

DISPENSA DI ANTROPOLOGIA CULTURALE (E SOCIALE)

Berardino Palumbo

*Professore ordinario di antropologia sociale
Dipartimento COSPECS, Università degli Studi di Messina*



INDICE:

1. PREMESSA
2. SEZIONE 1. DEFINIZIONI E NOZIONI DI BASE
 - 2.1. Definizione
 - 2.2. Relazioni tra l'antropologia culturale e altre scienze sociali e umane
 - 2.3. Alcune distinzioni terminologiche
 - 2.4. Alcune nozioni di base (e la loro successiva decostruzione)
 - 2.5. Alcuni assunti di base del ragionamento antropologico
 - 2.6. Etnografia
3. SEZIONE 2. STORIA
 - 3.1. Una mappa storica dell'antropologia culturale
 - 3.2. Le origini evoluzioniste (1860-1900)
 - 3.3. Il Novecento e il nuovo paradigma sistemico (1890-1914)
 - 3.4. La nascita dell'antropologia contemporanea (1910 - 1930)
 - 3.5. Gli sviluppi del funzionalismo (1930-1950)
 - 3.6. ... e del culturalismo
 - 3.7. In Francia, lo strutturalismo
 - 3.8. Decolonizzazione, contestazione, differenziazione, crisi (1950-1980)
4. SEZIONE 3. TESTI
 - 4.A. Alcuni questioni teoriche
 - 4.A.1. *La somiglianza è un'istituzione. Classificare, agire, disciplinare*
 - 4.B. Come inizia una monografia etnografica oggi
 - 4.B.1. *Introduzione: "come il palio di Siena"*
 - 4.C. Un esempio di ricerca etnografica oggi: il caso del Val di Noto e dei processi di patrimonializzazione
 - 4.C.1. *Emozioni patrimoniali e inquietudini politiche: il Val di Noto e le alterne fortune di un immaginario patrimoniale*

PREMESSA

Questa dispensa si articola in tre sezioni. Nella prima vengono fornite una definizione di base dell'antropologia culturale, una presentazione delle relazioni tra l'antropologia culturale e altre scienze sociali e umane, alcune puntualizzazioni terminologiche, una rapida analisi di alcuni concetti costitutivi della disciplina e dei percorsi teorici che hanno portato alla loro messa in discussione nel corso dell'ultimo ventennio, una descrizione di alcuni tratti distintivi del modi di ragionare degli antropologi culturali e, infine, una descrizione dei caratteri salienti del metodo etnografico. Nella seconda sezione presento una schematica mappatura della storia della disciplina così come si è venuta delineando nel corso degli ultimi 150 anni negli Stati Uniti, in Francia e in Gran Bretagna. Come si vede ho scelto di limitare la breve mappatura storica alle tre maggiori tradizioni nazionali, escludendo molte altre e, in particolare, le vicende che gli studi antropologici (o dem-etno-antropologici, secondo la didascalica, burocratica e ministeriale espressione da noi in vigore) hanno attraversato in Italia. Questa scelta ha molte ragioni, le principali delle quali sono la relativa marginalità di questi studi nelle vicende della storia culturale italiana, soprattutto se paragonate a quelle dei tre principali paesi coloniali (si pensi che mentre il primo a conseguire un Ph.D. in antropologia culturale alla Columbia University fu Alfred Louis Kroeber, allievo di Franz Boas, nel 1901, in Italia i primi dottorati di ricerca in discipline antropologiche sono stati conseguiti intorno al 1990); e la forte specificità - rasentante a volte l'autarchia - che le scienze antropologiche italiane hanno manifestato fino a decenni recenti (l'istituzione di dottorati di ricerca ha, in questo, rappresentato un forte elemento di rottura) rispetto al pur composito *main trend* disciplinare a livello internazionale.

Alle due principali sezioni aggiungo, infine, un'altrettanto sintetica bibliografia di riferimento, limitata a testi di base (scritti o tradotti) in lingua italiana.

Si tratta di un quadro sintetico e schematico che, però, non rinuncia a segnalare il profondo mutamento di paradigmi concettuali, stili di ricerca e forme di rappresentazione cui l'antropologia culturale, come del resto molte altre scienze sociali e umane, sono andate incontro nel corso degli ultimi trent'anni. Perché la presentazione della disciplina, pur nella sua schematicità, non corresse il rischio di fornire un quadro di una realtà oramai scomparsa - l'antropologia come scienza realistica e positiva della società e della cultura - ho deciso di affiancare alla prima e alla seconda sezione una terza nella quale il lettore si trova in presenza di scritti che parlano dall'interno delle concrete pratiche di ricerca dell'antropologia culturale contemporanea. Sono qui raccolti tre miei lavori, apparsi negli ultimissimi anni, nei quali si riflette dal punto di vista teorico (scritto A), metodologico (scritto B) ed empirico -etnografico (scritto C) su temi di una qualche rilevanza, oggi, in antropologia. Si tratta chiaramente di scritti di ben diversa complessità, rispetto alle poche, iniziali e schematiche nozioni fornite nelle prime due sezioni, che richiedono al lettore privo di buone conoscenze delle vicende recenti delle scienze umane uno sforzo di non poco conto (pur essendo privati dell'apparato di note e della bibliografia che di solito appesantiscono i testi scientifici). Nonostante questo, però, credo che l'immersione nel pieno del mare tempestoso delle riflessioni antropologiche contemporanee possa avere un suo fascino e, soprattutto, una sua efficacia didattica: "nuotare o morire", del resto era la più comune risposta che i miei maestri usavano dare quando chiedevo loro come fare una volta che mi fossi trovato sul campo.

SEZIONE 1: DEFINIZIONE E NOZIONI DI BASE

Definizione

Insieme a sociologia, psicologia e linguistica, l'antropologia culturale (o sociale - tornerò tra breve sulla distinzione) è una delle scienze sociali. Suo oggetto di studio sono le diverse forme di vita proprie dei gruppi umani presenti sul pianeta e i significati che queste assumono per le donne e gli uomini che li compongono. Più precisamente l'antropologia (lett. scienza o discorso dell'/sull'uomo: dal greco *antropos* = uomo, *logos* = conoscenza, discorso) culturale è quella scienza sociale che cerca di comprendere comparativamente somiglianze e differenze nei modi di vita dei diversi gruppi umani attraverso il loro studio diretto, prolungato e approfondito (*etnografia*: vedi). Essa è, dunque, una scienza sociale *empirica* (in quanto fondata sulla ricerca etnografica) - *comparativa* (essendo intrinsecamente e necessariamente interessata a cogliere somiglianze e differenze tra stili di vita e forme di pensiero) e *interpretativa* (legata come è, per le sue esigenze conoscitive) alla necessità di tradurre da un contesto linguistico - culturale e sociale ad un altro.

L'aggettivo "culturale" qualifica in senso sociale e umano la scienza antropologica: gli antropologi culturali, infatti, si occupano di una dimensione specifica e in gran parte autonoma della vita umana, quella culturale (e sociale). In questo senso l'antropologia culturale (sociale) si differenzia nettamente dall'antropologia fisica e dalla paleoantropologia, discipline di carattere biologico e, sempre più, oggi, genetico. Mentre queste ultime studiano, da una prospettiva bio-medica, la struttura genotipica e le forme fenotipiche della specie umana, l'antropologia culturale (e sociale) è interessata a comprendere, da una prospettiva

storico-interpretativa e sincronica (ossia nel presente) le diversità e i caratteri di base dei modi di organizzazione sociale e culturale dei gruppi umani. Diversamente da quanto spesso ritenuto nel senso comune - specie quello italiano, ancora fortemente influenzato da teorie Ottocentesche nelle quali la separazione tra la dimensione biologica e quella culturale non era così marcata come nel panorama scientifico internazionale del Novecento - gli antropologi culturali non si occupano di società scomparse - compito invece degli archeologi - né dell'evoluzione della specie umana - che interessa invece gli antropologi fisici, i paleo-antropologi e i biologi - né, infine, dell'evolversi della vita sociale umana da forme più semplici e arcaiche ("primitive") a forme "complesse", progredite e "civili" - attitudine abbandonata dagli scienziati sociali fin dai primi decenni del secolo scorso, ma, come detto, ancora parte del comune sentire popolare.

Perché questa non risulti un'affermazione generica e empiricamente infondata possiamo, per un solo istante, rivolgere la nostra attenzione ad un ambito, quello mediatico italiano, costante scenario di immaginari "evoluzionisti" e, non raramente, razzisti. Sarà capitato a molti dei lettori di guardare qualche puntata di uno dei programmi di divulgazione scientifica prodotti e condotti da uno dei membri della famiglia Angela e, più nello specifico, quelle nelle quali si parla delle più recenti conoscenze sui "nostri antenati", paleantropi, Neanderthal o Sapiens che siano. Insieme a più o meno probabili ricostruzioni cinematografiche di volti, suoni vocali e interazioni sociali, avrete ascoltato il commento musicale: molto probabilmente si sarà trattato del suono del *didgeridoo* di aborigeni australiani o del canto a contrappunto dei Pigmei dell'Ituri. Mi sono sempre chiesto, nel guardarli, perché non adoperare per questo tipo di commenti musicali i *Trois morecaux en forme de poire* di Satie - data anche la

passione pianistica del più anziano degli Angela - o *Jenny From The Block*, di J.Lo. (Jennifer Lopez). Una risposta articolata ad una simile domanda necessiterebbe di un'attenta riflessione sulle concezioni "europee", colte, popolari e mediatiche del tempo e della storia. In maniera più ristretta possiamo qui riflettere semplicemente sull'equazione implicita - dunque non analizzata, e per questo più fortemente radicata nel senso comune - che l'associazione musica - immagini presuppone e, in maniera poco scientificamente divulgativa, riproduce. L'associazione tra una musica cosiddetta "etnica" praticata da gruppi umani a noi contemporanei e immagini che evocano le forme di vita di esseri umani vissuti 50 o 20 mila anni fa, stabilisce un'equazione di questo tipo: "Il canto dei Pigmei : alla musica praticata dai Neanderthal = i Pigmei : stanno ai Neanderthal" e, quindi, "musica dei Neanderthal = musica dei Pigmei $\neq$ musica occidentale", o anche "Pigmei = Neanderthal $\neq$ Occidentali (noi)". Insomma un (apparentemente) banale montaggio televisivo si fonda su, e produce, un annullamento della storia di popolazioni "altre" (in fondo, per quanto non attestata da fonti scritte, la storia del canto a contrappunto dei Pigmei è altrettanto antica e sedimentata che quella delle diverse forme musicali europee), annullamento che ha l'effetto di ricondurre (o bloccare) dei nostri contemporanei al tempo dei Neanderthal e di qualificarli pertanto, in maniera piuttosto letterale, come "primitivi". Impegnandosi attualmente (anche) a decostruire e criticare simili sopravvivenze di concezioni Ottocentesche, evolucioniste e, implicitamente, razziste nell'immaginario di giornalisti e divulgatori, gli antropologi culturali continuano ad essere invece interessati a studiare i diversi modi (sociali e culturali) di essere donne e uomini testimoniati nel presente del pianeta. Gli antropologi culturali (e sociali), dunque, studiano altri esseri umani a loro contemporanei, persone reali che fanno cose reali, le cui

vite quotidiane provano a condividere per periodi piuttosto lunghi. Il sapere che hanno prodotto nel corso di 150 anni di storia disciplinare e che ancora oggi si ostinano a produrre è dunque un sapere scientifico denso, qualitativo, interessato a fornire letture approfondite dei diversi modi di agire umani, dei loro molteplici e complessi significati e a produrre una costante critica epistemologica, sociale e politica del "nostro" senso comune.

Relazioni tra l'antropologia culturale e altre scienze sociali e umane

L'antropologia culturale (e/o sociale) presenta forti affinità con altre scienze sociali, come ad esempio la sociologia, e umane, come la ricerca storiografica, conservando d'altro canto rapporti concettuali molto intensi con la ricerca psicologica e con quella linguistica.

Tralasciando le complesse vicende storiche che intrecciano l'esistenza delle due discipline fin dal loro emergere tardo ottocentesco e semplificando al massimo, si può dire che sociologia e antropologia hanno un identico oggetto di studio (la vita sociale e culturale dei gruppi umani) che affrontano, però, da prospettive e con metodologie diverse. Un primo punto di divergenza - valido più per il passato che per il presente delle due discipline - era legato al fatto che mentre gli antropologi si occupavano (prevalentemente) di società lontane storicamente e spazialmente dalla tradizione culturale euro-americana, su molte delle quali l'Occidente ha esercitato, fino ai primi anni '70 del secolo scorso un dominio coloniale, la sociologia si è da subito specializzata nell'analisi delle società occidentali. Come detto questa divisione del lavoro, sostenuta, ad esempio, da Emile Durkheim (1858 - 1917), uno dei padri fondatori della moderna ricerca sociale, che immaginava lo studio delle società non occidentali come via di accesso alla conformazione elementare, basilare, strutturale

dei fatti sociali, ha perso di senso nel corso del tempo: se molti sociologi si occupano, ad esempio, delle dinamiche del cosiddetto sviluppo in paesi del "Terzo Mondo", delle istituzioni politiche di stati nazionali come la Malesia o il Ghana, o delle relazioni di parentela e amicizia, gli antropologi conducono oggi ricerche sui circuiti finanziari transnazionali e le Borse, su scienziati che lavorano in laboratori di genetica e sul funzionamento di istituzioni come l'UNESCO. Restano comunque, tra le due discipline, alcune divergenze di fondo, legate piuttosto agli stili di ricerca (tendenzialmente qualitativi in antropologia e quantitativi in sociologia), alle prospettive conoscitive (generalizzanti in sociologia, più interessate all'indagine in profondità e alla cesellatura analitica di specifici scenari, in antropologia), agli obiettivi che ci si propone (la comprensione, l'interpretazione e la traduzione nel lessico specifico di una disciplina scientifica e comparativa "del punto di vista" degli attori sociali sul proprio universo sociale, nel caso dell'antropologia, la risposta a questioni del tutto e quasi esclusivamente interne ai discorsi scientifici occidentali, nel caso della sociologia).

Durkheim, come vedremo, definiva i "fatti sociali" come "cose e rappresentazioni", dati oggettivi e insieme mentali, dotati di forza coercitiva nei confronti degli individui e in qualche misura esistenti all'esterno degli stessi: l'idea di bandiera nazionale esiste in me, in quanto cittadino italiano, ma esisteva già prima che io nascessi, ed è presente, in modi simili ai miei nella mente di milioni di altri Italiani; inoltre se provo a bruciarla nel corso di una parata militare o di una partita della nazionale di calcio le conseguenze della mia azione potrebbero rivelarsi particolarmente pesanti. È dunque evidente che ogni fenomeno sociale e culturale (la pratica di un rito, ad esempio, e i significati ad essa attribuiti da chi la mette in atto) esiste inevitabilmente

(anche e primariamente) in quanto fenomeno mentale di singoli, specifici esseri umani. Detto altrimenti ogni "fatto sociale", in quanto dotato di senso per chi lo compie e/o lo vede messo in atto, è anche un fatto della mente umana. Questa ovvia constatazione dovrebbe dar conto dell'esigenza di costruire rapporti teorici molto stretti tra ricerca antropologica e ricerca psicologica, anche se, di fatto, nel corso degli anni non sempre questi sono stati esplicitamente e reciprocamente riconosciuti e sviluppati. Se, infatti, troppo spesso la ricerca antropologica ha teso a fondare le proprie interpretazioni su un senso comune psicologico scientificamente arretrato rispetto alla scoperte degli psicologi, questi ultimi continuano a fondare le proprie osservazioni e le proprie ricerche sperimentali quasi esclusivamente su campioni d'analisi e contesti occidentali, finendo così per dare per presupposta quella universalità di alcuni meccanismi psichici basilari che dovrebbe, invece, essere dimostrata (almeno agli occhi di un antropologo). Nonostante ciò il dialogo tra aggiornate teorie psicologiche della cognizione e dell'emozione e aggiornate ipotesi di carattere antropologico/sociologico sulle modalità di condivisione di idee, significati e pratiche è uno degli snodi della moderna scienza sociale.

Altrettanto stretti sono stati i rapporti tra antropologia culturale e linguistica. A partire dalla svolta saussuriana sappiamo infatti che la lingua è un fatto sociale, sistematico e regolato, le cui regole (il sistema della *langue*, nella terminologia di de Saussure) sono in gran parte inconsapevoli. Per quanto già nel 1911, all'interno dell'antropologia culturale, Franz Boas (vedi storia) avesse esplicitamente indicato il carattere inconsapevole e regolato dei fatti culturali, proprio il modello teorico della linguistica strutturale ha costituito un punto di riferimento per molte prospettive antropologiche del Novecento. Tra queste, in

particolare, possiamo ricordare lo strutturalismo, prospettiva teorica messa a punto, a partir dagli anni immediatamente successivi la Seconda Guerra Mondiale, da Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009), antropologo francese, i cui lavori hanno dominato per circa un ventennio la riflessione antropologica. Da punti di vista differenti e spesso lontani da quello strutturalista, la relazione tra linguaggio e cultura è stato un tema importante nella ricerca di molti altri antropologi e linguisti. Da un lato, infatti, per quanto non tutti i fatti culturali trovino una espressione linguistica, la lingua è un fondamentale strumento di organizzazione ed espressione delle conoscenze che i diversi gruppi umani hanno del mondo. Detto per inciso, è anche per questo che gli antropologi che si recano sul campo debbono acquisire la lingua delle popolazioni che intendono studiare: in caso contrario difficilmente potrebbero penetrare, comprendere e infine tradurre gli universi di senso che questa struttura. Su un piano più generale, si può invece sostenere - come fecero tra gli anni Venti e Trenta del Novecento Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf - che le categorie linguistiche e le strutture grammaticali di una lingua organizzino e sezionino un determinato universo culturale. Ipotesi, questa, nota come "ipotesi Sapir-Whorf", oramai da tempo criticata nella sua espressione più rigida. Negli ultimi decenni il focus della ricerca sui rapporti tra lingua (e linguaggio) e cultura si è gradualmente spostato, tra gli altri temi, sulle capacità strutturanti e culturalmente creative di alcune dimensioni del linguaggio (le metafore, ad esempio), sul potere costrittivo ed efficace di determinati atti linguistici (un comando pronunciato da un superiore, una formula rituale pronunciata da un officiante legittimo: "vi dichiaro marito e moglie"), sui fondamenti biologici di alcuni moduli cognitivi capaci di strutturare la percezione e la rappresentazione linguistica che gli esseri umani hanno del mondo.

La relazione tra linguaggio e relazioni sociali - messa in secondo piano, se non proprio ignorata dalle linguistiche strutturali - è invece un altro importante punto di contatto tra riflessione antropologica e analisi dei fenomeni linguistici. Fin dalle prime indagini sul terreno, infatti, gli antropologi si erano resi conto che apprendere una lingua diversa dalla propria, specie in contesti sociali molto lontani da quelli occidentali, è operazione ben più complessa che possederne grammatica e semantica (il significato delle parole). Parlare una lingua implica il controllo e la capacità di mettere in atto complesse regole sociali relative, tra le altre cose, alla possibilità o meno di adoperare la parola stessa in relazione allo status sociale dei parlanti, ai contesti d'uso e, quindi, ai registri della comunicazione. A partire da simili considerazioni, si è nel tempo sviluppata una specifica prospettiva d'analisi dei fatti sociali di carattere linguistico, indicata come "etnolinguistica" e, più tardi e più propriamente, come "antropologia del linguaggio".

Da più punti di vista la ricerca antropologica presenta, invece, molte affinità con quella storiografica. Come lo storico, l'antropologo sociale e culturale parte dall'interpretazione densa (dall' "integrazione descrittiva", come sosteneva già agli inizi del Novecento Alfred Kroeber, uno dei primi allievi di Boas) di specifici contesti socio-culturali. Diversamente dallo storico, che per interpretare la vita socio-culturale di comunità umane e individui vissuti nel passato utilizza fonti scritte (o archeologiche e materiali) da qualcuno per determinati fini, l'antropologo studia società viventi, attraverso il contatto diretto con persone reali che agiscono, pensano e riflettono sulle proprie pratiche, donne e uomini con i quali entra in prolungato contatto attraverso la pratica etnografica. Come la storiografia, dunque, l'antropologia culturale (e/o sociale) parte necessariamente da un atteggiamento conoscitivo di tipo interpretativo e

individualizzante; diversamente da quella, però, l'antropologia non può fare a meno anche di una esigenza generalizzante, intrinseca al suo essere disciplina-ponte tra contesti culturali diversi, interessata alla comprensione delle diversità e delle somiglianze tra i modi di agire sociali degli esseri umani.

Alcune distinzioni terminologiche

Attenendoci all'uso corrente nella disciplina, abbiamo fino ad ora usato indifferentemente gli aggettivi "culturale" e "sociale" per qualificare la parola antropologia, parlando appunto di antropologia culturale (e/o sociale). La distinzione terminologica si è prodotta, in realtà, agli inizi del XX secolo quando negli Stati Uniti e nel Regno Unito si stavano strutturando accademicamente e intellettualmente le due grandi tradizioni di studio che, insieme a quella francese, avrebbero determinato il quadro dell'antropologia contemporanea. Mentre gli studiosi statunitensi, a partire da quello che è considerato il padre fondatore dell'antropologia americana, Franz Boas (1858-1942), parlavano di "antropologia culturale" a partire dal concetto di "cultura" (v.) da loro messo appunto, quelli britannici, fondandosi su una diversa tradizione di studi, legata all'opera del sociologo francese Emile Durkheim (1858 - 1917) e rielaborata dall'antropologo inglese Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881 - 1955), parlavano piuttosto di "antropologia sociale", ancorando la scienza da loro praticata alle nozioni di "società" e di "struttura sociale" (vedi). Nei quaranta anni che separano la fine della prima guerra mondiale dall'inizio del processo di decolonizzazione (grossomodo 1920 - 1960), quando le due tradizioni di studio antropologico anche per ragioni di predominio nello scenario accademico globale discutevano della diversità dei rispettivi approcci e dei diversi concetti di base, la distinzione antropologia culturale / antropologia

sociale ha avuto, quantomeno sul piano delle dichiarazioni di principio (molto meno nelle concrete pratiche di ricerca e negli esiti finali delle stesse), una sua pertinenza. Gli antropologi culturali statunitensi, occupandosi principalmente di studiare gruppi umani come quelli dei nativi americani ridotti molto spesso a pochi individui relegati in riserve, la cui vita sociale era inesistente o comunque molto frammentaria, erano in qualche misura obbligati a ricostruirne i tratti attraverso i ricordi e i racconti di pochi informatori. Se, dunque, compito dell'antropologia era la ricostruzione, la comprensione e la conservazione della memoria di quelle culture native che l'espansione della verso Ovest della frontiera aveva oramai spazzato via, allora la nozione di "cultura" - che metteva l'accento sulla dimensione concettuale, mentale e semantica della vita (sociale) umana - si prestava bene allo scopo. Sull'altra sponda dell'Atlantico, invece, gli studiosi avevano a disposizione il vasto scenario delle popolazioni "indigene" presenti nell'impero coloniale britannico: popolazioni che, per quanto sottoposte al controllo indiretto (*indirect rule*) dell'amministrazione coloniale conservavano una propria autonomia d'azione e una propria coerenza organizzativa. Gli antropologi che si recavano a studiarle avevano quindi la possibilità di vedere agire in specifici contesti sociali quei concreti attori che, nel caso dei nativi americani, potevano solo ricordare esperienze di vita oramai scomparse. Anche da qui deriva quella tendenza a soffermare l'attenzione sulle dimensioni sociali dell'interazione umana che ha connotato l'antropologia britannica la quale, su un piano più squisitamente teorico, legandosi alle riflessioni sociologiche di Durkheim, ha a lungo riflettuto intorno alle nozioni di struttura, funzione e processo sociale. Diversamente dall'antropologia culturale statunitense, che Boas e la sua scuola vedevano come una disciplina di carattere storico, interessata alla

ricostruzione particolare delle vicende e dell'organizzazione di ogni singola cultura, l'antropologia sociale britannica, almeno fino al 1950, si è rappresentata come una scienza naturale della società, di tipo sincronico e non storico, interessata a cogliere comparativamente le leggi del funzionamento di ogni società umana.

Come detto, già a partire dai primi anni '60 del XX secolo la distinzione tra antropologia culturale e antropologia sociale perde gran parte del suo peso (e del resto se ogni relazione sociale è tale perché dotata di senso per chi la mette in atto, ogni significato culturale non può che darsi all'interno di specifiche relazioni sociali), per restare solo nelle denominazioni accademiche delle cattedre universitarie. In altre tradizioni intellettuali, insieme alla denominazione di antropologia culturale e di antropologia sociale, compaiono altre etichettature terminologiche per indicare lo stesso ambito di studi. Tra queste "etnologia" (del greco *ethnos* e *logos*), definizione presente tanto in Francia, quanto in Italia e in Germania, che indica una disciplina che studia popolazioni extraeuropee, connessa alle nozioni di etnia e di gruppo etnico. Con la messa in discussione della pertinenza analitica e della legittimità teorica di queste nozioni (avvenuta a partire dagli anni '70 del secolo scorso), ma ancor prima in seguito al processo di decolonizzazione all'interno del quale molti intellettuali e politici non Europei ne hanno spesso rimarcato il carattere ideologico e di potere, la parola *etnologia* (con alcune connesse espressioni come, ad esempio, "popoli di interesse etnologico") ha gradualmente perso gran parte del suo appeal all'interno del dibattito scientifico internazionale. Se in Italia e in Germania continuano ad esserci ancora oggi Cattedre universitarie di "Etnologia" (*Ethnologie*), e in Francia l'*ethnologie* continua ad essere considerata la parte empirica di una più ampia riflessione sull'uomo (*Anthropologie*), nel

mondo anglofono e in generale nel campo degli studi antropologici è l'espressione "antropologia culturale " (o sociale: *Cultural Anthropology, Social Anthropology*) ad essere di gran lunga preferita.

Alcune nozioni di base (e la loro successiva decostruzione)

Come detto, l'antropologia della quale qui parliamo è culturale e/o sociale. Essa viene dunque qualificata da due aggettivi che derivano da altrettante nozioni (cultura e società) che hanno costituito a lungo i perni teorici intorno ai quali si è strutturata la disciplina.

La prima definizione "antropologica" di cultura è di solito ritenuta quella fornita nel 1871 da Edward B. Taylor in *Primitive Culture*: "Cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualunque altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società". Si tratta di una definizione che, rispetto a quelle classiche, compie alcuni importanti innovazioni concettuali. Intanto la cultura non è più solo un fatto mentale o un insieme di conoscenze, ma comprende abitudini, capacità, pratiche. Quindi essa è acquisita dagli esseri umani in quanto membri di una società. Infine l'avere cultura è una qualità propria di tutti gli uomini. Proprio per queste ragioni la definizione di cultura fornita da Taylor, pur inscrivendosi in una prospettiva di analisi di tipo evoluzionista messa in discussione e abbandonata dall'antropologia culturale e sociale novecentesca, resta ancora un valido punto di riferimento. Certo, Taylor pensava alla cultura come ad una qualità, socialmente fondata, propria dell'intera specie umana e non (ancora) nei termini di un sistema olistico (intero, totale, v. *olismo*) e integrato specificamente proprio di ogni singolo gruppo umano (la cultura *kwakiutl*, la cultura *Hopi*, la cultura degli *Indiani delle Pianure*). Riteneva anche, assecondando

anche in questo i dettami dell'evoluzionismo sociale, che vi fossero culture "superiori", "evolute" e "progredite", e culture "inferiori", "primitive" e "arcaiche". Resta però il fatto che, in quella fase storica l'attribuzione a tutti gli esseri umani, anche a quelli ritenuti "primitivi", delle capacità e delle qualità culturali era operazione per nulla ovvia e dal valore politico radicale.

Il compito di definire in termini più moderni e specifici la nozione di cultura e di farne il concetto chiave dell'antropologia culturale fu assunto, nella generazione successiva, da Franz Boas e dalla sua scuola negli Stati Uniti (vedi storia). Per la ricostruzione delle vicende storico-culturali dei gruppi di nativi americani cui rivolgeva la propria attenzione, Boas adoperava un approccio (studio delle specifiche vicende storiche e ricostruzione, attraverso informatori, della vita culturale e della lingua di singole comunità indiane, o di aree culturali vicine) definito "particolarismo storico". Tra il 1918 e il i primi anni '40, alcuni suoi allievi (Ruth Benedict, Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn) specificarono ulteriormente il particolarismo storico del maestro, sia sul piano teorico concettuale (Kroeber, Kluckhohn), sia su quello etnografico conoscitivo (Benedict). Per Kroeber la cultura costituiva un livello specifico della realtà, chiaramente definibile e individuabile, sostanzialmente autonomo rispetto al livello psicologico e a quello biologico. L'acquisizione di ogni comportamento sociale umano (parlare una determinata lingua, saper andare sott'acqua) avviene, secondo Kroeber, all'interno di uno specifico contesto culturale ed è in gran parte indipendente da meccanismi di carattere psicologico e biologico (per quanto ad essi ovviamente connesso). Come un bambino nato da genitori cinesi, ma adottato neonato da genitori statunitensi, parlerà inglese - argomentava Kroeber nel 1918- così un essere umano che non conosca o al quale non

venga trasmessa la tecnologia per costruire bombole subacquee o sottomarini non sarà in grado di resistere a lungo sott'acqua (diversamente da una balena, che riceverà questa capacità per via genetica). Dunque se i meccanismi di acquisizione, trasmissione e utilizzo dei fatti culturali sono essi stessi dei fatti culturali e sono comunque distinti dai meccanismi psicologici e biologici, allora i fatti culturali necessitano di una specifica disciplina, l'antropologia culturale, per poter essere indagati e interpretati. Ruth Benedict, altra allieva di Boas, lavorò invece a stabilire un legame stretto tra la nozione di cultura e quella di modello: ogni singola cultura umana è, da un certo punto di vista, immaginabile come un modello unico, integrato su moti piani e diverso da (per quanto comparabile a) ogni altro modello. A partire dai suoi lavori, in antropologia, si inizia sistematicamente a parlare di "cultura zuni", "cultura navaho" (due popolazioni, molto note, di indiani d'America), ossia di specifici modelli culturali associati a, ed identificanti un singolo specifico gruppo umano. Nel suo famoso libro *Patterns of Culture* del 1934, Benedict non si limita a presentare comparativamente alcuni modelli culturali, ma li immagina connotati da specifiche qualità psicologiche comuni a gran parte dei loro membri. Con questo libro si apre una lunga stagione di studi antropologico culturali di scuola americana interessati ad indagare i rapporti tra la cultura e la personalità, studi che videro come protagonisti importanti studiosi (Margaret Mead, il primo Gregory Bateson, Abraham Kardiner). Sempre nella scuola boasiana ci si dedicò anche ad indagare i rapporti tra lingua e cultura (Sapir- Whorf), tra cultura e ambiente (Leslie White, Julian Stewart), tra biologia e cultura (Ashley Montague, per quanto questi avesse una formazione in primo luogo britannica).

La nozione di cultura - dalla quale deriva la qualifica di *culturalismo* attribuita genericamente all'antropologia

statunitense - curvata secondo le diverse prospettive teoriche e i differenti interessi di ricerca, continua ad essere centrale nell'antropologia statunitense almeno fino a tutti gli anni '70 del '900. Nel 1973, infatti, viene pubblicata la raccolta di saggi *The Interpretation of Cultures* di Clifford Geertz, tra i più influenti antropologi statunitensi della seconda metà del Novecento, nel quale si esplicitano i fondamenti concettuali e metodologici di quella teoria interpretativa della cultura che sarà dominante, nell'antropologia americana fino agli anni conclusivi del secolo. Nel 1974, in uno scritto che cercava di fare il punto sulle teorie della cultura in antropologia a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale, Roger Keesing individuava due grandi aree di riflessione: da un lato le teorie che consideravano la cultura come un sistema adattivo e, dall'altro, quegli approcci che immaginavano la cultura sostanzialmente come un sistema di idee. Nel primo campo Keesing inseriva le diverse prospettive "materialiste", "ecologiste" e "neo-evoluzioniste" che, soprattutto nel corso degli anni '60, avevano cercato di render conto del funzionamento dei sistemi culturali e dei processi di mutamento strutturale in termini di capacità di adattamento all'ambiente (materialismo culturale, ecologia culturale, evoluzionismo multilineare). Nel secondo macro-ambito rientravano, invece, quegli approcci che tendevano a considerare la cultura come un sistema cognitivo (la prima antropologia cognitiva di Ward Goodenough, 1969), come un sistema strutturale (l'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss), o come un sistema di simboli (l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz e quella simbolica di David Schneider).

Un simile proliferare di prospettive d'uso della nozione potrebbe far pensare che il concetto di cultura godesse, nell'antropologia statunitense di quegli anni, di ottima

salute. In realtà, in uno scritto di solo sei anni dopo, altrettanto influente che quello di Keesing, un'altra studiosa, Sherry Ortner attribuiva alla "cultura" un posto oramai di secondo piano tra i concetti teorici più importanti, individuando in altre nozioni ("pratica", "storia", "genere", "corpo e incorporazione") gli snodi a suo parere decisivi nelle ricerche che si stavano portando avanti in quegli anni. In effetti, in seguito agli aspri dibattiti che hanno connotato le vicende dell'antropologia culturale statunitense negli ultimi due decenni del Novecento, il concetto di cultura sembra aver perso la propria centralità analitica, divenendo più che uno strumento esplicativo (ad esempio, semplificando al massimo, un concetto che consentirebbe di dire: "i membri del gruppo x fanno ciò perché questa è la loro cultura"), un oggetto/concetto da indagare. Senza arrivare ad alcuni estremismi critici degli ultimi anni - di antropologi che scrivono "contro la cultura" - nella disciplina è opinione abbastanza diffusa, oggi, che espressioni come "la cultura islamica", "la cultura dei pigmei", "la cultura hawaiana" non solo non abbiano più alcuna valenza analitica per chi compie ricerca in scienza sociale, ma, soprattutto, che essendo oramai divenute parte integrante di molti discorsi che plasmano la sfera pubblica globale, esse richiedano un'attenta analisi critica. Questo ovviamente non significa abbandonare l'idea, fondante per l'antropologia contemporanea, che quella culturale e sociale sia una dimensione centrale della vita umana: l'aggettivazione "culturale" (ad esempio, "la pratica dell'estasi è un'esperienza culturale molto complessa", "le classificazioni UNESCO presuppongono una serie di assunzioni culturalmente determinate" sono affermazioni del tutto plausibili all'interno di un'analisi antropologica aggiornata) conserva tutta la sua pertinenza in antropologia come in altre scienze sociali e umane. Quello che oggi gli studiosi percepiscono come problema analitico (di non facile

decifrazione e interpretazione) è la trasformazione del concetto di cultura da modello analitico adoperato per la comprensione delle diverse forme di vita umane presenti nel mondo - e per promuovere la pari dignità dei saperi, delle pratiche e delle credenze di ogni gruppo umano - in cosa oggettiva e reificata, in sostanza immutabile e troppo spesso non intaccabile, adoperata per fissare rigidamente i confini di universi di senso tra loro non comunicanti. Sempre più spesso si fa largo nei dibattiti pubblici, nel discorso politico e nello stesso senso comune il riferimento alla "cultura", alla propria cultura come ad un'entità oggettiva, integrale e integralisticamente difesa ("la cultura cristiana", "questo è un attacco alla cultura europea!", "la cultura occidentale è superiore a quella islamica", "la nostra cultura padana non può mescolarsi con...", "la cultura tradizionale del Quebec prevedeva che si ballasse la *gigue* - un particolare tipo di quadriglia - per Natale", "questo non fa parte della cultura di noi beduini", "gli immigrati sono una minaccia per la nostra cultura"...). Secondo alcuni studiosi, del resto, il concetto di cultura, popolarizzandosi nelle società di massa del tardo capitalismo, avrebbe finito per prendere il posto nel senso comune del concetto Ottocentesco di "razza", diventando uno strumento (politico) di esclusione, piuttosto che uno strumento (analitico) di comprensione reciproca. A fronte di una simile tendenza gli antropologi si sono sempre più impegnati nell'analisi dei processi di oggettivazione culturale, interrogandosi su chi, per quali interessi, all'interno di quali contesti storici e attraverso quali strumento sociali e culturali costruisce entità come le "culture". Questo ha significato, da un lato, un processo di rilettura critica della stessa storia disciplinare (in fin dei conti gli antropologi, specie nello scenario istituzionale del colonialismo, sono stati tra i primi costruttori di "culture") e, dall'altro, una critica

attenta di quell'immaginario politico che ama rappresentare il mondo come composto da sfere (le cose culturali) tra di loro impenetrabili.

Un percorso analogo hanno seguito molte altre nozione che hanno giocato un ruolo centrale nella nascita e nello sviluppo della moderna antropologia culturale e sociale: quelli di "società", di "gruppo" e di "tradizione", ad esempio, ma anche quelli, connessi, di "etnia" e "razza". Proviamo a ripercorrere alcune di queste traiettorie.

Il concetto di "razza", dominante nelle scienze biologiche e nell'antropologia evoluzionista di fine Ottocento, inizia ad essere messo in discussione all'interno della stessa scuola boasiana. Un punto di base della critica che l'antropologia culturale ha precocemente rivolto alla nozione di "razza" si trova nel volume *La razza. Analisi di un mito*, di Ashley Montague, antropologo anglo-americano che nel 1942, in piena seconda guerra mondiale, smonta quel mito della razza che tanta forza aveva nella Germania nazista e nell'Italia fascista. L'antiriduzionismo e la critica ad un biologismo ingenuo, tratti questi caratteristici dell'antropologia culturale, trovarono una sponda molto solida negli studi della nuova genetica statunitense che, a partire dai primi anni '60 del XX secolo, andavano riformulando su basi completamente diverse la nozione stessa di "razza" biologica. Gli studi di genetica mostravano con chiarezza come le diverse classificazioni razziali su base morfologica messe a punto dagli Europei nel corso di alcuni secoli non trovassero alcun riscontro nella mappatura delle diverse distribuzioni, determinabili solo su base statistica all'interno del continuo processo di ibridazione proprio dell'intera specie umana, di quei tratti che definivano la vicinanza o la lontananza genetica tra individui e gruppi di individui. Detto altrimenti, due individui dai tratti morfologici molto diversi (e dunque appartenenti a "razze" differenti nelle

classificazioni Ottocentesche: un cuscitico e un caucasico, ad esempio) potevano condividere molti più parti del proprio patrimonio genetico rispetto a soggetti che, nella tassonomie classiche erano ritenuti di una stessa "razza" (due caucasici, ad esempio). Questo significava che le "razze" morfologiche classiche non erano altro che classificazioni arbitrarie ed ideologiche, quasi sempre usate a supporto di teorie e pratiche discriminatorie ed etnocentriche.

Nel corso del secondo Novecento, la categoria di "razza" ha perso di rilevanza anche all'interno della sfera pubblica e del senso comune, specie in quelle nazioni (Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia) nelle quali lo sviluppo delle scienze sociali è stato più marcato (va detto, per inciso, che questo non è ancora completamente vero nel caso italiano dove l'uso del termine "razza" - inteso nel senso morfologico e Ottocentesco - continua ad essere tutt'altro che raro in ambito medico-sanitario, giuridico poliziesco, giornalistico-mediatico e, di conseguenza, nella sfera pubblica e nel senso comune). A tale nozione si è affiancata, prima, e quindi sempre più spesso sostituita quella di "etnia" e/o "gruppo etnico". Anch'esso formulato nel corso della seconda metà del XIX secolo in ambito scientifico e amministrativo-coloniale, il concetto di *etnia* (dal greco *ethnos*: popolo) definiva dei gruppi umani, di solito localizzati in un medesimo territorio, immaginati tra loro differenti per caratteri linguistici, culturali e, soprattutto nel tardo Ottocento - primo Novecento, anche biologici. Nel corso dei decenni successivi la nozione - simile per alcuni versi a quella di "razza", ma più marcatamente centrata su differenze di carattere culturale - ha subito continue rivisitazioni, tese soprattutto a sottolineare la centralità della diversità culturale e dell'auto rappresentazione identitaria da parte dei componenti tali gruppi. La nozione di *etnia*, però, non ha mai perso veramente il suo implicito, ma profondo legame con la sostanza

biologica, cui essa rinvia per il tramite dell'idea di discendenza e/o di comune origine, almeno fino al momento in cui l'antropologo sociale norvegese, Fredrick Barth (1969) ha spostato l'attenzione dalla ricerca di supposte differenze reali e sostanziali tra gruppi "etnici" alle dinamiche relazionali, ecologiche e politiche che portano alla produzione di confini tra gruppi umani e, quindi, alla costruzione di differenze culturali internamente ed esternamente dichiarate. Più tardi l'intero immaginario etnico è stato messo in discussione, sia svelando il ruolo che le pratiche amministrative e classificatorie coloniali hanno giocato nella produzione di quelle etnie sulle quali, poi, gli antropologi novecenteschi avrebbero rivolto il proprio sguardo etnografico, sia sottolineando il ruolo che élites locali, strutture politiche coloniali e post-coloniali, insieme agli scienziati sociali hanno avuto nel produrre sentimenti di appartenenza etnica (*etnicità*) tra le popolazioni di entità politiche non statali o incapsulate in stati post-coloniali. Parallelamente al processo di smontaggio (decostruzione) che la nozione di etnia subiva all'interno dell'antropologia, analogamente a quanto accadeva per il concetto di cultura, si è assistito, soprattutto, ma non solo, nelle società occidentali a capitalismo avanzato, al diffondersi dell'uso del concetto di "etnia" ("l'etnia Rom", "guerre etniche nei Balcani", "arte e cucina etnica" e così via, fino ad espressioni palesemente paradossali come "giovane donna di etnia rumena" eppure non rare nel discorso mediatico italiano). Nello spazio pubblico il concetto sembra, da un lato, aver preso il posto del più compromesso - viste le sue connessioni con i razzismi e i nazifascismi occidentali - concetto di razza, curvandolo in senso culturalista, mentre, dall'altro, va ad indicare dimensioni immaginate primigenie, essenziali, arcaiche e immodificabili dell'esistenza socio-culturale umana: in una simile prospettiva di senso comune una

guerra etnica è una guerra che non si combatte per ragioni economiche, politiche, strategiche, coinvolgendo stati nazionali (come nel caso delle guerre balcaniche, che Germania, Francia e paesi Arabi fecero combattere, per loro conto e per ragioni "etiche", appunto, a popolazioni locali sottoposte ad anni di condizionamenti mediatici e politici) ma sulla base di motivazioni profonde e in qualche modo primordiali. Contro una simile declinazione primordialista e sostanzialista della categoria di etnia, gli studi antropologici hanno reagito sia rileggendo criticamente il contributo che la loro disciplina ha dato, nel corso del XX secolo, al suo svilupparsi, sia moltiplicando le letture etnografiche dei processi politici, culturali e sociali che portano alla costruzione - spesso guidata da interessi elitari - di sentimenti di appartenenza "etica" all'interno di determinati gruppi umani. Anche qui, dunque, come per la cultura, il concetto di etnia diviene un fenomeno socio-politico da interpretare, piuttosto che uno strumento di lettura della realtà.

Sintetizzando alcune delle principali linee di sviluppo della ricerca contemporanea nelle scienze sociali, si può sostenere che, sia per ragioni interne alla riflessione teorica in antropologia, sia soprattutto per motivazioni legate ai processi di globalizzazione che hanno interessato le molte comunità umane presenti sul pianeta (in realtà, i due piani, quello esterno, legato a come vanno le cose nel mondo, e quello interno, espressione del modo in cui le cose vanno nel mondo degli scienziati, sono sempre strettamente connessi, almeno nella scienza sociale) un certo modo di immaginare il mondo come uno spazio occupato da entità socio-culturali e politiche discrete, distinte e differenti, denominate e dotate di sentimenti identitari e di appartenenza, dalla diversa conformazione istituzionale (stati nazionali, popoli, etnie, gruppi di parentela), tra loro in reciproca interazione è

stato gradualmente sconvolto, sottoposto a critica e modificato. La connessione che gran parte della scienza sociale nel corso del Novecento aveva supposto essere ovvia e automatica tra un gruppo sociale umano (società), un insieme di significati e di valori (cultura), un sentimento di comune appartenenza (identità etnica, nazionale) e un luogo (territorio, villaggio, paese) viene oggi messa in discussione. Se ne dimostra il carattere di costruzione ideologica, corrispondente al modo occidentale di immaginare i rapporti tra simili dimensioni e, quindi, plasmato sul modello dello stato nazionale, si indagano i processi storico-politici che hanno portato le varie aree del mondo ad auto rappresentarsi secondo una simile mappatura, si studiano configurazioni diverse dei rapporti tra le variabili sopra indicate. In realtà, a livello di ricerca empirica, gli antropologi avevano sempre segnalato e indagato simili disgiunture. Nel 1954, ad esempio, Edmund Leach, antropologo britannico allievo di Malinowski, in un libro rimasto giustamente famoso (*Sistemi politici birmani*) segnalava come nel nord della Birmania (oggi Myanmar) uno stesso insieme di relazioni sociali regolate (struttura sociale: regole matrimoniali, modalità di successione e trasmissione dei beni, forme di residenza) potesse accomunare popolazioni denotate da forme culturali diverse (birmane o cinesi) che, in determinati momenti storici, si autorappresentavano e venivano rappresentate come entità etniche distinte (*Kachin* o *Shan*). Leach mostrò come, lette all'interno di processi storici di media durata, le stesse comunità umane potevano apparire - ed auto rappresentarsi - in certi momenti come culturalmente birmane, in altri come culturalmente cinesi, continuando a praticare le stesse regole di comportamento sociale. L'immaginario coloniale e quello antropologico britannici dei primi del Novecento leggevano una simile dinamica nei termini delle relazioni tra gruppi etnici distinti, i *Kachin* di

cultura birmana, e gli *Shan* cinesi, mentre l'analisi di Leach dimostrava il carattere fluido e processuale del quadro. Sulla stessa linea di Leach, qualche quindici anni più tardi Fredrik Barth, come abbiamo già visto, spostava l'interesse degli antropologi dall'analisi dei contenuti culturali delle differenze tra gruppi umani a quella dei processi sociali che, marcando culturalmente e politicamente dei confini, producevano nel tempo quelle stesse differenze. Un decennio dopo (1982) in un volume di grande peso e dal titolo sottilmente ironico (*L'Europa e i popoli senza storia*), l'antropologo statunitense Eric Wolf, adoperando una massa enorme di dati, ridisegnava la mappa del mondo non più a partire dalla mera constatazione delle diversità sociali e culturali presenti, ma attraverso l'analisi comparativa e strutturale dei processi storici, economici, politici e culturali che hanno portato noi occidentali a costruirla e a farla diventare parte del vissuto di molti altri esseri umani nel corso di una storia di lunga durata che data almeno al XVI secolo.

Alcuni assunti di base del ragionamento antropologico

Tornando a considerazioni meno complesse, si può dire che ogni ricerca di carattere antropologico, oltre al metodo etnografico, condivide una serie di assunti conoscitivi di base che è opportuno ora esplicitare.

Una prospettiva di analisi antropologica dei fatti sociali e culturali implica sempre la necessità di superare, e quindi oggettivare criticamente, un'attitudine piuttosto comune, anche se non universale, tra i vari gruppi umani detta *etnocentrismo*: essa consistente nel ritenere i modi di fare e di pensare propri della cultura cui apparteniamo come gli unici validi e plausibili, attribuendo nel contempo ad altri modi di fare e di rappresentare il mondo, lontani e diversi dai nostri, lo stigma dell'innaturalità (ad esempio una famiglia poliandrica, formata da una donna e due mariti,

sarebbe una istituzione contro natura), della arcaicità (credere nella stregoneria è proprio di culture "arretrate") e/o della barbarie, dell'inciviltà (portare il velo femminile è un indice di inciviltà). L'atteggiamento etnocentrico è, come detto, abbastanza diffuso nei gruppi umani che, spesso, nel definirsi e nel rappresentarsi lo fanno, significativamente, attraverso termini che indicano semplicemente l' "essere umano": gli *Inuit*, uno dei due gruppi nei quali si dividono i popoli a noi Europei noti come Eschimesi, o i *Sami*, quell'altra popolazione artica che noi chiamiamo Lapponi, indicano se stessi con parole (*Inuit* e *Sami*, appunto) che significano "gli uomini". Noi siamo gli uomini, dicono insieme a molti altri gruppi umani, lasciando intendere che gli altri non lo siano, o lo sino in forme e misura ridotta. L'etnocentrismo, del resto, è un'attitudine legata al carattere incorporato (all'essere cioè parte del modo in cui il nostro corpo esperisce il mondo) ed abitudinario (in maniera automatica e non riflettuta) dei nostri comportamenti sociali e culturali. Questi ci sono così ovvi, ci appaiono così abitudinariamente inscritti nei nostri modi di essere, vivere, percepire e praticare il mondo da apparirci tanto "naturali", quanto "innaturali", "devianti", "sbagliati" ci appaiono, nel senso comune, le pratiche e le credenze di altri gruppi umani. Lo sguardo antropologico presuppone, dunque, la capacità di superre e criticare l'etnocentrismo non solo e non tanto sul piano delle dichiarazioni di principio, quanto piuttosto nell'esperienza concreta. Da un certo punto di vista, infatti, l'esperienza di ricerca sul campo (l'esperienza etnografica) che è alla base della conoscenza antropologica si fonda sulla possibilità e sulla necessità di uno *spaesamento* rispetto all'ovvietà del "nostro" senso comune, dei nostri modi di vedere, esperire e praticare la quotidianità. È infatti sul terreno, ancor prima che nei testi scientifici, che l'antropologo fa esperienza

concreta e ineludibile della *relatività* dei propri schemi mentali e corporei, e dei propri modi di agire nel/sul mondo.

Quest'ultima considerazione ci porta a discutere di un altro tratto costitutivo dell'atteggiamento conoscitivo dell'antropologia culturale. Essa infatti è intrinsecamente relativistica. La nozione di relativismo culturale, presente già nell'opera di Franz Boas, fondatore dell'antropologia culturale statunitense, fu formalizzata da un suo allievo, Melville Jean Herskovits (1895-1963), in un libro del 1949. Per tutta la scuola boasiana, e da essa per l'intera antropologia, qualsiasi comportamento umano, prima ancora di essere giudicato e valutato sul piano etico e normativo, deve essere compreso collocandolo all'interno del contesto culturale nel quale, interconnettendosi con altre pratiche e sistemi di valore, acquisisce uno specifico senso. Diversamente da quanto troppo spesso avviene negli ultimi anni in dibattiti di carattere giornalistico che animano lo spazio pubblico di alcune società occidentali, il relativismo culturale non va pertanto confuso né con il relativismo etico, né con quello conoscitivo. Si tratta semplicemente di un presupposto tanto banale, quanto imprescindibile di ogni lettura antropologica della vita sociale e culturale umana: prima di giudicare una pratica o una credenza diversa da quelle per te ovvie, cerca di comprenderla attraverso un'attenta opera di messa in contesto. Il relativismo culturale presuppone del resto l'idea che ogni cultura/società abbia una sua specificità, presenti una propria organizzazione e una coerenza, e sia per questo pienamente sensata per chi, vivendola, la forma. In quanto fondate su un'attitudine relativista, quindi, le analisi degli antropologi sono inevitabilmente contestuali: i fatti sociali e culturali si interpretano e si comprendono connettendoli ad altri fatti sociali e culturali. Individuare la trama densa dei significati culturali all'interno della quale una certa

pratica o una determinata idea si collocano è un momento decisivo della comprensione antropologica: qualsiasi preventivo giudizio di valore, qualsiasi assunzione etnocentrica non attentamente sottoposta a critica, pregiudicherebbe in partenza questa possibilità conoscitiva. È evidente, d'altro canto, che se riflettiamo su tali questioni da un punto di vista epistemologico, nessun essere umano, anche il più esperto degli antropologi, potrà inizialmente guardare ad un mondo culturale altro separandosi del tutto dal proprio, scientifico, etnocentrico ed occidentale apparato categoriale. Nessuno che sia già stato socializzato in una determinata cultura può supporre di osservarne / praticarne / comprenderne un'altra come se la sua mente/corpo fosse una completa *tabula rasa*. Il relativismo culturale, dal punto di vista epistemologico, è quindi piuttosto una propensione, un fine (un *tèlos*) e un presupposto metodologico che non la rappresentazione di una condizione di fatto cui il ricercatore-etnografo potrà mai totalmente accedere. In questo senso Ernesto De Martino, importante etnologo italiano, preferiva parlare di *etnocentrismo critico* come base della conoscenza antropologica: visto che un completo disancoramento dal proprio apparato concettuale è epistemologicamente e storicamente impossibile, l'antropologo può, e deve, aspirare ad operare una continua, consapevole critica del proprio senso comune.

Oltre ad essere contestualizzante e relativistica una prospettiva d'analisi antropologica è anche *olistica*. Con l'espressione *olismo* (dal greco *olos*: totalità, intero) in antropologia si intendono almeno due qualità (per alcuni critici due limiti) del ragionamento disciplinare. In primo luogo, a partire dalle riflessioni teoriche di Marcel Mauss (1872 - 1950), iniziatore insieme a Durkheim della tradizione etnologica e antropologica francese, l'olismo antropologico

presuppone il carattere "totale" e integrato di ogni fatto sociale.

Proviamo, per comprendere tale idea, ad immaginare una situazione "etnografica": un'antropologa proveniente da un altro pianeta, capitata per caso di fronte allo Stadio Olimpico di Roma una domenica pomeriggio d'autunno, alle 14.30, si pone il problema di comprendere cosa stia avvenendo, in quel momento, all'interno dello spazio chiamato stadio. Diamo per scontato che i suoi strumenti tecnologici le consentano di apparire come un essere umano e di parlare la lingua degli "indigeni" (un Italiano con forti influenze romanesche). Quante e quali "cose" deve comprendere la nostra antropologa aliena se vuole provare a giungere ad una interpretazione dell'evento che sia la più vicina possibile a quella che vivono le decine di migliaia di persone assemblate in quello spazio? Quello che probabilmente vedrà è uno spazio chiuso, delimitato al suo interno, con un rettangolo verde, a sua volta delimitato da righe e separato dal resto. Vedrà anche 23 persone muoversi all'interno dello spazio verde, una quarantina muoversi e/o posizionate ai suoi margini, un centinaio forse sparse nelle immediate vicinanze delle linee bianche che delimitano il terreno verde, e quindi decine di migliaia di persone, maschi adulti, in prevalenza, ma anche donne e bambini assiepati sulle gradinate. Vedrà anche che i movimenti dei 23 in campo sembrano determinati da quelli di una sfera elastica che tutti, tranne uno, cercano di colpire, mentre quelli della folla, piuttosto agitati e convulsi, sembrano determinati da quelle dei 23. Se avrà la pazienza di stare lì almeno due ore si accorgerà che le attività, che avevano avuto inizio con un fischio dell'uomo vestito di nero, iniziano a diradarsi, per poi cessare del tutto, dopo un triplice fischio dello stesso personaggio. Noterà anche, sia nei personaggi sul campo verde, sia nella massa sulle gradinate, quelli che gli sembrano sentimenti di gioia, o di

scoramento e, legando questo alle urla, ai gesti, alle parole ascoltate nelle due ore precedenti, si farà probabilmente l'idea che si tratta di una situazione emotivamente molto coinvolgente per tutti i protagonisti. Queste semplici osservazioni e deduzioni ipotetiche sono ben lontane dal consentirle una sia pur minima comprensione di quello che accade, né la aiuterà molto sentire persone dire, alla fine, che "la Magica ha vinto", o "ve n'avemo fatti quattro", accompagnata, l'espressione, da un curioso gesto della mano). Anzi, aggiungerà altra carne sul fuoco della sua volontà di sapere. Una "semplice" partita di calcio, evento per noi del tutto ovvio e abitudinario, il cui significato ci sembra intuitivo (si tratta di uno sport e di un gioco, il calcio, e di un evento particolare, lo scontro tra le due squadre della città di Roma) presuppone una complicatissima trama di significati all'interno della quale tutti coloro che partecipano dell'evento sono coinvolti e che non è facile nemmeno per noi "indigeni" dipanare con chiara consapevolezza. Pensiamo all'idea di sport: questa nel senso contemporaneo del termine non esisteva prima degli inizi del XX secolo. Essa del resto presuppone l'emergere di un tempo libero, libero dal tempo quotidiano e lavorativo, e quindi una certa organizzazione (capitalista) dell'economia e della società. E del resto come comprendere quello che accade durante una "partita" di quel tipo se non si considera la dimensione economica (il biglietto pagato, i diritti televisivi, gli stipendi dei protagonisti attivi)? Dunque gioco, economia, tempo, lavoro, ma anche spazio, località, aggressività, competizione, regola, sanzione, emozioni, passioni, identità di genere, sono alcune delle dimensioni di una certa organizzazione culturale (quella dei nativi di Roma e dell'Italia) che la nostra antropologa dovrà imparare a conoscere se vorrà comprendere tutto ciò che accade in quello stadio. Ogni passaggio interpretativo sarà del resto delicato

e pieno di insidie. Qualcuno le dirà che si tratta di un gioco ("non vale la pena di agitarsi così, è solo un gioco", commenterà un suo vicino osservando due persone che si prendono a pugni) e allora la nostra antropologa potrà pensare che ciò che vede ha a che fare con il pianto di una bambina la cui bambola si era rotta sul tram che la portava allo stadio ("non piangere, era un gioco, le aveva detto la mamma"). Si tratta di una buona pista da seguire per comprendere "il derby"? Non lo sa, la nostra antropologa aliena, ma è seguendo ognuno di questi fili, tutti in qualche modo intrecciati tra loro in una trama densa di significati, che potrà alla fine, dopo qualche anno di permanenza nella città di Roma, iniziare a comprendere. Quando Mauss parlava dei fatti sociali come "fatti sociali totali" è ad eventi di questo tipo e a processi conoscitivi di simile complessità che faceva riferimento: una buona interpretazione del "derby" Roma-Lazio implica, presuppone, e nel caso dell'antropologa produce una conoscenza "totale" della società nella quale quello si inserisce.

Da queste considerazioni emergono altri tratti specifici di una ricerca antropologica. Date, da un lato, l'aspirazione olistica e, dall'altro, l'evidente impossibilità a comprendere realmente *tutte* le dimensioni della vita sociale implicate in un certo fenomeno, evento o processo, è chiaro che una ricerca di taglio antropologico non potrà mai raggiungere una interpretazione di tipo conclusivo e che il suo oggetto di studio assumerà nel corso del tempo contorni e confini mutevoli. Non potrò cioè mai sapere - anche dopo molti anni di ricerca - se non esistano altre dimensioni dei fenomeni sociali che mi interessano che non ho preso in considerazione e che, dunque, mi sfuggono. Di solito un antropologo non dice mai "questa ricerca è finita" a partire dalla convinzione di aver capito tutto quello che c'era da capire. Le ricerche ad un certo punto si concludono, ma per ragioni diverse e molto più prosaiche: finanziarie, logistiche, esistenziali. In ogni

caso le esperienze e le conoscenze acquisite nel corso di una esperienza etnografica si sedimentano e si addensano nella mente e nel corpo dello studioso, e restano lì a guidarne lo sguardo e la sensibilità in altre eventuali occasioni di ricerca e comunque nella sua personale esistenza quotidiana. Una ricerca etnografica e il percorso di interpretazione antropologica che da essa prende il via, quindi, diversamente da uno studio sociologico e/o psicologico, che tendono ad adoperare apparati metodologici più formalizzati, controllati e, da un certo punto di vista, dotati di maggiore capacità di protezione del vissuto soggettivo e culturale del ricercatore, ha durate lunghe e non sempre prevedibili. Se, come vedremo, il periodo di ricerca sul campo può oscillare dai 12 ai 24 mesi e più, il percorso di rielaborazione di esperienze e "dati" ha di solito durate almeno decennali.

Insieme all'idea di totalità e di interconnessione contestuale, la nozione di olistico fa riferimento anche all'idea che un contesto socio-culturale possieda un qualche livello di coerenza interna che sarebbe compito dell'antropologo coglierne ed esplicitare. Mentre però l'idea che i fatti sociali e culturali abbiano tra i loro connessioni dense continua ad essere un presupposto operativo della maggior parte delle ricerche antropologiche (ossia: per comprendere cosa si intende per "politica" in un paese della Sicilia devi comprendere la sfera religiosa e devozionale, le concezioni del sé, l'identità di genere, e cosa localmente si intenda per "violenza" ed "aggressività"; per comprendere l'accesso alla terra e la gestione di piantagioni di cocco in un area del Ghana devi indagare le concezioni della parentela e della riproduzione sessuale, le strategie matrimoniali, la teoria e la pratica del potere locale, la stregoneria), la ricerca di sistematicità e coerenze all'interno delle totalità socio-culturali è stata da tempo abbandonata dalla ricerca antropologica. La messa in discussione di alcune nozioni di

base - dominanti fino alla fine degli anni '70 del XX secolo - come "etnia", "gruppo (sociale, di discendenza, ecc.)", "struttura", "società", "cultura", processo al quale abbiamo già fatto riferimento, si è accompagnata e ha avuto come conseguenza la perdita di fiducia nell'esistenza di coerenze sistemiche, organiche o strutturali all'interno dei processi sociali umani e quindi l'adozione di prospettive analitiche interessate più ai processi istituzionali di costruzione di simili coerenze che non alle coerenze in se.

Una simile attitudine critica ha significato un graduale spostamento della disciplina verso posizioni che privilegiano letture interpretative, piuttosto che esplicative, delle pratiche sociali e culturali. A partire dai primi decenni del XX secolo, con l'imporsi delle metodologie etnografiche come fondamento della ricerca, la dimensione interpretativa ha giocato un ruolo chiave nella comprensione antropologica. Al di là delle dichiarazioni di principio e delle costruzioni teoriche, appariva chiaro, infatti, che tanto nella fase di terreno, quanto in quella successiva di elaborazione dei "dati", l'antropologo metteva in atto un particolare processo di analisi ermeneutica di significati culturalmente modellati e socialmente praticati nelle concrete e regolate interazioni tra soggetti umani.

Etnografia

L'etnografia (lett. "scrittura dell' *ethnos*") è il principale metodo di ricerca dell'antropologia culturale. Con il termine etnografia si intendono più cose: a) l'esperienza di vita, prolungata e di solito continuativa (di almeno un anno) che uno studioso compie in una comunità spesso molto diversa dalla propria con lo scopo di comprenderne organizzazione sociale e cultura; b) una metodologia di ricerca; c) un insieme di tecniche e stili di rappresentazione. In quanto scienza che nasce, tra la seconda metà del XIX e gli inizi del XX secolo, come studio dei

diversi usi e costumi e modi dei vari gruppi sociali umani presenti nel mondo, l'antropologia culturale e/o sociale ha sempre avuto bisogno di acquisire conoscenze su realtà umane "diverse" e/o lontane da quelle (occidentali) cui , fino ad epoca molto recente, sono appartenuti i suoi esponenti. I primi antropologi, intellettuali britannici, statunitensi e francesi pienamente inseriti nella cultura vittoriana ed evoluzionista dell'ultimo quarto dell'Ottocento, ritenevano possibile una conoscenza della "cultura" umana che fosse fondata su "dati" raccolti da altri (missionari, funzionari coloniali, mercanti, viaggiatori). Essi non ritenevano utile, e forse nemmeno sensato, avere un contatto diretto con altri esseri umani le cui esistenze sociali reputavano "primitive", "barbariche", non evolute; si limitavano, di conseguenza, ad elaborare riflessioni teoriche a partire dalle spesso scarse informazioni che altri europei avevano modo di raccogliere, partendo da interessi e obiettivi di carattere più empirico che scientifico. Un simile atteggiamento andò gradualmente modificandosi nel passaggio tra XIX e XX secolo, quando alcune spedizioni scientifiche - tra le quali famose sono quella agli Stretti di Torres organizzata nel 1898 da Haddon, Seligman e Rivers e, ancor prima, la ricerca di Franz Boas (1858-1942) tra gli Inuit della terra di Baffin del 1883 - segnarono di fatto il passaggio da un "antropologia da tavolino" ad un antropologia fondata sulla ricerca di campo e sul contatto personale e diretto degli studiosi con le popolazioni studiate.

A partire dal secondo decennio del XX secolo, infatti, una prolungata e continuativa esperienza di vita all'interno dei gruppi umani che si intendeva studiare ha assunto un valore fondante e costitutivo di ogni ricerca di taglio antropologico. L'antropologo si reca presso un certo gruppo umano dotato di un bagaglio di conoscenze scientifiche acquisite in anni di formazione universitaria e, avendo come

obiettivo conoscitivo quello di comprenderne modi di vita, istituzioni, comportamenti sociali, credenze, idee, si immerge per lunghi periodi (difficilmente meno di un anno, spesso molto più lunghi) nella quotidianità di uomini e donne spesso molto diversi da lui (lei). Questo significa imparare la lingua del posto, acquisire gli stili di vita della comunità, abituarsi alla quotidianità delle interazioni sociali dei suoi membri, comprenderne la visione del mondo attraverso un lento processo di acclimatamento. Nello stesso tempo l'antropologo fa diventare sia tale processo di acquisizione di una cultura altra, sia l'insieme dei modi di vita delle persone con le quali convive oggetto di studio, riflessione critica e, quindi, rappresentazione.

Un simile percorso metodologico, praticato in maniera non sempre sistematica da vari ricercatori già agli inizi del Novecento, venne codificato per la prima volta da Bronislaw Malinowski (1884-1942), studioso di origini polacche e di formazione britannica, nel 1922. Introducendo *Argonauti del Pacifico occidentale*, libro nel quale, attraverso lo studio di un circuito di scambi cerimoniali (*kula ring*), analizzava la società e la cultura degli abitanti le isole Trobriand (Melanesia), Malinowski rende conto della propria esperienza di ricerca fissandone i caratteri distintivi e definendo, così, un canone per le successive generazioni di studiosi. L'antropologo, secondo Malinowski, deve essere uno scienziato sociale adeguatamente preparato che si reca presso una determinata popolazione (a quel tempo necessariamente "esotica") con l'unico e precipuo scopo di comprenderne vita sociale, idee e credenze. Egli dunque deve apparire diverso da qualsiasi altra figura di "bianco" occidentale si trovasse all'epoca ad interagire con gli "indigeni" (funzionari coloniali, missionari, mercanti, viaggiatori) e deve quindi fare in modo di differenziarsi da costoro nel corso della sua esperienza di ricerca (il terreno, ing. *fieldwork*). Dovrà

dunque - dice Malinowski - separarsi anche fisicamente dai contesti che gli altri Occidentali frequentano ed abituarsi a trascorrere la propria quotidianità all'interno del mondo degli "indigeni": impararne la lingua, vivere nel mezzo del "villaggio", fare le cose che essi fanno, cercare di cogliere il loro punto di vista, insomma partecipare della loro esistenza quotidiana, mentre si osserva e si annota tutto. Malinowski definisce "osservazione partecipante" un simile stile di ricerca che, attraverso una particolare alchimia conoscitiva consente all'antropologo di acquisire una conoscenza diretta, intima e approfondita della vita sociale e dell'universo culturale di ogni gruppo umano.

Per quanto in seguito criticato, discusso, problematizzato - in particolare dopo la pubblicazione nel 1967, ad oltre vent'anni dalla morte, dei diari di Malinowski, dai quali emerge con chiarezza la distanza tra il dover essere disciplinare, che lo studioso costruisce come modello di riferimento, e la faticosa complessità materiale e psichica della quotidianità del terreno, che lo stesso relega nelle pagine intime del diario - il metodo dell'osservazione partecipante ha costituito uno dei perni intorno ai quali si è sviluppata la ricerca antropologica nel corso del Novecento e costituisce ancora oggi un tratto distintivo e irrinunciabile del modo in cui lavorano gli antropologi. In questo senso il metodo etnografico è sempre, inevitabilmente, fare esperienza diretta, personale, concreta e sempre gravosa sul piano del coinvolgimento emotivo, di una o più forme di vita sociale, normalmente, anche se non sempre, diverse (altre, lontane) da quella cui lo studioso è stato socializzato in prima istanza.

A fondamento di una simile scelta conoscitiva, che fa del corpo e delle capacità esperienziali, oltre che di quelle intellettuali, dell'antropologo i principali strumenti di comprensione e interpretazione, vi sono alcuni assunti concettuali. Intanto, a partire dai lavori di Malinowski e di

altri antropologi a lui contemporanei (Artur Radcliffe Brown, Ruth Benedict e Margaret Mead) sia nell'antropologia sociale britannica che in quella culturale statunitense si impone l'idea che tutte le società (e le culture) umane, anche quelle più lontane dal mondo euro-occidentale, immaginate dagli studiosi da tavolino dell'Ottocento come "primitive", "selvagge", "barbariche", sono contesti di interazione dotati di senso per le donne e gli uomini che le formano e, quindi, regolati. Tutti gli esseri umani, in quanto parte di specifici gruppi sociali, attribuiscono significato e valore alle proprie azioni, ai propri modi di vita, alle proprie credenze e pratiche quotidiane, ritenendole del tutto ovvie e "naturali". Per quanto lontani dal modo di vedere e percepire il mondo di un Occidentale, tali significati, valori e regole sono invece parte integrante dei modi abitudinali (e dunque spesso inconsapevoli) attraverso i quali i membri di un determinato gruppo vivono la propria esistenza sociale. A partire dai primi decenni del XX secolo, inoltre, ogni forma di vita sociale (culturale) viene immaginata come un sistema regolato, (più o meno) integrato, di elementi, dimensioni, tratti tra di loro interconnessi, non più governato dal caso, dall'istinto o dalla necessità, come avevano supposto molti filosofi e studiosi dei secoli precedenti, ma sistematico e coerente. Se dunque la vita sociale umana - anche quella che appare diversissima dalla nostra - ha sempre un senso per chi la vive, e se essa è ovunque governata da norme sociali, allora (e solo allora) ha un senso scegliere di viverla attraverso l'esperienza etnografica per farla diventare "oggetto" d'analisi antropologica.

Da questo punto di vista l'affermarsi del metodo etnografico, così come messo a punto e dichiarato da Malinowski, è strettamente connesso con l'imporsi di una concezione olistica (v. capitolo "antropologia") della cultura e funzionalista della società. La cultura e la società sono

insiemi sistematici e integrati all'interno dei quali pratiche, credenze, istituzioni, valori sono tra loro strettamente interconnessi. Le interpretazioni che gli antropologi iniziano a fornire della vita sociale e culturale dei diversi gruppi umani la cui quotidianità condividono per lunghi periodi attraverso la pratica etnografica, si fondano su una simile concezione sistemica e integrata della società-cultura: l'analisi di un singolo aspetto, di una specifica istituzione o di un insieme di credenze (lo scambio cerimoniale *Kula*, studiato da Malinowski nelle isole Trobriand, la stregoneria degli Azande indagata qualche anno dopo -1937 - da Evans Pritchard tra il Sudan meridionale e la Repubblica Democratica del Congo o la costruzione culturale della personalità studiata da Benedict in alcune culture di nativi americani -1934) implica la necessità di considerare, e crea la possibilità di comprendere, l'intera organizzazione sociale e culturale di un gruppo umano. Detto con le parole di Marcel Mauss, teorico francese della scienza etnologica, quelli studiati dagli antropologi sono "fatti sociali totali" (1923), ossia fatti sociali la cui comprensione implica quella di molte altre dimensioni della vita sociale.

La concezione olistica e integrata di cultura e società oltre ad essere connessa con la pratica della ricerca è legata anche alle forme della scrittura etnografica (l'etnografia come stile di rappresentazione). Per quanto mai esplicitamente sottolineato fino al 1973, fin dagli esordi malinowskiani, infatti, l'esperienza di vita alla base delle ricerche di terreno e i "dati" che questa consentiva di ricavare avevano come principale esito la scrittura di monografie etnografiche (i cui autori erano spesso pienamente consapevoli anche della qualità letteraria dei loro testi, come nel caso di *Tristi Tropici* del 1955, testo molto noto di Claude Lévi-Strauss nel quale il padre dello strutturalismo antropologico racconta proprio il senso del viaggio etnografico e delle sue

rappresentazioni). Si tratta di libri specialistici nei quali gli antropologi producevano - e in gran parte ancora oggi producono - la propria interpretazione della vita sociale e culturale dei singoli gruppi umani presso i quali avevano svolto ricerca di terreno, inserendola all'interno delle problematiche teoriche e metodologiche della propria disciplina e fondandola, attraverso precisi stili narrativi, su quanto percepito, osservato ed esperito nel corso dell'esperienza etnografica. Le principali monografie della fase di fondazione della disciplina affrontavano, del resto, l'analisi di singole istituzioni sociali (lo scambio cerimoniale *Kula* o il sistema familiare dei Trobriandesi, la faida tra popolazioni pastorali del Sudan nilotico) o dimensioni culturali (la credenza e la pratica della stregoneria tra gli indiani Navaho degli Stati Uniti o tra gli Azande centro africani) a partire dalle quali, però, era l'intera organizzazione sociale e culturale del gruppo ad essere indagata e interpretata.

Ad una concezione olistica della cultura e della società - dominante in antropologia tra gli anni Venti e Sessanta del secolo scorso - corrispondeva, dunque, uno stile integrato e realistico di rappresentazione etnografica che a sua volta ha connotato la produzione scientifica degli antropologi fino ai primissimi anni Ottanta del Novecento. La graduale frantumazione teorica dei paradigmi funzionalisti e strutturalisti, determinatasi in antropologia come nelle altre scienze sociali nel corso dell'ultimo quarto del XX secolo, con la connessa decostruzione di nozioni basilari, come quella di cultura, società, gruppo, etnia, identità, tradizione, si è quindi, non a caso, accompagnata alla sempre maggiore attenzione prestata dagli studiosi alle forme della rappresentazione etnografica. In seguito a quella che è stata chiamata la svolta letteraria (o decostruzionista, o dialogica), gli antropologi hanno iniziato a riflettere

criticamente sui modi, sulle forme narrative e retoriche attraverso le quali, a partire dalla fondazione malinowskiana, nelle monografie erano state rappresentate (e spesso espunte o cauterizzate) le esperienze etnografiche alla base delle interpretazioni scientifiche. La scomparsa della figura dell'antropologo - relegata spesso in una introduzione di carattere generale e metodologico, o affiorante qua e là in maniera aneddotica nel testo - l'assunzione di una postura narrativa di tipo realistico e generalizzante - "i Nuer ritengono che ...", "i Tiv hanno un sistema a lignaggi segmentari" - l'adozione del presente ("presente etnografico") come tempo del racconto - scritto, in realtà ad anni di distanza e in luoghi molto lontani da quelli della concreta esperienza di terreno - sono alcuni dei tratti distintivi della narrazione etnografica classica che, a partire dalla metà degli anni Ottanta del Novecento, iniziano ad essere indagati, criticati e problematizzati. Parallelamente al crollo delle grandi narrazioni e dei paradigmi concettuali che avevano guidato le scienze sociali e umane del Novecento (funzionalismo, strutturalismo, psicanalisi, marxismo) la riflessione critica in antropologia, da un lato mette in discussione tutti i canoni "classici" della rappresentazione etnografica, mentre dall'altro incomincia ad interrogarsi sui rapporti tra scrittura etnografica e altre forme, non meno legittime, anche se dalle pretese scienti che ridotte, di rappresentazione (quella giornalistica, ad esempio, o quella letterari). Quella che in ultima istanza viene messa in discussione è l'autorialità dell'etnografo/antropologo, ossia la legittimità stessa del suo parlare (scrivere) per gli (e, in qualche misura, al posto degli) attori sociali che lo hanno ospitato. Questo non tanto allo scopo di minare ogni pretesa di scientificità di una disciplina, l'antropologia, che fonda gran parte delle sue possibilità conoscitive sull'incontro di soggettività tra loro molto distanti (quella dello studioso sul

terreno e quelle delle donne e degli uomini che lo ospitano); e nemmeno, dunque, per tentare di controllare / eliminare ciò che è ineliminabile e ineludibile nell'incontro etnografico (appunto l'interazione tra concreti esseri umani in concreti scenari sociali). Piuttosto l'obiettivo e, insieme, l'esito di un ventennio di dibattiti intorno alla scrittura e alla pratica etnografiche (1981-2000) è stato quello di sperimentare forme di rappresentazione in grado di esprimere con minori censure disciplinari e meno forti presupposti etnocentrici il dialogo che l'etnografo e i suoi ospiti costruiscono sul terreno, evitando di ridurlo sempre e necessariamente ad un monologo (quello che l'antropologo, stereotipicamente immaginato come bianco, euro-americano e maschio, riproduceva nelle classiche monografie etnografiche).

SEZIONE 2: STORIA

Una mappa storica dell'antropologia culturale

Non si tratta in questa sede di fornire un quadro, sia pur parziale e schematico, della storia dell'antropologia culturale; né tantomeno provare a sintetizzarne, in poche pagine, le principali linee di sviluppo. Quella che qui intendo fornire è una sorta di mappa che possa guidare il lettore nello spazio frastagliato e denso disegnato dalle vicende disciplinari nel corso degli ultimi 150 anni. Lo schema qui di seguito riportato rappresenta visivamente in forma di tabella questa mappa. Esso è articolato per scansioni temporali, prospettive teoriche e grandi tradizioni disciplinari (Gran Bretagna, Francia e Stati Uniti). In quanto mappa, questo schema conserva rapporti allusivi, e almeno in parte arbitrari, con i complessi processi, le linee di continuità e i punti di rottura che hanno connotato la storia dell'antropologia culturale. Come tutte le mappe quella qui fornita produce, dunque, evidenti semplificazioni che solo la diretta conoscenza del "terreno" (in questo caso gli autori, le loro opere, i loro obiettivi teorici e le loro intenzioni polemiche) consente di cogliere. Eppure ritengo che essa possa essere uno strumento utile per chi si accosta alle vicende storiche di una delle più dinamiche e instabili tra le scienze sociali.

Se le tre tradizioni di studio individuate (francese, britannica e statunitense) costituiscono senza alcun dubbio gli assi portanti della disciplina nel corso del tardo Ottocento e del Novecento - e del resto questi tre grandi paesi sono stati più di altri coinvolti dai problemi legati al apporto coloniale, esterno o interno, con popolazioni "altre" - più incerta appare la periodizzazione. Pochi dubbi, infatti sulle origini tardo Ottocentesche ed evoluzioniste della disciplina e sul fatto che la scienza antropologica contemporanea nasca,

agli inizi del XX secolo a partire da una serie di critiche convergenti ed ineludibili portate da vari studiosi alle teorie evoluzioniste. Più difficile fornire ritmi di periodizzazione sincronizzati tra le diverse scuole nazionali per le vicende e i periodi successivi. Vicende di diversa natura, interne ed esterne alla disciplina, contribuiscono a ritmare secondo tempi diversi le sequenze teoriche e il pensiero dei diversi autori appartenenti all'una o all'altra tradizione di studi. Tutto ciò implica, ancora una volta, una certa arbitrarietà delle scelte e una inevitabile semplificazione, che diventano sempre più evidenti man mano che si procede verso il presente, quando le articolazioni tra scuole nazionali, prospettive teoriche e scelte di ricerca appaiono ben più complesse di quanto una semplice mappatura possa cercare di evocare.

Ad ogni buon conto proveremo a seguire, sia pur rapidamente, ciascuna articolazione - tappa della mappa, provando a saggiare di volta in volta la complessità delle vicende disciplinari chiamate in causa.

	Prospettiva teorica	Gran Bretagna	Francia	USA
1860 - 1900	Evoluzionismo	Taylor, Frazer		Morgan
1900- 1910	critica all'evoluzionismo		Durkheim	Boas
1910 - 1930	Funzionalismo, culturalismo etno-sociologia francese	Malinowski, Radcliffe Brown, Evans - Pritchard	Durkheim, Mauss, Hertz; Van Gennep,	Boas, Benedict, Kroeber, Mead, Lowie, Kardiner
1930 - 1950	Critiche del funzionalismo, del culturalismo e loro consolidamento istituzionale	Scuola di Manchester, Evans - Pritchard	Mauss	Fortes Goody
1950- 1970	Strutturalismo, dinamismo, transazionalismo materialismo culturale, antropologia ecologica, evoluzionismo multilineare	Leach, Barth, Banton, Boissevain	Lévi-Strauss, Balandier, Bastide	Harris, Stewart, Carneiro, Rappaport,
1970- 1980	Antropologia interpretativa e simbolica; antropologia marxista	Bloch	Godelier, Meillassoux, Terray	Geertz, Schneider, Sahlins Wolf
1980 - 2000	Antropologia dialogica, post strutturalismo		Augé, Foucault, Bourdieu, De Certeau	Marcus, Clifford, Fisher, Rabinow, Taussig

Le origini evoluzioniste (1860-1900)

In antropologia, come anche in altre scienze sociali, l'evoluzionismo piuttosto che assumere la forma di una specifica teoria, come avvenne invece per il modello darwiniano fondato sulle nozioni di selezione naturale (e sessuale) e di *fitness* (adattamento), si presentò piuttosto come una vera e propria filosofia della storia. In base a questa visione, influenzata più dalle filosofie di Comte e Spencer che direttamente dalle tesi di Darwin, la storia della specie umana (*human race*) era immaginata come una sequenza evolutiva unilineare. Secondo questa prospettiva, in un arco di tempo relativamente breve l'uomo era passato da condizioni di vita primitive e selvagge a sviluppare civiltà di grande complessità, come quelle euroasiatiche classiche, per giungere infine al vertice della propria storia evolutiva rappresentato dalle società inglese, statunitense e francese della seconda metà del XIX secolo. A fondamento di una simile visione vi erano alcuni presupposti di fondo. Innanzitutto la specie umana veniva considerata unitariamente dal punto di vista biologico e psicologico. Quindi la storia di questa specie unica era immaginata come unitaria e fondata sul progresso, una forza i cui esiti gli uomini della società vittoriana avevano sperimentato nella propria quotidianità: chi, come Taylor - uno degli antropologi evoluzionisti più noti - era nato nel 1832, era passato nel giro di pochi decenni dall'illuminazione pubblica a petrolio a quella elettrica e dal trasporto con cavalli alla diffusione sistematica di una rete ferroviaria. Unità bio-psichica e fede nel progresso ponevano agli studiosi sociali di impostazione evoluzionistica il problema delle culture umane che loro consideravano non progredite: se, infatti la specie è unica, dotata delle stesse potenzialità di base, perché non tutte le culture sono progredite allo stesso modo e con la stessa velocità? I principali studiosi dell'evoluzionismo antropologico (Frazer, Taylor, McLennan,

Maine e Lubbock nel Regno Unito, Morgan negli Stati Uniti, Bachofen in area germanica) fornirono risposte strutturalmente simili a tali questioni. Tutti ripresero nella sostanza le tesi del filosofo francese Montesquieu che vedeva la storia umana evolversi lungo tre stadi (selvaggio, barbarie e civiltà), fornendo sequenze specifiche tra loro diverse e spesso in competizione in relazione ai contenuti sociali e culturali di ciascuno stadio. Se quindi la storia dell'uomo procedeva per stadi progressivi di sempre maggiore complessità, che andavano dal mondo selvaggio alla civiltà, i diversi popoli presenti nel mondo intorno alla seconda metà dell'Ottocento erano delle testimonianze viventi (delle *sopravvivenze*) di uno di quegli stadi. Per ragioni diverse - ambientali, storiche, ma anche di carattere biologico e razziale - alcuni gruppi umani erano rimasti fermi allo stadio "primitivo", testimoniando nel presente quello che noi Europei eravamo nella preistoria; altri si erano evoluti fino ad uno stadio di barbarie, ed erano quindi comparabili, ad esempio, ai Greci classici. Solo alcuni, quelli europei (del nord) e nord americani, avendo raggiunto lo stadio della piena civiltà, costituivano il vertice, il punto terminale della storia evolutiva della specie umana. Le sequenze storiche evolutive ricostruite dai diversi studiosi di questo periodo riguardavano di fatto singoli aspetti delle diverse culture (le forme di famiglia, l'istituto matrimoniale, la tecnologia) per le quali venivano ipotizzati passaggi unilineari da forme meno a forme più complesse, dove le forme più evolute erano ovviamente quelle attestate nei mondi degli studiosi stessi. Non esisteva, tra gli antropologi evoluzionisti, l'idea di società (o di cultura) così come noi oggi la intendiamo (una specifica cultura, una determinata, singola società), ma l'assunzione, per altro corretta, che la vita umana è sempre sociale e culturale, anche se secondo livelli di maggiore o minore complessità.

Se proviamo oggi a storicizzare le tesi degli evoluzionisti, ci appare evidente come esse fossero connesse con la fase di espansione capitalista delle società borghesi euro-americane e, soprattutto, con l'estendersi del controllo coloniale occidentale sul resto del mondo. Collocato in un simile contesto, l'evoluzionismo sociale degli antropologi ottocenteschi ci appare come un'ideologia tesa a legittimare su basi pseudo-scientifiche il dominio politico militare ed economico di alcuni stati nazionali (Regno Unito, Francia e Stati Uniti) sul mondo allora conosciuto. In quanto dotati di una civiltà superiore (dal punto di vista tecnologico, morale, religioso ed istituzionale) i "Bianchi" si dichiaravano legittimati ad esercitare il proprio dominio sul resto del mondo.

Nella scienza antropologica contemporanea, come anche nelle altre scienze sociali, una simile pretesa ideologica con i suoi addentellati "scientifici", è completamente scomparsa, soppiantata da visioni del mondo e della storia, da teorie e metodi che, a partire dai primi decenni del XX secolo hanno fondato su basi diverse lo ricerca sociale. Come detto, e come abbiamo già visto attraverso l'esempio della musica e delle immagini televisive associate al fine, o comunque con l'effetto di costruire la "primitività" di popoli a noi contemporanei, l'ideologia evoluzionista è ben lungi dall'essere scomparsa dal nostro senso comune, constatazione, questa, che deve farci sempre riflettere sulla necessità di una costante critica socio-antropologica dei nostri stessi habitus culturali.

Molto poco, resta, invece dell'antropologia evoluzionista d'epoca vittoriana in ambito scientifico. Abbiamo già segnalato la definizione di cultura fornita da Taylor nel 1871, ancora oggi considerata plausibile. Possiamo ricordare la descrizione che Lewis Henry Morgan, avvocato newyorkese fece della confederazione delle tribù irochesi del Nord degli Stati Uniti (*The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois*, del 1851) i

cui diritti fondiari difendeva in una causa contro il Governo degli Stati Uniti. Si tratta, infatti, della prima monografia di interesse scientifico esplicitamente dedicata allo studio dell'organizzazione politica e sociale di una comunità di nativi americani e fondata su un prolungato contatto diretto tra l'autore e gli esseri umani dei quali scrive. Sempre di Morgan, indubbiamente il più moderno tra gli studiosi evoluzionisti, conserva ancora oggi uno specifico valore il volume *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, del 1871, nel quale adoperando comparativamente una massa notevole di dati provenienti da resoconti di viaggiatori, missionari e funzionari coloniali, Morgan individua e analizza alcuni tratti strutturali dei sistemi di parentela praticati dai diversi gruppi umani (tra questi famosa l'identificazione tra parenti collaterali e parenti lineari operata dalle terminologie che Morgan chiama "classificatorie" - il padre e il fratello del padre sono indicati da uno stesso termine - per distinguerle da quelle occidentali, che Morgan denomina "descrittive" - padre e zio sono due figure diverse).

Il Novecento e il nuovo paradigma sistemico (1890-1914)

Fin dai primi anni del XX secolo la filosofia della storia alla base dell'antropologia evoluzionista d'epoca vittoriana viene messa in discussione dall'emergere di una visione radicalmente diversa dei fatti sociali e culturali. In tutte le scienze che studiano l'uomo in quanto essere sociale si impone un diverso paradigma di ricerca: l'importante non è più comprendere la storia umana, ma studiare i modi di organizzarsi e di funzionare della sua vita culturale e sociale. Un simile passaggio si realizza nel giro di pochi anni in linguistica, con il *Corso di Linguistica generale* di Ferdinand de Saussure, pubblicato postumo nel 1916; in psicologia con Sigmund Freud che nel 1900 pubblica *l'Interpretazione dei Sogni*; nella scienza sociale grazie ad Emile Durkheim, con i libri *La divisione del lavoro sociale* del 1893, *Le regole del metodo*

sociologico del 1895 e *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912.

Nel volgere di venti anni in tutte queste nascenti discipline si afferma l'idea che i fenomeni sociali e culturali e quelli psicologici sono fatti particolari, oggetto di specifiche scienze empiriche, dotati di carattere autonomo, sistematico e regolato. Saussure individua nel sistema della *langue* (contrapposto e connesso ad un singolo specifico enunciato linguistico: *parole*) il principio organizzativo di ogni singola lingua umana. La *langue* è un sistema strutturale, fondato da regole sociali, in gran parte inconsapevoli, che organizzano ogni livello (da quello fonologico a quello semantico) di una lingua. Compito della linguistica strutturale, dunque, non è più quello di comprendere la storia di una lingua o di una singola parola (come era invece nella linguistica storica ottocentesca), ma quello di studiare nel presente l'organizzazione e il funzionamento della *langue*. Lo studio *sincronico* (nel presente) dell'insieme delle regole, arbitrarie e sociali, che strutturano una lingua e rendono paradigmaticamente possibile ogni enunciato linguistico, si sostituisce ad una ricostruzione *diacronica* (storica) delle vicende che hanno portato una determinata lingua ad assumere nel tempo quella specifica forma strutturale. Nella psicoanalisi freudiana la storia (sia quella individuale, sia quella collettiva della specie) continua a giocare un ruolo decisivo. Essa, però, appare governata da una specifica struttura psichica, che organizza sistematicamente le pulsioni e i desideri umani. Come in Saussure, poi, i meccanismi di base di una tale struttura sono, oltre che evidentemente regolati, altrettanto evidentemente inconsapevoli (inconsci).

L'opera di Emile Durkheim si inserisce in un simile mutamento paradigmatico, del quale del resto costituisce uno dei pilastri. Il problema di fondo del pensiero sociologico di Durkheim è quello della coesione sociale: come fanno gli esseri

umani a vivere in società? Più nello specifico, come fanno società complesse come quella francese o inglese di fine Ottocento a restare coese? Cosa provoca il disordine e la disgregazione sociale (anomia) e dove si localizza? Per rispondere a simili domande Durkheim mette a punto un complesso programma di ricerca che ha come capisaldi la definizione dell'oggetto e dei metodi della nuova scienza sociale (*Le regole del metodo sociologico*), l'analisi delle diverse forme di coesione sociale e dei loro rapporti con il mondo del lavoro (*La divisione del lavoro sociale*) e lo studio delle dimensioni apparentemente non razionali che pure giocano un ruolo decisivo nella costruzione della società (*Le forme elementari della vita religiosa*). Dal punto di vista del metodo, poi, Durkheim comprende che lo studio delle società non occidentali può giocare un ruolo decisivo nello sviluppo del proprio programma di ricerca. Questo non perché, come ritenevano gli antropologi e i filosofi evoluzionisti, quei mondi lontani potessero testimoniare di arcaiche ed ipotetiche fasi della storia umana, ma perché, date le loro dimensioni ridotte e meno complesse rispetto a quelle euro-occidentali, in esse fosse più facile cogliere quei meccanismi elementari, strutturali, alla base del funzionamento di ogni società umana. In Durkheim, dunque, si realizza quel passaggio dal "primitivo" all' "elementare" che avrà un peso enorme nello sviluppo sia della scienza etnologica e dell'antropologia strutturale francesi, sia in quello dell'antropologia sociale britannica.

Per Durkheim quelli sociali sono dei fenomeni specifici, diversi, per quanto ad essi connessi, dai fatti psicologici individuali. I fatti sociali - scrive Durkheim - sono, infatti, contemporaneamente "cose e rappresentazioni". In quanto rappresentazioni essi non possono che esistere nella mente di un singolo individuo: mentre scrivo ho in mente, ho una rappresentazione dell'oggetto che chiamo "portatile". Nello stesso tempo la mia idea di ("computer)portatile" non sarà

molto diversa da quella che ciascun lettore che legge queste pagine sullo schermo del suo "portatile" avrà del medesimo (tipo di) oggetto. Questa rappresentazione sarà dunque una rappresentazione condivisa o, nel linguaggio di Durkheim, "collettiva". In quanto "collettiva" una rappresentazione sociale ha pertanto un carattere oggettivo, è una "cosa" che esiste fuori di me (l'idea di "portatile" è nella testa anche di tutti voi lettori); che esiste prima e dopo di me (quando io sono nato non esistevano computer portatili, ma quando questo oggetto è stato inventato e commercializzato io non l'avevo e non ne conoscevo bene il funzionamento, mentre altri - i miei amici ingegneri informatici - già avevano idee più chiare. Quando io non ci sarò più è molto probabile che i miei figli, nati quando l'oggetto "portatile" già esisteva, avranno ben presente l'idea di "computer portatile"); che ha una forza costrittiva nei confronti delle mie azioni (se mi ostinassi ad usare il mio portatile come base di appoggio per la mia scrivania ministeriale di inizi Novecento le possibilità di comunicare attraverso questo oggetto il mio pensiero sulla storia dell'antropologia ad un lettore sarebbero estremamente ridotte). Riflettendo sulle forme di coesione sociale Durkheim ha individuato due grandi tipologie di solidarietà: quella *meccanica* e quella *organica*. La solidarietà meccanica è una forma di coesione che si dà prevalentemente nelle società di piccole dimensioni nelle quali l'adesione ai rapporti sociali è automatica e, in qualche misura, non ragionata. Quella organica, propria delle società più articolate, implica invece la possibilità di scelta individuale nell'adesione al, e/o nella costruzione del, legame sociale. Durkheim aveva ben chiaro che in ogni società esistono vincoli sociali meccanici (noi non scegliamo né le nostre relazioni familiari, né quelle parentali di base) e organici (anche nella più elementare società di cacciatori raccoglitori esistono sempre margini di scelta individuali nella costruzione o nella definizione di

alcuni legami sociali), ma riteneva che gli uni e gli altri prevalessero in relazione all'articolazione delle posizioni sociali e, quindi, in rapporto alla divisione sociale del lavoro. In altri termini laddove la divisione sociale del lavoro appare poco articolata (in un villaggio della Sierra di Puebla, nel Nord del Messico, la persona che vende le lampade a petrolio per illuminazione sarà molto probabilmente quella che coltiva un campo di mais vicino al mio, e forse anche il fratello di mia madre) la solidarietà è intensa, forte e automatica. Quando invece la divisione del lavoro è complessa (in una città come Roma è statisticamente improbabile che la commessa del negozio del centro dove vado a comprare dei Jeans sia anche una mia vicina di casa, e ancor meno che sia mia sorella) allora la costruzione dei legami sociali passa soprattutto attraverso la scelta individuale, la solidarietà è meno densa - ma più diffusa. In quest'ultimo tipo di società in particolare il carattere diffuso, ma poco stratificato, della solidarietà fa sì che la coesione sociale richieda costanti operazioni di messa in scena, di rappresentazione e di supporto. Durkheim, in altri termini, si rende conto che nella costruzione del legame sociale i fattori emotivi, se non proprio irrazionali, giocano un ruolo decisivo. La religione è quella dimensione della vita sociale nella quale ogni società, dalla più elementare alla più complessa, mette in scena delle rappresentazioni condivise (collettive) della propria organizzazione che consentono la produzione di emozioni e sentimenti collettivi. Emozioni e sentimenti che tocca al meccanismo rituale riattivare e ravvivare costantemente.

Nel quadro disegnato da Durkheim i fatti sociali appartengono ad una dimensione "sui generis" che richiede una specifica scienza per essere esplorata; sono cose dotate di una loro oggettività e di una loro forza vincolante e nello stesso tempo sono fatti mentali, connotati da una specifica forza emotiva. In quanto dotati di forza e coerenza i fatti sociali

sono regolati e non causali, e rispondono a principi organizzativi di base (elementari). In quanto emotivamente coinvolgenti, non sono facili da oggettivare e da comprendere. Gran parte della scienza sociale, fino ai primi anni '80 del XX secolo, si è mossa all'interno del tracciato teorico tracciato da Durkheim, cercando di trovare risposte alle questioni che derivavano dalla sua impostazione teorica.

La nascita dell'antropologia contemporanea (1910 - 1930)

In antropologia le critiche all'evoluzionismo furono piuttosto precoci. Negli Stati Uniti, come abbiamo in parte già visto, Franz Boas costruì la propria scuola di antropologia culturale a partire da una critica serrata alle tesi degli evoluzionisti. La critica boasiana si articolò tanto sul piano teorico metodologico, con il saggio *Limiti del metodo comparativo in antropologia*, del 1896, nel quale lo studioso di origini tedesche smantellava le generalizzazioni evolutivo-lineari dei suoi predecessori, dimostrandone il carattere ipotetico e privo di ogni fondamento empirico; quanto su quello etico-conoscitivo, attraverso il riconoscimento della pari dignità e complessità di ogni singola cultura umana e, di conseguenza, ponendo al centro della prospettiva conoscitiva dell'antropologia culturale un atteggiamento relativista.

All'evoluzionismo, Boas e gran parte dei suoi allievi, almeno nella prima parte del XX secolo, opponevano una diversa prospettiva storica - che indicavano come "particolarismo storico - interessata a ricostruire la storia specifica di singole culture umane (quasi sempre quelle di nativi americani), cercando di coglierne coerenze interne e connessioni con altre culture presenti nella stessa area. Per quanto l'attenzione alla diffusione storico-geografica di singoli tratti culturali fosse altrettanto centrale, nella prima fase della scuola boasiana, che la sottolineatura dell'esistenza di modelli che conferivano ad ogni singola cultura una propria specifica connotazione, fin dal 1911 (*The*

Mind of Primitive Man) era ben chiaro, nel pensiero di Boas, che i fatti culturali di base fossero coerentemente organizzati, sistemici e regolati da regole non consapevoli.

Del resto dobbiamo a Boas e ad alcuni membri della sua scuola alcune importanti ricerche etnografiche, capaci di restituire la coerenza e la complessità di specifiche culture di nativi americani. Nel volume *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl* del 1897, Boas analizza il *potlatch*, una particolare cerimonia di gruppi indiani del Nord Ovest degli Stati Uniti nella quale personaggi di rango sociale elevato competevano tra di loro attraverso il consumo e la distruzione di beni all'interno di specifiche occasioni cerimoniali. Risultati etnografici altrettanto importanti furono ottenuti grazie alle ricerche di Rober Lowie e di Ruth Benedict sugli indiani delle Pianure, di Alfred Kroeber su quelli della California, di Clyde Kluckhohn sui Navaho. Con i primi anni '20 del XX secolo l'antropologia culturale statunitense, ancora saldamente sotto l'egida di Franz Boas, appare oramai strutturata, sia in campo accademico - già nei primissimi anni del secolo era possibile conseguire dottorati (Ph. D.) in antropologia - sia dal punto di vista teorico concettuale, essendo centrata intorno al relativismo culturale, al particolarismo storico, all'idea di modello culturale, alla nozione stessa di cultura, sia, infine per quel che riguarda il programma di ricerca - volto essenzialmente alla conoscenza, alla comprensione e alla conservazione delle lingue e delle culture dei nativi americani.

Per concludere possiamo sottolineare come già nei primi anni '20 del Novecento l'antropologia culturale svolgesse un ruolo di primo piano all'interno della cultura pubblica degli Stati Uniti, ruolo che un episodio, piuttosto noto può aiutarci a comprendere. Si tratta della vicenda drammatica del nativo americano cui venne dato il nome *Ishi*. Nel 1911, nei pressi di Oroville, nel Nord della California, venne catturato un indiano

mentre cercava di rubare della carne. Dopo un massacro di indiani avvenuto nell'area nel 1865, erano oramai più di 40 anni che la presenza indiana non costituiva più un problema militare per gli abitanti di quella parte della California e, quindi, lo sceriffo della città non sapeva bene cosa fare di quell'indiano chiuso nella sua prigione. Mentre 50 anni prima il problema indiano veniva risolto militarmente, questa volta per "trattare" un indiano superstite vengono chiamati gli antropologi. Kroeber, che allora insegnava già presso l'università di Berkeley, avvisato, inviò un suo collaboratore, Thomas Waterman. Questi giunto sul posto si rese ben presto conto che l'indiano non parlava alcuna lingua a lui conosciuta e che, dunque, era impossibile una qualsiasi forma di dialogo. Decise quindi di portarlo con sé, presso il museo di antropologia dell'Università di California a San Francisco. Qui, adoperando parlanti di lingue che (giustamente) immaginava vicine a quella dell'indiano riuscì a stabilire un dialogo con l'uomo. Si scoprì quindi che si trattava dell'ultimo sopravvissuto di un gruppo indiano, gli Yahí, appartenenti ad una più ampia popolazione della California, gli Yana, che nel 1850 contava ancora almeno 3000 individui. Rimasto solo con un nucleo di pochi familiari, *Ishí* - "uomo" nella lingua Yahí, così Kroeber decise di chiamare l'indiano, il quale dal canto suo non volle mai rivelare il proprio nome - si nascose per oltre quaranta anni dai bianchi, ma alla fine, rimasto solo, dovette arrendersi. Kroeber e Waterman ospitarono *Ishí* nelle strutture del Museo per cinque anni fino alla sua morte, avvenuta per tubercolosi nel 1916. Con lui ricostruirono la lingua, l'universo culturale e la vita sociale del suo gruppo e stabilirono nello stesso tempo rapporti molto stretti. *Ishí*, impiegato come giardiniere nel Museo attirava costantemente le attenzioni di curiosi, desiderosi di vedere l'ultimo selvaggio della California, ma Kroeber, Waterman e altri membri dello staff museale si opposero sempre, e con successo, a questa

eventualità, che consideravano già allora lesiva della dignità di un essere umano. Quando Ishi morì di tubercolosi - contratta a causa del contatto con il mondo occidentale - era desiderio di Waterman e di Kroeber che il corpo di Ishi rimanesse intatto, in linea con quanto stabilito dagli usi degli Yahi, ma a causa della loro assenza i medici dell'Università si impossessarono del cadavere, per praticare un'autopsia. Il cervello di Ishi fu espantato, studiato dalla "scienza" biomedica e conservato infine in un vaso di ceramica indiana. Stando alla testimonianza della moglie di Kroeber, che usando ricordi personali e appunti del marito, ha per prima ricostruito in un libro la storia di Ishi, Alfred Kroeber non accettò mai l'autopsia e l'espanto del cervello, azioni che considerava inutili e incivili. Nel 1917 egli fece inviare il vaso con il cervello di Ishi allo Smithsonian Museum, dove rimase fino al 2000. In quell'anno quel che rimaneva di Ishi fu consegnato ad alcuni indiani Yana del nord della California, diversamente da Ishi sopravvissuti fino ai nostri giorni.

In Francia, l'opera di Durkheim venne continuata in campo etnologico dal nipote, Marcel Mauss (1872 - 1950) che, nella divisione del lavoro intellettuale impostata da Durkheim all'interno della propria scuola, si occupò delle società del mondo classico e di quelle non occidentali. Come detto in precedenza, Mauss sviluppò la nozione di "fatto sociale totale", nozione che presuppone l'assunzione tutta novecentesca del carattere sistemico e integrato delle società (e delle culture) umane e la applicò all'analisi di alcuni importanti fenomeni sociali: le forme di classificazione, il sacrificio, la magia, il dono, le tecniche del corpo. Mauss non svolse mai ricerche sul campo - pur scrivendo un importante manuale di Etnografia - ma poté avvalersi nei suoi studi di carattere generale e comparativo delle importanti ricerche etnografiche condotte e pubblicate da studiosi come Boas e Malinowski. Questo è evidente nel fondamentale *Saggio sul dono*, del 1923-

1924, nel quale Mauss costruisce una teoria generale del dono - fondata sui principi del dare, ricevere e ricambiare - a partire proprio dallo studio di Boas sul *potlatch* degli indiani del Nord-Ovest degli Stati Uniti, e da quello di Malinowski sullo scambio *kula* praticato dagli abitanti dell'arcipelago delle Trobriand nel pacifico meridionale. Perché il modello teorico di Durkheim, le comparazioni e le generalizzazioni di Mauss, e la linguistica strutturale del ginevrino de Saussure producessero una sistematica riorganizzazione del ragionamento antropologico in Francia, occorrerà però attendere la fine della seconda guerra mondiale e l'imporsi dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss. Del resto se alcuni dei migliori allievi di Durkheim furono uccisi nel corso della prima guerra mondiale (tra questi Robert Hertz, autore di importanti scritti sulle forme di sepoltura, sulla preminenza della mano destra e su alcuni rituali praticati nelle Alpi italiane), l'opera di un altro studioso, Arnold Van Gennep, non in linea con i presupposti teorici durkheimiani, venne tenuta ai margini dell'Accademia. Tra i numerosi lavori di Van Gennep (1873-1957), va ricordato il volume *I riti di passaggio*, testo fondamentale nel quale l'autore, a partire da una massa enorme di dati comparativi, rivela la struttura tripartita di una vasta gamma di rituali praticati da tutti i gruppi umani. Testo, questo, che rimase in qualche misura silente fino alla metà del secolo, quando venne riscoperto da alcuni importanti antropologi sociali britannici.

Nel Regno Unito la critica dell'evoluzionismo assunse una forma teoretica, incarnata dall'opera di Artur Reginald Radcliffe Brown (1881-1955), e una empirica e metodologica, rappresentata da Bronislaw Malinowski (1884-1942). Radcliffe Brown, attento conoscitore dell'opera di Durkheim che contribuì ad introdurre in Inghilterra, si impegnò fin dagli anni '20 del Novecento a definire oggetto e metodi dell'antropologia sociale, differenziandola sia dall'antropologia speculativa

degli evoluzionisti, sia da quella che lui considerava l'etnologia storica degli antropologi culturali statunitensi legati all'opera di Boas. Con questi Radcliffe Brown concordava nel ritenere del tutto congetturali e prive di basi empiriche le generalizzazioni dell'antropologia evoluzionista; diversamente da Boas, però, egli riteneva che compito dell'antropologia sociale non fosse quello di ricostruire la storia, per quanto particolareggiata di singoli tratti o di una intera cultura umana. A suo parere l'antropologia sociale, in quanto scienza naturale della società, doveva impostarsi come scienza empiricamente fondata sulla ricerca etnografica (lui stesso pubblicò nel 1922 una monografia sugli isolani delle Andamane), comparativa e generalizzante. Obiettivo di questa scienza era quello di formulare leggi generali relative alla fisiologia sociale (la struttura), al funzionamento sociale e, in prospettiva, i processi di cambiamento strutturale, attraverso la comparazione mirata di *case studies* approfonditi su aspetti specifici (le terminologie di parentale, la struttura dei gruppi di parentela, le forme di classificazione, ad esempio). Per Radcliffe Brown la struttura sociale (l'insieme organizzato e sistematico delle interazioni sociali tra individui e gruppi), la funzione sociale (il contributo che ogni singola istituzione fornisce alla conservazione della struttura stessa, in analogia con quanto i diversi organi di un corpo fanno con il mantenimento dell'intero organismo) e il processo sociale costituivano, quindi, i principali ambiti di interesse dell'antropologia.

L'altro versante della critica britannica all'evoluzionismo è costituito, come già sappiamo, dall'opera di Malinowski. Questi, come Radcliffe Brown intende rifondare su basi moderne la ricerca antropologica, ma diversamente dal primo non percorre una strada tutta teoretica e di principio. La sua è una rivoluzione teorico-metodologica che si costruisce nella pratica della ricerca etnografica e nella sua definizione

concettuale. Se infatti lo studioso polacco non è certo il primo a svolgere lunghi periodi di ricerca a contatto diretto con popolazioni "indigene" (negli Stati Uniti Morgan lo aveva fatto con gli Irochesi, Frank Cushing con gli Zuni), è indubbiamente il primo a costruire una intera nuova disciplina intorno alla, e a partire dalla, scelta consapevolmente dichiarata dell'osservazione partecipante. Con Malinowski l'evoluzionismo viene smontato nella concreta pratica di ricerca (quei "selvaggi" dei quali gli evoluzionisti parlavano attraverso fonti indirette divengono esseri umani specifici, colti nella loro concreta vita quotidiana con i quali l'antropologo dichiara essere necessario stabilire relazioni di reciproco scambi affettivo ed emozionale) e attraverso una implicita e operativa concezione sistemica della società (come si evince chiaramente dalle modalità di schedatura dei dati messe a punto dallo studioso di Cracovia, interessate a cogliere i nessi tra dimensioni diverse della vita sociale: tecnologia e mito, cosmologia e navigazione, relazioni di parentela, sessualità e concezioni del sé). Nella sua ricerca alle Trobriand Malinowski si interessa in prima istanza del *kula*, un complesso circuito di scambi cerimoniali che coinvolge centinaia di persone che vivono in isole tra loro molto distanti. Per studiare e interpretare il *kula ring* (il circuito del *kula*) Malinowski deve mettere in campo un'interpretazione "totale" della società indigena visto che un fenomeno di tale portata mette in relazione tra loro le dimensioni le più varie della vita sociale nativa. Anche nell'analisi degli altri aspetti (la magia degli orti, la vita familiare e sessuale, l'organizzazione della parentela) Malinowski segue un analogo schema interpretativo, olistico e sistemico, che fa di lui uno dei padri del funzionalismo antropologico.

Gli sviluppi del funzionalismo (1930-1950)

Sia in Gran Bretagna che negli Stati Uniti quelli tra le due guerre mondiali furono certamente anni di assestamento e

strutturazione della disciplina, ma anche anni, però, durante i quali iniziarono ad emergere le prime critiche dei modelli fondativi. Nell'antropologia sociale britannica fin da subito si delinearono due diversi stili di conduzione della ricerca, incarnati dagli allievi dei due padri fondatori e legati alle ben diverse personalità di Radcliffe Brown e Malinowski. Da un lato la tradizione malinowskiana, fortemente centrata sulla ricerca etnografica e attenta, nella sua elaborazione, a non perdere mai di vista le concrete interazioni sociali e l'importanza dei singoli, reali esseri umani all'interno dei rapporti strutturali. Dall'altro quella legata a Radcliffe Brown, anch'essa fondata sulla pratica del terreno, ma più interessata, in sede di elaborazione, alla messa in comparazione dei dati, alla produzione di generalizzazioni e comunque portata a privilegiare analisi formali della struttura sociale rispetto a letture situazionali delle interazioni. Intermedia tra le due posizioni appare, almeno fino al 1950, la figura di Edward E. Evans Pritchard (1902-1972), tra i primi allievi di Malinowski e in seguito in contatto con Radcliffe Brown e Meyer Fortes, un suo importante discepolo. Evans Pritchard, professore di antropologia sociale ad Oxford, condusse importanti ricerche tra gli Azande (1926), i Nuer (1930) e i Senussi della Cirenaica (1942, durante la seconda guerra mondiale), producendo numerose monografie etnografiche ben presto divenute dei classici dell'antropologia sociale.

Considerate retrospettivamente, le due tradizioni britanniche, per quanto differenziate tra di loro, appaiono tutte accomunate, in questa fase, dall'adozione di un più o meno rigido approccio funzionalista, dall'adesione ad un modello omeostatico di struttura sociale (la società tende sempre a mantenersi in una situazione di equilibrio), da un più o meno marcato disinteresse per la storia, da una certa contiguità - anche se molto spesso esercitata con attitudine critica - con il sistema amministrativo e coloniale dell'ancora

forte impero coloniale britannico. Tutti questi aspetti, prima presi singolarmente, più tardi reconsiderati in blocco, vennero messi in discussione già dai più acuti tra gli allievi dei due maestri. Evans Pritchard, proprio nel 1950, portò un attacco decisivo all'intero impianto teorico di Radcliffe Brown sostenendo, in una famosa *Lecture* (una lezione magistrale tenuta annualmente in memoria di Marett, un antropologo britannico di impostazione evoluzionista), che l'antropologia sociale non era, né avrebbe mai potuto aspirare ad essere una scienza naturale della società. A suo parere era piuttosto una delle scienze storiche (o dello Spirito) capace di raggiungere importanti livelli di comprensione della realtà attraverso processi interpretativi e non tramite comparazione e generalizzazione induttiva (come riteneva invece Radcliffe Brown). In realtà, già a partire dai primi anni '40 del secolo alcuni studiosi avevano iniziato a formulare critiche nei confronti di una concezione omeostatica di società. In particolare Max Gluckman (1911-1975) e un gruppo di più giovani ricercatori, legati al *Rhodes-Livingston Institute*, un centro di ricerca a Lusaka, nell'allora Rhodesia, oggi Zambia, iniziarono a mettere l'accento sulla centralità del conflitto e del cambiamento nella comprensione delle società cui rivolgevano l'attenzione. Si trattava, del resto, di società dell'Africa meridionale interessate da complessi processi politico-economici (proletarizzazione e inurbamento forzato di grandi masse di africani, costruzione di nuovi regimi politici fondati sul dominio dei Bianchi e sulla segregazione razziale) che non potevano certo essere trattati con i modelli teorici e attraverso le metodologie messe a punto da Radcliffe Brown e Malinowski. A partire da queste esperienze di ricerca (che, oltre a Gluckman, coinvolsero tra gli altri Victor Turner, Clyde Mitchell, Elizabeth Bott) prese il via nel, 1949, l'apertura a Manchester di un nuovo dipartimento di Antropologia che avrebbe ben presto assunto un ruolo centrale

nello scenario britannico e mondiale. I membri di quella che sarebbe poi stata chiamata la *Scuola di Manchester* erano tutti fortemente critici del sistema coloniale, sostenevano apertamente le lotte per le indipendenze dei vari paesi africani, ed erano chiaramente influenzati, sul piano politico, dalle tesi di Marx. Trovandosi sul campo ad affrontare situazioni di forte contrasto sociale e politico, misero le dinamiche del conflitto e quelle della sua risoluzione al centro delle loro analisi. Pur non giungendo mai - almeno nelle fasi iniziali e centrali delle vicende della Scuola - ad un deciso abbandono dei modelli funzionalisti, provarono a complicarli: analizzarono, ad esempio, il ruolo dei rituali (la danza, lo sport) nella costruzione di nuove forme di solidarietà e nella risoluzione dei conflitti, il peso delle reti di parentela nella messa in atto di mediazioni tra gruppi "etnici" diversi, il valore del lavoro come momento di esplicitazione e di mediazione tra diversi sistemi di regole sociali. Sul piano metodologico, coerentemente con i problemi trattati, complicarono l'approccio etnografico malinowskiano, ridussero la scala d'analisi, concentrando la propria attenzione analitica su specifiche situazioni di conflitto (i "drammi sociali").

Insieme alle critiche, e forse più che a queste, gli anni in questione videro anche l'affermarsi dell'ortodossia funzionalista nei diversi e più prestigiosi centri dell'Accademia britannica. Del resto gli anni immediatamente precedenti e quelli successivi alla seconda guerra mondiale videro la pubblicazione di alcuni tra i più importanti lavori degli antropologi sociali inglesi. Le opere di Malinowski continuarono ad essere pubblicate fino alla sua morte e oltre (*La vita sessuale dei Selvaggi della Melanesia* nel 1929, *Coral Gardens and their Magic* nel 1935, *Una teoria scientifica della cultura* nel 1944); quelle di Evans Pritchard (*Oracoli, stregoneria e magia tra gli Azande*, 1937, *I Nuer*, 1940, *The*

Sanusi of Cyrenaica, 1949, *Kinship and Marriage Among the Nuer*, 1951, *Nuer Religion* 1956) si collocano quasi tutte in questo stesso arco di tempo. Analoga la collocazione dei principali lavori di Raymond Firth, tra i primi antropologi ad occuparsi della dimensione economica della vita sociale (*We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, 1936, *Human Types: An Introduction to Social Anthropology*, 1938, *Primitive Polynesian Economy*, 1939, *The Work of the Gods in Tikopia* 1940) e di altri importanti, e più giovani studiosi (Meyer Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, 1945). Al di là di singole monografie che attestano la sistematicità del modello funzionalista e lo sforzo di applicarlo attraverso concrete analisi etnografiche, il polso dello stile di ricerca degli antropologi sociali in quegli anni è dato dalla pubblicazione di testi collettanei nei quali studiosi diversi, ma legati ai quadri teorici del funzionalismo, mettevano a disposizione dell'analisi comparativa gli esiti delle proprie ricerche su tematiche specifiche presso popolazioni diverse. Tra questi volumi vanno ricordati *African Political Systems* del 1940, curato da Evans-Pritchard e Fortes, considerato come il testo fondativo della moderna antropologia politica, e *African Systems of Kinship and Marriage*, del 1950, curato da Radcliffe Brown e Forde, testo base per la comprensione dei sistemi di parentela africani.

... e del culturalismo

Anche negli Stati Uniti quelli tra il 1930 e il 1950 furono anni di espansione, consolidamento e strutturazione dell'antropologia culturale di impostazione boasiana e, nello stesso tempo, videro emergere i primi tentativi di superamento di alcuni limiti del pensiero del fondatore. Come abbiamo già visto nelle pagine precedenti, il culturalismo statunitense articola il progetto di lavoro impostato da Boas affrontandone in maniera sistematica le diverse linee di ricerca. Tra gli allievi di Boas, Ruth Benedict (1887-1948), Margaret Mead (1901-1978) e, su un versante più propriamente psicoanalitico,

Abram Kardiner (1891-1981), affrontarono i problemi legati al rapporto tra cultura, psiche individuale e creatività, all'interno di quella che è stata chiamata la Scuola di *Cultura e personalità*. Gli inizi di una simile prospettiva d'analisi possono essere collocati tra il 1928, anno di pubblicazione del libro di Margaret Mead (*Coming of Age in Samoa*, il libro di antropologia più letto e venduto negli Stati Uniti per oltre cinquanta anni) e il 1934, con l'uscita di *Modelli di Cultura*, anch'esso libro molto noto al grande pubblico, di Ruth Benedict. Il problema che Mead, appena ventitreenne, affrontava nel suo libro, frutto di una ricerca sul campo in un piccolo villaggio delle isole Samoa, era sostanzialmente quello del rapporto tra natura e cultura nella costruzione della personalità degli adolescenti. Partendo da un atteggiamento dichiaratamente critico nei confronti delle attitudini della classe media americana in merito alla fase adolescenziale (soprattutto femminile), Mead adopera il caso samoano - nel quale, a suo parere, il passaggio dall'infanzia all'adolescenza non è marcato da particolari attenzioni rituali e da conflitti intergenerazionali - per dimostrare come le tensioni e le turbolenze intorno al momento adolescenziale fossero frutto del modello educativo statunitense e non di caratteristiche psichiche e/o biologiche innate. Le sue tesi, proprio per il loro carattere netto e provocatorio, hanno suscitato dibattiti accesi che si sono protratti fino agli anni Ottanta del secolo. Al di là di ogni polemica, il testo di Mead resta, da un lato, un classico esempio di come l'antropologia culturale abbia giocato un ruolo importante nel dare forma alla cultura pubblica negli Stati Uniti e, dall'altro, un passo iniziale nel definire le tematiche e i problemi della Scuola di *Cultura e personalità*. Da un certo punto di vista, *Modelli di Cultura* di Benedict radicalizza la posizione di Mead. In esso l'autrice sostiene, infatti, che le diverse culture - intese come modelli integrati di valori, norme, idee e comportamenti - possono

essere qualificate a partire da attitudini psico-emozionali di fondo, e che quindi esse tendono a plasmare le personalità degli individui che le compongono in linea da quelle attitudini. Per sostenere una simile argomentazione, Benedict, mette a confronto tre diversi modelli culturali (quello dei *Kwakiutl* del Nord Ovest degli Stati Uniti, studiati da Boas, quello dei *Pueblo* del New Mexico, da lei direttamente conosciuti, e quello dei *Dobu* della Nuova Guinea, studiati da Reo Fortune), identificandoli con altrettanti stili di interpretazione dell'esistenza collettiva individuale, tre differenti forme di *ethos* (attitudine psicologica e comportamentale) o anche tre diverse configurazioni culturali. Se i *Kwakiutl* tendevano ad assumere atteggiamenti aggressivi e competitivi, potevano, secondo Benedict, che adotta qui una terminologia proveniente da Nietzsche e da Spengler, essere identificati come "dionisiaci". I *Pueblo*, al contrario, tendevano a privilegiare un *ethos* pacifico, rilassato, calmo, pronto a smussare tensioni e conflitti, e una simile attitudine collettiva ricordava un atteggiamento di tipo "apollineo". Dal canto loro gli abitanti dell'Isola di *Dobu*, sempre presi dai loro intrighi, da uno stato di costante tensione e dal fiorire di reciproche accuse di stregoneria, sembravano esprimere una cultura "paranoica". L'autrice si rendeva ben conto del fatto che in ciascuna delle culture considerate non tutti gli individui, in non tutti i contesti, manifestassero una personalità coerente con il modello dominante. Insisteva, però, sul fatto che questo modello tendesse a plasmare, attraverso i processi educativi e le sanzioni sociali, la maggior parte dei soggetti di una cultura. La possibile discrasia tra attitudini individuali ed *ethos* collettivo è, del resto, un importante problema che Benedict ha il merito di affrontare nei capitoli conclusivi del libro e che apre, in antropologia, un importante campo di studi legato ai problemi della definizione della "normalità" e della "anormalità", dall' "adattamento" e del

"disadattamento". Campo di studi intorno al quale, a partire dai primi anni '50 del secolo, si strutturerà una nuova specializzazione della ricerca antropologica, l'*etnopsichiatria* che vedrà in Georges Devereux (1908-1985), antropologo e psicoanalista di origini ungheresi, allievo di Mauss a Parigi e di Kroeber in California, il suo fondatore.

Come quelle di Mead anche le tesi di Benedict, che di quella fu insegnante, amica e per alcuni anni anche compagna di vita, furono molto criticate e ci appaiono oggi difficilmente sostenibili. Eppure *Modelli di Cultura* resta uno dei più bei libri di antropologia mai scritti, per l'eleganza della formulazione, per la chiarezza e per il modo in cui problemi di natura scientifica sono inquadrati in una più ampia e generale visione del mondo. Del resto appare evidente ad una lettura non superficiale e non ancorata ai soli specialismi disciplinari come tanto Benedict, quanto Mead, nel parlare di adolescenza, di educazione e sessualità, di normalità e anormalità, di maschi e femmine, parlavano sempre anche di se stesse, dei loro rapporti con una società, quella statunitense a loro contemporanea, borghese e conservatrice. Una cultura che certo non amavano e che guardavano con sguardo critico e insofferente, rispetto alla quale il circolo boasiano aveva una posizione *radical* e marginale. Proprio una simile attitudine fece di entrambe dei personaggi pubblici piuttosto noti, impegnati in battaglie politiche e civili. Il prezzo che pagarono per queste scelte fu a volte alto, in termini di vite private e professionali. Benedict, ad esempio, l'allieva preferita da Boas, al momento dell'andata in pensione del maestro non venne nominata a succedergli nella cattedra di antropologia alla Columbia University. L'establishment accademico, infatti, le preferì Ralph Linton, anch'egli affermato studioso e veterano della prima guerra mondiale, distante però dai costumi e dagli atteggiamenti, ritenuti troppo radicali, del gruppo boasiano. Solo pochi mesi prima di

morire Ruth Benedict, oramai famosissima, otterrà un posto da *Full Professor* (l'analogo del nostro ordinariato).

I quadri teorici della Scuola di *Cultura e personalità* erano di fatto già delineati fin dai lavori appena discussi. Grazie ad Abram Kardiner l'idea che una cultura plasmasse tendenzialmente la personalità della maggioranza delle persone di un determinato gruppo sociale ricevette una base psicometrica e statistica, attraverso la nozione di "personalità di base". Nello stesso tempo, grazie soprattutto ad alcune successive opere di Margaret Mead - *Sesso e temperamento in tre società primitive*, 1935, *Maschio e femmina*, 1949, *Crescita di una comunità primitiva: trasformazioni culturali a Manus*, 1956 - il problema delle concrete modalità attraverso le quali in ogni singola cultura si modellano le personalità individuali venne affrontato in dettaglio, prestando attenzione alle tecniche di insegnamento e di acquisizione proprie di una singola cultura, alle modalità di allattamento e svezzamento dei bambini, alle forme di attaccamento e di distacco dei neonati dalla madre.

Come abbiamo notato per l'antropologia sociale britannica, anche all'interno del culturalismo americano e della scuola di *Cultura e personalità* emersero, da subito, figure di studiosi meno ortodossi, il cui lavoro anticipava le critiche che i quadri teorici dominati avrebbero più tardi ricevuto. Abbiamo già accennato agli studi di George Devereux il quale fin da alcuni scritti dei primi anni '50 sostituì alle generiche conoscenze psicologiche e psicoanalitiche, sulle quali si fondavano i lavori etnografici delle studiose statunitensi interessate ai rapporti tra personalità e cultura, un ben più solido e sistematico apparato concettuale prettamente psicoanalitico. Da una simile messa in relazione complementare di quadri concettuali diversi (la psicoanalisi e l'antropologia) emerse una specifica area tematica, quella dell' *etnopsichiatria*, destinata negli anni successivi ad

assumere un rilievo notevole nell'analisi dei rapporti tra psicologia individuale e cultura. Su un piano diverso, grande importanza assunse anche la figura di Gregory Bateson (1904-1980), terzo marito di Margaret Mead, con lei impegnato sul campo in Nuova Guinea (1932) e a Bali (1936-1938). Bateson, nato ed educato in Inghilterra, è stato uno degli intellettuali di maggior rilievo nel panorama delle scienze sociali, umane e cibernetiche del Novecento. Nel 1939 si trasferì negli Stati Uniti, acquisendone la cittadinanza nel 1956. Il suo complesso percorso intellettuale, che lo portò verso la psicologia, l'etologia, la cibernetica e l'epistemologia, iniziò con una serie di ricerche etnografiche in Nuova Guinea finalizzate all'acquisizione di un Master e quindi di un dottorato in antropologia sociale sotto la guida di Radcliffe Brown. Il principale esito di questa fase di lavoro fu un libro, *Naven*, dedicato all'analisi di un rituale degli *Iatmul*, una popolazione della Nuova Guinea, del 1936. La tesi di fondo del libro era che il complesso rituale di travestimento e inversione di ruoli sociali e sessuali che gli *Iatmul* praticavano per celebrare la prima azione da adulto di un ragazzo, si fondasse su un meccanismo di esibizione, stravolgimento e, quindi apprendimento progressivo, complementare e competitivo dei principi chiave della struttura sociale. Lo stesso Bateson, nelle introduzioni alle diverse successive edizioni del suo libro esplicitò come proprio l'esperienza etnografica tra gli *Iatmul* gli avesse consentito di cogliere all'opera, per la prima volta, quel meccanismo di apprendimento e gestione dinamica delle situazioni problematiche - da lui denominato *schismogenesi* - la cui operatività avrebbe in seguito provato ad estendere a tutte le specie viventi. Fondata su una teoria dinamica e processuale dei rapporti tra individuo e struttura sociali, sistema di valori e loro esibizione, *ethos* ed *eidos*, e scritto secondo uno stile molto diverso da quello che Malinowski aveva imposto alla

ricerca etnografica, il *Naven* di Bateson non venne accettato, e forse nemmeno compreso, dai maestri dell'antropologia sociale britannica, all'epoca della sua formazione ancorati ad una concezione omeostatica ed organica di società. Solo più tardi, con il superamento negli Stati Uniti della teoria dei modelli culturali e in Gran Bretagna del funzionalismo, il pensiero di Bateson tornò in circolo nel dibattito antropologico, continuando ad alimentarlo fino ad oltre gli anni '90 del Novecento.

Per quanto dominante, il pensiero di Boas non fu mai del tutto egemonico nell'antropologia culturale degli Stati Uniti. Altre linee di ricerca si svilupparono fin dai primi due decenni del XX secolo, affiancandosi a quelle più classicamente boasiane, e acquisendo centralità negli anni che qui consideriamo. Tra gli ispiratori di alcune di queste prospettive vanno ricordati Leslie White (1900-1975) e Julian Steward (1902-1972) fondatore quest'ultimo del Dipartimento di Antropologia dell'Università del Michigan - Ann Arbor, uno dei più importanti oggi negli Stati Uniti, che il secondo diresse dal 1930 fino al pensionamento. White, pur studiando per il Bachelor e il Master alla Columbia University, non fu mai influenzato dalle idee di Boas (del resto conseguì il PhD in sociologia/antropologia presso l'Università di Chicago nel 1925). Studioso anche lui di gruppi indiani d'America (Pueblo) White assunse una certa notorietà nel panorama degli studi antropologici statunitensi per le proprie riflessioni teoriche. Egli non riteneva infatti sensato il netto e radicale rifiuto che Boas e la sua scuola avevano fatto del pensiero evoluzionista e, in particolare di quello di Morgan. Pensava al contrario che la cultura umana (intesa come livello autonomo, dinamico ed evolutivo del reale, e non nel senso plurale e olistico boasiano: le culture) dovesse essere studiata con un'attenzione particolare alla dimensione tecnologica e attraverso un'analisi della quantità di energia che gli uomini

erano in grado di consumare. Più alto era il livello di energia che una cultura era in grado di accumulare e consumare, più elevato, secondo White, il livello evolutivo raggiunto (*The Science of Culture: A study of man and civilization* 1949; *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* del 1959). Accusate di metafisica dagli studiosi di impostazione boasiana, le tesi di White (fortemente influenzate anche dalla sua adesione al marxismo) restarono ai margini dell'antropologia culturale di quegli anni. La sua visione della scienza e il suo impegno materialista, però, passarono ad alcuni suoi studenti (Robert Carneiro, Eric Wolf, Elman Service, Marshall Sahlins) che avrebbero dato vita, nel decennio successivo ad importanti prospettive di analisi materialiste, ecologiche e neo-evoluzioniste.

In questa linea di ricerca un posto di primo piano e una maggiore rilevanza sul piano dei concreti contenuti di ricerca ebbe Julian Steward, predecessore di White ad Ann Arbor, poi trasferitosi alla Columbia University e, infine, all'Università dell'Illinois. Diversamente da White, Steward - che pure aveva studiato con Kroeber e Lowie, due importanti membri della scuola boasiana - non immaginava possibile un'evoluzione "universale" della cultura umana, mentre era convinto del fatto che, a parità di condizioni ecologiche e tecnologiche le diverse culture umane tendessero a seguire linee evolutive simili. Anche Steward recuperava, quindi, alcuni aspetti del pensiero evoluzionista, declinandoli però in senso multilineare: non esisteva, infatti, né poteva esistere alcuna evoluzione unilineare o universale della cultura umana, mentre era essenziale studiare le modalità di interazione tra ambiente, tecnologia, cultura e società per individuare possibili costanti e, quindi, tendenze evolutive. Le idee di Steward, più ancora di quelle di White, ebbero grande influenza su un vasto numero di giovani antropologi (Sidney Mintz, Eric Wolf, Roy Rappaport, Stanley Diamond, Robert Manners, Morton

Fried, Robert F. Murphy) che negli anni '60 lavorarono intorno all'idea che le culture e le società fossero dei sistemi adattivi, dando vita all'*ecologia culturale*. Alcuni degli allievi di Steward, in particolare Mintz e Wolf svolsero le proprie tesi di dottorato all'interno del "progetto Porto Rico", un importante progetto di ricerca teso a comprendere il prodursi e il riprodursi della dipendenza economica dell'Isola dal capitalismo statunitense, capace di imporre una monocultura (della canna da zucchero), un sistema di sfruttamento e, quindi, determinate forme socio-culturali. Il progetto riveste notevole importanza perché si tratta di uno dei primi momenti in cui l'antropologia culturale sposta la propria attenzione da società "esotiche" a mondi vicini a quello "di casa" e alle relazioni di dominio / dipendenza all'interno di un sistema economico globale: tematiche, queste, che avrebbero assunto grande centralità nei dibattiti antropologici degli anni '70 e '80 del XX secolo.

In Francia, lo strutturalismo

Marcel Mauss, continuatore del progetto teorico di Durkheim in ambito etnologico, e teorico dell'antropologia a sua volta, muore nel 1950. Tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, l'antropologia (o etnologia) francese, inquadrata dal punto di vista concettuale intorno alle fondamenta sociologiche e razionaliste poste da Durkheim, era stata caratterizzata da una certa attenzione per la ricerca empirica, condotta, però, secondo modalità diverse da quelle che Malinowski, in Inghilterra, aveva indicato come canoniche per l'etnografia. Emblematica di una simile modalità di ricerca è la missione Dakar-Gibuti, organizzata tra il 1931 e il 1933 con il supporto del governo francese, da Marcel Griaule, etnologo, ufficiale dell'esercito, e primo professore di etnologia alla Sorbona. La spedizione, cui partecipò anche Michel Leiris, uno dei più importanti scrittori del surrealismo, che la descrisse in un volume-diario dal titolo *l'Afrique phantome* (*L'Africa*

fantasma), ebbe nella cultura francese (parigina) dell'epoca una precisa rilevanza, che andò ben al di là del più ristretto ambito etnologico. Nel corso della spedizione, che attraversò da est ad ovest l'intero continente africano, Griaule e il suo gruppo entrarono in contatto, descrivendone usi, costumi e forme culturali, con numerose popolazioni (tra queste i Dogon del Mali, alla cui cosmologia Griaule dedicò alcuni decenni di studio e alcuni importanti volumi). Raccolsero oggetti della cultura materiale, statue, sculture che, portati in Francia, andarono a formare alcune tra le più importanti collezioni dei musei d'etnografia (in particolare del *Musée de l'Homme*, all'epoca in fase di progettazione e allestimento). Le sculture raccolte da Griaule, una volta esposte, ebbero una influenza decisiva nello sviluppo di alcune tendenze figurative dell'arte contemporanea francese, innestandosi in un humus culturale nel quale - come dimostrano la sia partecipazione di Leiris alla Missione, sia la scrittura de *l'Afrique phantome* - scrittura, teatro, pittura, scultura, etnografia e un certo stile di vita si mescolavano in maniere feconde e non ortodosse.

In un simile ambiente culturale, dominato per quanto riguarda la riflessione antropologica da Mauss e la pratica di terreno da Griaule, si formò Claude Lévi-Strauss (1908-2009), padre dello strutturalismo antropologico e sicuramente il più importante antropologo della seconda metà del Novecento. Dopo aver studiato filosofia alla Sorbona, Lévi-Strauss nel 1931 ottenne l'*aggregation* (abilitazione all'insegnamento) e iniziò ad insegnare filosofia in un liceo di provincia - pratica questa piuttosto comune tra gli intellettuali francesi fino ad anni non lontani. Entrato in contatto con Marcel Mauss e con le sue lezioni all'*École Pratique des Hautes Études* di Parigi, Lévi-Strauss ne accettò la proposta di recarsi in Brasile per un contratto di insegnamento in sociologia presso l'Università di San Paolo (1935). Giunto in Brasile, con la prima moglie Dina Dreyfus, etnologa specialista delle popolazione indigene e

docente a di etnologia presso la stessa università, organizzò alcune spedizioni nel Mato Grosso e in area amazzonica (1936-1938). Grazie a queste esperienze - condotte nel più classico stile "griaule", e dunque lontane dalla permanenza prolungata e continuata presso una singola comunità, praticata e rivendicata invece dagli antropologi inglesi - Lévi Strauss entrò in contatto con una serie di gruppi indigeni (Caduveo, Bororo, Nambikwara, Tupi) che avrebbe poi descritto e analizzato in alcune sue successive e importanti lavori (*La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara* del 1948 e *Tristi Tropici* del 1955). Questi rapidi soggiorni hanno costituito l'unica, particolare, esperienza etnografica di Lévi Strauss, la cui antropologia strutturale, pur fortemente ancorata ad una ampia base empirica, non ha certo posto il personale vissuto di campo al centro del suo operare.

Dal punto di vista teorico e concettuale l'impianto conoscitivo di Lévi-Strauss mette insieme diverse prospettive: la tradizione durkheimiana, nella declinazione etnologica che seppe darne Mauss, dalla quale trasse la lezione dell'esistenza di relazioni strette e complesse tra forme di rappresentazione / classificazione del mondo, organizzazione sociale e aspetti "elementari" del modo di operare dello "spirito" umano; la linguistica strutturale di de Saussure, così come la conobbe attraverso i lavori di Roman Jakobson, allievo di Saussure, con il quale entrò in contatto mentre era profugo, lui ebreo in fuga delle occupazioni naziste, a New York negli anni del secondo conflitto mondiale. Da Jakobson trasse l'idea che, come la lingua, essa stessa un fatto sociale, anche altre sfere della vita sociale e culturale umana fossero organizzate a partire da poche elementari regole inconsapevoli, fondate - come i *fonemi*, appunto - su un sistema di elementari opposizioni binarie. Dalla frequentazione con l'ambiente boasiano e con le biblioteche americane dedicate agli Indiani del Nord e del Sud America, trasse quella solidità

dell'informazione etnografica che non gli poteva derivare dalla breve esperienza personale di terreno. Dalla tradizione filosofica del razionalismo francese, nella quale si era formato, deriva, invece, la sua fiducia nelle capacità dello spirito umano (la mente, diremmo oggi) di costruire ordini di senso coerenti e logici e, quindi anche nella capacità dello studioso di cogliere e ricostruire simili coerenze. La sensibilità artistica della propria giovinezza parigina, in lui che era figlio di un pittore, e la frequentazione sistematica degli ambienti surrealisti parigini, conferivano al suo lavoro la capacità di trascendere i limiti dello specialismo e, attraverso una costante sperimentazione letteraria, attingere a piani profondi della sensibilità dei propri lettori. Un miscuglio complesso, come si vede, che non tardò a dare i suoi frutti quando, terminata la guerra, nel 1949 Lévi-Strauss tornò a Parigi e discusse la propria tesi di Dottorato di Stato in antropologia.

I due volumi che in qualche modo derivano dalla Tesi di Dottorato (*La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara* del 1948 e *Le strutture elementari della parentela*, del 1949), insieme ad alcuni saggi, costituiscono il cuore della rivoluzionaria analisi che Lévi-Strauss propose della parentela e del matrimonio, temi classici della ricerca antropologica. Nel primo, sintetico, quasi schematico, lo studioso francese ricostruisce l'organizzazione familiare, le terminologia di parentela e le forme dello scambio matrimoniale in una piccola banda (20-30 persone) di indiani Nambikwara (cacciatori e raccoglitori nomadi). In alcuni passaggi del volume Lévi-Strauss mostra come in occasione dell'incontro tra due gruppi diversi si mettano in atto una serie di scambi matrimoniali che vengono trattati, a livello terminologico, come se si stessero realizzando dei matrimoni tra cugini. Questo punto anticipa il tema centrale del ponderoso e fondamentale libro dell'anno successivo, nel quale Lévi-Strauss dimostra come le forme più

elementari di matrimonio siano quelle che avvengono tra coniugi che siano tra loro cugini incrociati (ossia figli di genitori che siano tra loro fratello e sorella). Al di là dell'analisi delle diverse forme di matrimonio tra cugini incrociati (tre) e delle loro conseguenze strutturali, l'importanza dell'analisi contenuta ne *Le strutture elementari* è legata alla tesi che i matrimoni nelle società "pre-neolitiche" siano fondati sullo scambio di donne tra uomini e costituiscano, da un punto di vista strutturale, le forme basilari della relazione sociale. Secondo Lévi-Strauss a fondamento dello scambio matrimoniale vi sarebbe un principio cerniera tra la natura e la cultura, ossia il divieto dell'incesto, che esclude dal numero dei partner sessuali e matrimoniali un certo numero di donne consanguinee (le sorelle e le figlie di una sorella della madre e del fratello del padre). È perché mi è preclusa (a me "ego" maschio) mia sorella che questa può diventare la moglie di qualcun altro e, dunque, il fatto che io abbia una moglie è legato al fatto che questa non sia stata trattenuta incestuosamente da colui che diviene mio cognato. Se il divieto d'incesto stabilisce in negativo le donne che io non posso sposare, non dice però nulla a proposito di quelle che potranno essere mie coniugi. Il principio che stabilisce questo passaggio è quello dell'esogamia, culturalmente e socialmente variabile, che, però, definisce quello che è lo spazio esterno a quello vietato dalla regola dell'incesto nel quale potrò cercare moglie. Lévi-Strauss sostiene che gli esseri umani, fino al momento della scoperta neolitica, e comunque quei gruppi contemporanei legati a forme di caccia e raccolta, abbiano cercato di indicare con una certa precisione il coniuge possibile e, molto spesso, prescritto, individuandolo attraverso criteri di consanguineità (i cugini incrociati sì, quelli paralleli, no). I sistemi elementari di parentela sono quelli nei quali, appunto, il coniuge è indicato con precisione ed è definito dall'appartenere a determinate classi di parenti.

Senza entrare nei complessi dettagli tecnici dell'elegante analisi levistraussiana, possiamo qui sottolineare come il problema affrontato dallo studioso francese sia, in realtà, un tema classico della riflessione filosofica: cosa rende umani gli esseri umani. Per Lévi-Strauss l'esistenza del divieto d'incesto, la costruzione di principi esogamici e la definizione dei coniugi preferiti sulla base di semplici categorie di parentela hanno reso possibile la costruzione di quei legami di scambio che costituiscono l'ossatura di qualsiasi organizzazione sociale umana. Gli uomini costruiscono legami tra di loro scambiandosi - secondo regole ben precise e analizzabili - le capacità riproduttive delle donne. In questo modo danno origine a quei gruppi sociali che, senza la relazione reciproca, farebbero certo fatica ad esistere. Quella di Lévi-Strauss è dunque una teoria dello scambio (o dell'alleanza) matrimoniale, che del resto si inserisce in una più generale teoria dello scambio sociale alla quale sia Mauss, con il saggio sul dono, sia la linguistica, quando evidenzia la natura di scambio della comunicazione umana, avevano già fornito un contributo.

Nell'analisi degli scambi matrimoniali e delle relazioni di parentela che da questi derivano Lévi-Strauss mette in atto una prima applicazione del approccio strutturale ai fatti sociali e culturali. In effetti, al di là delle formalizzazioni che a volte tenta, Lévi-Strauss mostra chiaramente come tanto le forme dello scambio (il particolare tipo di cugino che si indica come coniuge), quanto le norme consapevoli che sembrano guidarle, sono dei semplici epifenomeni rispetto ad un principio strutturale soggiacente, quello della *reciprocità*, tratto universale dello spirito umano. In effetti è solo sulla base di un'aspettativa di reciprocità che ha senso precludersi le possibilità riproduttive di una sorella (attraverso il divieto d'incesto): il fatto di non poterla sposare non garantisce affatto che qualcun altro mi conceda in moglie la

sua, di sorella. Solo dando ad altri la possibilità di avere una moglie (mia consanguinea), a partire dal principio di reciprocità posso aspettarmi di ricevere da quelli una moglie.

L'analisi dello scambio matrimoniale condotta da Lévi-Strauss è stata discussa a lungo in antropologia, suscitando entusiasmi e critiche anche accese, come quelle delle antropologhe che, tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso ne hanno attaccato gli impliciti presupposti di genere. Quello che qui interessa sottolineare, però, è come in esse trovi per la prima volta applicazione quella attitudine conoscitiva che sarebbe poi divenuta nota come *strutturalismo*. Diversamente dagli antropologi sociali britannici, per i quali la struttura sociale era costituito dall'insieme di regole che guidavano l'instaurarsi di relazioni tra gruppi e tra individui - e per questo accusati da Lévi-Strauss di empirismo - nello strutturalismo la struttura sociale è data da quei principi inconsapevoli a partire dai quali le regole e le relazioni sociali possono darsi.

Nel corso del suo centenario percorso di ricerca, Lévi-Strauss applicò la visione strutturalista a specifici ambiti della vita sociale e culturale: l'analisi dei miti, cui dedicò i quattro volumi de le *Mytologiques*, apparsi tra il 1964 e il 1971, quello delle rappresentazioni artistiche (in varie opere tra il 1972 e il 1985), quello della rappresentazione della storia e dei rapporti con il passato (*Razza e storia* del 1952 e *Il Pensiero Selvaggio* del 1962) e quello del pensiero (*Il Pensiero Selvaggio*, ancora una volta, e *Il Totemismo oggi*, anch'esso del 1962). Insieme a *Tristi Tropici*, del 1955, *Il Pensiero Selvaggio* è sicuramente l'opera più nota e importante dello studioso francese. In *Tristi Tropici*, testo di grande qualità letteraria e di spessore filosofico che gli valse una fama mondiale anche al di fuori dei circuiti specialistici, Lévi-Strauss ripercorre le proprie esperienze etnografiche e di viaggio, adoperandole in qualche misura come pretesto per una

riflessione sulla condizione umana, sull'Occidente e sui suoi rapporti distruttivi con la diversità e la natura. Ne *Il Pensiero Selvaggio*, invece, egli affronta direttamente l'analisi della logica che guida le classificazioni, le narrazioni mitiche e le concrete azioni degli esseri umani "altri", distanti dalla tradizione scritta e analitica dominante da millenni in Occidente. Il pensiero selvaggio, per Lévi-Strauss, non è certo il pensiero dei "selvaggi", ma una qualità propria del pensiero umano, presente in ogni cultura. Si tratta di una forma di pensiero perfettamente logica, ma diversa da quella analitica, sezionante e generalizzante propria della scienza di tradizione occidentale. Quello selvaggio è un pensiero simbolico (fondato tanto sulla capacità metaforica, analogica, quanto su quella metonimica, digitale) e nello stesso tempo concreto. Secondo Lévi-Strauss gli uomini che vivono in culture di tradizione orale sono estremamente attenti a cogliere empiricamente i più minuti dettagli dell'ambiente naturale che li circonda. Simili dettagli, diversamente da quanto accade nei saperi tecnici e tecnologici occidentali, non sono trattati autonomamente, non acquisiscono valore in se, ma sono adoperati per produrre nuovi significati, o per connettere tra di loro in maniera creativa ambiti diversi del reale. Il colore rosso di determinati pappagalli è, ad esempio, il dato concreto che consente di adoperarli, in determinate situazioni rituali o in specifici passaggi del racconto mitico, come metafore e sostituti degli esseri umani; la capacità "binaria" della manta di nuotare in orizzontale o in verticale, può renderla un analogo di un tipo di vento monsonico, che in determinate aree soffia "binariamente" in una certa direzione in una certa stagione, e in quella opposta in un'altra. In questo senso, secondo Lévi-Strauss, nelle nostre società il pensiero selvaggio si conserva nel linguaggio artistico e nella pratica di chi si dedica al "bricolage": il

vecchio volante di un'auto, proprio per la sua forma concreta, può creativamente diventare un lampadario.

La complessità e lo spessore dell'opera di Lévi-Strauss, cui qui si è potuto solamente accennare, ne hanno fatto un punto di riferimento della cultura francese del Novecento, capace di entrare in dialogo e in polemica con Sartre nei capitoli conclusivi de *Il pensiero Selvaggio*, di direzionare per oltre vent'anni le politiche UNESCO nei confronti della diversità culturale, di assumere posizioni di egemonia intellettuale nelle principali istituzioni formative di Francia. Tra il 1950 e gli inizi degli anni '80 del secolo scorso la forza intellettuale di Lévi-Strauss, insieme alle sue capacità organizzative, hanno giocato un ruolo decisivo nella strutturazione dell'antropologia in quel paese e nelle sue possibilità di espansione istituzionale. Nello stesso tempo va detto che, pur dando vita ad una scuola ricca di studiosi di grande spessore, di consolidata esperienza e di forte vivacità intellettuale, lo strutturalismo di Lévi-Strauss ha teso, con il tempo, a costituirsi come una sorta di scolastica accademica che, nella fase finale, non ha certo giovato al rinnovamento dell'antropologia sociale in Francia. Non è del resto un caso che, a partire dalla fine degli anni '70, quando Lévi-Strauss è formalmente andato in pensione, le maggiori novità, per l'antropologia francese, e per le scienze sociali, transalpine e non solo, emergeranno ai margini e/o al di fuori dell'ortodossia strutturalista grazie a figure ibride come quella di Michel Foucault, tra filosofia, epistemologia, ricerca storica e scienze umane, di Pierre Bourdieu, etnologo, prima, e grande sociologo, poi, e di Michel de Certeau, filosofo, storico, antropologo e gesuita.

Decolonizzazione, contestazione, differenziazione, crisi (1950-1980)

Nel 1957 la colonia britannica della *Golden Coast* fu il primo stato dell'Africa sub sahariana ad ottenere

l'indipendenza, assumendo il nome di Ghana. Il primo presidente del nuovo stato indipendente fu Kwame Nkruma, uno dei padri del pan-africanismo, nato in un'area periferica della nazione (inclusa nella *Western Region*) e appartenente ad uno dei gruppi "etnici" meno numerosi dell'area (gli *Nzema*). Si racconta che, nel suo ufficio, alle spalle della poltrona presidenziale, Nkruma avesse un grande dipinto murario nel quale era raffigurato un nero nell'atto di liberarsi delle catene che, nello stesso tempo, gettava a terra un libro. Il libro in questione era l'*African Political Systems* di Fortes ed Evans Pritchard, testo chiave dell'antropologia sociale britannica. Questo aneddoto è emblematico di come l'antropologia (sociale e culturale) fosse percepita da molti intellettuali africani negli anni della decolonizzazione (1960-1975) e, quindi, dei problemi e dei dibattiti che questo processo politico e culturale suscitò all'interno della disciplina. Come abbiamo visto, all'interno dell'antropologia sociale britannica, fin dai primi anni '40 del secolo, molti antropologi (in particolare quelli della Scuola di Manchester) si erano esplicitamente schierati a favore delle rivendicazioni politiche delle popolazioni africane. Questo, però, per molti anni ancora non implicò né una oggettivazione dei legami istituzionali, concettuali ed epistemici tra l'impianto teorico della disciplina, specie nella sua fase funzionalista, e il quadro coloniale, né una capacità di ripensarne criticamente i quadri di riferimento in funzione di una simile consapevolezza. Si sarebbe dovuto aspettare, infatti, il 1973 e il volume *Anthropology and the Colonial Encounter* edito dall'antropologo saudita, pakistano e statunitense Talal Asad perché una simile riflessione entrasse a far parte della *core knowledge* (conoscenza di base) disciplinare.

Gli anni 60 e '70 del XX secolo furono, per l'antropologia, anni di particolare dinamicità, durante i quali le tensioni che agitavano sia le società non occidentali, prima

controllate direttamente dal sistema coloniale, sia le società euro-americane, si trasferirono all'interno dell'antropologia e delle altre scienze sociali, producendo riflessioni critiche, dibattiti, specializzazioni e mutamenti di prospettive analitiche.

Il decennio precedente (1955-1965) aveva del resto visto l'affermarsi in Francia dello strutturalismo di Lévi Strauss, prospettiva d'analisi fortemente innovativa sul piano conoscitivo ed epistemologico - ma molto meno dal punto di vista politico - all'interno della quale le tensioni sociali che già erano nell'aria nella stessa nazione transalpina, in Europa e, ancor più, negli Stati Uniti trovavano comunque un'espressione esistenziale (o quasi - esistenzialista) e, per così dire, cosmologica, ben messe in evidenza da un testo come *Tristi Tropici*.

Nel Regno Unito il decennio 1950-1960 vide, nel campo dell'ortodossia struttural-funzionalista, l'affermarsi di studiosi come Meyer Fortes (1906-1983), studioso di parentela e specialista di società dell'Africa occidentale, e Jack Goody (1919 -), anche lui studioso di società africane e interessato a tematiche come la parentela, la trasmissione dei beni, la comparazione (entrambi sono stati professori di antropologia sociale a Cambridge). Nello stesso tempo si sviluppò, radicalizzandosi, la divaricazione tra il funzionalismo classico di Radcliffe Brown e la prospettiva interpretativa di Evans Pritchard, divaricazione aperta da quest'ultimo nel 1950 con la famosa *Marett Lecture* e ribadita nel 1962 in un volume di carattere generale (*Social Anthropology and Other Essays*). Intorno ad Evans Pritchard, ad Oxford, si aggregarono molti studenti, destinati a divenire figure di primo piano nell'antropologia degli anni '60 e '70. Tra queste la più nota è Mary Douglas (1921-2007), studiosa di società centro africane, continuatrice della tradizione durkheimiana e attenta analista dei rapporti tra griglia simbolico-concettuale e

struttura sociale. Se *Purity and Danger* (Purezza e pericolo) del 1966 è il suo lavoro più noto, importante fu anche la sua costante attenzione al dialogo tra antropologia, storia e sociologia economica. Si deve inoltre proprio ad alcuni allievi di Evans-Pritchard la prima sistematica applicazione della metodologia etnografica e dei modelli teorici dell'antropologia sociale a contesti europei e mediterranei. John Peristiany (1911-1987), Julian Pitt-Rivers (1919-2001), Paul Stirling (1920-1998) John Campbell (1923-2009) condussero le proprie ricerche sul campo per la tesi di Dottorato in vari paesi mediterranei (Turchia, Spagna, Grecia) sotto la supervisione di Evans-Pritchard, pubblicando i propri principali lavori tra la metà degli anni '50 e quella degli anni '60.

Su un diverso versante, tra la metà degli anni '50 e quella dei '60, la Scuola di Manchester produsse il suo massimo sforzo empirico e concettuale, affermandosi come uno dei poli più vitali e innovativi del panorama antropologico britannico e mondiale. Oltre ad alcuni importanti libri di Max Gluckman (*Custom and Conflict in Africa*, 1955, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* del 1958, *Order and Rebellion in Tribal Africa* del 1963) appaiono, in questi anni, alcune tra le più importanti monografie della Scuola: *The Kalela Dance* di C. Mitchell (1956), *Village on the Border: A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community* di R. Frankenberg (1957), *Schism and Continuity in African Society*, di V. Turner (1957) *Politics in an Urban African Community*, di A.L. Epstein (1958), *The Politics of Kinship. A study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland* di J. Van Velsen (1964). Dopo questa fase, i lavori dei membri della scuola iniziarono a delineare nuove prospettive di indagine che avrebbero preso corpo nel decennio successivo. Da un lato si sviluppò un filone di studi interessato all'applicazione della *social network analysis* in antropologia (in particolare Jeremy Boissevain, con i suoi

lavori sugli immigrati italiani in Nord America); dall'altro alcuni studiosi manifestarono una più marcata attenzione per i processi di contrattazione sociale, attenzione che avrebbe dato vita al cosiddetto *transazionismo* antropologico (con i lavori di George Bailey sulla politica: *Stratagems and spoils: a social anthropology of politics* del 1969, *Gifts and poison: the politics of reputation* del 1971, e soprattutto di Fredrik Barth: *Political leadership among Swat Pathans* del 1959, *Nomads of South-Persia; the Basseri tribe of the Khamseh Confederacy* del 1962 ed *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* del 1969).

Non lontani da posizioni transazioniste, anche se con queste a volte in polemica, erano in quegli anni alcuni lavori di Edmund Leach (1910-1989), allievo di Malinowski alla *London School of Economics* (in particolare *Pul Eliya: a village in Ceylon* del 1961, uno studio delle relazioni tra legami di parentela e gestione delle risorse) al quale si deve l'introduzione nell'antropologia britannica dello strutturalismo di Lèvi-Strauss. Spesso critico nei confronti di specifiche tesi del collega francese, Leach ne adottò, però, la prospettiva d'analisi nello studio dei sistemi matrimoniali (*Rethinking Anthropology* del 1961) e del mito (*Genesis as Myth and other essays* del 1969 e *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected* del 1976).

Su un piano più generale gli anni '60 e '70 per l'antropologia sociale britannica furono caratterizzati da un marcato processo di "de africanizzazione", sia etnografica, sia tematico-concettuale. Forse anche come reazione alla decolonizzazione, gli antropologi cercarono altri contesti d'analisi, spostandosi come abbiamo visto nel Mediterraneo, in Asia e, soprattutto in Oceania (Nuova Guinea). Quegli anni videro in effetti l'emergere di tematiche nuove, legate a particolari forme sociali e culturali delle popolazioni presenti in area papua-melanesiana o polinesiana (l'identità di

genere, la costruzione del sé, le teorie dello scambio), e la conseguente messa in discussione di numerosi elementi del bagaglio teorico messo a punto dalle due precedenti generazioni di studiosi a partire da materiali africani (la nozione di gruppo di discendenza, ad esempio, quella connessa di corporazione, l'articolazione delle diverse sfere, domestica e pubblica, della vita sociale, ecc.).

Quest'ultimo processo riguardò anche l'antropologia culturale statunitense, i cui rappresentanti, però, anche per ragioni di prossimità geografica, avevano incominciato ad aprire i propri spazi di ricerca etnografica verso il mondo asiatico e del Pacifico già da qualche tempo (oltre al *Crisantemo e la spada*, studio sulla cultura giapponese commissionato dal Governo americano a Ruth Benedict dopo *Peal harbor* e apparso nel 1946, i lavori di David Schneider sulla Micronesia e l'isola di Yap, o quelli di Melford Spiro in Micronesia). Tra la fine degli anni '50 e i primi anni '70 del XX secolo, mentre in Gran Bretagna la fine dell'impero coloniale causò una contrazione degli spazi accademici e delle risorse per l'antropologia sociale, l'antropologia culturale vide negli Stati Uniti una forte espansione, connessa a sua volta all'estendersi al mondo dell'egemonia politico-economica USA (detto per inciso, a partire dalle rivolte studentesche della fine degli anni '60, fino ai giorni delle guerre in Iraq e Afghanistan, il tema dei rapporti tra ricerca etnografica e finanziamenti militari è al centro del dibattito etico nell'antropologia statunitense). Questa fase di espansione è coincisa con un complesso processo di moltiplicazione degli interessi di ricerca e di continua specializzazione e settorializzazione della disciplina che non è possibile in questa sede seguire con una qualche precisione. Limitandoci alle sole teorie della cultura e seguendo il già ricordato saggio del 1974 di Roger Keesing, possiamo dividere il campo degli studi tra quelle prospettive che hanno teso a considerare

le culture umane come sistemi ecologico-adattivi e quelle che, invece, le hanno considerate come dei sistemi di idee. Tra le prime, per lo più ispirate dagli insegnamenti di Steward e White, vanno ricordate il *materialismo culturale* di Marvin Harris (1927-2001), interessante e provocativa fusione tra il materialismo storico marxiano, l'ecologia culturale e la demografia, l'ecologia culturale, che raggiunge in questa fase i suoi risultati più convincenti, con i lavori di Roy Rappaport su rapporti tra ecologia e rituale in Nuova Guinea (1968), di Robert Carneiro sull'origine dello stato e dei *chiefdoms* (domini: strutture politiche centralizzate, non statali, 1961, 1970), le tipologie "evolutive" delle organizzazioni politiche di Service (1962, 1975) e quelli di Andrew Vayda sui rapporti tra guerra, popolazione e foresta in Nuova Guinea e nel Pacifico (1960, 1968, 1969). Già intorno alla seconda metà degli anni '70 del secolo le prospettive ecologiche nell'antropologia statunitense, per quanto ancora importanti, tendono a occupare una posizione sempre meno centrale nel dibattito - soppiantate da un lato dall'imporsi della prospettiva interpretativa di Clifford Geertz e, su un versante più interno dall'emergere della teoria del sistema-mondo di Immanuel Wallerstein.

Il quadro si complica ulteriormente se ci si sposta sul versante culturalista (idealista, secondo Marvin Harris) dell'antropologia statunitense. Tra la metà degli anni Sessanta e la fine dei Settanta emerge come prospettiva di notevole rilievo quella della prima antropologia cognitiva (diversa, quindi, dalla più recente ripresa di approcci cognitivi avvenuta in antropologia a partire dalla fine degli anni '90 del secolo scorso). Le origini di una simile prospettiva possono essere rintracciate sia nella tradizionale attenzione che l'antropologia boasiana aveva dedicato ai rapporti tra lingua e cultura, sia anche negli studi di *Cultura e Personalità*. Nei primissimi anni '50, il linguista e

antropologo Kenneth Pike, partendo dall'esigenza di mettere a punto tecniche formali d'analisi del significato che diminuissero il rischio di imporre interpretazioni esterne, elaborò la distinzione tra prospettiva "etica" (ossia "oggettiva", formale, esterna al contesto: da *fonetica*, lo studio delle dimensioni acustiche della lingua) e prospettiva "emica" (da *fonemica*, lo studio dei suoni significativi all'interno di uno specifico sistema linguistico, e dunque, per estensione l'analisi del significato dal punto di vista interno a ciascun sistema culturale). Nel corso degli anni '60 una simile attenzione alla correttezza dell'elaborazione dei dati etnografici (*New Ethnography*) si tradusse in una serie di importanti ricerche sulle conoscenze (botaniche, zoologiche, nosologiche) delle popolazioni "indigene". Lavori etnografici come quelli di Conklin nelle Filippine (tra il 1955 e il 1967) e di Sturtevant su alcuni gruppi indiani d'America (1964) fecero emergere non solo la complessità e la densità delle conoscenze "naturalistiche" delle popolazioni da loro studiate, ma anche il carattere organizzato (secondo articolazioni logiche e tassonomiche precise) di tali conoscenze e la regolarità transculturale dei principi organizzativi. L'insieme di queste analisi dei sistemi di conoscenza "indigeni" è stato denominato "etnoscienza", area di ricerca piuttosto importante, tra il 1960 e i primi anni '70, interessata appunto a raccogliere, analizzare e comparare i sistemi di conoscenza, le "scienze" di gruppi umani non alfabetizzati. La scoperta di regolarità e tratti costanti nelle classificazioni "primitive", come anche quella della regolarità "evolutive" delle sequenze terminologiche per i colori nelle lingue umane (Berlin e Kay 1969) posero evidentemente il problema delle strutture mentali e linguistiche a fondamento di simili regolarità. Facendo riferimento all'allora dominante, in linguistica strutturale, teoria chomskiana e ai primi risultati delle nascenti scienze cognitive, nell'antropologia culturale statunitense si

svilupparono una serie di studi denominati "antropologia cognitiva". L'antropologia cognitiva di prima generazione ebbe come esponenti principali Floyd Glenn Lonsbury, Frank Casson, Steven Tyler e Ward Goodenough, al quale si deve una riformulazione cognitiva della nozione di cultura (1969). Nel giro di un decennio una simile prospettive d'analisi prese piede in numerosi dipartimenti di antropologia, ma le ricerche assunsero un carattere sempre più astratto e formale, perdendo il contatto sia con le concrete situazioni sociali, sia con gli sviluppi delle altre scienze cognitive (contatto come detto riattivatosi solo negli ultimi anni, in seguito agli sviluppi delle teorie cognitive di impianto modularistico e neoevoluzionistico).

La prospettiva di ricerca che alla fine del periodo qui considerato risultò destinata ad avere gli effetti più duraturi sull'antropologia culturale statunitense fu indubbiamente quella interpretativa proposta da Clifford Geertz in esplicita antitesi tanto con lo strutturalismo francese, quanto con il cognitivismo statunitense. Geertz (1926-2006) che tra gli anni '50 e i '60 del novecento aveva condotto ricerche etnografiche in Indonesia, a Java e Sumatra, a Bali e in Marocco, ispirate tanto da prospettive transazioniste, quanto da una marcata attenzione per la dimensione ecologica e tecnologica dei processi culturali, nel 1973 pubblica una raccolta di saggi dal titolo *Interpretation of Cultures*, alla quale premette un saggio teorico introduttivo dove delinea gli assunti di fondo della sua visione e della sua pratica dell'antropologia. In linea con quanto affermato vent'anni prima da Evans Pritchard, Geertz ritiene che l'antropologia sia una scienza ermeneutica il cui principale obiettivo consiste nell'interpretare i significati culturali che gli esseri umani attribuiscono alle proprie interazioni sociali. A suo parere, infatti, l'antropologo interpreta i significati culturali che si tessono intorno e attraverso contesti di interazione sociale allo stesso modo in

cui un critico letterario interpreta un testo attraverso una più o meno complessa opera di contestualizzazione. Sulla base di una simile assunzione conoscitiva, Geertz può spingere oltre l'analogia e sostenere che la cultura è come un testo, ossia che essa, come un testo, è formata da una tessitura più o meno fitta di trame di significato. Chi, come l'antropologo, interpreta una cultura, interpreta allora un testo (e lo fa attraverso procedure interpretative simili a quelle messe in atto da chi prova a comprendere un testo). In più l'antropologo, che al momento dell'interazione di campo interpreta significati socialmente praticati come se fossero testi, contestualizzandoli, nella fase della scrittura produce egli stesso dei testi (la scrittura etnografica) che, dunque, sono sempre opere di ri-contestualizzazione. In maniera complementare, Geertz può quindi affermare che quelle antropologiche sono sempre interpretazioni (messe in campo dall'antropologo) di interpretazioni (degli attori sociali sulle proprie e altrui interazioni). Per Geertz, diversamente da quanto accadeva nello strutturalismo e nel cognitivismo, il significato culturale è sempre interno alle pratiche sociali nelle quali viene tessuto, giocato, esibito e non può mai essere separato da esse ed analizzato attraverso opere di formalizzazione: aderendo ad una visione vicina a quella del filosofo anglo-austriaco Ludwig Wittgenstein, Geertz ritiene che i significati delle azioni umane si diano sempre ed esclusivamente all'interno del gioco sociale. Come nel famoso saggio "Deep play: Notes on the Balinese Cockfight", incluso nel volume del 1973, la descrizione densa (*thick description*, nozione che trae dai lavori del filosofo Gilbert Ryle) di concreti e spesso ristretti contesti sociali costituisce il tratto distintivo della ricerca e della scrittura di Geertz. La dimensione comparativa e generalizzante che l'antropologia aveva sia nelle prospettive cognitive e strutturaliste, che in quelle "ecologiche" viene a perdere di centralità, o meglio

viene declinata in maniera particolare: secondo Geertz, infatti, in antropologia non si generalizza attraverso i casi, ma all'interno del processo di descrizione densa di ogni singolo caso. Compito dell'antropologia interpretativa, del resto, è contribuire alla costruzione di una sorta di dizionario transculturale dei concetti, capace di facilitarne la reciproca traducibilità.

Vicina ad altre prospettive attente alla dimensione simbolica dell'interazione sociale (in particolare a quella di David Schneider) l'antropologia interpretativa di Geertz sposta il baricentro epistemologico dell'antropologia culturale statunitense nuovamente sull'asse del particolarismo, avvicinandola in maniera consapevole e, a volte, radicale alla critica letteraria e alla stessa letteratura. Del resto, proprio nell'introduzione a *Interpretation of Cultures*, esplicita per la prima volta, facendolo diventare oggetto di riflessione, il dato ovvio, ma fino ad allora implicito, che l'antropologo nel fare etnografia in fin dei conti non può non scrivere dei testi. A partire da questa considerazione geertziana, un gruppo di studiosi della generazione successiva, tra i quali alcuni suoi studenti all'università di Chicago, fece della riflessione intorno alla scrittura e alle forme di rappresentazione etnografiche il perno della loro analisi teorica, dando il via, a partire dai primi anni '80 del secolo scorso, a quella che è stata chiamata la svolta dialogica, o decostruzionista, dell'antropologia culturale statunitense. Prima di seguire, in conclusione di questa dispensa, tale fase dell'antropologia americana vanno però ricordati alcuni altri importanti passaggi teorici che hanno interessato le antropologie francesi, britanniche e statunitense tra la fine degli anni '60 e i primi anni '80.

La chiusura dell'epoca storica della decolonizzazione, l'emergere e l'esplosione delle contestazioni giovanili nelle università statunitensi, francesi e europee contro la guerra in

Vietnam, l'affermarsi nello spazio pubblico occidentale del movimento femminista fecero degli anni tra il 1965 e il 1975 un periodo di forte effervescenza politica. Il tema del potere e della politica, affrontati certamente dagli antropologi delle generazioni precedenti, divenne in questa fase centrale nel dibattito antropologico. In Francia questa tematica, rimasta sullo sfondo, se non proprio ai margini dell'opera di Lévi-Strauss (ma centrale in studiosi a lui alternativi come Georges Balandier e Roger Bastide) venne ripresa con energia da alcuni tra i suoi più brillanti allievi. Pierre Clastres (1934-1977), ad esempio, partendo da un'esperienza etnografica tra gli Aché, cacciatori e raccoglitori di foresta in Paraguay, propose l'idea che le società amazzoniche e, in genere quelle di cacciatori-raccoglitori, fossero strutturate in maniera tale da evitare l'accumulo di risorse e potere nelle mani di singoli individui e che, pertanto, lavorassero contro la possibilità della formazione di strutture di potere centralizzate (*La Société contre l'État*, 1974). Da esperienze etnografiche in Nuova Guinea è partita invece la riflessione di Maurice Godelier (1934 -), allievo di Lévi Strauss, interessato, sul piano intermedio, a questioni di antropologia economica e all'analisi delle relazioni di parentela, e, su un livello teorico-metodologico, a coniugare marxismo e strutturalismo (*Horizon, trajets marxistes en anthropologie* 1977, *L'idéel et le matériel* 1984). Una diversa applicazione del marxismo in antropologia è stata quella operata da Claude Meillassoux (1925-2005), allievo di Balandier di formazione economica, studioso delle società dell'Africa occidentale, dei meccanismi di produzione della dipendenza e dei modi di produzione pre-capitalista (famosa la sua nozione di *modi di produzione domestica: Femmes, greniers et capitaux* del 1975, *Anthropologie de l'esclavage* 1986). Il lavoro di Marc Augé (1935 -), almeno nella fase in cui era ancora fondato su solide etnografie svolte in Africa occidentale (Costa d'Avorio), si è ispirato,

invece, alla rilettura di Marx fatta dal filosofo francese Luis Althusser, e ha provato ad indagare in termini di ideo-logica i rapporti tra sistemi di pensiero e sistemi sociali di alcuni gruppi dell'area ivoriana (*Théorie des pouvoirs et idéologie*, 1975, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort* 1977).

Nell'antropologia britannica l'antropologia politica ha costituito, fino dal 1940, anno di uscita dell'*African Political Systems*, un ambito di particolare importanza. Le diverse prospettive teoriche che si sono succedute all'interno dell'antropologia sociale hanno esercitato ciascuna la propria influenza sullo studio della dimensione politica (dal nesso rituale / ribellione / potere, indagato da Gluckman e da altri membri della Scuola di Manchester, al transazionismo applicato alle relazioni politico clientelari applicato da Barth, Boissevain o Bailey). In generale, al di là delle specifiche ricerche etnografiche, fino agli anni '60 (Middleton, J & D. Tait, *Tribes without Rulers* 1958) è prevalso però un atteggiamento tipologico, volto a individuare le forme che il potere (politico e/o economico e simbolico) assume nelle diverse società. In questo scenario gli spazi per l'emergere di un'antropologia politico-economica di ispirazione marxiana non sono mai stati molti. Per quanto alcuni esponenti della Scuola di Manchester fossero esplicitamente influenzate da alcune tesi di Marx, solo con Maurice Bloch, studioso dei Merina del Madagascar, e professore alla London School of Economic, il marxismo diviene una esplicita fonte di ispirazione per la costruzione di modelli teorici e interpretativi delle dimensioni (simboliche, ideologiche, economiche e politiche) del potere (*Marxist Analyses and Social Anthropology*, 1973, *Marxism and Anthropology* 1983).

Negli Stati Uniti i fondatori delle concezioni ecologico-materialiste della cultura (White, Steward), cos' come molti dei loro allievi (Harris, Wolf, Mintz) erano attenti conoscitori dell'opera di Marx e, anche se solo alcuni di loro

potevano dirsi esplicitamente marxisti, tutti adoperarono nozioni o sensibilità marxiane nelle loro analisi. Nel corso degli anni '70, mentre l'antropologia ecologica perdeva gradualmente di centralità nel panorama dell'antropologia statunitense, molte delle istanze materialiste (e dunque implicitamente marxiane) vennero ad essere sussunte all'interno di un nuovo emergente e potente modello esplicativo delle dinamiche storico-economiche e politiche mondiali. Si tratta della teoria della dipendenza, proposta, tra gli altri, dal sociologo ed economista tedesco André Gunder Frank, e poi trasformata dal sociologo statunitense Immanuel Wallerstein nella teoria del Sistema-Mondo (i cui volumi principali escono tra il 1974 e il 1995). In antropologia il modello teorico di Wallerstein venne recepito fin dalla metà degli anni '70 ed adattato alle esigenze conoscitive della disciplina. In particolare prese forma una prospettiva teorica detta "political economy" che tra il 1979 e la fine degli anni '80 ha ispirato molte ricerche etnografiche, finendo per diventare un contenitore dentro il quale far confluire alcune delle tradizioni "materialiste" e non particolariste presenti comunque nell'antropologia statunitense. Tra gli ispiratori di questa prospettiva Eric Wolf (1923-1999), allievo di Steward alla Columbia University e da lui invitato a far parte del progetto su Portorico. Specialista delle società contadine del Messico e dell'Europa, Wolf fuse con attenzione la prospettiva ecologico - materialista con una esplicita assunzione di concetti marxiani: la centralità ontologica del lavoro come elemento definitorio del sistema sociale, l'attenzione ai modi e alle forme di produzione, la necessità di analizzare i rapporti di potere non solo contestualmente, ma anche e soprattutto su scala globale e in prospettiva strutturale, sono alcune delle assunzioni che, anche grazie a Wolf, definirono l'approccio della *political economy*. Nel volume, già ricordato, *Europe and the People Without History* del 1982, Wolf offre la

sintesi più sistematica di un simile approccio, che ha ispirato numerose ricerche etnografiche (alcune delle quali, come quelle dei coniugi Jane e Peter Schneider, svolte anche in Italia).

Proprio intorno al volume di Wolf si aprì un acceso dibattito che coinvolse alcuni dei nomi più importanti dell'antropologia statunitense degli anni '80 del secolo XX. La questione era quella dei modi di rappresentare - oltre che dei modi di concettualizzare - il potere e la storia. Da un lato Wolf e alcuni altri esponenti della "political economy" che difendevano la necessità di rappresentazioni "oggettive", "realiste e fondate su precise assunzioni ontologiche riguardanti il mondo sociale e le sue dinamiche strutturali; dall'altro una serie di studiosi che, pur ispirati anche loro da tematiche e concetti marxiani (come ad esempio Mike Taussig con la sua analisi dei rapporti tra feticismo delle merci e credenze nel diavolo tra proletari colombiani), ritenevano impossibile una postura realista nella rappresentazione delle dinamiche del potere. Questo sia perché le concezioni di potere che questi (più giovani) ricercatori avevano elaborato erano mediate anche dalla lettura di studiosi come Antonio Gramsci e Michel Foucault che ne avevano disarticolato e riarticolato la definizione, mostrandone la capillarizzazione, la molecolarizzazione - come diceva Gramsci - in tutte le sfere della vita sociale e culturale; sia anche perché, in linea con la svolta dialogica e narrativa che si stava attuando in antropologia, ritenevano che le forme di rappresentazione contenessero in se stesse scarti e squilibri di potere, che una rappresentazione (troppo) realista della storia e della politica rischiava di celare, e che comunque doveva divenire oggetto di indagine.

Torniamo qui, dunque, alla svolta dialogica. Gli studiosi che diedero il via a tale tendenza dell'antropologia statunitense (George Marcus, James Clifford, Michael Fisher, Paul Rabinow e, con un certo anticipo, Johannes Fabian)

ritenevano essenziale analizzare, criticare e mettere in discussione le forme classiche della rappresentazione etnografica esattamente perché pensavano che in esse si celassero presupposti ideologici, etnocentrici che garantivano impliciti scarti di potere tra chi rappresentava (l'antropologo) e chi era oggetto di rappresentazione (l' "altro", il "nativo"). Per superare assunti ideologici e scarti di potere era necessario, dunque, dopo la critica, sperimentare forme di narrazione diversa, più aperte al dialogo e meno monologanti, capaci di aprire alla pratica etnografica nuovi squarci di senso e nuove possibilità di visione e rappresentazione. Le prese di posizione degli antropologi dialogici (maturate intorno alla metà degli anni '80 (con i volumi *Time and the Other*, di Johannes Fabian del 1981, *Writing Culture*, curato da James Clifford e George Marcus e *Antropology as a Cultural Critique* dello stesso Marcus e di Michael Fusher, entrambi del 1986) hanno provocato almeno un decennio di aspri dibattiti nella scena antropologica mondiale tra coloro che - semplificando al massimo le questioni - alla svolta narrativa opponevano una visione "realista", scienziata e generalizzante della disciplina, e coloro che invece sostenevano l'esistenza di "buone ragioni teoriche" per operare un'attenta revisione dei canoni della rappresentazione etnografica. Al di là delle polemiche, quel decennio di dibattiti ha provocato un radicale cambiamento nei modi di scrivere l'etnografia (divenuti più attenti, complessi e narrativamente sofisticati) che a sua volta è stato accompagnato da un significativo mutamento nell'agenda di ricerca: i punti di riferimento teorico della disciplina, infatti, si aprono all'influenza di pensatori come Michel Foucault, Michel de Certeau, Pierre Bourdieu, tutti coinvolti in un profondo ripensamento di nozioni come pratica, potere, corpo, azione, soggetto, campo, e, risalendo nel tempo, Antonio Gramsci; lo stato nazione, i processi di globalizzazione, le istituzioni e le agenzie transnazionali, i

processi di soggettivazione (la costruzione del sé, del genere), per non ricordarne che alcuni, diventano i temi sui quali, attraverso pratiche etnografiche anch'esse mutate (si parla, ad esempio, di etnografia multisituata, si decostruiscono le nozioni di luogo e di località) e forme di rappresentazione sempre più consapevoli e ricercate, la ricerca antropologica contemporanea continua, nei nostri giorni, a lavorare.

TESTI SUGGERITI PER UN APPROFONDIMENTO

BARTH, F. *Storie dell'antropologia. Percorsi britannici, tedeschi, francesi e americani*. Firenze, SEID, 2010

BOROFSKY, R. (a cura di) *L'Antropologia culturale oggi*. Roma, Meltemi, 2000.

CLIFFORD, J., MARCUS, G. (a cura di) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma, Meltemi, 2005.

FABIETTI, U. *Etnografie. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*. Roma, Carocci, 1997.

FABIETTI, U. *Elementi di Antropologia culturale*. Milano, Mondadori 2010.

FABIETTI, U. *Storia dell'antropologia*. Bologna, Zanichelli 2011.

GEERTZ, C. *Interpretazione di culture*. Bologna, Il Mulino 1998.

HERZFELD, M. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze, SEID, 2006.

MARCUS, G., FISHER, M. *L'antropologia come critica culturale*. Roma, Meltemi 1998.

PAVANELLO, M. *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Bologna, Zanichelli 2009.

SHULTZ, E.A., LAVENDA R.M. *Antropologia culturale*. Bologna, Zanichelli 2010.

SIGNORELLI, A. *Antropologia culturale*. Milano, McGraw Hill, 2011.

WOLF, E. *L'Europa e i popoli senza storia*. Bologna, il Mulino, 1990.