» (*fictional*) dei concetti globali degli antropologi evoluzionisti, diffusionisti, funzionalisti, strutturalisti e dei loro seguaci. Senza entrare nelle infinite discussioni sulle parole, osserviamo che non è granché interessante dichiarare che tutto è finzione e che la finzione è dappertutto. Dire che ogni testo è una costruzione è un'ovvietà, affermare che un testo di scienze umane è una finzione, in quanto non può pretendere di arrivare a una verità definitiva, è un abuso di linguaggio o un espediente retorico. È bene, infatti, distinguere con cura tra finzione, errore, menzogna, falso, argomento ideologico, modello, ipotesi... Nella fiction, l'autore rende manifesta la propria intenzione d'inventare in modo consapevole e deliberato:

quella che offre alla lettura è l'ingegnosità di una storia inventata. Questa può anche ispirarsi alla realtà, ma il referente è chiaramente posto come immaginario. Gli avvenimenti di cui parla non si sono mai storicamente prodotti. I grandi evoluzionisti del XIX secolo, come Tylor, Morgan, Frazer, si ritenevano sinceramente una nuova specie di storici delle civiltà. Essi consideravano le società umane come altrettante tappe sul cammino di un progresso lineare, quasi che l'umanità intera avesse come fine la nascita della società occidentale. Che si sbagliassero, che fossero influenzati da uno sciovinismo occidentale, è un fatto innegabile, ma ingannarsi non significa fare opera di finzione. Parimenti, constatando la straordinaria somiglianza morfologica d'istituzioni umane in località del mondo assai distanti tra loro nello spazio e nel tempo – dalle tecniche artigianali alle forme dell'habitat, dalla parentela alle usanze funebri, dal canto e dalla danza ai riti, dalle tecniche agricole alle convenzioni belliche – alcuni antropologi della fine del XIX secolo si sono impegnati a studiare la distribuzione geografica delle caratteristiche culturali e a ricostruirne la diffusione. Il problema è che questi diffusionisti, proprio come gli evoluzionisti, si sono dimostrati poco attenti all'affidabilità delle fonti di cui si servivano per corroborare le proprie tesi preconcepite. Oggi sembra quasi un'offesa parlare di funzionalismo, perché si sa che le parti costitutive di una società non «funzionano» come le componenti di una macchina o gli organi di un essere vivente, ma la struttura di Radcliffe-Brown si poneva come il modello delle relazioni esistenti tra gli individui, modello che egli credeva sinceramente inerente ai dati osservati. Più tardi, alcuni critici hanno rimproverato allo strutturalismo di postulare una relazione fissa tra significante e significato, ma questa era un'ipotesi formulata nel quadro di una teoria generale del segno. Da tale

punto di vista, lo strutturalismo ha profondamente modificato il modo di fare antropologia, anche se le sue forme estreme, che riducono tutto il sociale a semiologia, sono state contestate.

L'analisi antropologica è forzatamente strutturale, comparativa, e ha una portata più generale rispetto allo specifico rilievo dei casi singoli. Sono sempre certi *a priori* ontologici che contrappongono rappresentazioni e pratiche, senso e funzione. I sistemi simbolici sono efficaci solo nella misura in cui significano e insieme funzionano. Per agire sul mondo, bisogna dargli senso: è quindi necessario analizzare al contempo l'attivazione delle logiche sociali e la loro struttura. A partire dagli anni Settanta, le antropologhe femministe hanno dimostrato che le concezioni del mondo espresse nei testi classici dell'antropologia erano quasi sempre prospettate da un punto di vista maschile. A questo proposito si può indubbiamente parlare di prospettiva falsata e di pregiudizio, ed è compito dell'antropologia contemporanea correggerli. Allo stesso modo, non si può ragionevolmente contrapporre la realtà delle particolarità locali alla finzione degli universali che sarebbero irrimediabilmente postulati dallo scienziato. L'antropologia ha come fine ultimo la spiegazione della variabilità dei fatti umani, e lo studio di questa variabilità comprende per forza anche quello delle somiglianze e degli universali. Se la diversità delle descrizioni particolari, colta in una storia in movimento che ridistribuisce continuamente i ruoli, impedisce qualsiasi generalizzazione e qualsiasi confronto, l'antropologia non avrebbe grande interesse. Certo, può capitare che l'affermazione di regolarità e di invarianze si basi sull'abilità di un autore ad articolare in modo ingegnoso un gran numero di informazioni fattuali ricorrendo a un'idea generale, ma le cose non vanno sempre così. Ogni argomentazione è sog-

getta a un dibattito tra specialisti, nel quadro di quella che Habermas chiama una situazione ideale di parola, ovvero una pratica che ammette la ricerca della verità solo come orizzonte. Questo dibattito, fondato su una lettura molto attenta dei testi e sul confronto, è ciò che permette di valutare l'opera di un etnografo o di un antropologo. Si possono benissimo considerare i materiali di una ricerca più come artefatti prodotti dal ricercatore che come dati, pur ammettendo che qualche cosa della realtà esterna resiste alle specificità dell'inchiesta. Tutte le teorie scientifiche, non c'è dubbio, sono storie, narrazioni, ma non sono storie come le altre. Sarebbe un disastro mettere sullo stesso piano racconti divertenti, pubblicitari, di propaganda, di proselitismo, e ciò che aspira a una conoscenza obiettiva. Il fatto che non sia possibile accedere alla realtà, se non attraverso il prisma di una particolare cultura, non fa sparire né la realtà come oggetto né la portata universale delle scoperte. Lo smontaggio delle invenzioni, delle costruzioni, demistifica la credenza in una certa definizione della realtà, ma non dice che la realtà non esiste. I teorici della decostruzione trattano volentieri da fiction le entità complesse: società, sistema sociale, organizzazione sociale, struttura sociale, cultura, i francesi eccetera. Tuttavia, gli autori che cercano di eliminare dal loro vocabolario queste parole e tutte le metafore biologiche e meccaniche che le accompagnano sono poi costretti, quando sentono il bisogno di superare il livello individuale, a introdurre termini altrettanto globali, come il mondo di, l'universo dei, la sfera di. È certo necessario sottoporli a un'attenta disamina, ma i concetti olistici, come lo spirito delle istituzioni (Montesquieu), lo spirito oggettivo (Hegel), la totalità significante (Dilthey), la coscienza collettiva (Durkheim), l'ideal tipo (Weber), i sistemi simbolici (Lévi-Strauss), l'istituzione immaginaria (Castoriadis), l'i-

deo-logico (Augé), l'ideale (Godelier), sono concetti utili dei quali abbiamo bisogno per capire il legame sociale. In realtà, olismo e individualismo non si contrappongono alla stregua di un verdetto tra vero e falso: sono scelte metodologiche che presentano, ognuna, vantaggi e svantaggi. La stessa società può essere studiata da due punti di vista diversi, come nel caso dei Pathân del Pakistan: da Fredrik Barth, a partire dall'individuo e dalla teoria dei giochi; da A. Assad, secondo la teoria sistemica d'ispirazione marxista. Sono due luci diverse gettate sullo stesso oggetto, due modelli di cui si può discutere la pertinenza.

Se si contrappongono procedimento induttivo e deduttivo, si apre una discussione oziosa, perché il bravo antropologo ricorre evidentemente all'uno e all'altro. Si immerge in una realtà locale, osserva, partecipa, descrive, registra, filma... fino a quando spunta un modello (è il metodo induttivo); ma verifica anche in continuazione le ipotesi teoriche (le proprie e quelle degli interlocutori), le convalida o le invalida con l'osservazione dei fatti. Ciò che complica la costruzione dell'immagine che noi diamo degli altri, nei nostri libri e nei nostri film, è il fatto che non siamo mai assolutamente certi se, in quanto gruppo e in quanto individui, li rispettiamo di più quando li mostriamo molto diversi da noi o quando li presentiamo esattamente come noi; quando ne sottolineiamo le particolarità o quando ne scopriamo l'universale. L'antropologo fa continuamente esperienze contraddittorie: le differenze lo colpiscono, ma ogni giorno egli constata che gli uomini si assomigliano più di quanto si distinguano tra loro. Questa difficile questione è evidentemente gravida di significato sul piano scientifico, morale e politico, ma è la fretta di formulare giudizi normativi che drammatizza inutilmente la critica intellettuale. Da questo punto di vista, l'essenzialismo classico – il fatto di credere in

una definizione stabile (con proprietà fisse) di una società e di una cultura – resta un fardello più ingombrante della preoccupazione dei relativisti (quelli che spesso sono chiamati postmoderni) di spiegare tutto con il contesto storico. La volontà di classificare gli esseri umani in etnie distinte, tipica dell'etnologia coloniale, preannunciava in un certo modo il comunitarismo odierno. In entrambi i casi si tratta di sottrarre una «società» dal suo ambiente storico, di preservarla dall'insieme che la contiene, lo Stato. Negli Stati Uniti, il modello della «parrocchia» e delle Chiese ha indubbiamente svolto una funzione nello sviluppo del comunitarismo e, quindi, del multiculturalismo. Tocqueville dimostra che le Chiese americane non potevano entrare in concorrenza con lo Stato perché la separazione era stabilita fin dall'inizio. Contrariamente a quanto è accaduto nella maggior parte dei Paesi europei, le istituzioni che erano in mano alle Chiese non sono passate allo Stato. In Europa, se oggi si sviluppa uno spirito comunitario, ciò è dovuto a un indebolimento del potere d'integrazione dello Stato e alla malintesa volgarizzazione di un'antropologia dilettesca venata di moralismo. In questa ideologia, è la celebrazione delle differenze culturali che funge da *a priori*, non la comprensione dei meccanismi che stanno alla base della struttura identitaria e quindi delle alterità. I movimenti identitari non chiedono all'antropologo un giudizio morale. Esistono, e bisogna cercare di spiegarli, quindi di capirli.

Le popolazioni del mondo intero sono governate da meccanismi globali (movimenti di capitali, di beni, di popolazioni, di messaggi, d'immagini) che sfuggono al loro controllo e la cui istanza strutturante è in ogni caso il capitalismo mondiale. Tutto il mondo, oggi, è «preso» nelle reti, negli scambi, nei mercati, mentre la maggior parte di noi si ritiene priva di presa su un sistema mondiale in rapida trasforma-

zione. Non sorprende affatto, allora, che qui e là le persone si raggruppino, adattino la propria cultura alle sfide del momento, sfruttino creativamente il proprio passato per cercare di trovare il proprio posto e di trarne qualche vantaggio. L'antropologo può decostruire queste ideologie, mettendo in luce come tutte le forme dell'esclusivismo – razziali, etniche, classiste, religiose, sessuali – siano falsamente presentate come qualità essenziali, ma deve anche fare opera di storico per studiare le condizioni che le hanno fatte emergere. Al messaggio dello storico Eric Hobsbawn, che una ventina di anni fa faceva notare che le tradizioni s'inventano e si reinventano in continuazione, l'antropologo può aggiungere che non c'è cultura senza politica e senza rappresentazione. Oggi l'identità deve tanto al globale quanto al locale, alla sopravvivenza come al passato, allo Stato come alle radici: è, nel bene e nel male, la loro articolazione.

Conclusione

L'opposizione noi/loro (moderni/primitivi; Nord/Sud; Occidente/Oriente) è uno degli *a priori* dell'antropologia che è stato più contestato negli ultimi anni. Edward W. Said (*Orientalismo*, 1979) e gli autori che l'hanno seguito hanno criticato soprattutto la strumentalizzazione del concetto di *cultura* da parte occidentale, per instaurare una divisione tra l'Occidente e il resto del mondo. In precedenza la critica degli intellettuali del «Sud» era più orientata all'«etnocidio» (Robert Jaulin), cioè alla violenza premeditata dell'Occidente per ridurre ogni differenza culturale e conformare il mondo a propria immagine e somiglianza. L'antropologia si trova così presa tra due fuochi: un'accusa di assimilazionismo e una di primitivismo. Sul piano dei valori, la genesi di una divisione tra l'Occidente e il resto del mondo è priva di fondamento e la costruzione di un'unica categoria per tutta l'umanità «non industriale» è assurda. Sul piano scientifico, però, non si può liquidare tanto facilmente la sfasatura tra i moderni e gli *altri*. L'antropologia è il frutto di uno sviluppo

scientifico complesso che si è verificato in Occidente in tre tappe principali. La prima è il risultato dell'impulso straordinario dato dalla filosofia greca e romana, che ha gettato le basi non solo per questa disciplina e per quella storica, ma anche per la metafisica, l'estetica, l'etica, la retorica, la matematica... La seconda tappa corrisponde allo sviluppo scientifico e filosofico del «secolo dei Lumi» e la terza a quello che ha accompagnato la rivoluzione industriale. Vanno seriamente considerati almeno due fatti che hanno indubbiamente modificato il rapporto con il mondo: in primo luogo la scrittura e la stampa, che non sono, né l'una né l'altra, invenzioni occidentali, ma che sono state adottate e sviluppate in Europa; poi la rivoluzione industriale. Le opere di Walter J. Ong, Jack Goody e altri dimostrano come la scrittura, in quanto tecnica, introduca una trasformazione di grande portata che modifica a fondo gli atti della comunicazione. Non abbiamo ancora chiare tutte le implicazioni di questa rivoluzione riguardo ai processi cognitivi, all'educazione, al controllo sociale, ai progressi tecnologici, alla conservazione dei dati, all'accumulazione culturale. La rivoluzione industriale, fondata sul liberismo e sull'economia di mercato, è anch'essa una trasformazione decisiva. Si è ripudiato, e a ragione, l'evoluzionismo, secondo il quale tutte le forme sociali tenderebbero verso questo modello, ma non si può non constatare che, volente o nolente, l'intero pianeta se ne trova ristrutturato o destrutturato (e il termine *globalizzazione* dà la misura di questa affermazione). Secondo Karl Polanyi, questa *grande trasformazione* scava un solco tra i *moderni* che hanno attuato questa rivoluzione liberista e tutte le altre forme sociali (si veda, sull'argomento, Louis Dumont, *Saggi sull'individualismo*, 1983). Non c'è dubbio che questa trasformazione sia meno razionale di quanto si sostenga, che l'economia della società postindustriale più

«svilupata» non si spiega del tutto senza prospettarne il simbolico, l'ideologia, le credenze. Tuttavia, essa ha comunque prodotto una professionalizzazione della ricerca scientifica e tecnica. Ciò non vuol dire affatto che le società occidentali detengano il monopolio della riflessione critica: in tutte le società umane l'individuo, che vive esperienze diversificate, se ne allontana di tanto in tanto per analizzare il senso delle proprie azioni. Non c'è luogo in cui l'essere umano sia una sorta di automa culturale, in cui sia ridotto a un ruolo esclusivo, definito una volta per sempre. Di converso, non tutte le culture aderiscono a un modello scientifico basato sul confronto di argomenti razionali con l'unica preoccupazione di ricavarne leggi, regolarità, strutture. Ciò che oggi è in discussione è il fatto di capire se l'autonomizzazione della scienza e della ricerca introduca, rispetto a tutte le altre forme di sapere, una cesura epistemologica, o se la categoria isolata sotto il nome di «scienza» altro non sia che una forma relativa di sapere tra le tante. La prospettiva storicista, secondo la quale non esiste alcuna verità universale, ma ci sono solo alcuni enunciati parziali, del tutto spiegabili con il contesto storico e culturale del momento, non è la nostra. Se si fa una scoperta in un punto particolare del globo, questa può assumere molto in fretta una dimensione universale: la scienza, e da molto tempo ormai, appartiene a tutto il mondo.

Non è facile distinguere le linee di forza della professione antropologica perché il periodo odierno è caratterizzato dalla coesistenza di una molteplicità di metodi e dalla proliferazione degli oggetti di ricerca. La grande maggioranza della produzione resta «classica», nel senso di «empirica», ma alcune correnti critiche dominano i dibattiti e occupano la scena più di altre. In un quadro a grandi tratti, si può dire che gli empiristi continuano a credere nel valore delle osservazioni, respingono la messa in dubbio delle «conqui-

ste della disciplina» e restano per lo più ai margini delle discussioni epistemologiche. Se si leggono i dibattiti pubblicati sulle riviste di punta, si potrebbe essere indotti a credere che la monografia etnografica – la descrizione più completa possibile di un'unità sociale – abbia fatto il suo tempo, un po' come in letteratura il romanzo realista del XIX secolo, tante volte dato per morto. In realtà le cose non stanno affatto così: proprio come si pubblicano più romanzi realisti oggi che nell'Ottocento, escono attualmente molte più monografie che nell'età aurea delle monografie. D'altra parte, gli empiristi non si limitano alla descrizione; utilizzando i materiali raccolti sul campo e le risorse della letteratura, essi formulano teorie e si distribuiscono tra due poli: quello di chi tenta di corroborare un'ipotesi generale – funzionalista, per esempio – e quello di chi procede per induzione e cerca di capire fenomeni di grande ampiezza sociologica partendo da casi specifici ben documentati. Nelle varie sottodiscipline, e a proposito di oggetti molto diversi come l'antropologia economica o le relazioni cultura/personalità, continua a uscire ogni anno un gran numero di saggi. Lo strutturalismo semiologico, senza dubbio, non è più molto praticato nella sua forma canonica, ma di certo non ha smesso di esercitare la sua influenza. Se molti procedimenti ricevono oggi l'etichetta di post-strutturalisti, non è tanto perché rifiutino i concetti di codice, di codifica, di simbolico, quanto perché respingono una visione astorica, le lacune della critica delle fonti e/o la filosofia mentalista (la ricerca dei famosi «recinti mentali» di Claude Lévi-Strauss). Anche l'antropologia interpretativa (talora chiamata ermeneutica) continua a esercitare una forte influenza, ma si è anch'essa dissolta in una posizione antipositivista che contesta vivacemente l'idea che sia possibile l'esistenza di dati bruti (*naked data*). Molti antropologi concordano sul fatto

che il significato è socialmente, storicamente e retorica-
mente costruito. Di converso, è fortemente criticato quello
che viene chiamato *testualismo*, ovvero il fatto di assimilare
il senso di quello che le persone fanno a un discorso, a un
testo che basterebbe leggere. Un'epistemologia relativista
molto di moda, che non fa più della verità scientifica un
orizzonte che regoli le pratiche della scienza, ivi compresa la
propria attività di ricerca, potrebbe indubbiamente portare,
se fosse generalizzata, alla dissoluzione della disciplina. Essa
finisce invece per convertire i ricercatori alla filosofia o alle
attività artistiche. Agli antipodi dello scetticismo estremo
nei confronti della teoria, un insieme di ricerche punta piut-
tosto a uno sforzo di rigore, partendo da uno studio minu-
zioso che ricorre all'etnolinguistica, alla sociolinguistica, al-
l'antropologia della natura, con un interesse sostenuto per
gli ordinamenti del mondo, le tassonomie, le interazioni
sociali, i processi cognitivi. Lo studio delle produzioni cul-
turali o delle rappresentazioni come sistemi di conoscenza o
di disposizione mentale ha rilanciato il dibattito tra parti-
colarismo e universalismo. Quelli che in inglese si chiamano
postcolonial studies e la critica massiccia dell'essentialismo
culturale (che attribuisce proprietà fisse a una cultura)
hanno stimolato una nuova forma di funzionalismo che in-
terpreta i comportamenti sociali in funzione dei contesti,
in termini di scelta, strategia e negoziazione. Una corrente
forte e stimolante, ma che va messa senza dubbio in rela-
zione con le difficoltà del «campo» e la sua problematizza-
zione, rivolge lo specchio dell'antropologia su se stessa. Lo
schema teorico rimanda allo strutturalismo causale, al fun-
zionalismo e al marxismo, e mostra come lo sguardo del ri-
cercatore sia determinato dalle condizioni di produzione
della disciplina. Le categorie di pensiero dell'antropologo, i
suoi valori, le regole cui si conforma, la sua relazione con gli

altri sul campo, le sue tecniche di archiviazione e di scrittura sarebbero spiegabili in base al contesto storico e al modo in cui si definisce la ricerca in quanto istituzione. Da questa prospettiva, è interessante considerare le tradizioni nazionali non solo dei Paesi che hanno visto nascere l'antropologia universitaria, ma anche di quelli che ne hanno adottato il modello. In America latina gli antropologi, che ricevono una formazione più o meno identica a quella degli altri Paesi «occidentali», sono particolarmente impegnati nella difesa dei diritti di coloro che sono oggetto delle loro osservazioni. In quei Paesi, la problematica dell'esotismo (la controversa opposizione «noi/loro») si manifesta in modo più immediato rispetto all'Europa e agli Stati Uniti, appunto perché la riflessione sulla differenza ha implicazioni politiche più evidenti. In quel contesto, l'esotismo si trova all'interno dei confini nazionali ed è quindi costitutivo dell'identità nazionale, quali ne siano le difficoltà. Esiste una ricchissima letteratura latinoamericana, e di altri Paesi, che documenta la vita delle tribù indie sotto diversi aspetti: parentela, cosmologia, migrazioni, ecologia, economia, politica.

Su una scala più vasta, numerose ricerche studiano i pregiudizi razziali, la gerarchia, l'individualismo, l'antropologia urbana, le forme della famiglia, l'educazione, la droga, la violenza, i rapporti tra scienza e società, quelli tra psicoanalisi e antropologia, il rinnovamento religioso, i culti afroamericani. La specificità di questi studi riguarda soprattutto la teorizzazione del conflitto, della «frontiera», del contatto, delle «frizioni etniche», dell'integrazione nazionale, dell'indigenismo. Oggi non è più possibile pensare l'antropologia come importazione del patrimonio di società a trasmissione orale nel regno della scrittura. In tanti contesti la scrittura è stata adottata, almeno parzialmente, da più generazioni. Già Malinowski, che considerava questa la forma più valida, ma

anche più difficile, di etnografia, aveva incoraggiato Fei Xiaotong a pubblicare la sua monografia sui contadini cinesi. Più tardi, Mysore N. Srinivas pubblicò il suo lavoro sui Coorg dell'India meridionale, seguito da altri ricercatori indiani di rinomanza internazionale. Molti studiosi lavorano oggi nella propria comunità d'origine, ora su richiesta dei movimenti di modernizzazione, ora tenendosi prudentemente fuori della mischia. Negli anni Ottanta, nella letteratura antropologica ha fatto la sua comparsa l'espressione «antropologia indigena» per indicare gli studi condotti da ricercatori emersi da gruppi minoritari. La questione è talora dibattuta appassionatamente: gli antropologi indiani o africani sono prima di tutto antropologi che riflettono seguendo i protocolli e il taglio accademico della professione, o possono sviluppare proprie prospettive di ricerca, senza ricalcare i centri d'interesse prestabiliti? È assai probabile che un antropologo che viene dall'Asia, dall'Africa o dall'Oceania, anche se formato «all'occidentale», sia più attento alle tracce di etnocentrismo nascoste nelle concettualizzazioni che si pretendono oggettive. D'altronde, l'appartenenza a due culture si può considerare una ricchezza. Si sa che un autore che non scrive nella lingua materna, o che controlla più lingue, deve spesso le particolarità del suo stile al fenomeno dell'*interferenza*, termine che definisce, in linguistica, le ristrutturazioni prodotte dall'introduzione di elementi estranei. Si possono rivelare preziosi anche scritti che non appartengono alla letteratura etnografica. È il caso, per esempio, delle riflessioni metafisiche dei Pandit indiani e, più in generale, di tutte le opere letterarie, perché gli scrittori sono i primi osservatori del sociale.

Le persone che finora erano i «soggetti» delle opere scritte da ricercatori occidentali, oggi le leggono e talora ne scrivono altre, e questa è un'evoluzione positiva. Di converso, si

manifesta talvolta una tendenza con qualche aspetto oscurantista che auspica una limitazione del diritto di descrizione e di analisi ai membri della «comunità» in questione. È chiaramente un assioma di chiusura antinomica rispetto agli obiettivi sia comparativi sia universalisti della disciplina. Alcuni autori del «Sud» propongono ora la propria visione dei Paesi del Nord, ma la crescita di questa prospettiva è frenata dalla forte asimmetria tra i Paesi ricchi, dove la ricerca è un'attività strutturata e finanziata, e i Paesi cosiddetti emergenti, dove è considerata un lusso. I mezzi destinati alla ricerca sono distribuiti in modo così diseguale che numerosi ricercatori africani, asiatici, oceanici e sudamericani cercano ospitalità nelle università e negli istituti occidentali.

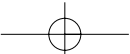
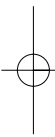
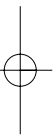
Nord o Sud, Oriente o Occidente, una corrente vigorosa della disciplina ha ormai voltato definitivamente la pagina della nostalgia e della ricerca di paradisi perduti e punta a comprendere il mondo così com'è. La visione conservatrice del lascito culturale, deificata dalla parola «tradizione», ha favorito una concezione troppo semplice del cambiamento sociale in termini di antinomie (tradizione/modernità). Oggi sappiamo che sono pochi i luoghi al mondo nei quali si possa affermare un'autentica autoctonia, che l'etnicità è una relazione più che la proprietà di un gruppo, che l'economia di mercato e le istituzioni statali non sono incompatibili con strutture di lignaggio, che un movimento di guerriglia può ricorrere alla trance di possessione, che gli scambi «globali», sotto forma di traffici di ogni genere, di migrazioni, di trasferimenti di beni su lunghe distanze e di lunga durata, non sono cominciati con l'invenzione della macchina a vapore. Si deve eliminare il malinteso che insiste a considerare l'antropologia ora come la ricerca delle origini o dei paradisi perduti, ora come l'inventario delle resistenze all'occidentalizzazione. Il compito dell'antropologo non è

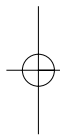
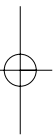
quello di scoprire gruppi sconosciuti o di colmare le lacune dell'atlante culturale mondiale, ma quello di proporre un'analisi critica delle modalità di espressione culturale nel contesto storico che dà loro un senso. Per questo egli deve misurarsi con le trasformazioni del nostro mondo (l'ingegneria genetica, le tecnologie dell'informazione, le immagini digitali) e con le principali sfide che gli stanno di fronte: la disparità delle ricchezze, le minacce all'ambiente, le nuove pandemie. L'antropologia del XXI secolo deve affrontare alcune poste in gioco che non riguardano la scomparsa o la conservazione delle società «tradizionali», ma le relazioni tra i gruppi, le interazioni tra ciò che attiene al locale, empiricamente osservabile sul campo, e ciò che attiene al globale. L'etnografia, che è la metodologia fondamentale su cui si basa la disciplina, ha qualcosa da dire su un mondo in cui i gruppi di pressione virtuali, le reti informatiche, le biotecnologie, i flussi (di capitale, di migranti, di messaggi), le immagini digitali travolgono le barriere impermeabili, per definizione imperfette, delle società e delle culture. Ai confini della storia, dell'antropologia e della sociologia, oggi dobbiamo anche riflettere sulle forme estreme di sviluppo dell'individualismo nelle società occidentali. L'analisi di questo individualismo da consumatore deve tenere conto del notevole impatto dei mezzi di comunicazione e dell'indebolimento delle istituzioni che creano e assicurano i legami sociali: la famiglia, il lignaggio, il clan, lo Stato, la scuola e perfino, nonostante certi spettacolari sussulti, la religione. L'antropologia è ormai costretta a tenere conto delle diverse scale dimensionali: locale, nazionale, «globale».

Le scienze umane non possono fare a meno di un'analisi contestualizzata delle relazioni tra individui in un gruppo dato. Si assiste infatti, su scala piccola o grande, a frequenti ricomposizioni sociali, a incessanti riaffermazioni e ricosti-

tuzioni identitarie, la cui espressione politica e/o religiosa, spesso rilanciata dai media, diventa più o meno familiare a tutti. La relazione e il contesto procedono insieme, non senza apparenti contraddizioni. L'individuazione di comportamenti (soprattutto di comportamenti di consumo) è concomitante a certe ricomposizioni identitarie. Queste coincidono con lo sviluppo senza precedenti delle tecnologie della comunicazione, che cambiano la natura della relazione e anche le dimensioni degli spazi deterritorializzati, dove il simbolo lascia spazio al codice. Si assiste parallelamente a un irrigidimento dei contesti locali (particolarismi di ogni genere), alla globalizzazione delle tecnologie e dell'economia, e a quella che si potrebbe definire una planetarizzazione delle coscienze. L'umanità prende coscienza di se stessa, ma i rapporti di forza e la violenza continuano a pesare sul suo futuro. Il mondo si uniforma, ma – tra gli estremi della ricchezza e della povertà – crescono le disuguaglianze. La scienza compie progressi rivoluzionari sia nella conoscenza dell'universo sia in quella della vita, ma le religiosità di ogni sorta non sono mai state così pregnanti.

Tutte queste contraddizioni si possono vedere e leggere anche negli scenari più piccoli e nei fatti locali, dove lo sguardo antropologico è il più atto a cogliere la logica interna, le determinanti esterne e il significato generale.





Finito di stampare nel mese di gennaio 2010
presso Legoprint spa, Lavis (Trento)
per conto di elèuthera, via Rovetta 27, Milano

