

ANNA PALTRINIERI CASELLA

LINEAMENTI ESSENZIALI DI STORIA DELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE



Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica

BOOK
EBOOK

ANNA PALTRINIERI CASELLA

**LINEAMENTI ESSENZIALI
DI STORIA DELL'ANTROPOLOGIA
CULTURALE**

Milano 2000

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
Definizione di antropologia culturale	5
LA STORIA DELL'ANTROPOLOGIA	
1. L'ANTROPOLOGIA DELLE ORIGINI.....	11
1.1. Antropologia nel mondo antico	11
1.2. Antropologia nell'età dell' Illuminismo	14
2. LA SCUOLA ANTROPOLOGICA EVOLUZIONISTA	17
2.1. Antecedenti filosofici: il Positivismo	17
2.2. L'evoluzionismo antropologico	19
2.3. Antologia di opere	24
3. LA NASCITA E LO SVILUPPO DEGLI STUDI SUL FOLKLORE	31
4. LA SVOLTA ANTROPOLOGICA POST-EVOLUZIONISTA.....	35
4.1. Il crollo del pensiero idealista e positivista, la formazione di nuove scuole filosofiche e il loro apporto all'antropologia	35
4.2. Le grandi indagini antropologiche di fine secolo	39
4.3. Franz Boas	40
4.4. Il diffusionismo	41
4.5. La scuola storico-culturale.....	42
4.6. Antologia di opere	43
5. IL RELATIVISMO CULTURALE.....	51
5.1. Modelli di cultura: Ruth Benedict.....	51
5.2. I processi di inculturazione: M. Mead	52

5.3.	Antropologia e psicologia	53
5.4.	Eidos e ethos nelle culture: G. Bateson.....	57
5.5.	Antologia di opere	58
6.	IL FUNZIONALISMO IN B. MALINOWSKI E NELL'ANTROPOLOGIA SOCIALE BRITANNICA.....	63
6.1.	L'antropologia di Malinowski	63
6.2.	L'antropologia sociale britannica.....	68
6.3.	E.E. Evans-Pritchard.....	70
6.4.	Antologia di opere	71
7.	LO STRUTTURALISMO.....	77
7.1.	Lo strutturalismo filosofico.....	77
7.2.	Lo strutturalismo antropologico: C. Lévi Strauss.....	79
7.3.	Antologia di opere	82
8.	LA SCUOLA DI MANCHESTER.....	89
8.1.	Antologia di opere	94
9.	L'ANTROPOLOGIA DELLA POVERTÀ	97
9.1.	Antologia di opere	101
10.	NUOVE CORRENTI DELL'ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA	105
10.1.	L'antropologia interpretativa: Clifford Geertz.....	110
10.2.	L'antropologia radicale	112
10.3.	Antologia di opere	115
11.	L'ETNO-ANTROPOLOGIA ITALIANA.....	119
11.1.	Dall'Ottocento all'epoca fascista	119
11.2.	L'avventura coloniale e l'epoca fascista	122
11.3.	Il secondo dopoguerra	124
	BIBLIOGRAFIA.....	129

INTRODUZIONE

Definizione di antropologia culturale

Definiamo l'antropologia culturale come scienza che studia il comportamento dell'uomo, cogliendo quegli aspetti che rimandano alla visione collettiva di un gruppo. Essa ricerca le motivazioni profonde dei fenomeni culturali a livello delle alte culture attuali e rientra nel quadro delle scienze demo-etno-antropologiche: queste appartengono all'ambito delle scienze umane le quali studiano le manifestazioni spirituali dell'uomo *“per coglierne l'origine profonda e la globalità delle manifestazioni, che noi riassumiamo col termine di cultura”*¹.

Il termine “antropologia” (dal latino *anthropologia*, traduzione del greco) è molto antico ed è stato utilizzato con diversi significati. In una prima fase, millenaria, l'antropologia è un settore della filosofia e significa, genericamente, studio dell'uomo, condotto secondo il metodo deduttivo.

Dalla fine del XVIII secolo, in epoca illuminista, si parla di antropologia sia per definire lo studio dell'uomo in quanto appartenente alla specie animale (D. Diderot ne *L'Encyclopedie* del 1751 e F. Blumenbach nel 1795 la considerano perciò scienza naturale), sia per riferirsi in specifico al comportamento culturale. Nel 1788 A.C. De Chavannes, teologo svizzero, pubblica il volume *Anthropologie ou science général de l'Homme*, nello stesso anno E. Kant, nella sua opera *L'antropologia dal punto di vista pragmatico*, si interroga sulla possibilità di una scienza antropologica che non diventi filosofia.

Con il sorgere e lo svilupparsi degli studi sul campo, condotti in aree non europee si inserisce il termine *etnologia* intesa come la scienza dei popoli privi di scrittura. *Etnografia*, infine, era intesa nell'Ottocento la

¹ Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale di etno-antropologia*, Brescia, a.a. 1999-00, pp. 1-3.

scienza che raccoglieva e ordinava il materiale delle popolazioni definite “a livello etnologico” cioè con una tecnologia semplice e assenza di scrittura, ma senza interpretarlo (mentre l’etnologia interpretava)². Oggi, tuttavia, una corrente dell’antropologia culturale torna a parlare di etnografia, intendendo un resoconto “obiettivo” delle culture diverse da quella occidentale.

A seconda degli orientamenti degli studiosi, quindi, si distinguono nel XIX secolo tre diverse definizioni: etnologia, antropologia culturale (negli Stati Uniti, dove gli studiosi pongono l’accento sul concetto di cultura) antropologia sociale (in special modo dell’Inghilterra, i cui studiosi sono interessati alle relazioni che si costituiscono nei gruppi sociali). La scuola antropologica britannica proporrà la distinzione tra antropologia (intesa come scienza nomotetica che cerca generalizzazioni), etnologia (intesa come disciplina storica e comparativa), etnografia (scienza descrittiva che si serve dell’osservazione partecipante)³. Diversa la scelta della scuola francese che usa il termine il termine “antropologia” nel significato generale di “*scienza sociale e culturale dell’uomo*”⁴.

Nata come scienza dedita all’analisi delle culture extra-europee, l’etno-antropologia si è subito incontrata con la corrente di studi sulla produzione culturale popolare, definita *demologia* (scienza che si occupa specificamente delle tradizioni popolari).

Seguendo i cambiamenti dei popoli e delle culture (in particolare le trasformazioni culturali subite dai popoli definiti “primitivi” e dalle società occidentali) gli antropologi sono oggi spinti a dedicarsi a studi sulle società contemporanee oppure ad individuare i processi di acculturazione nelle culture non occidentali.

² Cfr. M. Kilani, *Introduction à l’anthropologie*, Payot, Lausanne, 1992 (tr. it., *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari, 1994, pp. 153-155). Per Kilani si tratta di momenti diversi dello stesso procedimento: l’etnografia corrisponderebbe alla fase preparatoria, l’etnologia all’analisi e sintesi, l’antropologia alla teorizzazione.

³ Cfr. G. Padovani (a cura), *Antropologia socio-culturale. Una introduzione ai concetti di sistema e struttura sociale*, Città Nuova, Roma, 1979, p. 18.

⁴ M. Kilani distingue tra *etnologia*, studio di un campo specifico della realtà o di una regione, *antropologia*, scienza che “tenta di definire le proprietà generali di tutta la vita sociale e culturale”. Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 154-155.

A sua volta l'antropologia culturale si può distinguere in tante sotto-discipline a seconda dell'oggetto che tratta. Esiste quindi un'antropologia politica, un'antropologia economica, un'antropologia urbana, un'antropologia religiosa, un'antropologia demografica...

Qual è l'interesse degli studi etno-antropologici?

A) un interesse teorico. L'antropologia aiuta a comprendere la "natura umana" nelle sue manifestazioni. Rispetto alla filosofia, che cerca di individuare la natura umana con un procedimento deduttivo, l'antropologia, utilizzando il "laboratorio naturale" dei popoli (come dichiarava Margaret Mead) cerca di applicare un metodo induttivo, a partire dalle manifestazioni delle diverse culture.

B) un interesse pratico. In un mondo che diventa sempre più stretto, il problema del rapporto tra gruppi che hanno tradizioni diverse, è impellente. Infatti, una volta stabilito il principio morale dell'uguaglianza degli uomini, occorre a questo far corrispondere il diritto alla differenza culturale. L'antropologia può aiutare, soprattutto nelle sue specializzazioni odierne, di tipo politico e giuridico, a cogliere i valori insiti nelle diverse culture umane e a stabilire principi adeguati di convivenza⁵.

C) un interesse applicato. Lo studio antropologico offre i suoi risultati e gli approfondimenti concettuali a tutti coloro che lavorano in settori sociali, in vista di una soluzione intelligente di quei problemi. Sempre di più, infatti, ci si rende conto della necessità di applicare corretti procedimenti nell'intervento con persone di altra cultura.

⁵ Cfr. E. Gellner, *Anthropology and Politics*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995 (tr. it., *Antropologia e politica*, Editori Riuniti, Roma, 1999, pp. 15 ss.)



Ritratto del Capo Maori Tomira Te Mutu
(G. Rindauer, metà '800).
Tratto da: D. Sinclair, *The Maori in colour*,
Bascands Limited, Christchurch, 1985, p. 16.

Bambini di Kafle
(West Sepir, Papua Nuova Guinea)
negli anni '50-'60.
Tratto da: M. Lunghi, *Annunciate alle isole*
più lontane, C.R.A., Castel Goffredo, 1993,



LA STORIA DELL'ANTROPOLOGIA

1.

L'ANTROPOLOGIA DELLE ORIGINI

1.1. *Antropologia nel mondo antico*

Come scienza autonoma l'antropologia si costituisce nel secolo XIX quando, disponendo di una teoria e di concetti fondamentali, quale quello di cultura, riesce a stabilire confronti tra i comportamenti dei diversi popoli della terra e a renderli "intelligibili". Naturalmente, però, le scienze umane più antiche, come la filosofia, hanno trattato di argomenti antropologici fin dalle loro origini sia per definire cosa fosse propriamente "umano", sia per rispondere agli interrogativi che suscitava il contatto con popoli di altre tradizioni. L'uomo, infatti, si è sempre confrontato coi propri vicini: possiamo quindi trovare una "antropologia implicita" nei documenti delle civiltà antiche come in quelli delle popolazioni odierne a livello etnologico. Queste, ad esempio, si definiscono sempre col termine di "uomini" (es: Cuna, Inuit...) sottintendendo con ciò una sorta di gerarchia umana che li vedrebbe al vertice.

Il mondo greco ha esplicitato il tema della cultura nel mito di Prometeo ed Epimeteo: all'uomo sprovvisto di tutte le qualità degli animali (destrezza, velocità, forza...) rimane l'unico possesso della tecnica, simboleggiata nel fuoco. Con l'avvento del pensiero filosofico, del logos, i filosofi greci si sono domandati cosa definisse l'uomo, individuando la sua specificità nella psychè, nel linguaggio, nella capacità di vivere insieme... Finalmente i Sofisti espressero l'idea che le leggi dei singoli popoli fossero frutto di convinzioni altrettanto fondate quanto quelle della Grecia¹. Ma è a Erodoto che ci si riferisce quando si pensa ad

¹ M. Lunghi definisce questo periodo come la "fase della curiosità e dell'esotismo". Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale di Etno-antropologia*, Brescia, a.a. 1998-99, pp. 92-93.

un autore con sensibilità antropologica, ben documentata nelle sue descrizioni dei popoli mediterranei dei quali ha avuto esperienza².

Altri popoli antichi hanno offerto spunti significativi: gli Egiziani conoscevano molte popolazioni africane, gli Ebrei distinguevano i loro vicini con una classificazione di stampo etnologico. Tutte queste intuizioni non sono però state sufficienti per superare l'etnocentrismo implicito nel pensiero antico: mancava soprattutto l'idea del confronto nonché il principio del relativismo. Così anche le grandi personalità del pensiero filosofico, come Platone, Aristotele, hanno espresso un "umanesimo" limitato alla propria comunità e alla propria cultura.

La scoperta-conquista dell'America meridionale da parte degli ispano-portoghesi avrà l'effetto di stimolare una riflessione antropologica, pur nel quadro del pensiero teologico tradizionale: nel "Dibattito di Valladolid" si discute sulla liceità della schiavitù e come sia possibile una coscienza non cristiana³. Ma se la posizione di Las Casas è innovativa e coraggiosa, quella dei suoi antagonisti non si discosta da valutazioni incapaci di comprendere gli "altri" che hanno di fronte, ai quali si nega la razionalità⁴.

Già dalla metà del Cinquecento, del resto, il pensiero politico si era misurato su temi come i "diritti naturali" che il giusnaturalista U. Grozio riteneva precedenti qualsiasi istituzione politica.

Il secolo seguente, che portava la pesante eredità della divisione religiosa (per cui il "diverso" era essenzialmente colui che professava un'altra religione) ebbe soprattutto nell'espansione commerciale l'occasione di confronto con l'altro. Con l'intento di sfruttare le risorse dei paesi coloniali, gli Europei furono obbligati a stabilire rapporti coi poteri locali di Africa, Indocina e Asia. Nel frattempo l'espansione inglese e francese in America centrale e settentrionale porta avventurieri (come Cartier, fondatore del Québec) e emigranti religiosi (come i Padri pellegrini del Mayflower) a contatto con le fiere popolazioni autoctone del continente, in special modo gli Irochesi della zona dei laghi.

² Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 179-181.

³ Cfr. J. Copans, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Nathan, Paris, 1996, pp. 33-34.

⁴ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, p. 206.

Emissari delle Compagnie commerciali e missionari (specie Gesuiti) si erano diretti già dalla fine del Cinquecento in Asia e in Cina. Fu soprattutto il contatto colla cultura cinese, per la quale risultava difficile parlare di “primitività”, ad offrire argomenti a quanti in Europa, per ragioni polemiche o schiettamente filosofiche, propendevano verso quel relativismo culturale e morale che tanta parte avrà nel periodo dei Lumi⁵. Gli intellettuali europei, affascinati dalla ricchezza e profondità del pensiero confuciano, giunsero persino a paragonare Confucio a Socrate e a sostenere la virtù delle popolazioni “pagane”. Inoltre la scoperta della millenaria storia cinese incrinò la fiducia nella cronologia biblica, dando inizio ad aspre controversie di tipo dottrinale e storico, ad esempio sui dogmi della dottrina cattolica, sull’origine unica o multipla del genere umano, sulla possibilità che la storia biblica si riferisse al solo popolo ebraico⁶. Nel pensatore più moderno della prima metà del Seicento, Cartesio, il confronto con i popoli altri (ai viaggi egli aveva dedicato parte della sua vita con l’intento di trovare un sapere meno obsoleto di quello

⁵ L’avventura religiosa in Oriente iniziò con lo sbarco a Goa, nel 1542 di Francesco Saverio. In seguito si distinsero anche i missionari della Compagnia di Gesù, coordinata per un trentennio da Alessandro Valignani (1539-1606). I Gesuiti, come era loro costume, appresero le lingue e le tradizioni cinesi e giapponesi e si presentarono come saggi alle corti asiatiche. Matteo Ricci (1552-1610) si spinse fino ad usare espressioni molto prossime al vocabolario confuciano per definire Gesù Cristo (ad esempio: “Signore del cielo”, traduzione cinese del termine Dio, utilizzata già dal 1583, o Signore dell’Alto”). Molti Gesuiti studiarono attentamente la cultura cinese proponendo (lo stesso Matteo Ricci) i primi dizionari e contribuendo alla diffusione della cultura tecnica europea: come il gesuita tedesco Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) che giunse in Cina accompagnato da una biblioteca di seimila volumi. Ciò non impedì loro di essere espulsi dal Giappone nel 1643, mentre in Cina il dialogo proseguì con grande difficoltà fino alla condanna dei riti cinesi, stigmatizzata dal papa Clemente XI agli inizi del Settecento e ripetuta da Benedetto XIV nel 1742, estesa due anni dopo ai riti malabarici. Cfr. J. Gernet, *Chine et christianisme*, Gallimard, Paris, 1982 (tr. it., *Cina e cristianesimo*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, il cap. I, *Dalla simpatia all’ostilità*, pp. 18-71 e il cap. III, *Religione e politica*, pp. 115-153).

⁶ Circa l’impatto sul mondo intellettuale europeo va ricordata l’opera di François de La Mothe La Vayer (1588-1672) *La virtù dei pagani*, del 1641, e l’opera di Isaac de La Peyrère, *Praeadamitae*. Sull’argomento vedi J. Gernet, *op. cit.*, 1984, cap. V, *Il cielo dei cinesi, il Dio dei cristiani*, pp. 210-266.

che aveva sperimentato a La Flèche) ha la funzione critica di relativizzare le certezze della tradizione. Ma, relativizzata anche la diversità culturale, egli individuerà come fondamento al proprio sapere una certezza “interna”, “naturale”, e troverà nell’adeguamento ai costumi del proprio paese una sicura moralità “*benché tra Persiani e Cinesi ci siano forse uomini assennati quanto tra di noi...*”⁷.

1.2. Antropologia nell’età dell’ Illuminismo

Preparato dalla riflessione filosofica del Seicento circa le capacità della ragione e la necessità di uno sguardo metodologicamente corretto sul mondo della natura e sul mondo umano, l’Illuminismo costituisce un vero spartiacque tra la mentalità antica e la nuova sensibilità antropologica che viene affermandosi. Due elementi contribuiscono alla maturazione di questa nuova prospettiva: la fiducia nella ragione, considerata come la caratteristica del genere umano; la nuova stagione dei grandi viaggi di esplorazione che offrivano informazioni e suggestioni nuove ai filosofi della seconda metà del Settecento⁸.

L’idea di ragione come caratteristica dell’umanità e patrimonio di tutti permette agli Illuministi da un lato di stigmatizzare tutte quelle abitudini e tradizioni non “illuminate” dalla ragione, e dall’altro, di ampliare il proprio ambito di indagine ben oltre i confini della società occidentale.

⁷ Cfr. R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, La Scuola, Brescia, 1991, p. 70. F. Remotti fa notare come in Cartesio il confronto (tra i testi antichi e tra i popoli suoi contemporanei) abbia il solo scopo di far affiorare una certezza precedente qualsiasi cultura. Cfr. F. Remotti, *Noi, primitivi*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1991, pp. 85-90.

⁸ Già nella metà del Seicento Abel Yianszoon Tasman (1603-1659) olandese, alla ricerca del continente australe, aveva raggiunto una conoscenza abbastanza chiara della Nuova Zelanda, Australia, Tasmania e Nuova Guinea. L’esplorazione del Pacifico continuò nel Settecento con i viaggi di Samuel Wallis e Louis Antoine de Bougainville, il quale raggiunse le isole Falkland, Tahiti e le Samoa, le Nuove Ebridi e le Salomone. De Bougainville pubblicò nel 1771 il testo *Viaggio intorno al mondo*. Nel 1768 la Royal Society di Londra incaricò l’inglese James Cook (1728-1779) di esplorazioni sistematiche nel Pacifico. Fu Cook a fornire le prime cartografie corrette della Nuova Zelanda e delle coste orientali dell’Australia (Nuovo Galles del Sud). Cook, che si spinse fino al Circolo Polare Antartico e allo stretto di Bering, durante la sua seconda e terza spedizione, fu ucciso dagli indigeni delle isole Hawaii, da lui scoperte.

Non tramonta, in realtà l'utilizzo ideologico dei "selvaggi": i popoli definiti "primitivi" vengono paragonati alla società occidentale per trarne argomenti di polemica. Se T. Hobbes (*Il Leviatano*, 1651), infatti, pensava ai nativi americani come a popoli privi di legge e aggressivi, nemmeno un secolo dopo C. De Montesquieu (*Le lettere persiane*, 1721) si serve di un immaginario persiano, Usbeck, in visita a Parigi, per stigmatizzare abitudini dei francesi da lui considerate superstiziose.

Una sensibilità antropologica, che non è ancora scienza, è caratteristica dell'Illuminismo: i "philosophes" leggono e utilizzano molte relazioni di viaggio e da queste traggono indicazioni: così Helvétius, pur pensando agli Ottentotti e ai Caribi come esempi di una umanità indolente, ricava l'idea di un selvaggio ben in grado di risolvere le proprie necessità materiali e Diderot, affascinato dalle descrizioni sulla ferocia dei popoli del Canada, e sulla mitezza dei Tahitiani, si domanda quale potrà essere il futuro di quei popoli di fronte all'aggressività europea⁹.

J.J. Rousseau, contemporaneo degli Illuministi, sarà il filosofo che più incarna questa tendenza a vedere nel selvaggio l'immagine dell'uomo non ancora corrotto dalla società e nel quale, dunque si possono rintracciare le qualità fondamentali del genere umano¹⁰. Un "mito" destinato ad avere largo successo nella società del tempo e in quella che si costituì dopo la Restaurazione, più disposta a vedervi non tanto gli intenti polemici del filosofo ginevrino, quanto, al contrario, l'idealizzazione della società tradizionale, in funzione conservatrice¹¹.

È nel corso del Settecento che si avvia una modalità più scientifica di studio dei popoli "diversi": nel 1724 Lafiteau scrive *Moeurs des sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, primo esempio di ricerca con intento comparativo, cui farà seguito, alla fine del secolo il

⁹ Cfr. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Maspero, Paris, 1971 (tr. it., *Le origini dell'antropologia*) vol. IV, Laterza, Bari, 1977, pp. 6-8 e pp. 88-102.

¹⁰ Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, 1750, in J.J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, pp. 3-17; *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, 1754, in J.J. Rousseau, *Opere*, op. cit., 1972, pp. 33-96 e *Del contratto sociale*, 1762, in J.J. Rousseau, *Opere*, op. cit., 1972, pp. 277-347.

¹¹ Cfr. C. Tullio Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 34-35.

manuale di Jean Marie De Gérando, *Considération sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, scritto nel 1799.

Nel 1793 era nata la *Société des Observateurs de l'Homme* della quale facevano parte filosofi, naturalisti, medici, linguisti, viaggiatori, storici e geografi. Sotto gli auspici della Società, si realizzerà, tra il 1800 e il 1804 la spedizione Bandin, che visita le terre australi. Si tratta di tentativi destinati ad avere scarso esito (la stessa *Société* durerà solo fino al 1805) ma importanti soprattutto perché ponevano la questione del metodo di osservazione: secondo la *Société* si doveva assumere un principio interdisciplinare, al fine di evitare dogmatismi e pregiudizi¹².

¹² Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 32.

2.

LA SCUOLA ANTROPOLOGICA EVOLUZIONISTA

2.1. *Antecedenti filosofici: il Positivismo*

Se l'Illuminismo ha avviato la riflessione antropologica, spetta però all'Evoluzionismo, versione del Positivismo filosofico, il merito di aver proposto la prima teorizzazione sulla cultura.

Nella prima metà dell'Ottocento sorgono istituti con intenti etnologici: nel 1839 era stata creata la Società etnologica di Parigi, nel 1842 quella di Londra e, nello stesso anno l'*American Ethnological Society*, mentre H.R. Schoolcraft redige il *Plan for the Investigation of American Ethnology*. Tutte queste istituzioni si preoccupano di pubblicare manuali per “i viaggiatori”, concepiti, come appare ovvio, con criteri filosofici.

Il pensiero positivista riesce ad offrire alla nascente antropologia sia il quadro teorico (il criterio dell'unica spinta iniziale della vita e dell'evoluzione lineare), sia il metodo di indagine, ripreso dalle scienze della natura. Gli antropologi evoluzionisti, infatti, ispirati dalla filosofia di A. Comte cercano di ordinare le diverse manifestazioni culturali secondo una scala gerarchica, a partire dall'idea che tutti i gruppi umani condividano la stessa origine fisica. Per fare ciò utilizzano informazioni già divulgate da altri: la prima “figura” dell'antropologo non è quella del viaggiatore, quanto piuttosto quella dell'erudito che compila e commenta i dati alla luce di una teoria¹.

Filosofia egemone della seconda metà dell'Ottocento, il Positivismo deve la sua fortuna anche a ragioni sociali. L'idea del progresso delle nazioni nella storia sembra trovare una sua conferma nel periodo di

¹ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, pp. 31-33.

benessere e tranquillità politica traversato dall'Europa al termine delle rivoluzioni e dei moti nazionali. L'espansione coloniale, lo sviluppo industriale e capitalista, le scoperte scientifiche e le conseguenti applicazioni pratiche (petrolio, acciaio, ferrovie, comunicazioni, chimica...), danno agli Europei l'impressione di poter disporre degli strumenti teorici e pratici per organizzare la vita sociale secondo criteri positivi. Anche le tensioni provocate dallo sviluppo industriale tendono ad essere viste come "problemi di crescita" che si risolveranno nel tempo. I filosofi e i sociologi positivisti sono particolarmente interessati al problema dell'ordine e del consenso: molte delle loro opere cercheranno appunto di individuare le ragioni che fondano la convivenza e le regole del vivere sociale.

In polemica con le prospettive metafisiche, il Positivismo vede l'uomo come il prodotto della storia naturale e delle dinamiche sociali e le società come soggette ad evoluzione e differenziazione interna. Da qui l'interesse per fenomeni quali l'economia e il rapporto tra popolazione e risorse, che avevano costituito argomento delle opere di antesignani come D. Ricardo (1772-1823), J. Bentham (1748-1832) e Malthus (1766-1834) il quale per primo adombra il concetto di "lotta per l'esistenza", ripreso più tardi da H. Spencer (1820-1903) nel suo *Principi di sociologia*, e applicato allo sviluppo sociale, da lui inteso come progresso inarrestabile mediante il quale le società passano dallo stadio primitivo a quello più complesso e civile. Alla corrente utilitarista, che anticipa il Positivismo, fa eco la corrente dei socialisti utopisti come Saint Simon, Fourier, Owen, per i quali il problema sociale per eccellenza è quello del rapporto tra classi sociali e quindi, delle modalità per governare e ridurre la disuguaglianza sociale.

I temi dell'evoluzione delle società, delle caratteristiche della società industriale, del consenso e del controllo sociale troveranno sistemazione nell'opera di A. Comte (1798-1857). Due i concetti che avranno grande rilevanza per la nascente antropologia: l'idea di un'evoluzione storica, individuata da Comte attraverso i tre stadi della teologia, della metafisica e della scienza (quest'ultima sarebbe l'epoca del Positivismo); l'idea della necessità di una scienza nuova che possa studiare i fenomeni sociali con la stessa sicurezza con la quale si studiano i fenomeni naturali.

La filosofia positivista esprime un ottimismo di fondo: fiducia nel progresso, nelle capacità dell'uomo e nella sua ragione, nella scienza, considerata in grado di risolvere tutti i problemi, e nel sapere, che dà la felicità. Per i Positivisti il progresso è inarrestabile e la storia va considerata come un accumularsi di conquiste, in una prospettiva lineare di continuità². Anche i fatti umani sono prevedibili, a condizione che vengano indagati con un metodo adeguato.

Ispirato dall'archeologia preistorica e dalla filologia comparata (per la prima si può stabilire una cronologia storica, per la seconda tutte le lingue deriverebbero da una lingua protoindoeuropea), il metodo del Positivismo si fonda su tre principi: 1. Aderenza al reale, poiché l'oggettività viene dai fatti e non dalle costruzioni a-priori; 2. Il processo di conoscenza è di tipo induttivo: si va alla ricerca delle leggi causali poiché i fatti umani si spiegano se si verifica la relazione causa-effetto; 3. Esiste una uniformità di fondo nello sviluppo culturale le cui leggi sono le stesse in ogni tempo: semplici, evolutive e selettive³.

2.2. L'evoluzionismo antropologico

Nell'opera, pubblicata nel 1859, "*Origine della specie secondo i principi della selezione naturale*" C. Darwin (1809-1882) propone la sua teoria sull'evoluzione della vita sulla terra e tratta dell'uomo prendendo esempi anche dalle culture primitive. Approdato alle scienze naturali dopo un accidentato percorso dalla teologia alle lingue classiche e alla medicina, C. Darwin partecipa alla spedizione del Beagle impegnato in un lungo viaggio scientifico intorno al mondo. Di ritorno egli esporrà i risultati della sua indagine con una teoria che farà molto discutere e susciterà entusiasmo e reazioni.

All'origine del suo pensiero sta la convinzione che la vita nasca da un unico impulso e che la civiltà si evolva secondo una stessa linea. Come esiste, infatti, un'evoluzione degli organismi fisici che si modificano a

² La convinzione del progresso inarrestabile dell'umanità era comunque stata preparata dalla filosofia idealista, in particolare quella hegeliana, per la quale nella storia si realizza l'Assoluto. Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 37.

³ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, p. 227.

contatto con l'ambiente affinando le proprie facoltà, così esiste un'evoluzione della società e della cultura che passa da stadi più semplici ad altri sempre più complessi e raffinati. La legge dell'evoluzionismo antropologico può essere così definita: "*Tutti i popoli subiscono un processo storico a ritmo fisso, in linea ascendente, dal meno perfetto al più perfetto, secondo le leggi deterministiche del mondo fisico*"⁴. Si tratterebbe perciò di un processo storico (inteso come movimento progressivo, diveniente e perfettibile) ascendente, di tipo deterministico e non creativo (quindi soggetto a leggi naturali necessarie), che si sviluppa nelle stesse forme per tutti i popoli.

Secondo questa teoria, che escludeva l'ipotesi creazionista, l'indagine sul mondo sociale avrebbe dovuto ricercare le cause oggettive dei comportamenti, in rapporto alle costrizioni imposte dall'ambiente e allo stadio evolutivo raggiunto dalla società. I popoli "primitivi", non più espressione, come nell'epoca illuminista, di una umanità "ideale" sono, al contrario, visti come stadi arretrati del processo evolutivo. L'etnologia, studio dei popoli extraeuropei diventa necessaria per conoscere gli "anelli mancanti" nel passaggio verso il progresso umano⁵. Pur non essendo una teoria etnologica vera e propria, il darwinismo venne assunto dagli studiosi di scienze sociali del tempo, offrendo tra l'altro, una giustificazione convincente del primato indiscusso della civiltà europea⁶.

Nell'evoluzionismo antropologico possono essere distinte più scuole: la scuola tedesca, la scuola inglese, la scuola francese, la scuola americana.

a) scuola tedesca

Esponente di spicco è il giurista svizzero Johann Jakob Bachofen (1815-1887), nato a Basilea e lì vissuto fino alla morte. Utilizzando i dati dell'archeologia, dei miti, nonché fonti storico-filosofiche ed etnologiche, Bachofen nell'opera *Il matriarcato* del 1861 propone la sua ricostruzione

⁴ Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale...*, op. cit., 2000, p. 123.

⁵ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 37.

⁶ Cfr. C. Tullio Altan, *op. cit.*, 1989, pp. 42-43.

dell'istituto del matrimonio⁷. Sarebbe esistito all'origine un periodo di caos nel quale le unioni avvenivano pubblicamente, senza alcuna norma (*agamia*). Questa fase, detta anche *eteria*, sarebbe stata caratterizzata dalla prostituzione della donna e dalla sua degradazione, nonché dall'abuso dell'uomo. A questa sarebbe seguita una fase di predominanza delle donne, con conseguente ripristino della supremazia dell'uomo.

L'opera di Bachofen è stata variamente giudicata. I marxisti e gli anarchici vi hanno letto la critica alla proprietà privata e alla istituzione della famiglia che non avrebbero un fondamento naturale, e ne hanno apprezzato l'impianto materialista. Nel Novecento si è avuta una lettura morale da parte degli oppositori del divorzio come P. Gemelli che nella sua polemica attingerà a Bachofen. C'è stata anche una lettura femminista e una psicologica: il riferimento alla madre, all'archetipo femminile è stato poi ripreso da Neumann (*La grande madre*) e da Jung. Jesi, autore italiano, considera il testo di Bachofen come un testo di storia delle religioni, trovando motivi di interesse nella importanza attribuita alla "religione della morte" per fondare il diritto. Nella valorizzazione di miti e simboli starebbe l'importanza del testo, secondo l'interpretazione di Benjamin: miti e simboli sarebbero chiavi di comprensione delle culture antiche e componenti del linguaggio. Infine tutti concordano con il fatto che Bachofen abbia scoperto l'esistenza di un "diritto materno" (che significa: successione matrilineare, assunzione del nome della madre, istituti giuridici fondati sul privilegio sacrale della donna) e lo abbia codificato. Invece l'affermazione dell'esistenza di un matriarcato sarebbe un mito prodotto dallo stesso Bachofen.

⁷ Presentando la sua opera in uno scritto del 1854 (ritrovato nel 1916 presso la biblioteca di Basilea) e rivolto probabilmente a Friedrich Carl von Savigny, Bachofen racconta della sua vocazione di giurista interessato più al diritto antico che ai suoi adattamenti moderni e all'arte antica, principalmente alle tombe e alle iscrizioni funebri. Era anche molto influenzato dagli studi di Winckelmann sul mondo classico e dagli studi sui simboli di Creuzer. Accetta ispirazioni dall'opera di Lafiteau e dai resoconti dei viaggi africani di Livingston il quale aveva documentato la presenza di un potere femminile tra i Baronda dell'Africa (che Bachofen chiama sbrigativamente Trogloditi).

b) scuola inglese

Si dedica, principalmente, allo studio di temi religiosi. Per E.B. Tylor (1832-1917), il quale pubblica *“Researches into Early History of Mankind and the Development of Civilization”*, nel 1865 e *“Primitive Culture”* del 1871, la prima forma religiosa sarebbe l’animismo, cioè la concezione che considera tutto il cosmo dotato di volontà. A questa fase seguirebbe il politeismo e infine il monoteismo. Tylor propone anche il concetto di cultura intesa come l’insieme delle istituzioni, idee, credenze che costituiscono il patrimonio di un gruppo umano trasmesso alle generazioni successive.

J. Frazer (1858-1941) ne *“Il ramo d’oro”* (1890-1935) tratta della magia e dei rapporti con la religione, considerando magia, religione e scienza come tre tappe evolutive nella storia della cultura. A suo parere la magia precede la religione perché si basa sul rapporto di causa e effetto, rapporto che esclude l’intervento di esseri sovrumani. È tra i primi a studiare il “re sacro”, figura esistente nelle civiltà antiche ed etnologiche, il cui compito è quello di garantire vitalità a tutta la società: la sua importanza è tale che, quando perde potenza vitale, viene sacrificato⁸.

c) scuola francese

Interpreti della “scuola francese” sono È. Durkheim e M. Mauss. Nella loro opera si rilevano elementi della sociologia comtiana che si costituisce attorno al tema della normativa sociale e aspetti che tentano di superare l’evoluzionismo nella ricerca delle “strutture elementari” delle culture. Per È. Durkheim (1858-1917), il quale pubblica *“Le forme elementari della vita religiosa”* (1912), nucleo concettuale del fenomeno religioso non è la convinzione nell’esistenza di un Essere Supremo, quanto piuttosto la venerazione della società. Il fenomeno religioso costituirebbe un “fatto sociale” le cui rappresentazioni fondamentali e i cui riti avrebbero in tutte le società lo scopo di favorire il senso di partecipazione mistica all’organismo sociale. Sostanza della religione sarebbe perciò la “proiezione ideale del gruppo sociale”. La società è del

⁸ Cfr. M. Lunghi, *La regalità sacra in Africa nera*, Brescia, a.a. 1987-88, pp. 26-27. L’opera di Frazer ispirerà Malinowski e sarà oggetto di riflessione anche da parte di filosofi come Wittgenstein.

resto precedente all'individuo che, in quanto dotato di libertà e volontà, sarebbe frutto della differenziazione sociale a seguito dell'evoluzione economica e sociale⁹.

M. Mauss (1872-1950) conia il termine di “fatto sociale totale” per riferirsi a quei fenomeni (come la festa) che hanno più livelli di lettura e coinvolgono la società completamente. Nell'analisi, condotta con Durkheim, “*Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*” dimostra che la morfologia delle società di cacciatori varia a seconda delle esigenze imposte dalla caccia e impone a sua volta una diversa intensità della vita sociale. Il “*Saggio sul dono*” del 1923 (sottotitolo “*Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*”) riguarda l'utilizzo della moneta e le forme arcaiche di contratto, cioè il “sistema delle prestazioni totali economiche nelle società primitive”¹⁰. Il dono, individuato come “fatto sociale totale” poiché pone in relazione individui e gruppi secondo forme di reciprocità, entrerebbe di diritto in questo sistema economico. Le regole che sottostanno al fenomeno sociale del dono sono tre: dare, ricevere, ricambiare. Il principio della reciprocità (che dà forma alle tre regole sopracitate) sarebbe obbligatorio grazie ad una qualità “intrinseca” agli oggetti scambiati (detta Hau) che li assimila al suo possessore e che permane in essi anche dopo il passaggio nelle mani di un'altra. La mancata restituzione del dono produrrebbe l'interruzione dello scambio e si tradurrebbe in un danno, poiché la qualità si “vendicherebbe” sul trasgressore¹¹.

Alla scuola francese appartiene anche L. Lévi-Bruhl (1857-1939). Nell'opera “*La mentalità primitiva*” (1922) sostiene che i popoli primitivi sono “alogici” o “pre-logici” cioè non affrontano un ragionamento secondo il principio aristotelico di non contraddizione. Essi invece

⁹ Cfr. È. Durkheim, *De la division du travail social*, F. Alcan, Paris, 1893 (tr. it., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1990).

¹⁰ Sia Boas sia Malinowski avevano dimostrato l'esistenza di fenomeni di scambio e di circolazione dei beni materiali nelle società primitive.

¹¹ Questa convinzione impone, di conseguenza, la circolazione costante del bene. Il dono sarebbe perciò in sostanza una pratica “ipocrita” poiché ammantata di buone intenzioni la fondamentale ricerca di vantaggi personali. Cfr. H.K. Schneider, *Economic Man. The Anthropology of Economy*, New York Free Press, New York, 1974 (tr. it., *Antropologia economica*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 121).

agirebbero secondo il principio di partecipazione, stabilendo sintonie col gruppo e l'ambiente¹².

d) scuola americana

Il tema del matrimonio ritorna nelle opere di J.F. Mc Lennan (1827-1881) *Il matrimonio primitivo* (1865) e L.H. Morgan (1818-1881). Quest'ultimo pubblica nel 1871 la monografia *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* relativa ad un gruppo di Irochesi di una riserva indiana vicino alla città di Rochester (nello stato di New York). Facendo una comparazione tra 130 sistemi di parentela riesce ad inventariare 280 tipi di relazioni, dimostrando come le relazioni di parentela e di matrimonio formino nella società un sistema coerente con propria terminologia¹³. Nell'opera *Ancient Society* (1877) Morgan descrive il progresso dell'umanità sul piano delle tecniche, dei sistemi di governo, della famiglia e della società, parlando di tre diversi passaggi: *selvaggi, barbari e civilizzati*. A suo parere ognuna di queste configurazioni sarebbe fondata sulle differenti relazioni tra elementi della vita sociale, politica ed economica. La sua visione materialista della realtà sarà elogiata da Marx e Engels¹⁴.

2.3. Antologia di opere

a) A. Comte, *La costruzione della sociologia come fisica sociale*.

A cominciare da quest'epoca memorabile, il movimento di ascesa della filosofia positiva, ed il movimento di decadenza della filosofia teologica e metafisica, sono stati molto rilevanti. Si sono infine, talmente accentuati che è divenuto impossibile, oggi, a tutti gli osservatori che hanno coscienza del loro secolo,

¹² Francese è anche Foustel de Coulanges il quale pubblica nel 1864 *La cité antique*, opera nella quale cerca di definire le caratteristiche della città, individuata nella sua evoluzione storica.

¹³ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 38 e M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 229-230.

¹⁴ M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 229-230. Una nuova corrente evoluzionista si sviluppa negli anni '70 e indaga il rapporto tra cultura e ambiente. Interpreti, tra gli altri, L. White (1900-1975) e J. Steward (1902-1972).

misconoscere la destinazione finale dell'intelligenza umana agli studi positivi, nello stesso tempo che il suo allontanamento è ormai irrevocabile dalle vane dottrine e dai metodi provvisori che potevano convenire solo al suo slancio iniziale. Così, questa rivoluzione fondamentale si compirà necessariamente in tutta la sua estensione. Se dunque le resta ancora qualche grande conquista da fare, qualche branca principale del dominio intellettuale da invadere, si può essere certi che la trasformazione vi si verificherà come si è verificata in tutte le altre sfere. (...)

Tutto si riduce, dunque, ad una semplice questione di fatto: la filosofia positiva che, negli ultimi due secoli, si è così estesa, abbraccia, oggi, ogni ordine di fenomeni? È evidente che questo non è avvenuto e che, di conseguenza, resta ancora una grande operazione scientifica da compiere, per dare alla filosofia positiva quel carattere di universalità indispensabile alla sua costituzione definitiva. Infatti, nelle quattro categorie principali di fenomeni naturali enumerati finora (i fenomeni astronomici, fisici, chimici e fisiologici) si nota una lacuna essenziale, relativa ai fenomeni sociali che, pur compresi implicitamente tra i fenomeni fisiologici, meritano, per la loro importanza e per le difficoltà del loro studio, di formare una categoria distinta. (...)

Ecco dunque la grande ma evidentemente la sola lacuna che bisogna colmare, per portare a termine la costituzione della filosofia positiva. Ora che lo spirito umano ha fondato la fisica celeste, la fisica terrestre, sia meccanica che chimica, la fisica organica, sia vegetale che animale, gli resta da portare a compimento il sistema delle scienze di osservazione, fondando la fisica sociale. Questo è, oggi, da molti punti di vista di capitale importanza, il più grande, il più pressante bisogno della nostra intelligenza (...).

Le concezioni che tenterò di presentare sullo studio dei fenomeni sociali, di cui spero che questo corso lasci già intravedere il germe, non possono aspirare a dare immediatamente alla fisica sociale il medesimo grado di perfezione che hanno le branche precedenti della filosofia naturale, cosa evidentemente chimerica, poiché queste presentano già tra di loro, da questo punto di vista, una estrema dissimiglianza, d'altronde inevitabile. Ma esse saranno destinate ad imprimere a questa ultima classe delle nostre conoscenze il carattere positivo già preso da tutte le altre. (...) Essendo tutte le nostre concezioni fondamentali divenute omogenee, la filosofia sarà definitivamente costituita nel suo stadio positivo, senza mai poter mutare carattere, non le resterà che svilupparsi indefinitamente attraverso le acquisizioni sempre crescenti che risulteranno inevitabilmente da nuove osservazioni e da meditazioni più profonde...¹⁵.

¹⁵ A. Comte, *La costruzione della sociologia come fisica sociale* (da: *Corso di filosofia positiva*, 1830-1842)

b) Charles Darwin, *The Descent of Man*, (tr. it., *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1972)

Confronto fra le facoltà mentali dell'uomo e degli animali inferiori

“Abbiamo visto negli ultimi due capitoli che l'uomo presenta nella sua struttura fisica chiare tracce della sua discendenza da qualche forma inferiore, ma si potrebbe tuttavia obiettare che poiché l'uomo differisce tanto nelle sue facoltà mentali da tutti gli altri animali, vi deve essere qualche errore in questa conclusione. Senza dubbio la differenza a questo riguardo è enorme anche se paragoniamo la mente di uno dei selvaggi inferiori, che non ha parole per esprimere alcun numero superiore al quattro e che usa con difficoltà qualsiasi termine astratto per oggetti comuni o per i sentimenti, con quella della scimmia più altamente organizzata. ... Dobbiamo anche ammettere che vi è una differenza molto maggiore di capacità mentale tra uno dei pesci inferiori, come una lampreda o un anfiosso e una delle scimmie superiori, che tra questa e un uomo; tuttavia tale differenza è colmata da numerose gradazioni...”.

L'uomo è frutto della evoluzione

La costruzione perfettamente regolare e magnificamente complessa dei linguaggi di molte nazioni barbare è stata molto spesso portata avanti come prova sia della origine divina di questi linguaggi sia della grande arte e della precedente civilizzazione dei loro fondatori...(seguono molti esempi). Da queste scarse e incomplete osservazioni concludo che la costruzione estremamente complessa e regolare di molte lingue barbare non è prova che debbano la loro origine ad un particolare atto di creazione. Né, come abbiamo visto, la facoltà del discorso articolato in se stesso offre una insuperabile obiezione contro l'idea che l'uomo si sia sviluppato da una forma inferiore”. ...la prova che tutte le nazioni civilizzate discendano da quelle barbariche consiste, da una parte, in chiare tracce della loro primitiva bassa condizione, nei costumi, idee, lingua ancora esistenti, dall'altra nella prova che i selvaggi sono indipendentemente capaci di sollevarsi di qualche grado nella scala delle civiltà, ed attualmente si sono effettivamente innalzati”.

La distinzione di razza

Non vi è tuttavia alcun dubbio che le varie razze, se accuratamente comparate e misurate, differiscono molto l'una dall'altra – come nel tipo di capelli, nelle proporzioni relative alle parti del corpo, nel volume dei polmoni, nella forma e dimensione del cranio, e così pure nelle circonvoluzioni del cervello... Le razze differiscono anche nella costituzione, nell'acclimatamento, nell'essere suscettibili di certe malattie. Le loro caratteristiche mentali sono ugualmente assai distinte, in

primo luogo da ciò che potrebbe apparire nelle loro facoltà emozionali, ma in parte anche per le loro facoltà intellettive”¹⁶.

c) Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861 (tr. it. *Il Matriarcato, Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino 1988).

“Quando considero il profondo sentire, il calore di umanità che caratterizzano quest’ambito della vita antica provo vergogna per la povertà e la sterilità del mondo moderno. Le tombe antiche ci hanno spalancato un tesoro quasi inesauribile. Dapprima possiamo considerare lo studio delle tombe come un settore specialistico dell’archeologia; ma alla fine ci ritroviamo nel cuore di una genuina dottrina universale”¹⁷.

Anche quando si dedica allo studio di quello che lui chiamerà “diritto materno” e che ritiene caratteristico del mondo antico, Bachofen utilizzerà come fonti quella arcaiche, mitiche, gli elementi culturali che stanno alla origine della storia di tutti i popoli e che ne delineano appunto la “genuina dottrina”:

“...la ricerca storica moderna, nel suo unilaterale e restrittivo interesse per gli avvenimenti, le personalità e gli istituti di determinate epoche, ha contrapposto i tempi mitici a quelli storici, limitando a questi ultimi l’ambito delle scienze che studiano l’antichità, ed ha intrapreso così una via che non permetterà mai una conoscenza approfondita e globalmente coerente. Nella storia ogni situazione presuppone un anteriore modo di essere: non vi si incontra mai un inizio, ma sempre una continuazione, mai una causa che non sia al tempo stesso un effetto. La vera conoscenza scientifica non può consistere unicamente nel rispondere alla domanda: “che cos’è?” Essa acquista pienezza solo quando scopre la risposta a: “da dove?” e riesce a collegarla a: “verso dove?” Il sapere diviene comprendere solo se si coglie simultaneamente l’origine, il progresso e la fine. Ma il principio di ogni sviluppo giace nel mito. Al mito, dunque, deve riferirsi irrimediabilmente ogni

¹⁶ C. Darwin, *The Descent of Man*, 1869, (tr. it., *L’origine dell’uomo*, Newton Compton, Roma 1982, pp. 91-92; 117-119; 193-194).

¹⁷ J.J. Bachofen, *Lebens-Ruckschau*, tr. it. *Retrospettiva di una vita*, in *Das Mutterrecht*, 1861 (tr. it. *Il Matriarcato, Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino, 1988, pp. IL-LXIII).

indagine profonda della antichità. Il mito porta in sé le origini, ed esso solo potrà rivelarle”¹⁸.

L'interesse di Bachofen è principalmente volto a dimostrare l'esistenza di una fase agamica nelle epoche antiche e a individuarne i caratteri. Egli ne dimostra l'esistenza portando a testimonianza numerosissimi miti antichi così come sono riportati dagli storici e dai poeti (Erodoto, Diodoro Siculo, Strabone, Sesto Empirico, gli storici romani, Tacito, Senofonte, Plauto, Ovidio, Virgilio) e dai filosofi (Aristotele, Platone, lo stesso Agostino). Cita popoli presso i quali sarebbe esistita questa forma primordiale di agamia nella quale all'uomo bastava piantare il bastone per terra per dichiarare il suo diritto su una donna: sono i Massageti, gli Sciti, gli Ausi, i Messineci, gli Etiopi. Presso questi popoli i rapporti sessuali non avrebbero rispettato neppure il tabù dell'incesto. Ci si sarebbe regolati, a suo parere, su un diritto naturale che non prevede alcuna limitazione essendo l'imperativo fondamentale quello della fecondità, come la madre terra. In seguito le donne, danneggiate da questa pratica, si sarebbero ribellate e avrebbero istituito un sistema nel quale esse assunsero il potere economico e familiare instaurando il matriarcato, era di pace, di prosperità economica, con l'invenzione dell'agricoltura. Dal punto di vista religioso il matriarcato avrebbe significato anche il culto a divinità telluriche e notturne. Espressione più evidente e piena di questa fase di ribellione femminile sarebbe il mito delle Amazzoni. Per Bachofen la ginecrazia si sarebbe espressa in questi aspetti: a) Sovranità femminile; b) Culto delle divinità ctonie come Demetra, e delle divinità lunari, sacerdozio femminile; c) Matrimonio monogamico; d) Comunanza dei beni; e) Matrilinearità; f) Agricoltura, periodo di pace, stabilità. Questa fase matriarcale sarebbe secondo Bachofen modellata sulla natura particolare della donna che è dedita all'amor universale, è saggezza, è stabilità, è mistero della vita, attenzione all'esistenza materiale. Bachofen tratteggia le caratteristiche dell'eterno femminile individuate nella “grande madre” che esiste in tutte le religioni e nei culti primitivi. Questa fase ha la sua versione più radicale e cruenta nel mito delle Amazzoni e nel mito di Giasone il quale

¹⁸ J.J. Bachofen, *op. cit.*, 1988, pp. 10-11.

conquista l'isola di Lemno aiutato dalla regina Ipsipile. In seguito però gli uomini avrebbero ristabilito il potere maschile (patriarcato) e con questo il culto alle divinità celesti. La fase del ripristino della paternità (il che significa imposizione del diritto paterno, della patrilinearità, della proprietà privata) avrebbe significato un'emancipazione dello spirito e l'avvio delle istituzioni giuridiche che ancora permangono nel nostro mondo. Qui Bachofen trova l'emergere del principio paterno in alcune figure tragiche dell'antica Grecia come Clitemnestra e Agamennone. Riporta anche il racconto (ripreso da Agostino) su Atene: poiché le donne avevano scelto Minerva, Nettuno si era offeso e aveva mandato tragedie alla città. Per punizione alle donne ateniesi è vietato da quel momento in avanti di votare, di trasmettere il nome ai figli, di chiamarsi ateniesi: è l'avvio del diritto paterno espresso nel culto di Apollo e delle divinità solari. Bachofen trova motivi per sostenere l'idea di una ginecocrazia nei miti che si riferiscono a zone del Mediterraneo antico come la Licia, Creta, Atene, l'antico Egitto (mito delle Danaidi che rifiutano il matrimonio loro imposto), nell'isola di Lemno, presso gli Etruschi e presso i Romani, nonché in Africa. Fa paralleli anche con il mondo andino, specie con Cuzco e le Amazzoni americane.

“La sovranità del principio paterno sussegue al periodo del diritto materno, il quale è preceduto da un'epoca di sregolato eterismo. (...) L'esclusività del vincolo matrimoniale sembra così indispensabile e così congiunta alla nobiltà e alla superiorità della natura umana, che i più la considerano condizione primordiale e giudicano l'ipotesi di un precedente stadio di rapporti sessuali assolutamente sregolati come una deplorable aberrazione di vane speculazioni sulle origini dell'esistenza umana, da relegare nel mondo delle fantasie.(...) Le tracce nettissime di primordiali forme di vita eteriche si ritrovano presso tutti i popoli che considereremo nella nostra ricerca e anche presso numerosi altri; è anche possibile seguire le molteplici fasi della lotta con la superiore legge demetrica, in una serie di fenomeni significativi che incisero a fondo nella vita. Non lo si può disconoscere: la ginecocrazia si è ovunque affermata e consolidata per la resistenza cosciente e continua della donna contro l'eterismo che la umiliava. Sacrificata senza difesa agli abusi dell'uomo e, come indica una tradizione araba conservata da Strabone, estenuata fino alla morte per il piacere di lui, essa sentì per prima e nel modo più profondo l'anelito verso una condizione regolata e una più pura norma di vita, alla cui costrizione l'uomo, nella sua tracotante coscienza di superiorità fisica doveva adattarsi solo malvolentieri. (...) Il progresso della concezione materna a quella paterna dell'essere umano costituisce la svolta più

importante nella storia del rapporto fra i sessi. Mentre lo stadio di vita demetrico ha in comune con quello afroditico-eterico il principato della maternità che partorisce, cosicché la differenza tra queste due forme di esistenza consiste unicamente nella maggiore o minore purezza della sua concezione, il passaggio al sistema basato sul diritto paterno implica un mutamento di principio fondamentale, un superamento completo del precedente punto di vista. (...) Tutte queste caratteristiche della paternità portano ad una conclusione: il trionfo del principio paterno implica l'emancipazione dello spirito dalle manifestazioni della natura; la sua affermazione vittoriosa implica l'elevazione dell'esistenza umana al di sopra delle leggi della vita materiale. Mentre il principio materno è comune a tutte le sfere della creazione tellurica, l'uomo, mediante la supremazia che conferisce alla potenza generativa, esce da quel legame e diviene consapevole della propria superiore vocazione (...). La paternità vittoriosa viene nettamente connessa alla luce celeste così come la maternità generante viene connessa alla terra genitrice di ogni cosa; l'imposizione del diritto paterno viene universalmente presentata quale opera di eroi solari uranici, così come, per converso, la difesa e la rigorosa conservazione del diritto materno sono attribuite, quale prima cura alle divinità materne ctonie¹⁹.

¹⁹ J.J. Bachofen, *Preambolo e introduzione*, op. cit., 1988, pp. 28-45.

3.

LA NASCITA E LO SVILUPPO DEGLI STUDI SUL FOLKLORE

Si parla di *folklore* (W.S. Thoms, 1846) intendendo lo studio di usi e costumi popolari che si rintracciano nei diversi gruppi umani. Sarà Ludwig Achim von Arnim (1781-1831) a proporre il termine di *Volkskunde*, scienza del popolo. L'Ottocento vede il sorgere di studi folclorici in Germania, in Francia, in Inghilterra, in Italia, dopo il periodo dell'unificazione nazionale¹.

Wilhelm Grimm (1786-1859) e Jakob Grimm (1785-1863), seguendo le orme di Charles Perrault, iniziano a raccogliere le fiabe tradizionali, coinvolgendo familiari e amici². Questa attività si colloca nel quadro del Romanticismo tedesco, teso a cogliere uno spirito nazionale tedesco, distante dalla cultura mediterranea, che costituirebbe il sostrato tradizionale della futura nazione tedesca³. Un interesse, anticipato dai filosofi dell'Idealismo (Fichte in particolare) il quale nei famosissimi *Discorsi alla nazione tedesca*, del 1805, vede nel germanesimo l'unità di sangue che sottintende alla cultura tedesca, espressa nella lingua, che risulta essere una componente essenziale della cultura perché è attraverso il linguaggio che vive lo spirito di un popolo⁴.

Il Romanticismo nazionalista e popolare trova la sua espressione ad Heidelberg, città nella quale viene pubblicata la raccolta di canti popolari di C. Brentano (1778-1842) e Arnim, *Des Knaben Wunderhorn*, (*Il corno magico del fanciullo*) nonché la rivista *Zeitung für Einsiedler* (*Giornale per*

¹ Cfr. C. Tullio Altan, *op. cit.*, 1989, p. 50 e J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 101.

² La loro opera più importante è *Kinder und Hausmärchen*. Nella raccolta di testi popolari sono aiutati da Dortchen Wild, futura moglie di Wilhelm, e da amiche (Jeannette e Amalie Hassenpflug, Dorotea Viehmann, cantastorie).

³ Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 864 ss.

⁴ Cfr. A. Farinelli, *Il Romanticismo in Germania*, Laterza, Bari, 1923, p. 62.

eremiti) nel 1808. I romantici di Heidelberg ponevano l'accento sui rapporti che legavano l'uomo al popolo, allo stato e alla chiesa e orientavano la loro attenzione verso la tradizione orale popolare, non senza una vena polemica nei confronti del classicismo mediterraneo.

Nello stesso periodo in Inghilterra James Mcpherson (1736-1796) compone i *Canti di Ossian*, utilizzando l'antica tradizione del canto popolare scozzese.

In Francia sorge dal 1804 l'Accademia celtica, entro la quale si sviluppa l'opera di P. Sebillot (1843-1918) che pubblica nel 1904 *Folklore de France*, raccolta di stampo etnologico. Sarà però A. Van Gennep (1873-1957) ad introdurre lo studio scientifico dei gruppi popolari. Egli privilegia nettamente l'ambiente rurale ed una prospettiva comparativa, che permette di superare la visione enciclopedica dei folkloristi. La sua opera più importante, *I riti di passaggio* (1909), presenta un vasto affresco dei rituali tradizionali che sanciscono il passaggio da una fase all'altra della vita individuale e, leggendoli in forma analitica, li scompone al loro interno distinguendone le fasi essenziali, nonché l'armatura simbolica. Nel 1937 viene creato in Francia il dipartimento delle arti e delle tradizioni popolari del Museo dell'uomo diretto da G.H. Rivière.

I primi decenni dell'Unità vedono in Italia un fiorire di studi, di ispirazione positivista e lombrosiana, per dare ragione della straordinaria diversità culturale delle regioni che non permetteva di individuare quel concetto di Volk (popolo) sinonimo, in Germania, di nazione. In armonia con la concezione evoluzionista del tempo, P. Orano, autore del volume *"Psicologia della Sardegna"* (1896) e A. Niceforo autore di opere come *"Italia barbara e contemporanea"* e *"Italiani del nord e italiani del sud"* del 1901, individuano la ragione delle differenze culturali in una diversa struttura psichica ereditata biologicamente. Sono opinioni contestate fermamente da Napoleone Colajanni il quale invece proponeva di impostare il problema in prospettiva politica. Pur lontano dagli eccessi di altri, anche Costantino Nigra (1828-1907) studiando la produzione lirica popolare non nei contenuti tematici quanto nelle forme del testo, individua due aree: quella superiore, il cui "sostrato etnico" è celtico e in cui prevale l'elemento narrativo storico-romanzesco, quella inferiore,

dove si evidenzia il “sostrato etnico-italico”, in cui prevale invece l’elemento lirico-amoroso⁵.

Lo studio delle tradizioni popolari regionali è avviato da Giuseppe Pitrè, siciliano (1841-1916) medico e ricercatore sul campo, il quale diede vita alla prima opera della scienza folclorica italiana: la “*Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*”, in 25 volumi (1871-1913). Al suo esempio si rifanno in periodi più vicini a noi, Giuseppe Cocchiara (1904-1965), allievo di Malinowski e dell’evoluzionista Marett a Oxford, il quale vede la tradizione come elemento ancora attivo nella mentalità popolare, sia Paolo Toschi (1893-1974), autori di opere importanti sul folclore italiano⁶.

La riscoperta del folclore locale avrà un nuovo impulso in Europa tra gli anni Trenta e Sessanta, durante i quali si rilegge la storia con mentalità antropologica. È il caso della Francia dove si sviluppa, tra l’altro, il Laboratorio di antropologia sociale diretto da Claude Lévi-Strauss. In questo periodo la Francia crea anche la Missione del Patrimonio etnologico e una rivista molto dinamica: *Terrain*, che ispira numerose ricerche a partire dagli anni Ottanta⁷.

⁵ Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti di storia dell’antropologia italiana*, Brescia, a.a., 1996-97, p. 3.

⁶ Tra le opere di Cocchiara ricordiamo: *Il mito del buon selvaggio* (1948); *Storia del folclore in Europa* (1952); *Il paese di cuccagna* (1956); *L’eterno selvaggio* (1961); *Il mondo alla rovescia* (1963). Cfr. U. Fabietti, *Storia dell’antropologia*, Zanichelli, Bologna, 1990, pp. 128-129.

⁷ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, pp. 101-102



Rkhinbagan Monastery, Mandalay, Birmania. Danza in onore del Principe Alberto, dicembre 1889.

Tratto da: *Arts of Asia*, vol. 28, n. 5, 1998, p. 97.

Dignitari tibetani durante le celebrazioni del Nuovo anno, Lhasa (Tibet), febbraio 1900.

Tratto da: *Arts of Asia*, vol. 29, n. 6, 1999, p. 112.



4.

LA SVOLTA ANTROPOLOGICA POST-EVOLUZIONISTA

4.1. Il crollo del pensiero idealista e positivista, la formazione di nuove scuole filosofiche e il loro apporto all'antropologia

Tra la fine dell'800 e gli inizi del 1900 si assiste in Europa ad un rapido ribaltarsi della scena sociale e della cultura. I concetti-base del Positivismo (l'ottimismo, la fiducia nel progresso, l'evoluzione dello spirito secondo leggi fisse e immutabili) si rivelano inadeguati per capire i tempi nuovi e per fondare la scienza. Crolla il mito del progresso alla luce della constatazione del carattere conflittuale della società industriale, così come crolla la fede nell'unità del genere umano poiché all'unità politica non corrisponde unità di valori. Le spiegazioni sistematiche (idealismo, positivismo, marxismo) sono contestate come inefficaci poiché si risolvono in ideologie. Centrale si rivela la questione del metodo, il che significa, in etnologia, importanza dell'inchiesta sul terreno.

La filosofia, attraverso il Neo-Criticismo della Scuola di Marburgo e del Baden, e lo Storicismo riflettendo sulla scienza propone concetti nuovi quali la necessità di definire i fondamenti, i limiti e la specificità della conoscenza scientifica; l'importanza di riferirsi a fenomeni concreti; il valore della storia. Si tratta di correnti accomunate da un orizzonte simile: il riferimento a Kant, la critica alle intenzioni totalizzanti di certa filosofia, l'atteggiamento metodologico.

Alla Scuola di Marburgo appartengono Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer (1874-1945). Per Cohen la filosofia consiste nello studio delle condizioni che rendono valida la scienza: ora questa, di contro alla concezione positivista, trova la sua validità non nei fatti bensì nell' *a priori* teorico in grado di organizzare i dati dell'esperienza in forma intellegibile. Anche Natorp parla di filosofia

come di “scienza della conoscenza” ma sottolinea il fatto che la conoscenza non è un dato quanto un processo, un compito infinito della mente umana. Cassirer esprime una “filosofia delle forme simboliche”: a suo parere ciò che contraddistingue l’uomo è la sua opera, espressa in forme quali il linguaggio, il mito e la religione, che non hanno riscontri nella realtà naturale. L’uomo ha cioè il potere di costruire un mondo proprio, “ideale”.

Alla Scuola del Baden (collocata nei centri di Heidelberg e Friburgo) appartengono Wilhelm Windelband (1848-1915); Heinrich Rickert (1863-1936). Per Windelband ciò che le scienze sociali debbono ricercare sono i valori: infatti la filosofia non ha per oggetto giudizi di fatto, come le scienze della natura, quanto giudizi valutativi. Perciò egli proporrà la distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche. Rickert vorrebbe fondare criticamente l’autonomia della scienza storica rispetto alle scienze della natura, le quali escludono il mondo delle individualità che invece è il sostrato delle scienze umane¹.

È Windelband, nell’opera “*Preludi*” a proporre la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche.

SCIENZE NOMOTETICHE	SCIENZE IDIOGRAFICHE
Cercano la legge che esprime la regolarità dei fenomeni	Interpretano i singoli eventi secondo un criterio di valore
Sono le scienze della natura	Sono le scienze umane

Anche lo Storicismo, corrente che si sviluppa, come il Neo-criticismo, nella Germania della fine Ottocento, e alla quale aderiscono Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1880-1936), Friedrich Meinecke (1862-1954), Max Weber (1864-1920) si ricollega a Kant, intendendo guadagnare alla critica quel complesso di scienze che Kant non aveva considerato, e cioè le scienze storico-sociali. I capisaldi dell’orientamento storicista, che non rinuncia a cercare leggi

¹ La filosofia di Windelband e di Rickert presenta ampi punti di contatto con la filosofia degli Storicisti, in particolare nella ricerca di applicare alle scienze storico-sociali il criticismo kantiano.

oggettive, sono dunque questi: a) la storia è prodotta da uomini (ciò significa che oggetti, istituzioni ecc. sono frutto spirituale non di una ragione astratta, superiore all'uomo, come volevano gli Idealisti, bensì di uomini concreti e storici); b) i fatti storici (culture, miti, leggende) sono individuali e non ripetitivi come quelli naturali; c) le scienze storiche sono radicalmente diverse da quelle naturali poiché ricercano l'intenzione e vogliono comprendere (*Verstehen*), piuttosto che spiegare (*Erklären*); d) le azioni umane tendono a fini.

SCIENZE della NATURA	SCIENZE dello SPIRITO
La natura ripete fatti secondo una necessità meccanica	I fatti storici sono individuali e non si ripetono
Le scienze della natura stabiliscono una connessione causale (<i>Erklären</i>)	Le scienze dello spirito intendono comprendere (<i>Verstehen</i>), cioè individuare valori e fini

La filosofia di W. Dilthey è un tentativo di costruire una “critica della ragione storica”. Egli considera gli elementi della vita sociale come “oggettivazione” dell’attività degli uomini: le configurazioni culturali create dagli uomini si integrano attorno ad alcuni modi specifici di intuire e concepire il mondo. Tutto è storico e tutto è in “connessione dinamica” il che significa, connessione che, al contrario di quella naturale, produce valori e realizza scopi. Di conseguenza ogni unità storica può venire definita come un sistema chiuso che si comprende a patto di individuarne, attraverso i documenti, i valori e gli scopi precipi. Si deve quindi distinguere tra scienze della natura e scienze dello spirito: le scienze dello spirito cercano di leggere gli stati di coscienza che si esprimono in “*suoni, gesti del volto, parole ed hanno la loro oggettività in istituzioni, stati, chiese e istituti scientifici: proprio in queste connessioni si muove la storia*”.

G. Simmel, filosofo e sociologo, si dedica ad argomenti molto vari: la vita urbana, le condizioni della socialità, l’impiego del denaro nella realtà contemporanea... Pur condividendo l’orizzonte kantiano, Simmel si sbilancia in senso relativista, ritenendo che i valori non siano inerenti ai fatti storici quanto piuttosto all’interesse dello storico che li considera.

O. Spengler propone una visione più metafisica della storia da lui intesa come espressione della necessità organica, da cogliere attraverso

un processo intuitivo irrazionale (*Erlebnis*). Poiché le civiltà sono organismi esse hanno una vita simile agli organismi naturali e quindi si sviluppano in fasi di splendore cui segue la decadenza, come, ammette Spengler, accade alla civiltà occidentale.

F. Meinecke, nel tentativo di evitare l'esito relativista dello Storicismo, propone una sua distinzione tra cultura e civiltà: mentre la civiltà (*Zivilization*) è l'adattamento dell'uomo alla natura e la riorganizzazione della stessa nella ricerca dell'utile, la cultura (*Kultur*) è l'attività più alta e spirituale attraverso la quale l'uomo "*crea o cerca qualcosa di buono o di bello di per se stesso, oppure cerca il vero di per se stesso*"².

È Max Weber, filosofo, economista, storico e sociologo, a sviluppare la problematica relativa al metodo delle scienze sociali³. Dopo aver definito l'agire umano in più forme: in rapporto alla razionalità (orientata al valore o allo scopo); in rapporto all'affettività; in rapporto alla tradizione, egli ritiene che alla base di ogni settore della vita sociale stiano dei valori (così alla base della scienza, della politica e dell'economia che esprimono una razionalità strumentale orientata allo scopo, stanno i valori del senso da dare al mondo, della scelta pratica, dell'ascesi laica). L'orientamento al valore sta anche alla base della ricerca scientifica poiché il sociologo o lo storico scelgono il proprio oggetto di studio riferendosi a valori che gli stessi considerano più importanti. Caratteristiche delle scienze sociali sono per Weber il riferimento all' "ideal-tipo", costruzione schematica intellettuale con scopi euristici (ad es. Capitalismo), e l'intenzione di comprendere (*Verstehen*) piuttosto che spiegare (è tipico delle scienze naturali) cioè di cogliere le ragioni del soggetto agente. Il tema del rapporto tra attività scientifica e valori risulterà importante nella riflessione sulla soggettività e lo statuto del ricercatore e diverrà centrale per alcune scuole antropologiche successive.

² Così si esprime Meinecke in *Pagine di storiografia e filosofia della scienza*.

³ Tra le sue opere dedicate all'argomento: *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* del 1904; *Studi critici intorno alla logica delle scienze sociali della cultura* del 1906, *Il lavoro intellettuale come professione* del 1919.

4.2. Le grandi indagini antropologiche di fine secolo

Nella seconda metà dell'Ottocento si intensificano le spedizioni sul campo: nel 1883 Franz Boas si dirige verso l'isola di Baffin, dove soggiornerà un anno; nel 1899 Alfred Cort Haddon guida la Torres Straits Expedition in Australia e Nuova Guinea, alla quale partecipano William Halse Rivers, Charles George Seligman; R.H. Codrington guida la spedizione in Melanesia; K. Von Den Steinen quella in Brasile e B. Spencer e F.G. Gillen quella in Australia.

Il materiale raccolto in queste spedizioni permette di confutare l'eccessiva semplificazione delle teorie evoluzioniste, dimostrando al contrario, la multiformità e complessità delle culture etnologiche. W.H. Rivers, che partecipa alla spedizione dello stretto di Torres con lo scopo di studiare la mentalità degli indigeni in chiave evoluzionista, si rende conto della funzione dei miti e delle danze, nonché della eccellente capacità tecnica e delle buone capacità astrattive dei nativi. Si propose perciò di dimostrare come la classificazione della parentela esprimesse, oltre ai rapporti biologici anche quelli sociali e morali⁴.

W.B. Spencer, allievo degli evoluzionisti Tylor e Frazer, giunto con la spedizione Horn in Australia nel territorio Aranda nel 1900, si convince della piena razionalità degli aborigeni, i quali esprimevano una concezione razionale ed armonica della realtà. Ciò non gli impedirà di incorrere in grossolani errori di prospettiva quando si trattò di suggerire una politica scolastica: tuttavia con Spencer il sistema della ricerca sul campo diventa una condizione essenziale per l'esercizio della professione di etnologo⁵.

La reazione alla scuola evoluzionista nasce dunque dalla constatazione che lo sviluppo culturale dei popoli non è univoco e uniforme ma permette variazioni⁶. Questo è il retroterra sul quale si innestano le correnti antropologiche post-evoluzionistiche che, muovendo dalla critica al metodo e alla filosofia evoluzionista, seguono piste differenti: giungendo ad un particolarismo culturale-storico F. Boas, per il quale le

⁴ Questo autore proporrà in seguito una teoria detta *iperdiffusionismo*. Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale...*, op. cit., 2000, pp. 128-129.

⁵ Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale...*, op. cit., 2000, pp. 127-128.

⁶ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, p. 237.

differenze culturali sono il vero oggetto dell'antropologia; privilegiando l'aspetto storico e la ricerca di contatti culturali la scuola diffusionista e la scuola storico-culturale per le quali le somiglianze tra culture derivano appunto da fenomeni di contatto e di diffusione⁷.

4.3. *Franz Boas*

F. Boas (1858-1942), geografo tedesco, soggiorna tra il 1883 e il 1884 nell'Artico con il proposito di disegnare le mappe della costa dell'isola di Baffin. Rimase sorpreso per la conoscenza dettagliata che gli Inuit avevano del loro territorio e della loro capacità di dominare le avverse condizioni ambientali e atmosferiche. Rifiutando una concezione evoluzionistica delle conquiste culturali umane, egli, prendendo spunto piuttosto dal metodo storico-geografico di F. Ratzel (1844-1904), per il quale si può ricostruire la storia dei popoli a partire dalla diffusione degli elementi culturali, arriva a sostenere che sono le variazioni a dover essere studiate come interessanti e non tanto le regolarità⁸. Boas si dedica anche a studi di tipo linguistico, producendo due opere: *Manuale di lingue amerindiane* del 1911 e *Razza, linguaggio e cultura* del 1936⁹.

Nella sua opera: *"I limiti del metodo comparativo in antropologia"* (1896) individua i principi generali del suo metodo. Ritiene che ogni cultura vada letta facendo riferimento al contesto storico che l'ha prodotta, rifiutando perciò le generalizzazioni evoluzionistiche. Al contrario per Boas e i diffusionisti *"i diversi gradi di civiltà non dipendono dall'unica spinta evolutiva, ma piuttosto dalla tendenza dei popoli ad imitarsi reciprocamente mediante contatti acculturativi"*¹⁰.

⁷ Cfr. G. Padovani (a cura), *op. cit.*, 1979, pp. 23-29.

⁸ Cfr. M. Lunghi, *op. cit.*, 2000, pp. 132-133. Tra le opere di Ratzel citiamo: *Etnologia* del 1889 e 1894; *Geografia antropica*, del 1882 e 1899.

⁹ La problematica linguistica sarà sviluppata dal suo allievo Edward Sapir il quale parla della lingua come di una "guida alla realtà sociale".

¹⁰ Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale...*, *op. cit.*, 2000, p. 132. Legati a Boas sono studiosi come R. Linton (1893-1953), C. Kluckhohn (1905-1960), M. Mead (1901-1979) e M. Herskovits (1895-1963). Tutti trattano il tema del rapporto tra cultura e personalità, proponendo una visione relativista delle culture, allo scopo di superare l'etnocentrismo. Cfr. oltre pp. 51 ss.

Il metodo etnologico di F. Boas concilia il metodo comparativo dell'antropologia evoluzionista con il metodo storico dell'antropologia diffusionista. Poggia su alcuni postulati: a) la distanza geografica non influisce, in modo determinante, sulla diffusione della cultura; b) gli elementi culturali viaggiano uniti nel tempo e nello spazio e, se uno di loro viene scoperto a distanza dagli altri, significa che è intervenuto uno spostamento; c) La razza non determina il comportamento umano, anzi le differenze biologiche sono ininfluenti. È una prospettiva "idiografica", che intende studiare i fenomeni umani per leggerne la specificità e non tanto per tentare comparazioni. F. Boas formula il concetto di "area culturale", intendendo un'area geografica nella quale si riscontrano complessi culturali simili (es: tipo di famiglia, lingua ecc.)¹¹.

Il nome più illustre fra i seguaci di Boas è senz'altro quello di Alfred Kroeber (1876-1960) il quale segue esplicitamente la filosofia dei neokantiani Windelband e Rickert e accetta l'importanza da loro attribuita al metodo. A lui si deve un tentativo di definire in maniera più precisa il termine cultura. Kroeber ritiene che la cultura debba comprendere le idee, le motivazioni, i valori, le conoscenze, le credenze e le immagini simboliche che presiedono ai comportamenti. A suo parere inoltre, la cultura è un "superorganico", cioè una dimensione che opera indipendentemente dall'individuo. Questa posizione è definita "culturologia". Kroeber intende la storia come la *"ricostruzione del contesto in cui un elemento culturale non viene esaminato semplicemente in sé ma integrato alla serie dei suoi rapporti di contiguità spaziali e temporali, al fine di evidenziarne la sua particolare fisionomia"*¹².

4.4. Il diffusionismo

Anche la corrente etnologica del diffusionismo attinge, come Boas, alla geografia antropica di Ratzel. Si tratta di una corrente molto articolata all'interno della quale si può distinguere:

1. teoria del *diffusionismo estremo* o iperdiffusionismo. Appartengono a questa corrente G.E. Smith (1872-1937), W.J. Perry (1887-1949); W.H.

¹¹ Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale...*, op. cit., 2000, p. 133.

¹² Cfr. G. Padovani (a cura), *op. cit.*, 1979, p. 29.

Rivers (1846-1922). Quest'ultimo, incontrando E. Smith propose questa teoria, piuttosto fantasiosa, secondo la quale tutte le culture sarebbero derivate dagli antichi Egizi, mediante la diffusione di elementi culturali (quali ad esempio i monumenti megalitici, il culto del sole ecc.)¹³.

2. teoria della *circolazione culturale* che stabiliva il principio della differenziazione culturale. Alla scuola appartengono Adolf Bastian (1826-1905), Friedrich Ratzel (1884-1904), Leo Frobenius (1873-1938), Fritz R. Graebner (1877-1934).

L'opera di Leo Frobenius "*L'origine della civiltà africana*" del 1895 aveva individuato relazioni culturali tra Melanesia, Indonesia, India e Africa. A suo parere esistevano due blocchi culturali, il più antico, costituito dalle porzioni australi (Africa meridionale, Australia, Tasmania), il più recente dato dalle aree settentrionali (Asia, India, Birmania). Comune ai due blocchi era il fondo culturale "eritraico" che presentava elementi culturali quali la coltivazione del banano, l'allevamento del maiale, le capanne a tetto quadrangolare, gli ornamenti, i tatuaggi. Le aree culturali (intese come complessi culturali organici) dell'Oceania e dell'Africa furono invece definite nel 1904 da F.R. Graebner e B. Akerman. Per accertare l'avvenuto processo di diffusione, Graebner ricorreva a tre criteri di relazione quali la qualità (forma e funzione degli elementi culturali non subiscono variazioni); la quantità (numero degli elementi che rendono probabile la diffusione); la continuità (distribuzione nel tempo e nello spazio degli stessi elementi culturali)¹⁴.

4.5. La scuola storico-culturale

Le teorie di Boas favorirono il sorgere in Germania di una scuola *storico-culturale*, rappresentata soprattutto da Padre Wilhelm Schmidt (1868-1954). Missionario del Divin Verbo e studioso, P. Schmidt insegna a lungo in Germania e in Italia. Parteciperà come rappresentante del Vaticano all'VIII convegno "Alessandro Volta" tenutosi a Roma nel 1938.

¹³ Cfr. G. Padovani, *op. cit.*, 1979, pp. 129-131.

¹⁴ Cfr. M. Lunghi, *Corso istituzionale...*, *op. cit.*, 2000, pp. 135-136. Questa teoria, sostiene Kilani, finisce per essere molto simile all'evoluzionismo che si voleva confutare. Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, p. 237.

A lui si deve la sistemazione del museo del Laterano. Ebbe influenza sulla formazione della cattedra di antropologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, fondata da P. Agostino Gemelli. Infatti il primo Professore di Etnologia dell'Università, Mons. Giovanni Guariglia, fu inviato dal Gemelli a studiare alla scuola di P. Schmidt a Vienna e per lungo tempo il metodo storico-culturale fu considerato il metodo più consono alla fede cristiana. All'influenza di P. Schmidt si deve anche l'opera di R. Pettazzoni (1883-1959), studioso laico di storia delle religioni, il quale, da una posizione fortemente evoluzionista, poi modificata, fu spinto ad occuparsi dell'Essere Supremo.

P. Schmidt ipotizzava l'esistenza di una cultura primitiva (Urkultur o cultura primordiale) caratterizzata dall'economia della caccia e della raccolta e da un monoteismo originario (Urmonotheismus). Da questa sarebbero derivate tre culture primarie cui caratteristiche erano l'allevamento del bestiame e l'ordinamento sociale patriarcale, l'agricoltura e l'ordinamento sociale matriarcale, la grande caccia e l'ordinamento sociale totemistico patriarcale. Altre culture, secondarie, sarebbero risultate dalla sintesi di elementi delle precedenti.

Propone anche l'idea dei "cicli culturali" cioè "*un complesso di elementi che comprendono tutte le manifestazioni essenziali di una determinata cultura*". Studiando l'idea di Essere Supremo, egli rifiuta le teorizzazioni evoluzioniste e giunge ad ammettere una "rivelazione originaria" e quindi l'autenticità e la primitività dell'idea monoteista¹⁵.

4.6. *Antologia di opere*

- a) F. Boas *Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, Oslo 1927 (tr. it. *Arte primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981)

La scoperta dell'arte primitiva (cioè dell'arte dei popoli a livello etnologico) avviene nel 1851 quando per la Grande Esposizione di Londra, che intendeva celebrare i fasti dell'Impero, l'architetto-giardiniere Paxton allestì in Hyde Park un autentico villaggio Maori,

¹⁵ Cfr. M. Lunghi, *op. cit.*, a.a. 1999-2000, pp. 136-137.

trasportato al completo dalla Nuova Zelanda. Anche se in Europa esistevano collezioni di oggetti etnologici, trasportati da esploratori, viaggiatori e missionari, fu proprio l'esposizione inglese che diede l'avvio ad un nuovo interesse per questo aspetto della cultura.

F. Boas dedica all'arte primitiva un'importante opera, divisa in otto capitoli, che presenta numerosissimi esempi di arti grafiche, plastiche, figurative tratte soprattutto dalle culture degli indiani del nord America abitanti sulla costa nord Pacifico (ma presentando l'arte scultorea propone anche esempi della scultura africana). Un capitolo è dedicato anche alla letteratura, alla musica e alla danza.

Dell'arte Boas coglie anzitutto l'abilità tecnica dei "primitivi", lo stile e il simbolismo. Il suo studio si sviluppa in particolare tra i Kwakiutl e si avvale anche del lavoro dei suoi allievi, Kroeber, Dixon, Lowie, Wissler. *"Con questa opera Boas vuole fornire alcuni criteri di lettura dei prodotti artistici primitivi che egli scompone secondo una analisi progressiva via via sempre più interna: dai singoli procedimenti tecnici e dal materiale si arriva all'analisi complessiva di un campione, quello della costa nordoccidentale"*¹⁶. Quella di Boas è una prospettiva antievoluzionistica: "i diversi gradi di civiltà non dipendono dall'unica spinta evolutiva, ma piuttosto dalla tendenza dei popoli ad imitarsi reciprocamente mediante contatti acculturativi"¹⁷. Questa posizione si può cogliere ad esempio nel seguente brano:

"Una caratteristica dell'arte degli Indiani del Nordamerica è l'uso di linee rette, triangoli e rettangoli nelle più diverse combinazioni. Una delle forme più rappresentative è il triangolo isoscele con un rettangolo all'interno e a volte con speroni alla base, motivo che ricorre su una vasta area, ma soprattutto nelle Grandi Pianure, in parte degli altopiani occidentali e tra i Pueblo. Ad occidente lo troviamo tra le tribù delle foreste e ce lo ricordano fortemente certi particolari disegni del New England e dell'interno del Labrador. La somiglianza stilistica, o meglio l'identità del motivo, è così forte nelle pianure che non è possibile immaginarne una derivazione da più fonti indipendenti. Esso è parte integrante dello stile artistico generale dell'area e deve quindi essersi sviluppato in un solo

¹⁶ G. Cardona, *Introduzione*, in F. Boas, *Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, Oslo 1927 (tr. it. *Arte primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, p. 19).

¹⁷ Cfr. M. Lunghi, *op. cit.*, a.a. 1999-2000, p. 132.

punto, oppure (il che sembra più probabile) aver avuto origine dal confluire delle attività artistiche di più tribù. Trenta o quaranta anni fa, sotto il forte influsso della teoria evoluzionistica, un etnologo psicologizzante avrebbe attribuito questa somiglianza alla analogia delle reazioni del pensiero umano di fronte a pressioni ambientali identiche o simili: così spiegava Daniel G. Brinton la somiglianza della mitologia algonchina con quella irochese. Ma da allora il fatto che perfino alle culture primitive si deve riconoscere uno sviluppo storico non meno complesso di quello delle civiltà superiori è stato stabilito con tanta sicurezza dai progressi della nostra scienza che non è più possibile sostenere la teoria della origine indipendente di fenomeni quasi identici in aree contigue, e di fatto essa è stata abbandonata da tutti gli studiosi seri.”

Elemento essenziale dell'arte primitiva è la simbologia che esprime emozionalità e intuizione. Dovendo unire due realtà, una delle quali è visibile e l'altra no, la raffigurazione artistica diventa automaticamente simbolica (*symbollein*, cioè mettere insieme, unire). Ma in questo modo della realtà visibile non resteranno che alcuni aspetti, tutto sarà espresso non in maniera naturalistica: si passa dalla realtà cosmica a quella sovrumana, teologica, che sta sopra di noi¹⁸.

“Studiando il significato del motivo ci rendiamo conto che le spiegazioni possono essere diversissime, perché, come abbiamo detto, in una stessa tribù non tutti gli individui gli attribuiscono lo stesso significato, ma si possono trovare, al suo interno, tendenze più o meno forti a varie interpretazioni. A volte il disegno è a forma triangolare con i lati che si prolungano di poco oltre il vertice; è questo il modo per rappresentare una tenda con i paletti, la porta e i picchetti per fissare al terreno i teli di copertura. Altre volte, invece, il triangolo è più ottuso e rappresenta una collina e può essere posto su un fondo chiaro che indica neve o sabbia; linee blu che scendono dalla base sono sorgenti d'acqua. All'interno del triangolo possono essercene altri più piccoli; si tratta allora della montagna mitica, in cui all'inizio dei tempi erano custoditi i bisonti, collocata in una pianura nevosa e sulle cui pendici sorgono alberi. Invece la spiegazione che ne danno gli indiani Pueblo è, ancora una volta, completamente diversa: nella loro arida regione la cosa più importante è la pioggia senza la quale le messi si seccano e la morte per fame minaccia la popolazione. La vita della comunità è incentrata intorno alla idea di fertilità, ottenibile solo con l'abbondanza di pioggia; di conseguenza essi interpretano il simbolo come una nuvola da cui cade la pioggia. Siccome il loro stile è molto meno spigoloso di quello degli Indiani delle Pianure, spesso essi tendono a

¹⁸ Cfr. M. Lunghi, *op. cit.*, a.a. 1999-2000, p. 340.

sostituire al triangolo il semicerchio e si avvicinano con maggiore realismo alla forma delle nuvole sovrapponendo tre di questi semicerchi da cui scendono le linee della pioggia. Se poi ci spostiamo verso gli altipiani orientali, tra gli Shoshone, troviamo il regolare disegno del triangolo ottuso spiegato come caratteristiche geografiche; esso suggerisce passi montani e un forte protetto da palizzate...”¹⁹.

b) W. Schmidt, *Manuale di Storia comparata delle Religioni*, Morcelliana, Brescia, 1949.

P. Schmidt affronta il problema dell'idea di Dio presso le popolazioni primitive. A suo parere questa idea non è frutto della riflessione dei primitivi ma risulterebbe da una rivelazione originaria. Infatti è logica e razionale perché risponde a tutte le esigenze e le domande che l'uomo si può fare durante la vita. Per P. Schmidt il monoteismo precede qualsiasi altra forma di religiosità (come il feticismo, l'animismo ecc.). La sua etnologia si ispira dunque alla filosofia tomista (nella convinzione della assoluta razionalità dell'idea di Dio) e rifiuta la prospettiva evoluzionistica.

“Applicando questo criterio (*del metodo storico-culturale*) all'abbondante quantità di fatti che abbiamo potuto accertare circa l'Essere Supremo delle culture primitive, vediamo anzitutto che il complesso di questi fatti soddisfa spiritualmente il complesso dei bisogni dell'uomo. Il bisogno di una ragionevole causa è soddisfatto dalla certezza di un Essere Supremo, creatore del mondo e dell'uomo. I bisogni sociali trovano il loro fondamento nella fede dell'Essere Supremo che ha istituito la famiglia, imponendo doveri al marito e alla moglie, ai genitori e ai figli, ai fratelli e ai parenti. I bisogni morali sono soddisfatti da questo Essere, nella sua qualità di legislatore, custode e giudice del bene e del male, esente da ogni macchia morale. I bisogni affettivi della fiducia, dell'amore, della gratitudine, sono appagati dall'Essere Supremo, nella qualità di padre, dal quale deriva soltanto il bene e tutto il bene. I bisogni di protezione e di dedizione trovano soddisfazione nell'Essere Supremo, che è potente e grande, più di tutti gli altri esseri. Sono tutti questi aspetti la sublime figura dell'Essere Supremo ha dato all'uomo dell'era primitiva il potere e la forza di vivere e di amare, la fiducia del lavoro, la speranza di dominare il mondo e di non esserne schiacciato, e lo slancio di mirare al di là del mondo a mete più alte, ultraterrene. Solo questa visione di Dio ci spiega l'energia di progresso della prima umanità; e le più preziose energie, che sospingono

¹⁹ F. Boas, *op. cit.*, 1981, pp. 145-147.

l'umanità al lavoro, alla responsabilità, alla elevazione, alla solidarietà, hanno la loro origine già in quei remotissimi tempi. È dunque una religione di grande valore, ricca ed efficace, quella che già in questa fase incontriamo in una grande quantità di tribù primitive.

P. Schmidt è preoccupato di contrastare l'idea evoluzionistica dell'origine della religione, sostenuta soprattutto dalla scuola inglese. In questo passo egli intende dimostrare che, se non è possibile con certezza sapere da dove venga l'idea di Dio è però possibile dimostrare, proprio grazie alla teoria dei cicli culturali, che l'idea di Dio non può derivare da forme quali quelle della magia, del totemismo e del feticismo che non sarebbero presenti nelle culture più antiche.

“Noi quindi, al presente, non siamo ancora in grado di dare con esattezza e sicurezza scientifica una risposta positiva al problema dell'origine dell'idea del gran Dio della cultura primitiva e della religione che a lui si riferisce. Siamo però in grado di dare a questo problema alcune risposte negative in varie direzioni; possiamo enumerare cioè una lunga serie di elementi, dai quali quella religione certamente non è derivata. Sono tutti quegli elementi, sopra i quali si costruirono le molte teorie sull'origine della religione, che abbiamo già imparato a conoscere una dopo l'altra nel corso di questo lavoro: la mitologia naturistica, il feticismo, il manismo, l'animismo, il totemismo, la magia. L'impossibilità di una derivazione delle religione del Gran Dio dai detti elementi risulta da una doppia considerazione. In primo luogo, perché, come vorrebbero anche tutte quelle teorie, quella religione avrebbe potuto svilupparsi soltanto nel corso di una lunga, complicata, progressiva evoluzione, come ultimo culmine di questa, mentre al contrario essa esiste proprio presso i popoli più antichi. In secondo luogo perché, proprio presso i popoli più antichi i suddetti elementi o non esistono affatto, come il totemismo, il feticismo, l'animismo, oppure si manifestano, come la magia e il manismo, in forme così deboli, che da esse non si potrebbe far derivare la religione del Gran Dio, esistente in tanta forza e pienezza; mentre invece lo sviluppo massimo di quegli elementi si manifesta, come abbiamo veduto, soltanto nei cicli culturali più recenti, primari e secondari”.

A parere di P. Schmidt l'idea di Essere Supremo, che si ritrova in tutte le popolazioni antiche, sarebbe derivata da una originaria rivelazione. È questa una posizione che gli sarà contestata in nome del fatto che la scienza deve provare le proprie affermazioni e non servirsi di verità di fede per dichiarare verità scientifiche.

“In primo luogo dobbiamo registrare il fatto molto importante che presso i popoli etnologicamente più antichi, i Pigmei, i Fueghini, gli Australiani sudorientali, gli Algonchini, non c'è mai alcun indizio che la loro religione è il risultato delle loro ricerche o esigenze, ma invece si constata sempre che essi fanno risalire la religione, nelle loro tradizioni, all'Essere supremo come tale, il quale in via immediata e col tramite del capostipite da esso incaricato, avrebbe comunicato e inculcato agli uomini le dottrine di fede, i precetti morali e le forme di culto. Volendo poi attingere argomenti dal contenuto intrinseco delle antiche religioni, noi vi incontriamo due importanti dottrine fondamentali, che difficilmente avrebbero potuto essere escogitate dalle indagini umane, meno che mai nella loro fusione, e cioè: la dottrina che l'Essere Supremo è buono per affetto, e quindi praticamente provvido e benefico, e la dottrina che egli è buono in senso morale, e dunque che l'Essere Supremo è santo, in linea negativa e positiva. Nella fusione di queste due dottrine è incluso il più grave di tutti i problemi umani, quello dell'origine del male fisico e morale nel mondo. Anche questo problema è stato afferrato dai popoli primitivi e quantunque fosse loro costato molta fatica, pure non hanno mai smarrito le due accennate verità di fede, eccettuate alcune transitorie incertezze.”

Nel brano seguente presenta le difficoltà del suo studio dichiarando che, per studiare l'idea di Dio, occorre ricercarla nelle culture primitive, delle quali però abbiamo pochi documenti.

“Un primo ostacolo sta nel fatto che nel campo della cultura primitiva abbiamo ancora sempre da fare con una serie di diversi cicli culturali, i rapporti storici dei quali in parte ci sono noti, in parte possiamo intuire, ma nella maggior parte ci sono ancora ignoti. Pur potendo affermare con sufficiente certezza che tra i cicli primitivi il ciclo culturale dei Pigmei è il più antico, vediamo anche con pari certezza, che esso non presenta tutti i fatti della cultura primitiva in genere e quindi neppure tutti quelli concernenti l'Essere supremo, mentre invece altre culture primitive ne conservano elementi importanti. Alla vera cultura primordiale potremo quindi giungere soltanto combinando tutti i diversi cicli culturali di questa fase, però non con la sola addizione formale dei rispettivi elementi, bensì con

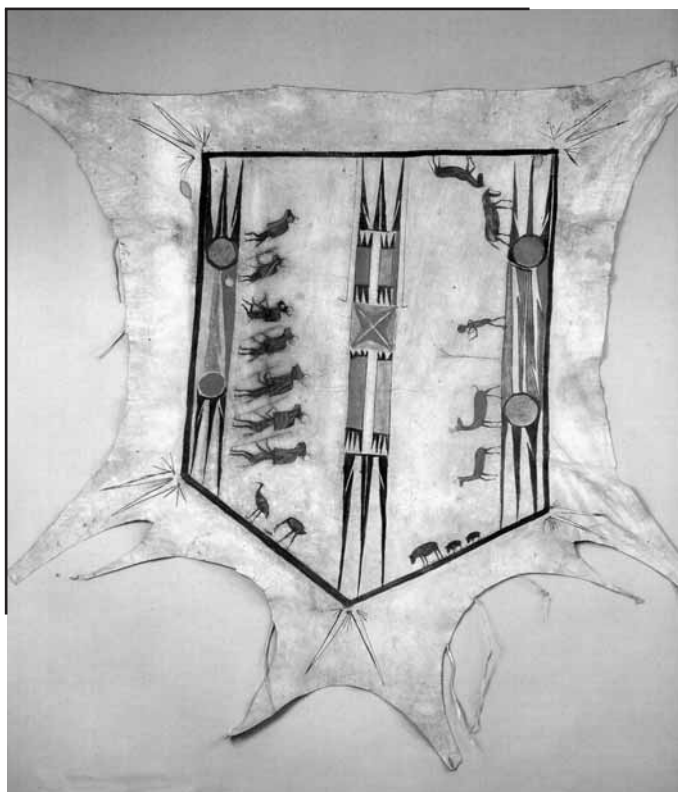
l'esatta e metodica analisi dei loro rapporti storici, onde constatare così l'età relativa dei singoli elementi religiosi in seno alla cultura primitiva"²⁰.

²⁰ Cfr. W. Schmidt, *Manuale di Storia comparata delle Religioni*, Morcelliana, Brescia, 1949.



Guerriero in abito da cerimonia (Papua New Guinea).

Tratto da: D. Holdsworth, *Port Moresby*, Gordon e Gotch, Boroko, 1986, p. 22.



Pelle dipinta Quapaw.

Tratto da: *À la rencontre des Amériques*, Musée de l'Homme, Paris, 1992, p. 9.

5.

IL RELATIVISMO CULTURALE

5.1. *Modelli di cultura: Ruth Benedict*

Il relativismo culturale, scuola antropologica di cui sono esponenti Ruth Benedict e Margaret Mead, sorta sullo schema della filosofia dei valori diltheyana e sulle suggestioni dell'antropologia di Boas, nonché, per quanto riguarda Margaret Mead, sulle suggestioni della psicoanalisi, privilegia l'approccio idiografico rispetto a quello nomotetico (la ricerca delle regolarità e delle leggi generali che invece era tipico dell'evoluzionismo e sarà dello strutturalismo).

Ogni cultura ha una sua configurazione specifica che la rende unica e non comparabile. Occorre dunque cogliere di ogni cultura la spinta dominante, il concetto di fondo che orienta tutta la cultura stessa. R. Benedict (1887-1948) produce un testo che diventerà famoso: *“Modelli di cultura”* (1934). Ella ritiene che si possano indagare adeguatamente i popoli se si considera la loro cultura non solo come un insieme di parti ma come *“una configurazione al cui interno gli elementi interagiscono l'uno con l'altro producendo modelli significativi”*. Secondo la sua concezione anche idee o elementi culturali simili sono trattati in maniera diversa dentro culture differenti. Si possono perciò stabilire dei “modelli” di culture a seconda della configurazione che queste assumono. La Benedict, ispirandosi a Nietzsche, propone un profilo degli indiani Pueblo, considerati “apollinei” perché il loro ideale è il controllo delle passioni, degli indiani delle pianure che invece potevano essere definiti “dionisiaci” per la loro abitudine ad estremizzare passioni e sentimenti. Così sono “paranoici” i Dobu della Melanesia e “megalomani” i Kwakiutl del Pacifico, gli uni per la loro sospettosità e invidia reciproca, gli altri per la frenesia distruttiva dei *potlach*.

5.2. *I processi di inculturazione: M. Mead*

Margaret Mead (1901-1978) nasce in una famiglia molto attenta alle problematiche sociali ed educative e realizza la sua formazione in un periodo di crisi culturale e sociale, sfociato nel primo conflitto mondiale, nella grande depressione e trasformazione industriale dell'America. Il problema che si poneva alla coscienza collettiva era quello della socializzazione: in ambito antropologico ciò significava studiare il rapporto tra cultura e individuo e le modalità di apprendimento che consentono ad una persona di adattarsi con successo ai valori espressi dalla propria società¹. Le opere più famose di M. Mead, "*Adolescenza in Samoa*" (1928); "*Crescere in Nuova Guinea*" (1930); "*Sesso e temperamento in tre società primitive*" (1935), trattano, a vario titolo dell'educazione e dell'assunzione di ruoli sociali nel gruppo.

Nella prima opera la Mead mostra come i metodi educativi dei samoani nei confronti dei loro adolescenti provochino meno traumi e rendano l'adolescenza una stagione sufficientemente tranquilla, a differenza di quanto avveniva nelle società occidentali. Si tratta di una problematica che la Mead riprenderà nelle opere successive e che contribuirà, con la constatazione della forte influenza della cultura sulla formazione della personalità maschile e femminile, ad ampliare i ristretti orizzonti educativi della società del suo tempo: infatti la sua opera, condotta in polemica con il tipo di educazione che si realizzava in America, ispirerà la pedagogia non direttiva che avrà tanto successo negli anni Sessanta. Trattando dell'educazione a Manus (*Growing up in New Guinea*, 1930) M. Mead trova che gli abitanti di questa isola educano i loro figli secondo criteri precisi e rigidi, quali il rispetto della proprietà, l'adattamento fisico, la disciplina, la sollecitudine nei confronti dei piccoli. Nello stesso tempo si permette ai bambini di dare libero sfogo alle emozioni, non si insegna loro a rispettare i padri né a sentire l'orgoglio di una tradizione. I Manus, afferma la Mead, danno grande valore al lavoro e a tutto quanto lo rende possibile, stimano in una persona l'onorabilità, non invece la diplomazia: una sincerità strepitosa costituisce la maggior virtù. L'educazione dei

¹ M. Mead descrive la sua formazione familiare e scolastica nel testo: *Blackberry Winter* del 1972 (tr. it., *L'inverno delle more*, Mondadori, Milano, 1977).

bambini di Manus è centrata sul premio per ciò che è stato fatto bene, piuttosto che sul castigo e sull'incentivo psicologico: ai bambini è impedito di fare esperienze frustranti anche se sono spinti a saper far fronte a situazioni pericolose come il fuoco, la canoa e l'acqua. Nel momento della maturità però, la società manus riesce a sottomettere i giovani alla severa disciplina sociale facendo leva sul senso del pudore e sui tabù relativi ai parenti di sesso opposto, nonché attraverso il matrimonio che impone una severissima competizione economica. Si possono comparare, scrive M. Mead, i valori e i metodi della società manus con quelli della società occidentale. Infatti anche i bambini americani tendono ad essere poco disciplinati e poco rispettosi, così come i Manus, lo stile sociale è simile poiché si tratta di due società attive, efficienti, ben attrezzate, il cui unico valore è il denaro. Questo quadro offre poca disciplina e poca dignità: i figli ricevono tutto come un diritto indiscutibile e questo non favorisce un atteggiamento corretto e di umiltà². L'opera di M. Mead, che si dedicò in seguito anche a ricerche sul contatto culturale, ha avuto una vasta eco in America e nel mondo e non è stata esente da critiche: le si rimprovera in particolare un utilizzo troppo disinvolto del metodo etnologico che finisce per rendere sospetti anche i risultati³.

5.3. Antropologia e psicologia

5.3.1. Antropologia nell'opera di Freud

Pur muovendosi su un versante non strettamente etnologico, le opere di Sigmund Freud (1856-1939) propongono materiali e prospettive nuove all'antropologia. In particolare i temi del rapporto familiare (il famoso "complesso di Edipo"), dell'origine della religione, il rapporto, da Freud ritenuto conflittuale, tra individuo e società, saranno affrontati e, in alcuni casi, contestati dagli antropologi. Tra le numerose opere dello

² Cfr. M. Mead, *Growing Up in New Guinea* (1930), (Tr. sp., *Educación y cultura en Nueva Guinea. Estudio comparativo de la educación entre los pueblos primitivos*, Paidós, Barcelona, 1985, il cap. XIII: *Educación y personalidad*, pp. 165-177).

³ Cfr. U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 1991, pp. 65-67.

psicoanalista viennese, alcune, come *Totem e tabù* (1913), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), *Il futuro di una illusione* (1927), *Il disagio della civiltà* (1930), presentano contenuti interessanti per l'antropologia.

Il pensiero di Freud recupera una visione evoluzionista poiché ritiene di dover individuare la genesi primitiva di fenomeni quali la religione, la sessualità, la costruzione della personalità. Freud stabilisce inoltre un rapporto tra storia individuale e storia della specie, pensando alla prima come alla ripetizione della seconda, per cui si può parlare di una infanzia dello spirito per i popoli "primitivi". Egli ricostruisce la storia culturale attraverso alcuni momenti fondamentali: dall'orda primitiva, nella quale il padre possedeva tutte le femmine, si sarebbe passati al conflitto fra padre e figli, all'uccisione e pasto totemico, al senso di colpa dal quale sarebbe derivata la religione.

Secondo questa visione la cultura è essenzialmente repressione poiché veicola l'insieme delle proibizioni e regole che rendono possibile il vivere insieme e nasce dall'interiorizzazione del principio di autorità. Per Freud *"la parola "cultura" esprime la somma delle opere e delle istituzioni che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali, e che servono a due scopi: proteggere l'umanità dalla natura, regolare i rapporti degli uomini tra di loro"* (*Il disagio della civiltà*). Quindi la cultura, pur essendo necessaria, sarebbe originata da un principio di repressione e l'individuo sarebbe sempre in conflitto con essa.

Centrale nella sua riflessione è il concetto di *tabù*, proibizione che nasce da una condizione di ambivalenza: si proibisce appunto ciò che si desidera maggiormente. Quindi c'è sempre una tensione tra desiderio represso (che riemerge) e proibizione (che non può cancellare il desiderio stesso). Infatti i rituali del *tabù* esprimono questi sentimenti ambivalenti: ad esempio, di fronte a nemici uccisi si sperimenta soddisfazione ma anche tentativo di riconciliazione con il morto, il sentimento di fronte alla morte è di pena cosciente ma anche di inconscia soddisfazione per le inevitabili tensioni con il morto e quindi proiezione di sentimenti aggressivi. Anche l'uccisore subisce il *tabù* perché è soggetto a regole restrittive per un certo periodo. Così i rituali regali sono fatti perché il re è oggetto di venerazione ma anche di ostilità.

Tabù fondamentale è, per Freud, quello che vieta l'incesto: egli ritiene infatti che esista una propensione "naturale" all'incesto, ben dimostrata

dal “complesso edipico”. Ma proprio questa teoria è contestata dagli antropologi. Malinowski, ad esempio, nota che in famiglie a discendenza matrilineare non si realizza la concentrazione di funzioni tipica delle famiglie patrilineari borghesi: infatti l'autorità sulla prole viene esercitata dallo zio materno per cui si ha una relazione figlio-padre di tipo affettivo e non autoritario o economico (la trasmissione dei beni è da zio materno-nipote). Quindi il complesso edipico (che Malinowski non nega) si dà nella versione *avuncolare*⁴.

5.3.2. Il rapporto “cultura-personalità” e il concetto di etnocentrismo

Intorno al 1930, sotto l'influenza della psicologia e della psicoanalisi, si struttura questa corrente antropologica della quale fanno parte, tra gli altri, Ralph Linton (1893-1953); Clyde Klukhohn (1905-1960); Margaret Mead⁵.

Abram Kardiner (1891-1981), psicoanalista e Ralph Linton (1893-1953) propongono la teoria della “personalità di base”. Si tratterebbe di una configurazione psicologica tipica di una data cultura, che risulta dall'azione combinata sull'individuo delle istituzioni primarie (che plasmano la personalità infantile) e delle istituzioni secondarie (come religioni, riti, leggende, tabù)⁶.

Affronta tematiche psicologico-culturali, sulla scia della scuola boasiana, anche Melville J. Herskovitz (1895-1963). Il suo personale contributo è dato dalla riflessione scientifica sul concetto di *etnocentrismo*, come atteggiamento per il quale gli appartenenti ad una cultura la ritengono come la più valida in assoluto e tale per cui sia legittimo imporla anche agli altri, considerati inferiori. Questo atteggiamento, che costituisce una forma di difesa, se viene teorizzato

⁴ Cfr. C. Tullio Altan, *op. cit.*, 1989, pp. 131-135.

⁵ L'influsso del pensiero freudiano si rintraccia nelle opere di autori quali J. Layard (1891-1974) di formazione junghiana, (*“The stone Men of Malekula”*), per il quale il rito maki va inteso come processo di acquisizione di identità e G. Roheim (1891-1953) (*“The Origin and Function of the Culture”*) il quale definisce la cultura come nevrosi, frutto di conflitti psichici non risolti. Cfr. U. Fabietti, *Storia...*, *op. cit.*, 1991, pp. 187-191.

⁶ *ibidem*, pp. 191-193.

diventa ideologia e si trasforma in razzismo. M. Herskovitz definisce l'etnocentrismo come: *“punto di vista secondo il quale la propria maniera di vivere è preferibile a tutte le altre. Derivando logicamente dal processo di inculturazione della prima infanzia, molti individui provano questo sentimento in rapporto alla loro propria cultura, sia che essi lo formulino verbalmente o meno. (...) in qualche forma l'etnocentrismo si deve considerare come un fattore che contribuisce all'adattamento dell'individuo e all'integrazione sociale. Per il rafforzamento dell'io in termini di identificazione con il proprio gruppo i cui modi di vita sono implicitamente accettati come i migliori, esso è della massima importanza. Ma quando, come accade nella cultura euro-americana, esso viene razionalizzato e posto alla base di programmi d'azione a danno del benessere degli altri popoli, esso dà vita a problemi molto seri”*⁷.

Per ovviare a questo pericolo Herskovitz propone la tesi del “relativismo culturale” secondo la quale i giudizi hanno la loro base nella cultura e quindi valgono solo nella cultura che li ha prodotti. Per lo stesso motivo, culture estranee non debbono essere definite con giudizi di valore. Ma la soluzione di Herskovitz risultò del tutto inadeguata, e fu quindi disattesa, poiché, nell'intento di garantire dal razzismo, apriva la strada ad un altrettanto pericoloso relativismo morale⁸.

Le vicende storiche delle due guerre mondiali con le conseguenze in termini di spostamento di popolazioni e contatto tra culture, obbligano gli antropologi ad interrogarsi sulle modalità e i problemi dell'acculturazione: si moltiplicano così studi di vario genere, come quello sui Giapponesi prigionieri in California durante la seconda guerra mondiale, con lo scopo di capire il loro comportamento a Pearl Harbour, o gli studi sugli stereotipi tra sessi condotti sulle truppe americane e inglesi anche da parte di M. Mead⁹.

⁷ Cfr. M. Herskovitz, *Man and His Works*, 1960, p. 68, cit., in C. Tullio Altan, *op. cit.*, 1989, pp. 71-73.

⁸ Come ricorda C. Tullio Altan, riferendo l'episodio, si era nel periodo immediatamente seguente la Seconda Guerra Mondiale, e troppo recente era il ricordo delle atrocità naziste nei confronti degli Ebrei. Cfr. C. Tullio Altan, *op. cit.*, 1989, pp. 70-73.

⁹ Cfr. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 43.

5.4. *Eidos e ethos nelle culture: G. Bateson*

Gregory Bateson (1904-1980), inglese, è un pensatore eclettico: dapprima studioso di scienze naturali, antropologo, poi psicologo, poi studioso di scienze animali. L'interesse di fondo di Bateson, che sintetizza nella sua antropologia apporti della filosofia storicista, del relativismo culturale e della psichiatria, è dato dal rapporto tra individuo e cultura. Nel suo testo fondamentale, *Naven* (1936), frutto di una ricerca tra gli Iatmul della Nuova Guinea, Bateson si allontana dallo struttural-funzionalismo dei suoi maestri, Haddon, Malinowski e Radcliffe-Brown, capovolgendo del tutto il punto di osservazione¹⁰. Non una astratta totalità della cultura va osservata, sostiene Bateson, bensì le reazioni individuali alla stessa che sottintendono le modalità, ad un tempo emozionali e cognitive, attraverso le quali una cultura "normalizza" il comportamento dei propri membri: è solo attraverso l'esperienza culturale dei singoli che si può fare dell'etnologia. E qualsiasi fenomeno culturale deve essere considerato su due aspetti: in relazione alla "struttura culturale" (da lui definita *eidos*) che costituisce il livello manifesto, evidente del fenomeno; in relazione al tono emotivo che caratterizza il fenomeno (*ethos*) e che, pur non essendo esplicito, deve essere colto nel comportamento del singolo, poiché "*si esprime nei differenti frammenti della condotta culturale*"¹¹.

Il rapporto tra individuo e cultura e tra individui entro la stessa cultura, risulta dunque molto dinamico: infatti, ammette Bateson, il comportamento umano non può essere interpretato in termini di reazione o adattamento ad una dimensione culturale sovraindividuale, quanto piuttosto come un processo di interazione e differenziazione attraverso il quale gli individui si scambiano emozioni e contenuti e giungono a maturare un comportamento individuale. Questo complesso processo è definito da Bateson col termine di *schismogenesi*¹².

¹⁰ Durante la ricerca Bateson ebbe contatti con M. Mead e Reo Fortune.

¹¹ Cfr. G. Bateson, *Naven*, cit. in M.M. Rocha Ferretti, *O conceito de ethos em Gregory Bateson*, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 1983, p. 15.

¹² Cfr. U. Fabietti, *op. cit.*, 1991, pp. 253-56.

5.5. *Antologia di opere*

- a) M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Society*, (tr. it., *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Il Saggiatore, Milano, 1967)

M. Mead intende dimostrare che i ruoli sessuali non sono innati bensì acquisiti all'interno della cultura di appartenenza che ha un proprio ideale di uomo e di donna e lo trasmette nell'educazione. L'opera analizza tre popoli della Nuova Guinea: gli Arapesh, i Mundugumor e i Tchambuli. I primi sono un popolo pacifico, dedito alla coltivazione degli orti, alla caccia, alla cura dei bambini. Sono scarsamente aggressivi e nessuno desidera essere leader per comandare sugli altri. La cura dei figli è importante per le madri e per i padri e si cura attentamente la vita di famiglia. Invece i Mundugumor sono cacciatori di teste, animati da sentimenti di ostilità, di aggressività e di sospetto. L'ostilità investe anche le famiglie e gli uomini e le donne Mundugumor crescono in questo clima che non risparmia i bambini. I Tchambuli sono l'unica delle tre popolazioni a distinguere il ruolo maschile e quello femminile: però rispetto alla società occidentale, tra i Tchambuli sono le donne a governare la società mentre gli uomini sono dediti alle cerimonie, all'ornamento personale, comportamenti che nel mondo occidentale sono considerati tipicamente femminili. Ecco come la Mead descrive l'infanzia nelle tre società neoguineane:

La nascita di un bambino Arapesh

“Il compito procreativo di un padre arapesh non si esaurisce nel rendere incinta la moglie. Gli Arapesh non immaginano neanche lontanamente che dopo l'atto iniziale che qualifica la paternità fisiologica, il padre possa allontanarsi e ritornare nove mesi dopo per trovare la moglie felicemente sgravata del figlio... Per tutto il periodo della gravidanza l'ambiente deve essere sereno e gentile. La donna che desidera portare a termine il suo bambino deve essere il più possibile passiva. Ora è la guardiana del bambino che cresce e deve osservare certe precauzioni: non mangerà il bandicota che si rintana troppo a fondo nella terra, altrimenti morrà nelle doglie del parto; non mangerà la rana, altrimenti il bambino verrà alla luce troppo bruscamente, e neppure l'anguilla, altrimenti il bambino nascerà anzitempo... il padre non può essere presente al momento del parto e ciò a causa delle credenze degli Arapesh circa la natura antitetica delle funzioni fisiologiche della donna e delle funzioni magiche di procuratori di cibo degli uomini. Il sangue

del parto, come quello delle mestruazioni, è pericoloso quindi la donna deve sgravarsi a sufficiente distanza dal villaggio. Tutto ciò non impedisce che l'espressione "portare un bambino" si applichi tanto alla madre quanto al padre: si pensa che la gravidanza esiga dall'uomo non meno di quanto esige dalla donna... Adesso il padre si riunisce alla moglie per dividere con lei il compito di allevare il neonato. Le porta un fascio di foglie soffici come flanella, perché ne imbottisca il piccolo sacco di rete nel quale il bambino resterà sospeso per la massima parte delle sue ore di veglia, raggomitato nella posizione prenatale. Le porta un guscio di cocco pieno d'acqua perché possa lavare il bambino, e delle foglie speciali, con un odore pungente che terranno lontane dalla capanna le influenze cattive. Porta nella capanna il proprio poggiatesta di legno, quello che gli uomini adoperano per proteggere durante il sonno la loro elaborata pettinatura, e si stende a fianco della moglie. In questo momento è, secondo il modo di dire Arapesh, "in letto ad avere un bambino": ora la vita della nuova creatura è tanto intimamente legata alla sua quanto a quella della madre"¹³.

Lo sviluppo di un Mundugumur

"Il bambino Mundugumur nasce in un mondo ostile, un mondo in cui la maggior parte dei membri del suo sesso gli sarà nemica, in cui la sua arma più efficace di successo consisterà nel sapere essere violento, nel saper vedere e vendicare l'offesa, nel tenere in poco conto la propria integrità e in ancor minor conto la vita degli altri. La scena nella quale entra nascendo è pronta per produrre in lui questo tipo di comportamento. Il marito non si rallegra quando la moglie gli dice di essere incinta. La gravidanza della moglie fa di lui un uomo segnato. Se passa accanto ad un gruppo di uomini che stanno scolpendo un gong a fessura, questi si affrettano, fra grandi smorfie ambigue, a scapar via i trucioli, perché se egli vi camminasse sopra, sarebbe male per il nascituro (da lui non voluto) e anche per il gong, dalla cui fabbricazione il futuro padre è dunque pubblicamente escluso. Se si deve recintare un orto, un altro pianta i pali per lui, se coglie dei giunchi nella boscaglia, può capitargli di sentirsi dire da un bambino imprudente che deve raccogliere soltanto i giunchi verdi, se non vuole che il nascituro rimanga fortemente attaccato al ventre materno. Questi tabù, che potrebbero contribuire a unirlo alla moglie nella cura del bambino se fra i Mundugumur l'avere un bambino significasse prendere un impegno per l'avvenire, vengono sfruttati dagli altri per accrescere il suo fastidio verso la moglie...

Un simile atteggiamento verso il bambino è in perfetto accordo con l'individualismo assoluto, la specifica aggressività sessuale e l'ostilità fra i sessi che caratterizzano i Mundugumur... Prima che il bambino nasca si fanno molte

¹³ Cfr. M. Mead, *Sex and temperament in Three Primitive Societies*, (1935) (tr. it., *Sesso e temperamento*, Il Saggiatore, Milano, 1994, pp. 59-60).

discussioni sull'opportunità o meno di mantenerlo al mondo, discussioni basate principalmente sul sesso del nascituro, il padre essendo al solito favorevole a lasciarlo vivere se femmina, la madre se maschio... È in questo mondo pieno di tensioni, pronto ai conflitti e alle ostilità che viene alla luce il bimbo mundugumur. E fin quasi dalla nascita si prepara per questo bambino una vita senza amore, a meno che si tratti di un bimbo adottato... ben pochi bambini sono tenuti nel cesto da trasporto, un cesto fittamente e malamente intrecciato, a sezione semicircolare, che le donne portano sul dorso sospendendolo alla fronte, proprio come le donne arapesh portano la loro rete da trasporto... Se il bambino lasciato in casa piange, nessuno pensa a dargli subito da mangiare; uno fra i presenti mette semplicemente in atto il sistema standard che serva a far stare buoni i bambini e che consiste non tanto nel toccare il bambino e neppure nel guardarlo, ma nel grattare con l'unghia l'esterno del cesto, producendo un rumore raschiante. A questo suono il bambino è abituato a obbedire, quasi che al suo pianto, causato in origine dal bisogno di calore, o di acqua, o di cibo, basti tale remota risposta”¹⁴.

Contrasto delle parti maschili e femminili presso i Tchambuli

“Mentre per gli Arapesh la cosa più bella della vita è coltivare piante alimentari e allevare bambini, e per i Mundugumur le più grandi soddisfazioni consistono nel combattere e nel disputarsi le donne, si può dire che i Tchambuli vivano soprattutto per l'arte. Ogni uomo è un artista, e quasi sempre lo è in più di un'arte: nella danza, nella scultura, nell'intreccio, nella pittura e via dicendo. L'uomo si preoccupa principalmente della parte che deve rappresentare sul palcoscenico della società: della finezza di fattura del suo costume, della bellezza della sua maschera, della propria maestria nel suonare il flauto, dello slancio dei suoi gesti rituali, della perfezione delle figure finali, dell'apprezzamento del pubblico... L'interesse artistico delle donne si risolve nella partecipazione all'amabile gioco sociale, a un po' di pittura sui cesti e sulle cappe di rafia intrecciata, alla danza corale; ma per gli uomini l'arte è la sola cosa che importi nella vita... Va detto, a questo punto, che pur essendo la società ciambuli organizzata patrilinearmente e pur vigendo la poligamia e, con essa, la consuetudine che l'uomo paghi per avere la moglie –istituti che generalmente si pensa degradino la donna –la posizione di potere è detenuta dalla donna. (...) L'alimentazione dipende dalla pesca, che è attività femminile. Gli uomini non pescano, a meno che nel lago non si presenti un branco di pesci ed essi possano lanciarsi bellicosamente con le canoe a dar la caccia con il giavellotto; o almeno che l'acqua alta invada la “strada degli uomini” e si possa fare, a titolo sportivo, un po' di pesca al lume delle torce. La pesca come attività economica è affare delle donne, le quali provvedono anche a commerciare il prodotto, ottenendo in cambio sago, colocasia, noce di areca. Anche il manufatto

¹⁴ Cfr. M. Mead, *Sesso ...*, op. cit., 1994, pp. 208-209.

più importante, il sacco-zanzariera intrecciato, di cui ne bastano due per comperare una canoa, è opera della donna... Le donne controllano il provento il talibun e in kina della vendita dei sacchi, pur lasciando agli uomini il piacere di tale vendita e quello di acquistare generi alimentari al mercato. I viaggi al mercato, per vendere e comperare, sono altrettante occasioni di festa per gli uomini. L'uomo che ha concluso l'affare per la cessione di un sacco-zanzariera, opera della moglie, se ne va, splendido di penne e conchiglie, a festeggiare l'affare con due o tre giornate piacevoli..."¹⁵.

b) G. Bateson, *Naven*

“Il presente lavoro è la descrizione di un comportamento cerimoniale degli iatmul della Nuova Guinea in cui gli uomini si vestono da donna e le donne si vestono da uomo; è il tentativo, rozzo e imperfetto, dal momento che la tecnica è nuova, di mettere in relazione questo comportamento non solo con la struttura e il funzionamento pragmatico della cultura iatmul, ma anche con il suo ethos. Vorrei che fosse fin da ora perfettamente chiaro che considero il rituale, la struttura, il funzionamento pragmatico e l'ethos non entità indipendenti ma aspetti fondamentalmente non separabili della cultura. Tuttavia, visto che è impossibile far rientrare tutta una cultura simultaneamente in un unico quadro, dovrò cominciare l'analisi da un punto scelto arbitrariamente. Poiché le parole devono necessariamente essere organizzate in righe dovrò presentare questa cultura che, come le altre, è realmente un complicato reticolo di cause ed effetti intrecciati fra di loro, non con una rete di parole ma con parole in serie lineari. (...) La più importante considerazione di tipo generale che possiamo trarre dall'analisi dell'ethos iatmul è che in questa società i due sessi hanno ognuno un suo ethos, che questo ethos è coerente e che si contrappone a quello dell'altro. Gli uomini, qualunque cosa facciano, che stiano seduti a parlare nella casa cerimoniale, compiano l'iniziazione di un novizio o costuiscano una casa, danno importanza e valore all'orgoglio, all'affermazione di se stessi, alla rudezza, alla teatralità, con una continua spinta verso l'eccesso: ed ecco allora che per la tendenza all'esibizionismo la rudezza si trasforma in ironia e l'ironia degenera in buffonata. Ma se il comportamento può variare, il modello emotivo sottostante è uniforme. Abbiamo visto che l'ethos femminile è diverso e un po' meno coerente. La vita delle donne è presa soprattutto dalle attività quotidiane e necessarie di preparazione del cibo e di allevamento dei bambini ed è il senso di “realtà” piuttosto che l'orgoglio che guida il loro modo di fare. Le donne hanno spirito di collaborazione e le loro reazioni emotive non hanno nulla di inconsulto e di teatrale ma sono spontanee, “naturali”. Tuttavia, in certe occasioni, si direbbe che il loro ethos si modelli su quello maschile e proprio questa sarebbe la ragione, secondo la

¹⁵ Cfr. M. Mead, *Sesso...*, op. cit., 1994, pp. 263-264.

nostra analisi dei tipi psicologici preferiti, dell'ammirazione che alcune donne riscuotono. (...) Se guardiamo le cerimonie naven sotto questa luce riconosciamo nella situazione naven condizioni che possono spingere entrambi i sessi al travestitismo. La situazione si può riassumere dicendo che quando un bambino ha compiuto un atto degno di nota i suoi parenti devono esprimere pubblicamente la loro gioia e questo è qualcosa di estraneo al loro normale quadro di vita. Gli uomini sono perfettamente abituati dalla loro irreale vita spettacolare alla "prova" della rappresentazione in pubblico ma non sono abituati ad esprimere le loro emozioni per qualcosa che riguarda gli altri. Possono esprimere la rabbia e lo scherno e questo si traduce per loro in un notevole tornaconto, e possono esprimere la gioia e il dolore nel caso in cui venga esaltato o svilto il loro amor proprio; ma manifestare gioia per le azioni di un altro non fa parte delle loro norme di comportamento. Per le donne accade l'inverso: il loro genere di vita cooperativo fa sì che possano manifestare con naturalezza la gioia e il dolore ma non ha insegnato loro ad assumere un ruolo spettacolare in pubblico. La situazione naven contiene dunque due componenti, l'elemento di esibizione pubblica e l'elemento di emozione personale: ognuno dei due sessi quando è posto dalla cultura in questa situazione, si trova di fronte ad un componente che non ha difficoltà ad accettare, mentre l'altra componente è imbarazzante, ha il sapore di una situazione normale per l'altro sesso. È questo disagio la forza dinamica che spinge l'individuo al travestitismo, ad un travestitismo che la comunità è in grado di accettare e che, nel corso del tempo, è divenuto una norma culturale"¹⁶.

¹⁶ G. Bateson, *Naven*, tratto da U. Fabietti, V. Matera, *Etnografia* (Scritture e rappresentazioni dell'antropologia), La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 135-138.

6.

IL FUNZIONALISMO IN B. MALINOWSKI E NELL'ANTROPOLOGIA SOCIALE BRITANNICA

6.1. L'antropologia di Malinowski

Concetto di fondo dell'approccio funzionalista è quello di considerare la società al pari di un organismo biologico, nel quale ogni elemento ha una sua "funzione". Di conseguenza lo studio delle culture primitive ha lo scopo di mettere in luce le istituzioni della vita tribale e di individuarne le funzioni, sia in rapporto alle necessità biologiche, sociali e psicologiche del singolo, sia in rapporto al mantenimento del gruppo. La prima versione del funzionalismo, che fonda la cultura sulla dimensione biologica dell'uomo, ha il suo principale esponente in Bronislaw Malinowski (1884-1942), studioso polacco di nazionalità austro-ungarica; la seconda versione, che dà più risalto alla stabilità del gruppo, è espressa nell'opera di Arthur Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) col quale il funzionalismo si arricchisce dell'idea di struttura.

È consuetudine dire che con Bronislaw Malinowski inizia l'era della ricerca sul campo. In effetti, anche se lo studioso polacco non è stato il primo a fare ricerche sul campo, la sua esperienza esistenziale (ha vissuto per un lungo periodo nelle isole Trobriand) e la teorizzazione che egli fa della "osservazione partecipante", ne fanno l'interprete più famoso. La sua straordinaria capacità empatica verrà appannata solo negli anni Sessanta quando la pubblicazione dei suoi diari di campo, apre la strada al dibattito sul rapporto tra osservatore e osservato, tanto importante in certa antropologia contemporanea.

Nato a Cracovia nel 1884, da una famiglia di nobili proprietari terrieri dediti alla vita intellettuale, era suddito dell'impero austro-ungarico. Durante la prima fase della sua vita in Polonia egli passa dagli studi

scientifici alle materie umanistiche finché, trasferitosi in Inghilterra nel 1910, entra in contatto coi maggiori antropologi dell'epoca come Frazer, Rivers, Spencer e segue i corsi di E. Westermarck e C.G. Seligman. Allo scoppio della prima guerra mondiale chiede e ottiene di essere mandato, come prigioniero, alle isole Trobriand (dopo una prima esperienza nell'isola di Mailu), dove starà per un anno soffrendo terribilmente di depressione ma proponendo, alla fine del suo lavoro una nuova teoria della cultura e un nuovo metodo. Divenuto professore di antropologia a Londra nel 1927 e si dedica per vent'anni all'insegnamento e alle pubblicazioni scientifiche che raccolgono i risultati di sue ricerche in Africa, Messico e Stati Uniti. Avrà tra i suoi allievi il futuro presidente del Kenia, Yomo Keniatta. Muore nel 1942¹.

Nel funzionalismo di Malinowski l'originario pensiero positivista, nella versione filosofica e sociologica, è riletto alla luce della filosofia pragmatica di W. James. Dalla sociologia positivista egli trae la convinzione dell'importanza del contesto sociale per la spiegazione dei fatti culturali, dal Pragmatismo l'orientamento metodologico di aderenza ai fatti e di rifiuto delle astrazioni fumose di evoluzionisti e diffusionisti². Il Pragmatismo, nella versione umanista di James, ha una sua visione del comportamento umano che considera in termini di adattamento all'ambiente e di finalismo³, e per quanto riguarda il metodo di indagine dei fatti umani, a partire dal concetto che una idea è "vera" nella misura in cui è aperta al futuro, assume un'atteggiamento empirista e non dogmatico: ritiene che la ricerca abbia come oggetto i fatti e come scopo

¹ Cfr. M. Lunghi, *op. cit.*, 1999, pp. 114-117. Antropologi di orientamento funzionalista sono A. Richards, R. Fortune, L. Mair, R. Nadel, J. Beattie. Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, p. 249.

² Nato negli ultimi decenni dell'Ottocento in America, il Pragmatismo raggiunse la sua massima espansione nei primi quindici anni del Novecento. Principali esponenti sono C. Peirce (1839-1914) il quale sviluppa un pragmatismo logico; Williams James (1842-1910), il quale sviluppa il filone umanista; G. Herbert Mead (1863-1931), sociologo. Il Pragmatismo ha avuto cultori anche in Spagna (Miguel de Unamuno) e in Italia (Papini, Prezzolini, Vailati).

³ Secondo il Pragmatismo la coscienza è un flusso di pensiero (*Stream of consciousness*). Per questi motivi James non rifiuta il fenomeno religioso che, al contrario, ritiene una ipotesi vigorosa, vitale, capace di far emergere le energie degli uomini. James è anche un convinto sostenitore delle ragioni dell'individuo.

quello di individuare configurazioni inedite. È, scrive James, “*disposizione a togliere lo sguardo dalle cose prime, dai principi, dalle categorie, dalle pretese necessità e a guardare invece alle cose ultime, ai risultati, alle conseguenze, ai fatti*”. Posizione, questa, che riecheggia il Malinowski degli *Argonauti del Pacifico occidentale*: “*Se un individuo parte per una spedizione deciso a provare certe ipotesi e non è capace di cambiare costantemente la sua opinione e di rigettarla sotto l'evidenza schiacciante, è inutile dire che il suo lavoro sarà privo di valore*”⁴.

6.1.1. La teoria della cultura

“*La cultura – scrive Malinowski – è dunque una unità ben organizzata, distinta in due aspetti fondamentali: una tradizione e delle abitudini(...). L'analisi della cultura negli elementi che la compongono, la relazione di questi elementi fra di loro e la relazione ai bisogni dell'organismo umano, all'ambiente e alle finalità umane universalmente riconosciute, cui essi servono, sono problemi importanti per l'antropologia*”. In questa sua prospettiva *relativista* (non esistono culture più o meno civili) e *a-storica* (non è importante conoscere la di una istituzione, bensì la funzione) la cultura risulta essere un “apparato strumentale” in risposta alle necessità imposte dall'adattamento esterno e in rapporto di continuità coi bisogni umani, secondo il principio dello stimolo-risposta, di derivazione comportamentista.

Questi bisogni sono di vario livello: dal fatto che l'uomo è soggetto ad esigenze organiche, vive in un ambiente dal quale ricava alimenti e strumenti per la sopravvivenza, derivano i bisogni fisiologici o primari (*basic needs*) che riguardano il cibo, il lavoro, la riproduzione, l'attività spirituale. A questi corrispondono i bisogni sociali (*derived needs*) quali sussistenza, economia, famiglia e istruzione e quelli integrativi (simbolici) o *integrative needs* che divengono magia, mitologia, arte, religione⁵.

⁴ Cfr. B. Malinowski, *Argonauts of Western Pacific*, 1922 (tr. it., *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Newton Compton, Roma, 1978).

⁵ Cfr. M. Lunghi, *Corso...*, op. cit., 2000, p. 145.

Esigenze psicologiche	magia	mitologia	religione	arte	imperativi integrativi
Esigenze sociali	sussistenza	economia	famiglia	istruzione	imperativi derivati
Esigenze fisiche	cibo	lavoro	riproduzione	conoscenza	imperativi primari

Tratto da: M. Lunghi, *Corso...*, op. cit., 2000, p. 120.

Caratteri della cultura sarebbero dunque: l'integralità (tutti i bisogni sono soddisfatti), la concretezza (in rapporto ai bisogni); la funzionalità e la coerenza (ogni elemento culturale risponde ad una funzione, è necessario). A partire da questo approccio teorico, Malinowski tratta di famiglia e complesso d'Edipo, in polemica con Freud, di economia, di magia (considerata come risposta emotiva ad una situazione che non si riesce a controllare tecnicamente), di acculturazione (ritiene che l'incontro tra culture generi una nuova forma culturale, diversa dalle due, mentre non ammette un cambiamento interno).

Si tratta, sottolineano i critici, di una teoria che parte da un presupposto utilitaristico e organicistico e alla quale si possono rimproverare molti difetti: ad esempio l'incapacità di trovare ragioni specifiche alla varietà dei fatti culturali, l'incapacità di tematizzare il cambiamento sociale, la scarsa importanza data alla storia, il fatto di ricercare l'origine della cultura in un livello pre-culturale⁶.

6.1.2. I problemi dell'osservazione partecipante

Malinowski ha legato il suo nome al metodo dell'osservazione partecipante secondo il quale la descrizione di una cultura suppone la presenza sul luogo (viene definita "epistemologia contemplativa"), l'empatia e la capacità di integrare osservazioni e deduzioni personali con le testimonianze degli indigeni⁷. Questo metodo, diventato fondamentale

⁶ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 246-247.

⁷ Egli propone esempi del modo di procedere del ricercatore: "Anche se non possiamo porre domande ad un indigeno riguardo a regole astratte o generali, possiamo però sempre chiedergli come viene trattato un dato caso. Così ad esempio se chiediamo informazioni su come si comportano di fronte ad un reato o su come lo puniscono, sarebbe inutile porre ad un indigeno una domanda vasta di questo genere: "Come trattate e come punite un criminale?"

in tutte le ricerche etnologiche, ha suscitato ampio dibattito soprattutto ai giorni nostri.

L'epistemologia contemporanea infatti individua diversi equivoci di fondo: anzitutto l'osservazione partecipante è un procedimento molto sofisticato perché suppone conoscenza di sé, delle dinamiche psicologiche ecc. Il ricercatore, "emarginato" in una cultura estranea alla propria e della quale ha scarse informazioni, rischia di essere fuorviato e dalle sue idiosincrasie e dalle deposizioni falsate dei suoi informatori. Né del resto le notizie raccolte sul campo sono esenti dalla necessità di essere interpretate in senso ermeneutico. Tutti questi pre-requisiti però non sono tematizzati e finiscono per essere sottovalutati⁸. Un secondo tipo di obiezioni riguarda l'effettiva possibilità di applicazione del metodo che appare pensato per contesti sociali con scarsi contatti con l'esterno: ma se ciò poteva verificarsi nel passato (e anche questo è dubbio) non accade più nel presente, quindi l'etnologo moderno è obbligato ad utilizzare anche altri metodi.

6.1.3. L'economia primitiva

"*Argonauti del Pacifico occidentale*" (1922) è comunemente considerato il primo testo di antropologia economica, anche se non tutti gli antropologi sono disposti a pensare al suo autore come ad uno

perché non sarebbe nemmeno possibile trovare le parole per esprimerla né nella lingua indigena né in pidgin. Ma un caso immaginario, o ancora meglio, un avvenimento reale, stimoleranno l'indigeno ad esprimere la sua opinione e a fornire abbondanti informazioni. Anzi, un caso reale spingerà gli indigeni in una discussione impetuosa, evocherà espressioni di indignazione, li mostrerà mentre prendono partito. Tutto quello che diranno conterrà probabilmente una miniera di giudizi ben precisi e di censure morali, come pure rivelerà il meccanismo sociale messo in moto dal reato commesso. Da qui sarà facile condurli a parlare di altri casi simili, a ricordare altri avvenimenti veri o a discuterli in tutte le loro implicazioni e in tutti i loro aspetti. Da questo materiale, che dovrebbe coprire la più vasta gamma di fatti, la conclusione si ottiene per semplice induzione". Cfr. B. Malinowski, *op. cit.*, 1978, p. 39.

⁸ Augé, ad esempio, contesta la presunzione dell'etnologo che ritiene di essere in grado di leggere adeguatamente ciò che gli indigeni non sanno vedere. Sulla problematica dell'osservazione partecipante vedi M.K. Ramaswamy, *Ethnologie für Anfänger*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1985 (tr. it., *Introduzione all'etnologia*, Garzanti, Milano, 1989, pp. 118-125).

specialista in economia⁹. Descrive una transazione economica di tipo speciale: il Kula, da lui osservata nel 1915 alle Trobriand. Mediante il Kula (che significa “andare”), gli isolani si scambiavano beni pregiati come collane e bracciali. Malinowski lo descrive come un “*fenomeno economico di notevole importanza teorica, che occupa il posto più importante nella vita tribale di questi indigeni*”. Il Kula obbligava a lunghi preparativi e rituali e si svolgeva secondo un cerimoniale codificato molto rigido: infatti le collane di conchiglie rosse dette *soulawa* circolavano solo in senso orario, mentre i braccialetti di conchiglie bianche, detti *mwali*, circolavano in senso contrario. Questi scambi rituali davano anche la possibilità di un commercio profano, ben distinto.

A partire dal Kula Malinowski analizza tutti gli elementi della vita sociale connessi alla pratica e giunge ad alcune considerazioni: a) il Kula è un commercio funzionale e coerente con gli scopi della società trobriandese; b) la cerimonialità dello scambio risolve al problema di mantenere e rafforzare i rapporti fra individui e gruppi; c) il sistema economico è dunque caratterizzato dalla circolazione dei beni (mentre Malinowski non dà grande risalto al modo col quale gli stessi si sono prodotti); d) nel mondo primitivo l'economia non è affatto separata dal contesto sociale ma è anzi, l'elemento che ne muove altri. Infatti il trobriandese si dedica al commercio kula spinto soprattutto da motivi sociali e tradizionali. L'economia primitiva si regge su due principi: quello della reciprocità e della redistribuzione e costituisce un “fatto sociale totale” (concetto quest'ultimo, coniato da M. Mauss)¹⁰.

6.2. L'antropologia sociale britannica

L'antropologia sociale britannica degli anni 1930-1960, di stampo “funzionalista”, è influenzata dal pensiero di Malinowski ma anche da quello di Durkheim e, in generale, dalla convinzione che occorra ricercare le leggi e le regole sociali nei sistemi culturali. Integra inoltre l'approccio

⁹ H.K. Schneider riporta l'opinione di R. Firth per il quale gli scritti sui Kiriwina delle Trobriand dimostrano poca comprensione del fenomeno economico inteso nella sua totalità. Cfr. H.K. Schneider, *op. cit.*, 1985, p. 21.

¹⁰ Cfr. M. Lunghi, *Corso...*, *op. cit.*, 2000, pp. 141-142.

positivista e funzionalista con il metodo dell'indagine sul campo, praticato ormai come indispensabile.

L'antropologia sociale aveva anche lo scopo di offrire ai governi colonialisti spunti pratici necessari per il controllo di quei popoli "primitivi" loro sottoposti. Da qui le tipologie di ricerche condotte nel periodo e che si indirizzavano alle istituzioni sociali: Mayer Fortes (1906-1983) e Edmund Leach (1910-1989) indagano i sistemi familiari; Edward Evans Pritchard (1902-1973), Max Gluckmann (1911-1975) e Raymond Firth (1901-1989) studiano invece i sistemi politici.

Esponente di spicco della scuola britannica è Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) la cui opera importante, *"Gli isolani delle Andamane"*, è frutto di una ricerca sul campo condotta nel 1906, quindi prima dell'esperienza di Malinowski. Convinto della necessità di una "nuova" antropologia, lontana sia dalle congetture delle prime teorie evoluzioniste, sia da ogni ipotesi filosofico-metafisica, A.R. Radcliffe-Brown imposta una lettura struttural-funzionalista delle società: a suo parere infatti, le componenti fondamentali della cultura, pur rispondendo ai bisogni fondamentali dell'uomo, diventano "strutture" che hanno lo scopo di mantenere in vita una trama di relazioni sociali. In altre parole: la famiglia risponde senz'altro ad un bisogno umano ma, nella misura in cui si organizza in forme sociali, risponderà anche alla necessità super-individuale di mantenere l'ordine.

Radcliffe-Brown si impegna perciò in una riflessione teorica comparativa sugli schemi generali dell'organizzazione sociale, con lo scopo di fare dell'antropologia in grado di *"comprendere quali sono i "meccanismi" intorno ai quali si istituisce la società, la sua coesione, il suo ordinamento, (...) la trama delle relazioni sociali che legavano vicendevolmente i membri di una società"*¹¹. Anche se per Radcliffe-Brown il modello delle scienze sociali è dato dalle scienze naturali, egli è comunque convinto che lo scopo dell'antropologia non sia quello di formulare leggi scientifiche, quanto di costruire dei modelli interpretativi dei fenomeni sociali, poiché le società vanno considerate come sistemi simbolici.

¹¹ Cfr. G. Padovani, *op. cit.*, 1979, pp. 20.

Dopo gli anni '50 l'antropologia britannica abbandonerà la connotazione sociologica dei primi tempi, mentre emergono prospettive specifiche quali quelle urbane di P. Clyde Mitchell, quelle simboliche di Victor Turner, quelle "strutturaliste" di Mary Douglas (nella cui opera si rintracciano riferimenti a Durkheim) impegnata ad individuare gli schemi culturali che sottostanno ai comportamenti umani¹².

6.3. E.E. Evans-Pritchard

Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) esprime il passaggio dalla fase struttural-funzionalista dell'antropologia alla fase successiva che accoglie prospettive storiche. Africanista, Evans-Pritchard, pubblica nel 1937 il suo testo *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, frutto del suo lavoro sul campo negli anni 1926-30. Studiando il sistema magico degli Azande, egli ne individua la coerenza interna, cogliendo in questo aspetto una fondamentale caratteristica della magia come interpretazione del mondo. In seguito, studiando i Nuer del Sudan, (ai quali dedica l'opera *I Nuer: una anarchia ordinata* del 1940) recupera una dimensione storica e interpretativa. Nella sua antropologia, la società dei Nuer è compresa a partire dal concetto di "struttura". Questa è intesa come: "*le relazioni tra gruppi con un alto grado di coerenza e costanza*" e anche "*una combinazione ordinata di gruppi*"¹³. Della struttura politica Nuer egli coglie, come aveva fatto per la magia, la coerenza interna che dunque, obbliga a considerare le società primitive come sistemi sociali e non naturali. Ne viene una importante precisazione sullo scopo dell'antropologia che: "*non è quello di formulare delle leggi scientifiche, ma di costruire dei modelli con i quali interpretare piuttosto che spiegare i fenomeni sociali*"¹⁴ In questa nuova prospettiva egli critica le teorie che intendono stabilire una comparazione tra dati eterogenei ricavati da realtà del tutto distanti tra loro e propende per un'antropologia che non pensi a grandi generalizzazioni quanto piuttosto ricerchi delle regole comuni

¹² Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, pp. 40-41.

¹³ Cfr. E. Evans-Pritchard, *I Nuer: una anarchia ordinata*, 1940, in G. Padovani (a cura), *op. cit.*, 1979, pp. 172-173.

¹⁴ Cfr. G. Padovani (a cura), *op. cit.*, 1979, p. 25.

riferite a società simili. Si tratterebbe quindi di uno strutturalismo “corretto”, che vuol tener conto anche della dimensione storica e creativa. Evans Pritchard si rivela studioso che contribuisce alla crisi del paradigma struttural-funzionalista e avvia la concezione dell’antropologia come sapere interpretativo¹⁵.

6.4. Antologia di opere

- a) **B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An account on native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea 1922*, (tr. it., *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma, 1978)**

Argonauti del Pacifico occidentale tratta della vita delle popolazioni delle isole Trobriand, al largo della Papua Nuova Guinea. Nell’introduzione Malinowski parla del metodo della ricerca sul terreno sottolineandone i due aspetti fondamentali: 1) la concretezza; 2) il coinvolgimento totale dell’etnologo nella realtà studiata. A parere di Malinowski il ricercatore sul terreno deve tenere sotto controllo tutte le manifestazioni e le istituzioni di una data cultura per capire a quale fine rispondano. La ricerca sul terreno suppone alcune capacità psicologiche: a) eccezionale identificazione coi nativi; b) disponibilità a farsi coinvolgere totalmente nella vita del villaggio. Ecco il brano che presenta l’approdo di Malinovsky sulle isole Trobriand:

“Immaginatevi d’un tratto di essere sbarcato, insieme a tutto il vostro equipaggiamento, solo, su una spiaggia tropicale vicino ad un villaggio indigeno, mentre la motolancia che vi ci ha portato naviga via e si sottrae ai vostri sguardi. Immaginate ancora di essere un principiante, senza niente che vi guidi e nessuno che vi aiuti. Ciò descrive esattamente la mia prima iniziazione al lavoro sul terreno”.

¹⁵ Cfr. U. Fabietti, *op. cit.*, 1991, pp. 245-249.

L'“osservazione partecipante” ha alcuni presupposti di fondo: l'esclusione di ogni riferimento deterministico alla cultura dell'etnologo, di ogni etnocentrismo, la ricerca costante del punto di vista dell'indigeno.

“Dunque, il primo e fondamentale obbiettivo del lavoro etnografico sul terreno è quello di dare un profilo chiaro e solido della costituzione sociale e di districare le leggi e le regolarità di tutti i fenomeni culturali da ciò che non è legato ad essi da una relazione necessaria. Si deve per prima cosa mettere a nudo il solido scheletro della vita tribale. Questo obbiettivo pone innanzitutto l'obbligo fondamentale di fornire un resoconto completo dei fenomeni e di non mettere in rilievo quelli sensazionali o singolari, né tantomeno quelli bizzarri o divertenti. Sono finiti i tempi in cui potevamo tollerare dei racconti che si presentavano l'indigeno come una caricatura distorta e infantile dell'essere umano: questa immagine è falsa e come tante altre menzogne è stata uccisa dalla scienza. “L'etnografo che lavora sul terreno deve, con serietà e equilibrio, percorrere l'intera estensione dei fenomeni in ogni aspetto della cultura tribale studiata, senza distinzione tra ciò che è banale, incolore o comune e ciò che lo colpisce come straordinario e fuori del consueto (...)”¹⁶.

b) A.R. Radcliffe-Brown, *La struttura sociale*

“Io concepisco l'antropologia sociale come la parte teorica della scienza naturale della società umana, cioè l'indagine dei fenomeni sociali con metodi sostanzialmente simili a quelli usati nelle scienze fisiche e biologiche. Sono del tutto disposto a chiamare la materia “sociologia comparata” se qualcuno lo preferisce. Ciò che è importante è l'oggetto della ricerca e non la sua denominazione. Come sapete, ci sono alcuni etnologi e antropologi che ritengono impossibile, o perlomeno non conveniente, applicare ai fenomeni sociali i metodi teorici delle scienze naturali. Per queste persone l'antropologia sociale, come l'ho definita, è qualcosa che non esiste e che non esisterà mai. Secondo costoro, naturalmente, le mie osservazioni non hanno alcun significato o, quanto meno, non quello che io attribuisco loro.

Mentre io ho definito l'antropologia sociale come lo studio della società umana, alcuni la definiscono come lo studio della culture. Si potrebbe forse pensare che questa differenza di definizione sia di importanza secondaria. In realtà esso porta a due diversi tipi di ricerca fra i quali è difficilmente possibile trovare un accordo nella formulazione dei problemi.

Quanto ad una definizione preliminare dei fenomeni sociali, sembra sufficientemente chiaro che ciò di cui dobbiamo occuparci sono i rapporti

¹⁶ Cfr. B. Malinowski, *op. cit.*, 1978, pp. 31 ss.

associativi tra i singoli organismi. In uno sciame d'api vi sono rapporti di associazione tra la regina, le api operaie e i fuchi. Così vi è una associazione di animali in un gregge, o tra una gatta e i suoi piccoli. Questi sono fenomeni sociali, e non credo che qualcuno li vorrà chiamare fenomeni culturali. In antropologia, naturalmente, si ha a che fare soltanto con esseri umani, e in antropologia sociale, come io ho definito questa materia, l'oggetto dell'indagine sono le forme di associazione da individuare tra gli esseri umani. Consideriamo ora quali sono i fatti concreti e osservabili di cui si occupa l'antropologo sociale. Se intraprendiamo, ad esempio, lo studio degli Aborigeni di una parte dell'Australia, troviamo un certo numero di individui inseriti in un certo contesto naturale. Possiamo osservare il loro comportamento, ivi compreso, naturalmente, il loro modo di esprimersi e i risultati materiali delle loro azioni passate. Con ciò non osserviamo una "cultura", giacché questo termine non individua una realtà concreta ma costituisce una astrazione – e, stando all'uso che se ne fa normalmente, un'astrazione generica –. Una osservazione diretta ci rivela invece che questi individui sono legati tra di loro da una complessa trama di rapporti sociali. Uso il termine "struttura sociale" per definire questa trama di rapporti realmente esistenti. Considero questo il mio argomento di studio se devo svolgere una ricerca, non come etnologo o come psicologo, ma come antropologo sociale. Non voglio dire che l'antropologia sociale si esaurisca nello studio della struttura sociale, ma ritengo che esso sia, in un senso molto importante, la parte più fondamentale di questa scienza. (...) I fenomeni sociali costituiscono una classe a sé tra i fenomeni naturali. Essi sono tutti collegati, in un modo o nell'altro, all'esistenza delle strutture sociali, sia che essi ne facciano parte, sia che ne derivino. Le strutture sociali sono altrettanto reali che i singoli organismi. Un organismo complesso è un insieme di cellule viventi e di fluidi interstiziali aventi una certa struttura; una cellula vivente a sua volta costituisce la struttura di molecole complesse. I fenomeni fisiologici e psicologici che osserviamo nella vita degli organismi non sono semplicemente il risultato della natura delle molecole o degli atomi che costituiscono l'organismo, ma sono il risultato della struttura entro la quale sono riuniti. La stessa cosa vale per i fenomeni sociali che si osservano in qualsiasi società umana; essi non sono il risultato immediato della natura degli individui, ma sono il risultato della struttura sociale che li unisce"¹⁷.

¹⁷ Cfr. A.R. Radcliffe-Brown, *La struttura sociale*, Jaka Book, Milano, 1968, pp. 24 ss.

- c) **Edward E. Evans-Pritchard** *The Nuer*, Oxford University Press, London 1940 (tr. it., *I Nuer*, F. Angeli, Milano 1975)

Il brano è tratto dal testo “I NUER” un classico della etnologia. L'autore intende dare una descrizione oggettiva e persuasiva della tribù dei Nuer, un popolo di allevatori e coltivatori dell'Alto Nilo (Sudan) individuandone soprattutto le caratteristiche relative alla organizzazione e all'esercizio del potere. Egli propone la teoria del “modello segmentario” secondo al quale esistono società come quella dei Nuer, che possono essere definite “anarchia ordinata” perché non esiste in esse una autorità centrale che imponga un ordine coercitivo. Il “modello segmentario” è stato ampiamente utilizzato da altri autori che lo hanno applicato a numerose culture primitive.

“Le tribù Nuer si dividono in segmenti. I segmenti maggiori li chiamiamo sezioni tribali primarie; esse si segmentano in sezioni tribali secondarie e queste, ancora, in sezioni tribali terziarie. L'esperienza mostra che primario, secondario, terziario, sono termini sufficienti di definizione; nelle tribù piccole forse meno termini sono sufficienti. Una sezione tribale terziaria comprende un numero di comunità-villaggio composte da gruppi di parenti e domestici. Per esempio, la tribù Lou... si segmenta nelle sezioni primarie Gun e Mor. La sezione primaria Gun si segmenta nelle sezioni secondarie Rumjok e Gaatbal. La sezione secondaria Gaatbal si segmenta ancora nelle sezioni terziarie Leng e Nyarkwac...”

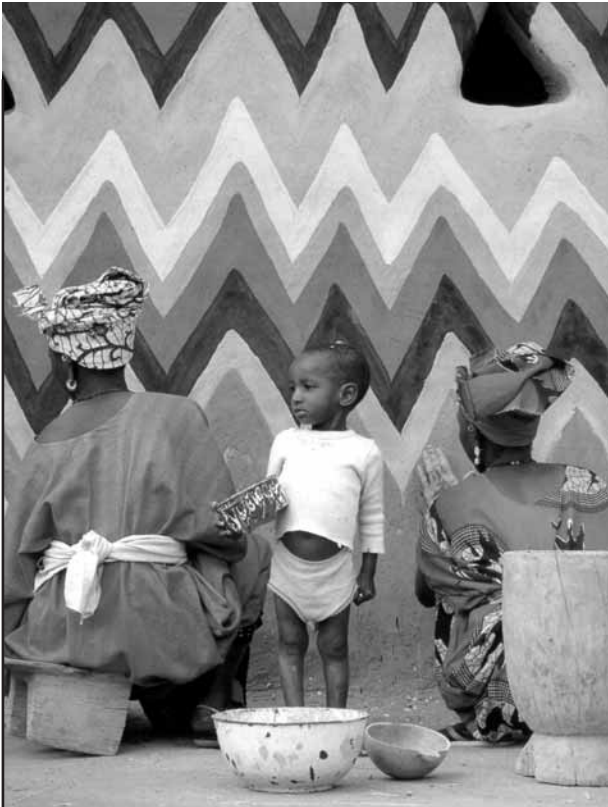
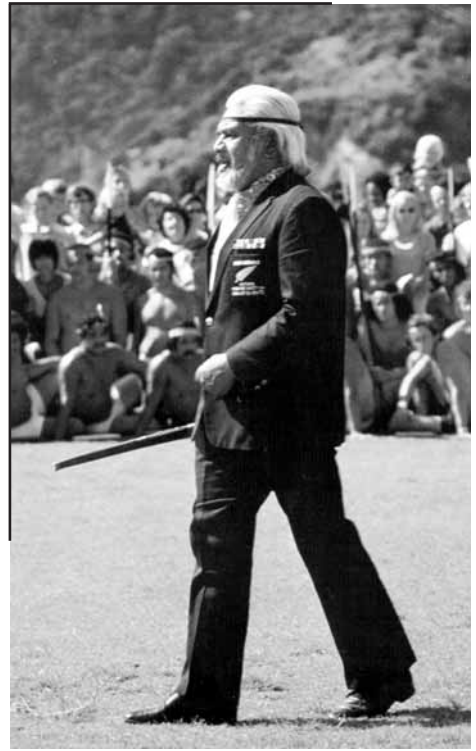
“La società primitiva è paragonabile ad un organismo vivente, nel quale tutte le funzioni fisiologiche contribuiscono al mantenimento della struttura morfologica. Così, nella società, i singoli individui contribuiscono allo sviluppo del corpo sociale per cui tutto ciò che avviene in campo individuale è da considerarsi in una esclusiva prospettiva sociale”

Queste tendenze o principi della struttura politica controllano il comportamento effettivo delle persone per mezzo dei valori. Questi valori appaiono contraddittori. Diventano coerenti soltanto quando si guarda alla struttura come ad un ordine di relazioni precise in rapporto a situazioni sociali specifiche. Per valore politico intendiamo il riconoscimento e il sentimento comune dei membri delle comunità locali, per cui formano un gruppo esclusivo, distinto e opposto ad altre comunità dello stesso ordine, agiscono insieme in certe circostanze e osservano tra loro certe convenzioni. Ciò non significa che il comportamento concordi sempre coi valori, anzi si trovano spesso in conflitto anche se la tendenza è sempre quella di conformarvisi.

Delle relazioni tra gruppi territoriali non solo possiamo parlare come di un sistema politico, delle relazioni di lignaggio come di un sistema di lignaggio, delle relazioni

tra classi di età come di un sistema di classi di età ecc. ma nell'insieme della struttura sociale di una società vi è pur sempre una qualche relazione tra questi sistemi, per quanto difficile sia determinare quale essa sia. Si è dimostrato che tra il sistema di lignaggio dei Nuer e il loro sistema politico c'è una qualche interdipendenza. (...) Significa che c'è una coerenza strutturale tra i due sistemi – una coerenza a livello di astrazione. (...) È possibile parlare di comportamento politico come di un tipo distinto di comportamento sociale? Noi abbiamo ritenuto che certe attività, come la guerra e la faida potessero dirsi politiche (...) Il comportamento mutuo delle persone è determinato da una serie di attaccamenti alla famiglia, alla famiglia congiunta, al lignaggio, al clan, alla classe di età ecc., dalle relazioni di parentela, dai vincoli rituali ecc. (...) Non diciamo pertanto, che un uomo agisce politicamente o no, ma che tra i gruppi locali ci sono relazioni di un ordine strutturale che si può chiamare politico. (...) Questo principio della segmentazione e dell'opposizione dei segmenti è lo stesso in ogni sezione di tribù e si estende, oltre la tribù, alle relazioni tra tribù, specialmente tra le piccole tribù nuer occidentali, che si uniscono più facilmente e frequentemente per le razzie contro i Dinka e per combattersi a vicenda, di quanto non facciano le più grandi tribù a oriente del Nilo. Un membro della sezione Fadang della tribù Bor, per farmi un esempio mi disse: "Noi combattiamo contro i Renyang, ma quando uno dei nostri due gruppi combatte contro un terzo nemico ci uniamo per combattere insieme"¹⁸.

¹⁸ Cfr. Edward E. Evans-Pritchard *The Nuer*, Oxford University Press, London 1940 (tr. it., *I Nuer*, F. Angeli, Milano, 1975).



In alto a sinistra: *Donna Bushmen*.
Tratto da: D.L. Williams, *Bushmen. A changing way of life*, Struik Publishers, Cape Town, 1991, p. 17.

Sopra: *Capo Maori in abiti occidentali*.
Tratto da: D. Sinclair, *The Maori in colour*, Bascands Limited, Christchurch, 1985, p. 9.

A fianco: *Donne Soninké (Africa occidentale) decorano la casa*.
Tratto da: *Balafon*, 105, agosto-sett. 1992, p. 47.

7. LO STRUTTURALISMO

7.1. *Lo strutturalismo filosofico*

Lo Strutturalismo, movimento culturale complesso, nasce intorno agli anni Cinquanta e si diffonde negli anni Sessanta-Settanta raccogliendo filosofi, linguisti, psicologi e antropologi i quali, tuttavia esprimono dottrine molto diverse, al punto da far ritenere problematico l'utilizzo di un termine comune per definirle. Abbiamo uno strutturalismo di tipo filosofico con L. Althusser, di impostazione marxista, e M. Foucault il quale analizza le strutture sociali come le carceri, o i comportamenti umani, come la sessualità, per leggerne le regole nelle diverse epoche; uno strutturalismo di tipo linguistico con N. Chomsky (autore impegnato in diverse battaglie civili e politiche) secondo il quale le strutture della sintassi sono innate nella mente e il linguaggio risulta dalla rielaborazione che si fa secondo l'esperienza; uno strutturalismo di tipo psicologico con J. Lacan che analizza le istituzioni sociali e i condizionamenti sulla psiche; infine uno strutturalismo di tipo antropologico, espresso da Claude Lévi-Strauss, che ricerca la dimensione soggiacente ai fenomeni culturali.

Pur non essendo una dottrina monolitica (secondo l'espressione di Piaget ciò che unisce gli strutturalisti è solo la metodologia) lo strutturalismo può essere organizzato attorno ad alcuni punti fondamentali: a) la critica alle filosofie esistenzialiste e idealiste; b) l'utilizzo del concetto di struttura e la ricerca delle strutture che sottostanno al pensiero e al comportamento dell'uomo; c) la concezione a-finalistica della storia e delle scienze umane¹.

¹ R. Barthes, ad esempio, ritiene che lo "strutturalismo" sia "a malapena un lessico". Lo stesso Kroeber, del resto, riteneva che il termine "struttura" fosse implicito e quindi

Contro una visione esistenzialista e umanista, gli strutturalisti sostengono che la realtà è un sistema in cui i componenti trovano il loro senso nella relazione. La categoria fondamentale su cui si basa dunque lo strutturalismo non è l'essere bensì la *relazione*, vale a dire la *struttura*.

Struttura è intesa come “*l'ordine interno del sistema, e nello stesso tempo, il gruppo di trasformazioni possibili che la caratterizzano. La struttura può essere definita come un modello...*”. Esistono strutture psicologiche, economiche, epistemologiche, linguistiche, sociali che condizionano il soggetto al punto che è impossibile parlare di soggettività. Lo strutturalismo rilegge l'apporto di diverse scienze in chiave antiumanista: l'etnolinguistica (Sapir, Whorf), ad esempio, dimostra che il pensiero dell'uomo è chiuso dentro le strutture del linguaggio; il marxismo ci dice che la struttura economica pesa sulla costruzione mentale dell'individuo; la psicoanalisi ci dimostra che siamo abitati da strutture emotive molto più antiche di quelle razionali; l'antropologia e l'etnologia dicono che l'uomo non sperimenta la vita in generale bensì una forma storica di vita, quella prodotta dal suo gruppo umano; l'epistemologia di Bachelard nega che il pensiero si evolva in maniera rettilinea, al contrario individua uno sviluppo discontinuo di strutture cognitive.

Nella filosofia strutturalista la “struttura” si configura come prodotto di una comune e innata dotazione psichica dell'umanità: forme invarianti dello spirito umano agiscono in tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro volontà o consapevolezza. Non è dunque l'uomo il soggetto dell'azione, al contrario egli è determinato da queste “*strutture profonde e inconsce, onnipersive e onnideterminanti, cioè di strutture onnivore nei confronti dell'io*”². Con queste affermazioni lo strutturalismo si contrappone soprattutto all'esistenzialismo secondo il quale (si pensi a Sartre) l'uomo è libero, anzi, “condannato ad essere libero”, poiché tale libertà è contraddetta dall'esperienza. Per lo stesso motivo non si può dire che la storia abbia un fine o che ci sia una sequenza nei fatti storici:

privo di valore euristico. Cfr. N. Abbagnano, G. Fornero, *Filosofia e scienze umane: lo strutturalismo*, in *Storia della filosofia* (vol. VII), TEA, Milano, 1996, pp. 314-315.

² Sembra una visione spinoziana della realtà. Cfr. N. Abbagnano, G. Fornero, *op. cit.*, 1996, p. 317.

la storia umana somiglia di più ad una partita a scacchi dove le configurazioni si ripresentano.

7.2. Lo strutturalismo antropologico: C. Lévi Strauss

Claude Lévi Strauss (1908), massimo interprete della corrente antropologica dello strutturalismo, dopo studi di tipo umanistico (professore di filosofia), si dedica alle ricerche sul campo in Brasile, dove viene chiamato per occupare la cattedra di sociologia all'Università di São Paulo. Dopo un soggiorno nell'America del Nord, rientra in Francia e si dedica all'analisi dei sistemi sociali con un metodo strutturale. Una sua prima opera importante è: *Le strutture elementari della parentela*, del 1949, che era stata preceduta, un anno prima dalla ricerca, condotta con metodi tradizionali, "*Vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara*". Seguono, tra le altre: "*Il pensiero selvaggio*" (1962), "*Il totemismo oggi*" (1962), "*Mythologiques*" (1966-71), "*Tristi tropici*" (1955), "*Antropologia strutturale*".

Nell'opera di Claude Lévi-Strauss, che ha indubbiamente costituito una svolta nel panorama antropologico, confluiscono tre filoni di pensiero: il filone socio-antropologico, con la critica a Malinowski e Radcliffe-Brown e i riferimenti agli antropologi evoluzionisti Durkheim e Mauss; il filone filosofico che risale a Kant e Rousseau, l'apporto della fonologia strutturale alla quale egli si era avvicinato frequentando il fonologo russo Jakobson³.

Insoddisfatto della teoria funzionalista di Malinowski, della quale egli stigmatizza lo scarso valore euristico, l'eccessivo empirismo e il relativismo che impedisce ogni comparazione, Lévi-Strauss critica anche il concetto di "struttura" come era stato proposto da Radcliffe-Brown, perché ritiene che sia di derivazione empirista e biologista. Il suo intento è invece quello di sottrarre l'analisi antropologica a qualsiasi orizzonte pragmatico, che voglia collocare regole e strutture nei fatti. Da Durkheim, Lévi-Strauss ricava l'importanza di studiare le società primitive nelle quali l'uomo non è ancora "snaturato" dalla cultura e nelle quali, quindi, le leggi del comportamento umano si manifestano più

³ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 251.

apertamente. E, proprio nell'ottica di costruire una "logica della cultura" Lévi-Strauss apprezza l'opera di Mauss sul dono come esempio di un procedimento attento alla forma (le relazioni fra elementi) piuttosto che al contenuto.

Il pensiero di Lévi-Strauss ha evidenti riferimenti filosofici: si rifà in parte all'orizzonte gnoseologico kantiano, recupera aspetti del pensiero di J.J. Rousseau, nonché suggerimenti dall'universo marxista e psicoanalitico. Da Kant Lévi-Strauss ricava l'idea che i criteri significanti dell'esperienza vadano rintracciati non a livello dell'esperienza, bensì nel livello mentale: da qui l'accusa di aver costruito un "kantismo senza soggetto trascendentale" dal momento che per Lévi-Strauss, come egli stesso ebbe a dire, "i miti si pensano tra loro"⁴. A proposito della dialettica tra natura e cultura che apre l'opera del ginevrino Rousseau, Lévi-Strauss ritiene che questa non vada letta in chiave evoluzionistica, individuando un primo livello di natura al quale sarebbe seguito un livello di cultura: al contrario, l'uomo è da subito cultura e la contrapposizione natura-cultura costituisce una delle coppie binarie di opposti sulle quali funziona la mente umana. Infine, dal marxismo e dalla psicanalisi (specie nella versione junghiana) Lévi-Strauss coglie la convinzione che la scienza debba andare oltre le apparenze per cogliere le strutture profonde, invarianti, delle quali anche il soggetto agente può non essere del tutto consapevole.

Ma lo strutturalismo di Lévi-Strauss deve molto anche allo sviluppo della linguistica. Già Ferdinand de Saussure (1857-1913) riteneva la lingua un "sistema" con una struttura rigorosa, della quale si può fare uno studio formale, individuando appunto le leggi di funzionamento, o uno studio semantico, individuando i significati culturali che la comunicazione assume in un preciso contesto. Lévi-Strauss si convince della necessità di applicare le regole della linguistica ai materiali etnologici, quali i sistemi di parentela, i miti ecc., al fine di ricavare i "nessi" strutturali che stanno all'origine delle differenti configurazioni.

Si dedica, dunque, allo studio dei sistemi di parentela nelle società primitive. La società, egli scrive, è resa possibile dallo scambio delle

⁴ Questa è l'espressione di P. Ricoeur. Cfr. G. Fornero, *op. cit.*, 1996, p. 360.

donne: questo meccanismo, al fondo del quale sta una proibizione (il tabù dell'incesto) e una regola sociale (la reciprocità) permette di allargare la parentela su base non biologica ma sociale. La donna diventa il "dono" per eccellenza, e il matrimonio la risposta culturale che ogni gruppo organizza in forme differenti ma sulle stesse regole implicite⁵.

Dall'analisi della parentela, dei miti e delle maschere rituali Lévi Strauss ricava quindi l'idea che lo spirito umano sia costituito da "forme invarianti", soggiacenti all'apparente disordine delle culture e tali da costituire i binari attraverso i quali tutta l'esperienza umana si struttura. Da qui l'idea di "struttura" centrale nell'antropologia di Lévi-Strauss, intesa, a differenza di quanto affermava Radcliffe-Brown, come modello che si esprime nella realtà delle cose e nella conoscenza. È quindi nella dimensione profonda, nell'inconscio collettivo che si raggiunge la mediazione delle differenze culturali⁶.

Lo strutturalismo si presenta come il metodo che consente di capire la cultura di un determinato popolo, individuando i "segni" profondi della sua struttura, attraverso le manifestazioni culturali che lo caratterizzano⁷. Lévi-Strauss non sembra accettare la differenza tra scienze della natura e scienze dello spirito: quest'ultime, a suo parere, poggiano su presupposti illusori, quali la libertà dell'uomo, la storicità, il concetto di coscienza. Al contrario l'antropologia, sulla strada delle scienze della natura, deve leggere gli uomini "come fossero formiche", prescindendo da postulati esistenzialisti e storicisti del tutto antiscientifici⁸. Sua anche la distinzione tra "società fredde" e "società calde", le prime caratterizzate dalla tendenza a mantenere l'equilibrio, le seconde invece, in grado di

⁵ "Come l'esogamia, anche la proibizione dell'incesto è una regola di reciprocità: io infatti, rinuncio a mia figlia o a mia sorella solo a patto che anche il mio vicino rinunci alle sue; la violenta reazione della comunità davanti all'incesto è la reazione di una comunità lesa; a differenza di quel che avviene per l'esogamia, lo scambio può non essere esplicito né immediato ma il fatto che io possa ottenere una moglie è, in ultima analisi, la conseguenza del fatto che un fratello o un padre abbiano rinunciato a lei". Cfr. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presse Universitaire de France, Paris, 1947 (tr. it., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1984, pp. 112-113).

⁶ Cfr. G. Fornero, *op. cit.*, 1996, p. 361.

⁷ Cfr. M. Lunghi, *op. cit.*, a.a. 1999-2000, pp. 153-154.

⁸ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 326.

interiorizzare il divenire storico per farne il motore del loro cambiamento⁹.

7.3. *Antologia di opere*

a) C. Lévi-Strauss, *Il concetto di struttura in etnologia* (1952).

Il concetto di struttura

Che cosa bisogna quindi intendere per struttura sociale? In che cosa gli studi che si riferiscono ad essa sono diversi da tutte le descrizioni, analisi e teorie che si occupano dei fenomeni sociali, intesi in senso largo, e che si confondono con l'oggetto stesso dell'antropologia? Gli autori non sono affatto d'accordo sul contenuto di questo concetto; taluni addirittura, fra quelli che hanno contribuito ad introdurlo, sembrano oggi pentirsene. Fra questi Kroeber, nella seconda edizione della sua "Anthropology":

"Il concetto di struttura non è probabilmente nient'altro che una concessione alla moda: un termine dal senso ben definito esercita ad un tratto una singolare attrattiva per una decina d'anni – come il termine "aerodinamica" – e tutti si affrettano ad usarlo a diritto e a rovescio, perché suona gradevole all'orecchio. Probabilmente, una personalità tipica può essere considerata dal punto di vista della sua struttura. Ma la stessa cosa è vera di una distribuzione fisiologica, di un organismo, di una società qualsiasi o di una cultura, di un cristallo o di una macchina. Qualunque cosa, che non sia completamente amorfa, è dotata di una struttura. Mi sembra quindi che il termine struttura non aggiunga assolutamente nulla a quel che vogliamo esprimere quando lo usiamo, se non un gradevole eccitante" (Kroeber). Questo testo mira a colpire direttamente la pretesa "struttura della personalità di base"; ma implica una critica più radicale, che mette in causa l'uso stesso del concetto di struttura in antropologia.

Una definizione non è indispensabile solo a causa delle incertezze attuali. Nella prospettiva strutturalista, che dobbiamo pur assumere qui, non foss'altro perché esiste il problema, il concetto di struttura non dipende da una definizione induttiva, fondata sul confronto e sull'astrazione degli elementi comuni a tutte le accezioni del termine così come viene di solito adoprato. O il termine struttura sociale non ha senso, o in questo senso medesimo ha già una struttura. È proprio questa struttura del concetto che va colta in primo luogo, se non vogliamo lasciarci sommergere da un fastidioso inventario di tutti i libri, di tutti gli articoli che

⁹ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée...*, op. cit., 1962, pp. 309-310.

vertono sulle relazioni sociali: il loro elenco occuperebbe da solo molto più spazio di questo capitolo. Una seconda tappa permetterà di paragonare la nostra definizione provvisoria con quella che altri autori sembrano ammettere in maniera esplicita o implicita (...).

Definizione e problemi di metodo

Il principio fondamentale è che il concetto di struttura sociale non si riferisca alla realtà empirica, ma ai modelli costruiti in base ad essa. Risulta quindi chiara la differenza fra due concetti tanto vicini da essere stati spesso confusi, quello di struttura sociale e di relazioni sociali. Le relazioni sociali sono la materia prima impiegata per la costruzione dei modelli che rendono manifesta la struttura sociale. In nessun caso quindi, quest'ultima può essere identificata con l'insieme delle relazioni sociali, osservabili in una data società. Le ricerche di struttura non rivendicano una sfera propria, tra i fatti di società; costituiscono piuttosto un metodo suscettibile di essere applicato a diversi problemi etnologici, e assomigliano a forme di analisi strutturale in campi differenti. Si tratta allora di sapere in che cosa consistano quei modelli che sono l'oggetto peculiare delle analisi strutturali. Il problema non è etnologico, ma epistemologico, poiché le definizioni che seguiranno prescindono dalla materia prima delle nostre ricerche. Pensiamo infatti che, per meritare il nome di struttura, i modelli debbano soddisfare esclusivamente a quattro condizioni:

1. In primo luogo una struttura presenta il carattere di un sistema. Essa consiste in elementi tali che una qualsiasi modificazione di uno di essi comporti una modificazione di tutti gli altri.
2. In secondo luogo, ogni modello appartiene ad un gruppo di trasformazioni, ognuna delle quali corrisponde a un modello della stessa famiglia, in modo che l'insieme di tali trasformazioni costituiscano un gruppo di modelli.
3. In terzo luogo, le proprietà indicate qui sopra permettono di prevedere come reagirà il modello, in caso di modificazione di uno dei suoi elementi.
4. Infine, il modello deve essere costruito in modo tale che il suo funzionamento possa spiegare tutti i fatti osservati.

a) Osservazione ed esperimento

Questi due livelli saranno sempre distinti. L'osservazione dei fatti, da un lato, e, dall'altro, l'elaborazione dei metodi che consentono di utilizzarli per costruire modelli, non si confondono mai con l'esperimento attraverso i modelli stessi. Per "esperimento sui modelli", intendo l'insieme dei procedimenti che permettono di sapere come un dato modello reagisce alle modificazioni, o di confrontare tra loro modelli dello stesso tipo o di tipi differenti. Questa distinzione è indispensabile per dissipare taluni malintesi. (...)

b) Coscienza e inconscio

I modelli possono essere consci o inconsci, secondo il livello in cui funzionano. Boas, a cui spetta il merito di questa distinzione, ha mostrato che un gruppo di fenomeni si presta all'analisi strutturale tanto meglio quanto meno la società dispone di un modello cosciente per interpretarlo o giustificarlo (1911). (...) Che un modello sia conscio o inconscio, questa condizione non riguarda la sua natura. Si può solo dire che una struttura superficialmente nascosta nell'inconscio rende più probabile l'esistenza di un modello che la maschera, come uno schermo, alla coscienza collettiva. Infatti i modelli coscienti – che si chiamano comunemente “norme” sono fra i più poveri che ci siano, a causa della loro funzione che consiste nel perpetuare le credenze e gli usi, più che non di esporne le molle segrete. Così l'analisi strutturale urta contro una situazione paradossale, ben nota al linguista: più è netta la struttura apparente, più diventa difficile coglierne la struttura profonda, a causa dei modelli consci e deformati che si interpongono come ostacoli fra l'osservatore e il suo oggetto. L'etnologo dovrà quindi sempre distinguere tra due situazioni in cui rischia di venirsi a trovare. Può dover costruire un modello corrispondente a fenomeni il cui carattere di sistema non sia stato percepito dalla società da lui studiata. È la situazione più semplice, di cui Boas ha sottolineato il fatto che offriva anche il terreno più favorevole alla ricerca etnologica. In altri casi, tuttavia, l'etnologo si trova di fronte non solo ad una materia bruta, ma anche a modelli già costruiti dalla cultura considerata, in forma di interpretazioni. Ho già notato che tali modelli possono essere imperfettissimi, ma non sempre le cose stanno così. Molte culture primitive hanno elaborato modelli delle loro regole di matrimonio migliori di quelle degli etnologi di professione. (...)

c) Struttura e misura

Si dice talvolta che il concetto di struttura permette di introdurre la misura in etnologia. Quest'idea è il risultato dell'impiego di formule matematiche – o tali in apparenza – in recenti opere etnologiche. È probabilmente esatto che, in alcuni casi, si sia riusciti ad assegnare valori numerici a costanti: si vedano ad esempio, le ricerche di Kroeber sull'evoluzione della moda femminile, che costituiscono una data importante nella storia degli studi strutturalisti (Richardson e Kroeber, 1940) (...).

Eppure non esiste nessuna connessione necessaria tra il concetto di misura e quello di struttura. Le ricerche strutturali sono apparse nelle scienze sociali come una conseguenza indiretta di certi sviluppi delle matematiche moderne, che hanno attribuito una crescente importanza al punto di vista qualitativo, allontanandosi così dalla prospettiva quantitativa delle matematiche tradizionali. (...)

d) Modelli meccanici e modelli statistici

Un'ultima distinzione si riferisce alla scala del modello, confrontata a quella dei fenomeni. Un modello i cui elementi costitutivi sono sulla stessa scala dei

fenomeni sarà chiamato “modello meccanico”, mentre “modello statistico” è quello i cui elementi sono su scala diversa. Prendiamo per esempio le leggi del matrimonio. Nelle società primitive queste leggi possono rappresentate nella forma di modelli in cui figurano gli individui, effettivamente distribuiti in classi di parentela o in clan; tali modelli sono meccanici. Nella nostra società, è impossibile ricorrere a questo genere di modello, poiché i diversi tipi di matrimonio dipendono in essa da fattori più generali: dimensione dei gruppi primari e secondari, da cui dipendono i possibili coniugi; fluidità sociale, quantità di informazione, ecc. Per riuscire a determinare le costanti del nostro sistema matrimoniale (cosa che non è ancora stata tentata), si dovrebbe dunque definire le medie e le soglie: il modello appropriato sarebbe di natura statistica.

Fra queste due forme, ne esistono senz'altro di intermedie. Così talune società (fra cui la nostra) utilizzano un modello meccanico per definire i gradi proibiti, e si affidano ad un modello statistico per quel che concerne i matrimoni possibili. D'altronde gli stessi fenomeni possono dipendere da due tipi di modelli, secondo la maniera in cui vengono raggruppati fra di loro e con altri fenomeni. Un sistema che favorisce il matrimonio fra cugini incrociati, ma in cui questa formula ideale corrisponde solo ad una certa proporzione delle unioni censite, richiede, per essere spiegato in modo soddisfacente, sia un modello meccanico che un modello statistico.

Le ricerche strutturali non presenterebbero nessun interesse se le strutture non fossero traducibili in modelli dalle proprietà formali comparabili, indipendentemente dagli elementi che le compongono. Lo strutturalista ha il compito di identificare e isolare i livelli di realtà che hanno un valore strategico dal punto di vista in cui egli si colloca, ovvero ossia che possono essere rappresentati in forma di modelli, a prescindere dalla natura di questi ultimi¹⁰.

b) C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Plon, Paris 1952 (tr. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966).

Utilizzando materiale prodotto dai missionari salesiani che per primi avevano avvicinato i popoli del Brasile centrale e orientale, come i Bororo qui descritti, Lévi Strauss intende scavare al di là delle rappresentazioni degli stessi nativi per trovare le “strutture” profonde che spiegano la cultura.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Il concetto di struttura in etnologia* (1952), in *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 310-316.

Il villaggio Bororo

“ Nel corso di questi ultimi anni, si è risvegliata l’attenzione sulle istituzioni di certe tribù del Brasile centrale e orientale che a causa del loro basso livello di cultura materiale erano state classificate come primitive. Caratteristica di queste tribù è una struttura sociale di grande complessità che comporta svariati sistemi di metà, intersecantesi a vicenda e dotati di funzioni specifiche, di clan, di classi d’età, di associazioni sportive o cerimoniali e di altre forme di raggruppamento. Gli esemplari più straordinari che sono stati descritti da Colbacchini, da Nimuendaju e da noi stessi, sulla scia di precedenti osservatori, sono forniti dagli Sherenté che hanno metà patrilinee esogamiche suddivise in clan; dai Canela e dai Bororo, con metà matrilinee esogamiche e altre forme di raggruppamento; infine dagli Apinayé con metà matrilinee non esogamiche...

Ci proponiamo qui, infatti, di mostrare che la descrizione delle istituzioni indigene fornita dagli osservatori sul terreno – noi compresi – coincide, indubbiamente, con l’immagine che gli indigeni si fanno della loro società, ma che tale immagine si riduce ad una teoria, o piuttosto ad una trasfigurazione, della realtà che è di natura del tutto diversa. Da questa constatazione che, sinora, era stata intravista solo per gli Apinayé, derivano due importanti conseguenze: l’organizzazione dualista delle popolazioni del Brasile centrale e orientale non è solo aggiunta dall’esterno, spesso è illusoria; e soprattutto, siamo portati a intendere le strutture sociali come oggetti indipendenti dalla coscienza che ne assumono gli uomini (dei quali tuttavia esse regolano l’esistenza), e tali da poter essere tanto diverse dall’immagine che essi se ne formano quanto la realtà fisica differisce dalla rappresentazione sensibile che ne abbiamo, e dalle ipotesi che formuliamo sul suo conto. Nell’ambito della organizzazione sociale, l’Albisetti precisa che ogni metà matrilinea comprende sempre quattro clan, e che il matrimonio non è solo preferenziale fra certi clan, ma deve unire fra loro sezioni privilegiate di ogni clan. Ogni clan sarebbe infatti diviso in tre sezioni, matrilinee come il clan: superiore, media, inferiore. Dati i due clan legati da una preferenza matrimoniale, il matrimonio non può avvenire se non fra superiori e superiori, medi e medi, inferiori e inferiori... Tre conclusioni emergono da questa esposizione...:

1. lo studio dell’organizzazione sociale delle popolazioni del Brasile centrale e orientale deve essere interamente ripreso sul terreno. In primo luogo perché il funzionamento reale di queste società è diversissimo da come appare in superficie, che è il solo modo finora osservato, inoltre e soprattutto perché tale studio deve essere condotto su base comparativa. Non c’è dubbio che Bororo, Canela, Apinayé e Sherente abbiano, ciascuno a suo modo, sistematizzato istituzioni che sono molto prossime e allo stesso tempo più semplici della loro formulazione esplicita.

2. i ricercatori sul terreno devono abitarsi a considerare le loro ricerche sotto due diversi profili: essi sono sempre esposti al rischio di confondere le teorie degli indigeni sulla loro organizzazione sociale (e la forma superficiale data alle istituzioni perché si adeguino alla teoria) e il funzionamento reale della società...

3. sotto questo profilo abbiamo visto come le rappresentazioni indigene del Brasile centrale e orientale e, d'altro lato, il linguaggio istituzionale in cui esse si esprimono, costituiscano uno sforzo disperato per porre in primo piano un tipo di struttura –metà o classe esogamiche – la cui funzione reale è secondarissima quando non addirittura illusoria...”¹¹.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, op. cit., 1966.

Corvo e Salmone sono animali comuni nel nordest degli Stati Uniti, il secondo importantissimo da sempre come ricco nutrimento, e sono quindi anche molto presenti nell'arte e nell'elaborazione simbolica; uomo e animale nello stesso tempo, vengono stilizzati con estrema eleganza.

A lato: *Corvo*, di Tony Hunt, dei Kwakiutl.
Tratto da: M. Bruggmann - P.R. Gerber,
Indiani della costa nordoccidentale, 1988,
p. 214.



Salmone, di Susan A. Point, dei Coast Salish.
Tratto da: M. Bruggmann - P.R. Gerber, *Indiani della costa nordoccidentale*, 1988, p. 38.

8.

LA SCUOLA DI MANCHESTER

Col termine di “Scuola di Manchester” ci si riferisce al gruppo di studiosi che fanno capo al Rhodes-Livingston Institute di Lusaka, trasformato in Institute for Social Research al momento della indipendenza dello Zambia. Questo Istituto, sorto nel 1938, deve la sua origine all’iniziativa di un governatore del Nord Rhodesia che riuscì a varare il progetto dopo anni di trattative coll’Ufficio coloniale di Londra. Primo direttore dell’Istituto fu Godfrey Wilson, il quale diede l’indirizzo urbano all’istituto facendo uno studio, con la moglie Monica, presso una città dell’hinterland: Broken Hill. Nel 1940 la direzione dell’Istituto sarà assunta da Max Glukman, antropologo sudafricano, che la tenne fino al 1947. In seguito al trasferimento di Glukman a Manchester nel 1949 (dove lo studioso ottenne una nuova cattedra dopo quella avuta nei due anni precedenti a Oxford) la scuola prese il nome dalla città inglese, perché si mantennero rapporti stretti tra i due mondi. I successori di Glukman a Lusaka furono Elisabeth Colson e Clyde Mitchell e numerosi altri. Tra gli autori della scuola ricordiamo John Barnes, Jan Cunnison, Victor Turner, A.L. Epstein, William Watson, M.G. Marwick, Jaap Van Velsen, Norman Long e Bruce Kapferer. La scuola esaurì la sua spinta culturale intorno agli anni Sessanta per più motivi: il mutato panorama antropologico in quegli anni, il forte sviluppo degli studi sull’urbanizzazione africana, le nuove tendenze dell’antropologia inglese, di taglio simbolico, la limitatezza del gruppo di ricercatori¹.

Tipico della scuola di Manchester fu lo studio del cambiamento culturale, interesse avviato a partire dalla constatazione dei gravi problemi che l’Africa del tempo stava attraversando, specialmente la migrazione di forti contingenti di popolazione dalle campagne alle città

¹ Cfr. A. Sobrero, *Antropologia della città*, La Nuova Italia, Roma, 1992, p. 105.

della Copperbelt. Si superava, con ciò la dicotomia tra società “fredde” e società “calde” e si contestava l’idea che di una popolazione si dovesse vedere solo l’aspetto tradizionale. D’altra parte anche la lettura struttural-funzionalista necessitava di revisioni, proprio alla luce delle trasformazioni socio-culturali in atto. La scuola di Manchester si connota anzitutto per la posizione polemica nei confronti delle teorie classiche di Redfield e Wirth e della teoria del “contatto culturale” proposta da Malinowski per il quale il cambiamento si realizzava in termini di adattamento reciproco delle due culture. Al contrario, i manchesteriani propongono il concetto di “*culture change*” sottolineando le dinamiche creative interne alla cultura. Caratteristiche del processo di mutamento sono la complessità, la contraddittorietà, la mancanza di sincronia. Di fronte alle culture tribali africane, ricche di simbolismi culturali, risultava del resto difficile sostenere la teoria di un mondo rurale semplice che si renderebbe complesso in città. La scuola di Manchester vede il cambiamento culturale come processo a-sincronico (ma tendente all’equilibrio) di sottosistemi sociali che possono perciò entrare in tensione o in conflitto e distingue tra il mutamento storico o processivo dei sistemi sociali, e il mutamento “situazionale” che consiste nell’assumere comportamenti individuali in seguito alla partecipazione a diversi sistemi sociali. La conflittualità è considerata fisiologica entro certi livelli, specie in società in rapida evoluzione dove il processo di mutamento può addirittura far riemergere, per reazione, aspetti della cultura tradizionale.

Quanto al metodo, la scuola di Manchester utilizzò metodi più “sociologici” come lo studio di casi ma anche raccolta di dati, statistiche ecc. Il fatto di analizzare settori molto ampi e in movimento costante obbligò i teorici della scuola a rivedere i fondamenti del metodo antropologico che non poteva più essere basato solo sulla osservazione partecipante. Si doveva cogliere la complessità del reale, “*il conflitto, il mutamento, le relazioni tra gruppi*” come sosteneva Gluckman². Il punto di vista degli autori della scuola si può riassumere nella proposta di “*chiudere l’ambito di analisi e aprire la mente*”, cioè di trovare criteri per delimitare il campo di indagine mantenendo aperte prospettive teoriche.

² *Ibidem*, pp. 100-101.

Secondo loro non esistono società per natura semplici o complesse mentre è compito della scienza antropologica rendere semplice ciò che a prima vista non appare tale.

Constatando come occorra disporre di categorie adeguate per leggere il comportamento urbano del cittadino africano, che non può essere dedotto dalla analisi della cultura tribale, la scuola di Manchester propone concetti operativi come quello di “campo sociale” (un segmento del sistema sociale, ad esempio il territorio, il sistema industriale, i vincoli di parentela), di “insieme sociale” e di “rete”. Città e villaggio, dimostrano Glukman e Epstein, sono campi distinti che in sé non hanno punti di contatto né possibilità di confronto. Tuttavia l’individuo può passare dall’uno all’altro dei campi sociali (ad esempio facendosi aiutare dalla parentela per recarsi in città, o mantenendo i propri diritti sulla terra) adottando in ciascuno di essi il comportamento adeguato, secondo un principio definibile come “selezione situazionale”. Studiando la collocazione dell’individuo in città Epstein parla di “insieme sociale”: la città sarebbe un campo di rapporti sociali, formata da insiemi di diverso tipo. In questo contesto l’individuo, liberato dai legami con la società tradizionale e quindi coi gruppi primari della famiglia e della parentela, è in grado di stabilire relazioni con altre persone in maniera più creativa. In città, infine si costituiscono “reti”, poiché le persone, assumendo ruoli urbani, stabiliscono collegamenti indipendenti dai gruppi strutturati tradizionali.

La scuola di Manchester si propone finalità pratiche molto precise, al contrario di quanto era stato teorizzato da antropologi della levatura di Malinowski. L’intenzione della scuola è, infatti, di offrire argomenti per il governo di queste realtà, come aveva già proposto Evans-Pritchard.

An Essay on the Economics of Detribalisation in Northern Rhodesia (1941-42), di G. Wilson si propone di studiare i cambiamenti avvenuti in Africa centrale nei decenni precedenti e di definire i fondamenti teorici della ricerca. Egli nota come il modo di vita fondato sulla parentela si sia completamente stravolto. Per affrontare l’analisi della società, egli dice, occorre il concetto di *equilibrio*, inteso come rapporto armonico tra i diversi settori della società. Egli partiva dalla considerazione che la società africana del 1940 era stata fortemente squilibrata a seguito della introduzione dell’economia industriale, organizzata dagli europei su base

urbana in una società tradizionalmente agricola. Studiando le città sorte per motivazione economiche, come Broken Hill, egli nota che gli abitanti operai, pur non potendo mantenere le famiglie nei locali loro assegnati dal governo, accettavano volentieri la vita urbana ritornando al villaggio con beni di consumo vistosi come capi di abbigliamento comprati a tale scopo: vestirsi infatti, rappresentava il raggiungimento di uno “status di civilizzato”. I rapporti tra Europei e Africani si mantenevano però diseguali perché i primi non tenevano in gran conto i secondi³.

M. Glukman, (1911-1975) di formazione giuridica, sviluppa ad Oxford la sua prospettiva antropologica struttural-funzionalista, con influssi di tipo durkheimiano. Come Wilson, sostiene che le società vanno studiate a partire dall’idea di equilibrio. Critica la teoria di Malinowski del “contatto culturale” e pensa invece che la società africana debba essere letta come un “unico campo sociale” che comprende tutti i fenomeni, dalla vita di villaggio, al polo estremo della tradizione, alla presenza del governo inglese, al polo opposto della modernità. Dopo la seconda guerra mondiale Glukman progetta di analizzare i principali sviluppi sociali della regione e di fare una comparazione dell’organizzazione sociale indigena e inglese allo scopo di individuare i principali problemi affrontati dall’amministrazione coloniale. La ricerca doveva riguardare aspetti quali la famiglia, la parentela, l’economia, la politica, il diritto, la religione. In realtà il progetto non fu mai portato a termine⁴.

In *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* (1940) Glukman, riportando la cerimonia di inaugurazione di un ponte ad opera di un funzionario bianco, trae spunto per descrivere la situazione contemporanea dello Zululand, nel quale si confrontano elementi tradizionali e moderni. Per Glukman l’equilibrio della struttura sociale non è il risultato di un adattamento reciproco degli elementi, quanto invece il prodotto e l’aggiustamento di fenomeni conflittuali e contraddittori: quindi i sistemi sociali sono tutti instabili e l’equilibrio è periodico, poiché nasce dalla soluzione temporanea delle contraddizioni.

Analizzando il problema del conflitto e dell’ordine, Glukman propone concetti come quello di *competizione* (le contrapposizioni individuali), di

³ Cfr. U. Hannerz, *Esplorare la città*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 241-247.

⁴ Cfr. U. Hannerz, *op. cit.*, 1992, p. 249.

lotta (i contrasti ricorrenti), di *conflitto* (opposizione interna alle strutture che mette in moto processi i quali a loro volta producono alterazioni), di *contraddizione* (relazione tra principi e processi discrepanti interni alla struttura sociale) e di *rituale* (interazione simbolica che deve raffigurare l'unità sociale).

Quest'ultimo argomento sarà trattato in particolare da V. Turner (1920-1993). Studiando gli Ndebu, Turner nota che c'è un forte motivo di conflitto nella loro struttura sociale tra le regole di discendenza matrilineari, che fanno succedere al capo villaggio defunto il figlio della sorella, e la residenza patrilocale per cui, tale figlio abita nel villaggio del padre. Per risolvere il conflitto (fare in modo che i propri figli restino al villaggio e anche i figli delle sorelle) gli Ndebu si lanciano accuse di stregoneria e utilizzano pratiche magiche, anche se fanno di tutto per non condannare uno dei loro. Turner vuol dire che non è la norma a produrre l'equilibrio sociale bensì la composizione rituale di interessi contrapposti⁵.

Clyde Mitchell studia una danza particolare, la danza *kakela*. L'opera *The kakela Dance* (1956) presenta questa danza tradizionale alla quale partecipavano circa venti persone, uomini, la domenica pomeriggio davanti a spettatori africani. Nella danza entrano personaggi come il "dottore" vestito con una tunica bianca e una croce rossa e una "sorella infermiera", unica donna del gruppo anch'essa in bianco. La canzone che accompagna la danza parlava della vita in città e delle qualità delle tribù dei danzatori. Secondo l'analisi di Mitchell quindi, questa danza era una espressione di "tribalismo" così come si manifestava in contesto urbano. Tuttavia i vestiti dei danzatori dimostravano che essi avevano recepito anche valori europei⁶.

⁵ Cfr. U. Fabietti, *op. cit.*, 1991, pp. 259-263.

⁶ Cfr. U. Hannerz, *op. cit.*, 1992, pp. 254-55.

8.1. *Antologia di opere*

a) J. Clyde Mitchell, *Orientamenti teorici negli studi urbani africani*.

“Gli studi intensivi sulle città dell’Africa sub-sahariana si sono concentrati particolarmente sul contrasto fra vita tribale da una parte e vita urbana dall’altra. Le città sono state viste come i centri attraverso i quali sono state introdotte le innovazioni culturali nelle regioni nelle quali sono localizzate, senza dubbio a motivo della discontinuità culturale tra le moderne città africane e le regioni in cui hanno le loro radici.

Indubbiamente la colonizzazione e il susseguente sviluppo industriale e commerciale hanno introdotto molte innovazioni nella vita dei popoli africani, e una di queste è il rapido sviluppo delle città. È anche vero che i modelli di comportamento sono sorti in città diverse da quelle delle aree tribali, da cui la maggior parte dei cittadini è venuta solo di recente. Per la quale ragione non deve meravigliarci che molti studi sulle aree urbane partano dalla premessa che essi sono necessariamente studi sul mutamento sociale.

Ma è evidente che qui ci stiamo occupando di diversi tipi di mutamenti, che dovranno essere tenuti differenziati analiticamente. Southall indirizzava l’attenzione su questo punto, quando sosteneva: “È importante distinguere la rapidità del mutamento in una situazione dalla rapidità del mutamento nelle persone...”. Ciò implica che i sistemi sociali possono essere considerati come relativamente stabili, pur sottolineando che ognuno è distinto dall’altro. Un individuo che emigra da un’area tribale in città, troverà che il suo comportamento, adeguato alle circostanze rurali, è fuori posto in città e dovrà perciò adottare nuove usanze e abitudini. Mayer ha fatto la stessa osservazione. Riferendosi agli emigranti scolarizzati, scrive: “Uno può facilmente incominciare a praticare i modi di vita urbani per ingraziarsi un suo amico a East London per poi dimenticarli onde ingraziarsi i suoi amici dalla mentalità più ortodossa a casa, dato che non c’è un attivo rapporto fra questi due gruppi di persone”. Southall commenta concisamente: “L’istadamento dei modelli d’azione dal binario costituito degli obiettivi rurali a quello degli obiettivi urbani, è rapido quanto il viaggio dell’emigrante verso la città”. (...)

Io ho proposto che i mutamenti totali nei sistemi sociali vengano chiamati mutamenti “storici” o “processivi”, mentre i mutamenti nel comportamento che sono una conseguenza della partecipazione a diversi sistemi sociali dovrebbero essere chiamati “mutamenti situazionali”. Ciò è analogo a quelli che Mayer chiamava modelli di cambiamento a “one-way” in quanto confrontati con quelli ad “alternativa”. Questa distinzione è implicita, benché non sia mai stata esplicitamente enunciata, in Glukmann: “L’Africa urbanizzata è fuori dalla tribù, ma non al di là della sua influenza. Perciò quando un uomo torna dalla città

nell'area politica della sua tribù è nuovamente tribalizzato – de-urbanizzato – benché non si trovi fuori dell'influenza della città”. (...) Un esempio ci è fornito dallo studio di Powdermaker sul mutamento sociale, le aspirazioni e i valori degli adolescenti africani nella regione del Copperbelt. In uno studio informativo sull'immagine che gli studenti africani hanno della vita contemporanea nella Rhodesia del Nord scrive: “Per questi africani, sembra molto importante poter contare sull'aiuto dei parenti e degli amici in un mondo che va cambiando rapidamente e che è sempre più complicato e di ampio raggio” (1956). Benché ammetta che i giovani sottolineavano quanto fosse importante per loro avere parenti e amici in altre città, come appoggio per quando ci si sono recati per gli sport, per ballare o per cercare lavoro, le considera spiegazioni insufficienti, e più avanti dice: “Concetti di relazioni interpersonali sono parte di un ordine morale in cui questi giovani sono stati educati, e che cambia generalmente molto più lentamente di quello tecnico”. Se ne può dedurre comunque che il valore che le persone che le hanno risposto hanno dato alla parentela e all'amicizia nella città, sono una reazione ad una loro situazione sociale, in cui la maggior parte dei loro contatti era con stranieri”⁷.

⁷ Cfr. J. Clyde Mitchell, *Orientamenti teorici negli studi urbani africani*, in C. Pitto (a cura), *Antropologia urbana*, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 153-154.

9.

L'ANTROPOLOGIA DELLA POVERTÀ

Con il termine “antropologia della povertà” si definisce la teoria di Oscar Lewis, autore americano che ha studiato in particolare il mondo urbano. O. Lewis nasce a New York il 25 dicembre 1914 da una famiglia ebrea ortodossa: il padre Herman, di origine polacca era rabbino. Dopo aver conseguito la laurea in Storia al College of the City of New York nel 1936 (una delle poche università accessibili agli studenti ebrei) Lewis, che si definiva un “marxista eclettico”, si iscrive alla Columbia University per conseguirvi il Ph.D. Risale a questo periodo il suo incontro con Ruth Benedict la quale gli consigliò di dirottare i suoi interessi sull’antropologia. La prima ricerca sul campo è presso gli indiani Blakfoot del Canada, premiata dall’American Philosophical Society nel 1943 e pubblicata a cura della American Ethnological Society¹. È del 1943 il primo viaggio in Messico dove si reca come rappresentante della Interamerican Indian Institute con il compito di analizzare i problemi dello sviluppo rurale. Qui intraprende lo studio della comunità di Tepoztlàn già visitata nel 1926 dall’antropologo di Chicago Robert Redfield². Confutando la visione ottimista di Redfield, Lewis vede al contrario nel villaggio forti motivi di alienazione e di conflitto. L’analisi gli serve per dimostrare come non sia accettabile la distinzione tra comunità folk e società urbana proposta da Redfield. Nello studio *Life in a Mexican*

¹ La tesi di dottorato: *The Effects of White Contact upon Blackfoot Culture, with Special Reference to the Role of Fur Trade* fu discussa nel 1940 alla Columbia University. In seguito Lewis si stabilisce a New Haven nel 1942 dove lavora per le Human Relations Area Files presso la Yale University collaborando anche con il dipartimento di Giustizia.

² Lo studio di R. Redfield fu pubblicato nel 1930 col titolo: *Tepoztlàn: a Mexican Village. A study of Folk Life*. Vi si rintracciavano evidenti influssi idealisti cristiani L. Ferrarotti, *Oscar Lewis, biografo della povertà*, Laterza, Bari 1986, p. 9 e pp. 26-36.

Village: Tepoztlan restudied del 1951 Lewis sottolinea l'ingiusta distribuzione della terra, i maneggi e la corruzione della politica locale³.

Trattando dei problemi urbani specifici egli riscopre i temi della etnicità, della povertà in ambito urbano e si dedica a studi sui paesi latino-americani (Messico, Cuba, Portorico) e sugli immigrati negli Stati Uniti, mosso dal desiderio di guadagnare alla riflessione scientifica quei milioni di abitanti dei paesi poveri ai quali egli, coerente con l'impostazione marxista del suo pensiero, attribuisce un ruolo storico rivoluzionario⁴. Proporrà studi sulla *vencidad* (*Urbanization without Breakdown: a Case Study e The Culture of the Vencidad in Mexico City: Two Case Studies*) sostenendo che l'urbanizzazione non comporta necessariamente l'isolamento e lo sfaldamento delle tradizioni culturali. Nel 1948 entra alla Università dell'Illinois a Urbana e si dedica a molte ricerche sul campo in Spagna, India, Portorico, Cuba e New York.

Village Life in Northern India. Studies in a Delhi Village pubblicato nel 1958, tratta il tema del conflitto nel villaggio induista e mussulmano di Rampur, dominato dagli Jat, principali proprietari terrieri e coltivatori del distretto. Lewis analizza problemi quali la frammentazione della terra, i rapporti tra le caste, le differenze tra Tepoztlan e Rampur. Ma le opere alle quali Lewis ha legato il suo nome sono quelle relative alle periferie latino-americane, come *Five Families (Mexican Case Studies in the Culture of Poverty)* e *The Children of Sanchez* del 1961. Per questo secondo volume Lewis sarà denunciato dal governo messicano per oscenità e diffamazione della nazione e verrà assolto solo nel 1965. *Pedro Martinez: A Mexican Peasant and His Family*, del 1964, è l'autobiografia di un contadino sostenitore della rivoluzione messicana⁵, così *La Vida: a*

³ Cfr. L. Ferrarotti, *op. cit.*, p. 9 e pp. 26-36.

⁴ Scrive: "È una ironia che molti americani, grazie agli antropologi, conoscano di più sulla cultura di qualche tribù isolata della Nuova Guinea con una popolazione totale di 500 anime, che sul modo di vita di milioni di abitanti dell'India o del Messico e delle altre nazioni sottosviluppate destinate a giocare un ruolo decisivo sulla scena internazionale". Cfr. O. Lewis, *Five families* (Mexican Case Studies in the Culture of Poverty) Basic Books Inc., New York, 1959 (tr. sp. *Antropologia de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de cultura economica, Mexico, 1985, p. 16).

⁵ Egli racconta una vita fatta di maltrattamenti infantili, di scarsa scolarizzazione, di lavoro precoce come *peone* in una *hacienda*, descrive il matrimonio con Esperanza, la

Puerto Rican Family in the Culture of Poverty, descrive la vita familiare di Fernanda, ex prostituta, che abita in uno slum di San Juan de Portorico. Con queste storie egli intende “*dar voce a persone che di rado vengono ascoltate e offrire al lettore la visione intima di un sistema di vita comune a molti gruppi destituiti della nostra società, ma in vasta misura ignoto, sconosciuto o inaccessibile alla maggior parte dei lettori della classe media...*”. Negli anni 1969-70 si reca a Cuba, invitato da Fidel Castro, con lo scopo di studiare, ancora una volta, la vita di una famiglia. Nonostante le assicurazioni del regime le ricerche di Lewis sono spiate e, a seguito delle stesse, la polizia arresta un professionista che aveva espresso sentimenti filo-americani. Il testo sarà pubblicato postumo dalla vedova, Ruth, col titolo *Neighbors, Four Men, Four Women (Living the Revolution: an Oral History of Contemporary Cuba)*⁶. Lewis è colpito dall’onnipresenza del governo cubano e dalla sua natura pervasiva, nota come il rapido cambiamento della rivoluzione non abbia del tutto modificato i comportamenti: rimane il *machismo*, le persone alle quali sono stati affidati incarichi si sono rivelate inadeguate. Nota il senso di fiducia nel futuro e la solidarietà che si manifesta nelle persone, nonché la permanenza della religiosità popolare cattolica. È del 1969 anche: *A Death in the Sanchez Family*, che racconta dei quattro figli di Jesus Sanchez e della morte in miseria della zia Guadalupe. Egli vuole dimostrare come

rivoluzione zapatista che lui segue lasciando Esperanza nella miseria coi figli, il ritorno a casa e la vita grama del contadino, i tradimenti coniugali, la carriera nell’amministrazione municipale, la prigionia, la morte della moglie e il conseguente disgregamento della famiglia, il crollo degli ideali che segue la maturità.

⁶ È il ritratto di quattro uomini e quattro donne: un figlio di ex schiavi divenuto membro del partito comunista, un analfabeta che fa diversi lavori, deluso dalla rivoluzione, un personaggio internato in un riformatorio e “redento” tramite il lavoro dal regime comunista, un membro della Unione dei giovani comunisti deluso dal fatto di non essere assistito dalla rivoluzione. Le donne sono un’esponente di famiglia agiata che è entrata in politica molto giovane e aderisce agli ideali della rivoluzione, una segretaria che diventa suora e poi lascia il convento, una ex prostituta che raggiunge un certo benessere economico e aderisce alla rivoluzione, una donna sposatasi per forza che, dopo la rivoluzione, trova il coraggio di divorziare. L’ultimo volume riguarda cinque famiglie residenti in una modesta palazzina, che manifestano una notevole disparità di situazione economica e diversi livelli di adesione alla rivoluzione. Cfr. L. Ferrarotti, *op. cit.*, 1986, pp. 15-22 e 71-78.

anche la morte sia una tragedia per i poveri perché obbliga alla ricerca di risorse in emergenza. O. Lewis muore nel 1970 a 56 anni non riuscendo a terminare un suo progetto che avrebbe avuto il titolo: *The Grandchildren of Sanchez*.

La sua opera è legata al concetto di “cultura della povertà”, ricavato dalla lettura di R. Benedict. Per la Benedict infatti la cultura: “*non è semplicemente la somma dei loro elementi costitutivi. Possiamo sapere tutto sulle forme di matrimonio, danze, rituali, riti della pubertà di una tribù, e tuttavia non capire nulla di quella cultura come un tutto che ha usato quegli elementi ai propri scopi. In vista di questi “scopi” la cultura sceglie, fra gli elementi offerti dalle civiltà circostanti, quelli che può usare, scarta quelli di cui non può fare uso, mentre altri ne riplasma secondo le proprie necessità*”⁷. L’accento posto sui tratti psicologici dell’individuo permette a Lewis di pensare ad una “cultura della povertà”, rielaborazione del concetto di classe marxista, del quale egli vede il versante individuale. Attraverso questo concetto egli cerca di dimostrare come la povertà economica alimenti una serie di atteggiamenti ed orientamenti poi trasmessi dall’educazione. Indica come peculiari certi aspetti della vita familiare dei poveri: precoci esperienze sessuali, relazioni extraconiugali, mancanza di privacy, matrifocalità, instabilità sociale ed economico-lavorativa del marito, enfasi sulla superiorità maschile, vittimizzazione della donna, infanzia inesistente, evasione scolastica, lavoro precoce dei bambini, forte autorità degli adulti, concetto disciplinare dell’educazione che utilizza spesso punizioni corporali, violenza frequente contro fanciulli e donne. La cultura della povertà, prodotta da disoccupazione e bassi salari, favorirebbe il sorgere di comportamenti economici come l’indebitamento costante, la sostanziale impossibilità di risparmio, l’abitudine a piccole spese ripetute e la incapacità di gestione razionale delle risorse. Gli individui dimostrerebbero una capacità minima di organizzazione al di fuori dell’ambiente familiare, orientamento al presente con scarsissima progettualità, un forte sentimento di rassegnazione e fatalismo, un debole interesse al di fuori della propria situazione locale familiare, scarsa conoscenza e informazione storica sul proprio paese, senso di impotenza

⁷ Cfr. R. Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Co., Boston-New York 1934 (tr. it. *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 53).

e di inferiorità, lontananza psicologica dai luoghi di esercizio del potere⁸. Per Lewis la cultura della povertà si manifesta comunque solo nei paesi capitalisti o orientati verso il capitalismo non invece in gruppi primitivi o in paesi socialisti dove i poveri sono convinti che il sistema si occupi anche di loro⁹.

9.1. *Antologia di opere*

a) O. Lewis, *Antropologia della povertà: la famiglia Gomez*

“Alle quattro della mattina la sveglia suonò rumorosamente. Era il turno di Augustin sulla linea degli autobus. Diciassette anni prima, quando lui e Rosa erano arrivati in città, lui aveva iniziato come autista. Loro due provenivano entrambe dal piccolo villaggio Azteca: lui lavorava la terra di sua madre vedova e occasionalmente lavorava anche in un cañaveral vicino¹⁰. Rosa aveva sempre detestato la suocera e Augustin pensava che il lavoro nei campi era duro e

⁸ Cfr. O. Lewis, *La cultura della povertà...*, 1973, pp. 93-109. Questa concezione è stata fortemente criticata dagli antropologi latino-americani che accusano O. Lewis di “pregiudizio calvinista” dal momento che la povertà sarebbe effetto non di strutture sociali ingiuste quanto di una mentalità individuale. Gli stessi autori dimostrano come le popolazioni marginali esprimano, al contrario, atteggiamenti molto variegati. Cfr. R. Morse, *La investigación urbana latino-americana: tendencias y planteos*, SIAP, Buenos Ayres, 1971, pp. 120-121; A. Leeds e E. Leeds, *O Brasil e o Mito da Ruralidade Urbana: Experiencia urbana, Trabalho e Valores nas Areas Invasadas do Rio de Janeiro e de Lima*, in A. Leeds, *A Sociologia do Brasil urbano*, Zahar, Rio de Janeiro 1978, p. 89 e P. Silberstein P., *Favela living: Personal Solutions to Larger Problems in America Latina*, anno 12, n° 3, 1969, p. 199 cit. in R.G. Oliven, *Antropologia dos grupos urbanos*, Vozes, Petropolis 1987, p. 52.

⁹ Scrive: “mi sembra che la cultura della povertà superi i limiti regionali, del rurale e urbano, e anche del nazionale. Per esempio mi impressiona la straordinaria similitudine nella struttura familiare, nella naturalezza dei legami della parentela, nella qualità delle relazioni tra coniugi e tra genitori e figli, nella occupazione del tempo, nei modelli di consumo, nel sistema di valori e nel senso della comunità che si ritrova nelle classi popolari delle periferie di Londra (Zweig, 1949; Spinley, 1953, Slater e Woodside, 1951; Fifth, 1956; Hoggart, 1957); lo stesso che in Porto Rico (Stycos, 1955; Steward, 1957), così come nei quartieri bassi del Messico (Lewis 1951, 1952) come entro le classi basse di neri negli Stati Uniti” Cfr. O. Lewis, *Antropologia de la pobreza*, op. cit., 1985, pp. 12-14 e p. 17. Cfr. L. Ferrarotti, *op. cit.*, 1986, pp. 14-17.

¹⁰ Piantagione di canna da zucchero.

miserabile. Pensavano che la vita in città sarebbe stata più facile e che i loro figli avrebbero ottenuto una migliore educazione, e così si trasferirono a La Casa Grande; Augustin trovò lavoro in una linea privata di autobus che operava in città. Attualmente anche Alberto era autista della stessa linea.

Augustin lasciò suonare la sveglia, sperando che anche Rosa si alzasse. Voleva che si alzasse a preparare un caffè bollente per togliersi il gusto amaro della infusione che prendeva quotidianamente per il diabete. Rosa non si muoveva. Egli si sedette e alzò di prepotenza la coperta del letto. Lei si mosse un poco e, coprendosi di nuovo, continuò a dormire. L'uomo sospirò. Nel villaggio Azteca sarebbe stato differente: là una donna sapeva come occuparsi del proprio marito.

Augustin cercò a tentoni le sue scarpe sotto il letto, e si alzò. Era già completamente vestito, perché, siccome era tornato molto tardi, non si era preoccupato di togliersi la roba di dosso. Però non aveva dormito bene. La sensazione di un cadavere o di un fantasma che lo opprimeva durante la notte non gli aveva permesso di muoversi, riempiendolo di angoscia: poteva solo muovere un braccio e dare qualche debole gomitata alla sua sposa. Lei non si era svegliata e a lui non restò che sperare che la sensazione passasse presto. Adesso stava in piedi, senza essersi rasato, le spalle cadenti e disperatamente stanco, senza desiderio di iniziare la giornata. Le rughe marcavano il suo volto pallido, e gli occhi azzurri, che lo avevano reso molto popolare tra le donne, erano spenti e appannati. La mattina Augustin si sentiva molto debole, vuoto, incapace di fare alcunché. Solo dopo la colazione, quando si trovava con gli altri autisti nelle strade piene di gente cominciava a sentirsi meglio. (...)

Un giorno Augustin aveva incontrato un'altra donna, una giovane di nome Alicia. La sua pazienza e la sua tenerezza erano per lui un grande sollievo. Generalmente la visitava due volte la settimana, però veniva sempre a casa a dormire. Due anni prima lei era rimasta incinta e da allora lui era molto contento del suo figliolotto. La notte passata era rimasto con Alicia e si domandava preoccupato se era contenta di come lui la stava trattando. Decise di darle più denaro per le spese domestiche: non gli importava di cosa sarebbe successo in casa.

Augustin si mosse nello spazio angusto tra la branda e i piedi del letto matrimoniale e entrò in cucina accendendo un fuoco la cui luce brillante arrivò fino alla camera da letto. Usava quasi sempre una pila, solo che in questa occasione voleva dar fastidio a sua moglie. Però i dormienti, i visi nascosti dalle coperte, non si mossero. Augustin riempì un bicchiere di un liquido verde scuro e lo bevve con la

faccia contratta. Un curandeiro glielo aveva prescritto con un mezzo litro di pulque¹¹ e lui beveva le due cose, pieno di fede, tutti i giorni, da quasi sei mesi¹².

¹¹ Bevanda alcolica fermentata dall'agave.

¹² Cfr. O. Lewis, *Antropologia de la pobreza*, op. cit., 1985, pp. 70-72.

10.

NUOVE CORRENTI DELL'ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA

Tre aspetti risaltano nel panorama delle nuove correnti dell'antropologia contemporanea: 1. sul piano teorico il dibattito sul tipo di spiegazione/interpretazione che la scienza antropologica offre delle società "altre"; 2. la polemica molto forte in alcuni autori, sull'autorità dell'antropologo come "traduttore interculturale"; 3. sul piano pratico, il quadro mutato delle società etnologiche dopo il colonialismo e la decolonizzazione che obbliga ad interrogarsi sul futuro della disciplina.

Il nuovo panorama delle scienze sociali deve molto alla riflessione filosofica del secondo Novecento, a sua volta stimolata e dal pensiero dei filosofi post-hegeliani, e dalla mutata situazione sociale e culturale dell'Occidente.

L'erosione delle certezze filosofiche matura già dalla prima metà dell'Ottocento con Marx (il quale, pur movendosi nell'alveo hegeliano, abbandona la convinzione di una intrinseca razionalità del reale e, distinguendo tra struttura e sovrastruttura, offre piste di riflessione anche all'antropologia), Kierkegaard e la sua critica alla scienza, Nietzsche con la sua riflessione sulla genesi della morale, la tirannia della storia, il rapporto tra verità e ideologia, e infine Freud la cui teoria dell'inconscio pone problemi circa l'idea di libertà e razionalità umana: l'uomo infatti, non è coscienza immediata di se stesso e la sua razionalità risulta frutto di mediazione e di attribuzione di senso. Nel Novecento Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Ricoeur mostrano come il *cogito*, pur essendo l'orizzonte riflessivo, non fonda immediatamente l'esperienza: l'uomo è volontà e non, soggetto e oggetto, attivo e passivo. Così Habermas sottolinea il ruolo dell'inconscio, mentre Barthes propone una

visione ermeneutica che favorisca anche un processo di emancipazione storica e sociale dell'uomo.

Nel campo delle scienze sociali tutto ciò comporterà il passaggio da una posizione "realista", di stampo ontologico, ad una posizione che si potrebbe definire "nominalista". In altre parole: qualunque ricostruzione del reale non lo esaurisce, al contrario risulta già da una costruzione nella quale il soggetto espone una propria visione, del tutto relativa e parziale.

Sia la concezione "ontologica" che tende a vedere la cultura come ente separato dall'individuo, sia la concezione strutturalista di Lévi-Strauss, per il quale l'uomo non risulta essere il soggetto, dovranno essere superate in favore di una rivalutazione della soggettività umana¹. L'antropologia è dunque obbligata a passare dalla spiegazione "biologica" dei fenomeni culturali (in termine di evoluzione e poi di funzione) ad una lettura di altro tipo. I fenomeni culturali vengono visti o in termini ludici (con riferimento alla filosofia del linguaggio di Wittgenstein) o in termini teatrali (il punto di vista di Goffmann), oppure in termini di lettura testuale, come farà Clifford Geertz, al fine di comprendere la cultura con criteri che non siano fuori dal suo campo semantico.

Un secondo tema riguarda la possibilità per l'antropologo di ergersi ad interprete delle culture "altre" che avvicina. Ciò in due significati: la possibilità di "tradurre" un universo culturale in altro linguaggio; l'autorità morale dell'antropologo, in quanto esponente di una mentalità occidentale tendenzialmente etnocentrica. Si tratta di dibattiti non nuovi nella storia dell'antropologia: già Malinowski, per altre ragioni, parlava del lavoro sul campo come di un tentativo di "*afferrare le cose dal punto di vista dei nativi*", e così Evans-Pritchard stabiliva che "*l'antropologia interpreta, più che spiegare*", posizione che riecheggia la sociologia di Weber per il quale occorre ricostruire sulle intenzioni e considerare le azioni come attività "dotate di senso". Critiche ai fondamenti epistemologici dell'antropologia sono nelle opere dei primi decenni del Novecento: la stessa opera di Lévi-Strauss *Tristi tropici*, propone una

¹ Sugli orientamenti di fondo dell'antropologia contemporanea vedi F.W. Voget, *A History of Ethnology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1975 (tr. it., *Storia dell'etnologia contemporanea*, Laterza, Bari, 1984).

autoriflessione dell'antropologo sul proprio lavoro². I diari postumi di Malinowski e lo studio critico di Derek Freeman sul lavoro di M. Mead a Samoa (1983), liquidato come “pedagogia allegorica”, portano in primo piano il tema della presunta “ingenuità” dell'antropologo come autore. Il discorso antropologico, si obietta, è ben lontano dalla materia bruta etnografica, del quale non può pretendere di essere l'esatta traduzione, come voleva l'antropologia classica.

Sarà però Clifford Geertz a porre il problema della “scrittura etnografica” come problema epistemologico. Egli, infatti, discute sull'autorità etnologica dell'antropologo come capacità di “*rappresentazione di un tipo di vita nelle categorie di un altro tipo*”. Scegliendo alcuni autori classici (Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict) analizza le strategie di costruzione del testo etnologico che deve tenere insieme due momenti tra loro eterogenei: l'esperienza diretta e la trascrizione per un pubblico di lontani. Lo “scarto” tra i due momenti costituisce appunto, il problema epistemologico riassumibile in tre domande: – chi ha diritto di parlare dell'altro? – quali sono i fondamenti di questo diritto? – quale raffigurazione asimmetrica ne deriva? Se a ciò si aggiunge il fatto che il mondo dell'antropologo, quel mondo “primitivo” nel quale si sono costruite generazioni di etnologi, esce del tutto trasfigurato dalle vicende mondiali del Novecento, risulta chiaro e drammatico l'interrogativo sul senso e sul futuro della scienza antropologica³.

Infatti, ed è l'aspetto pratico, già dall'inizio del Novecento e molto più evidentemente dopo la Seconda Guerra e la decolonizzazione, i popoli oggetto degli studi antropologici sono interessati a processi rapidi di cambiamento. La creazione di stati nazionali (con quanto ne consegue

² Così il testo di M. Leiris *L'Afrique fantôme*, del 1934. Lo stesso autore scriverà, in un'opera più tarda, che l'obiettività antropologica impone di considerare le società nel loro stato reale, che non ha nulla a che vedere col mito di una presunta integrità culturale. Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 98 e G. Giarelli, *Il corno dell'Ugao (Viaggio iniziatico in una medicina africana)* L'Harmattan, Italia, 1995, pp. 9-34.

³ Cfr. C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988, (tr. it., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 139 ss.).

come scuola, burocrazia ecc.) l'inserimento nell'economia capitalista e le trasformazioni religiose contribuiscono a modificare radicalmente il quadro della cultura in quei paesi. Né ciò avviene solo nelle colonie, dal momento che le stesse culture tradizionali europee subiscono un processo di modernizzazione nel quale gli elementi culturali tendono a slegarsi dalla matrice tradizionale per assumere significati propri⁴.

Gli antropologi, sollecitati a studiare queste trasformazioni, hanno assunto nel corso del tempo tre diversi atteggiamenti. Una prima posizione, eminentemente critica, tendeva a leggere il contatto tra culture come de-culturazione e quindi perdita irrimediabile della cultura originaria. Successivamente, anche su ispirazione di Malinowski il quale pensava ad una fase di transizione tra antico e nuovo, l'antropologia assunse un punto di vista più possibilista a riguardo del cambiamento. Il terzo passaggio è quello attuale secondo il quale si deve leggere il cambiamento come espressione di creatività culturale. Una creatività vista nei fenomeni della migrazione dalla campagna alla città, come era già avvenuto per gli autori della scuola di Manchester, oppure individuata nei fenomeni religiosi sincretico-messianici⁵. Testimoniano questa svolta, già avviata negli anni 20, la nascita di numerose istituzioni, quali l'Istituto Africano Internazionale di Londra (1926) sorto col finanziamento di Rockefeller e Carnegie, il Royal Anthropological Institute, che si propone nel 1937 di "*studiare i problemi del contatto culturale e dell'applicazione del sapere antropologico all'amministrazione delle razze sottomesse all'impero*", e di scuole socio-antropologiche come la scuola di Chicago che utilizza concetti antropologici di stampo boasiano per leggere le città americane. Gli anni Trenta avevano visto anche gli studi di Margaret Mead sull'acculturazione degli Indiani del Mississippi coi problemi di alcoolismo, disgregazione della famiglia, crisi della donna che ciò comportava e le raccomandazioni di R. Redfield, R. Linton e M. Herskovits espresse nel memorandum del 1937 relativo agli studi sul cambiamento culturale, mentre nel 1940 l'Associazione di Antropologia applicata americana studiava le imprese industriali. Finalmente G. Balandier, esponente negli

⁴ J. Copans porta ad esempio la World Music, che ripropone brani etnici adattati al gusto del fruitore europeo. Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, pp. 93-94.

⁵ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 96-97.

anni '50 di una antropologia detta “dinamista” sosterrà che il colonialismo ha messo in evidenza i punti deboli e forti delle società tradizionali: di conseguenza l'analisi antropologica è obbligata a diventare una sorta di analisi del tradizionale a contatto con la modernità⁶.

Negli anni Cinquanta e Sessanta perciò, il cambiamento culturale viene visto sempre più come una scelta e, di conseguenza, si è portati a rintracciare quali siano i “mediatori culturali” che permettono questo trapasso. L'oggetto dell'antropologia diventa non solo la società isolata e relativamente integra, quanto piuttosto il “sistema-mondo”. Si comprendono in questa prospettiva gli studi di K. Gough sull'imperialismo nel 1968, che intendono superare concetti definiti obsoleti e inadeguati come quelli di contatto culturale, acculturazione, cambiamento sociale, modernizzazione ecc., ritenuti incapaci di interpretare la violenza, la sofferenza e lo sfruttamento del quale sono vittima le popolazioni economicamente marginali⁷. Sono degli anni '70 e '80 gli studi sulle nazioni indigene minacciate di etnocidio, fortemente impegnati in ambito politico.

L'effetto di queste trasformazioni sulla disciplina antropologica è anche quello di ampliare di molto l'oggetto di studio. Diventa impellente il tema dell'identità culturale, dell'etnicità in un mondo nel quale l'appartenenza etnica sembra diventare oggetto di rivendicazione politica e fonte di violente contrapposizioni. Poiché la premessa di fondo dell'antropologia (specie di quella strutturalista che cerca di ricondurre le diversità culturali alla struttura primigenia) e cioè la distinzione tra “vicino” e “lontano”, viene messa in discussione, l'antropologia moderna, scrive Kilani, si propone come “*scienza delle diversità sociali e culturali*” che ha come progetto di “*pensare l'altro e il medesimo*”, senza quindi escludere la riflessione sul mondo contemporaneo nel quale anche l'antropologo è immerso⁸. L'antropologo si occupa oggi di fenomeni quali la crisi dello stato, il turismo internazionale, la violenza etnica, i diritti dell'uomo, le migrazioni, lo sport, i fattori di agglomerazione collettiva

⁶ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 26-36.

⁷ Nel 1981 J. Nash pubblica una sintesi dal titolo: *Gli aspetti etnografici del sistema capitalista mondiale*. Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, pp. 98-99.

⁸ Cfr. M. Kilani, *op. cit.*, 1994, pp. 26-27.

ecc.⁹. Tra gli oggetti di studio importanti c'è la città, alla quale si dedica una importante corrente dell'antropologia, definita appunto "urbana" e tutti gli argomenti relativi al fenomeno delle migrazioni e quindi al meticciamento culturale che ne consegue o il trasferimento di sistemi culturali da una nazione all'altra (ad esempio il ruolo dei marabutti dall'Africa all'Europa, ecc.). Infine, un aspetto che contribuisce a modificare profondamente il quadro sociale entro il quale lavora l'antropologo attuale, è il fatto che sempre più spesso si abbiano richieste di interventi e studi antropologici da parte di istituzioni: questo rende l'antropologia soggetta alle critiche che investono tutte le altre scienze sociali.

10.1. *L'antropologia interpretativa: Clifford Geertz*

L'antropologia interpretativa è senz'altro il frutto di questa mutata sensibilità culturale, nella quale confluiscono gli apporti della filosofia post-moderna, le preoccupazioni metodologiche e le intuizioni della critica letteraria. Vi entrano le suggestioni della filosofia del linguaggio e della corrente post-moderna e decostruttivista di Lyotard (che stabilisce la fine delle meta-narrazioni e quindi del ruolo universale delle scienze che pretendono di descrivere i fenomeni) e Derrida, i suggerimenti dell'epistemologia, dell'ermeneutica e della critica letteraria e storica, con Barthes e Foucault. Perciò giunge alla considerazione che nessuna scrittura etnografica può esaurire la complessità del reale, essendo la descrizione a sua volta una "creazione" sul tema. Risente infine, della problematica relativa al rapporto tra individuo e cultura e della preoccupazione di evitare l'ontologizzazione del concetto di cultura.

Se l'antropologia classica tendeva a separare sociale e simbolico, struttura e sovrastruttura, l'antropologia moderna dà, invece, grande risalto ai simboli perché esprimono la cultura e la "fabbricano", dimostrando (contro una visione marxista) una loro sostanza. Si rilegge

⁹ Così A. Appadurai propone un'antropologia transnazionale che studi gli etnopaesaggi globali. Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 100. Cfr. C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 13-31 sui caratteri del mondo contemporaneo e le provocazioni che offre all'antropologo.

anche il concetto di cultura che per M. Augé diventa ideo-logica cioè insieme di concetti che orientano il comportamento.

L'antropologia interpretativa parla della cultura come di una "ragnatela di significati", "insieme di significati condivisi", "codice simbolico pubblico" intersoggettivo. Come scriverà P. Rabinow: *"Partendo dall'idea che gli indigeni producono delle interpretazioni della loro esperienza, il compito dell'antropologo non è solo di comprendere la maniera mediante la quale essi danno forma alle loro vite ma come essi problematizzano questa messa in forma"*¹⁰.

Elemento costitutivo della cultura è il linguaggio che è *"il segno in cui l'uomo dice il suo fare"* e sul contesto, perché l'azione si concepisce se compresa in un contesto. Oggetto dell'antropologia diventa la comprensione dell'azione sociale, dall'interno. L'antropologia interpretativa cerca di tener presente sia il punto di vista emico (ciò che i nativi pensano di se stessi, il concetto vicino all'esperienza), sia il punto di vista etico (più lontano dai nativi, il concetto lontano dall'esperienza). Di conseguenza tende a diventare una impresa di critica culturale e di lettura intertestuale.

Sulla scia dell'operazione di de-strutturazione della antropologia, G.E. Marcus parla di etnologia come di riscrittura permanente della cultura, operazione che ha più a che vedere con l'arte che con la scienza¹¹. Tuttavia c'è chi fa notare che l'operazione dell'antropologia simbolica (dare una armatura simbolica allo sviluppo delle interazioni quotidiane), avviene nel momento in cui il tessuto socio-culturale non regge più: ci si domanda perciò se a questa fase non corrisponda un declino dell'antropologia, accusata da alcuni (vedi antropologia radicale) di disporre i concetti obsoleti e di metodi irrimediabilmente violenti.

Principale esponente dell'antropologia interpretativa è Clifford Geertz (1926), allievo di Talcott Parson, studioso dell'area musulmana dal Marocco all'Indonesia. Nella sua opera *"Interpretazione di culture"* espone i principi di questo nuovo metodo: la cultura è intesa come un "testo" che deve essere decodificato dallo studioso il quale perciò non può limitarsi a leggere il dato fenomenico.

¹⁰ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 109.

¹¹ *ibidem*, pp. 79-94.

C. Geertz perciò demistifica la costruzione del testo etnografico rendendo visibile il processo creativo sottostante: la descrizione densa” (thick description) risulta essere una operazione che non prescinde dalla interpretazione: così la spiegazione di un informatore assume il carattere di “realtà culturale”¹².

10.2. *L’antropologia radicale*

Il punto di partenza dell’antropologia radicale è l’analisi delle condizioni mediante le quali si realizza l’attività dell’antropologo. Si fa notare come l’antropologo non si sia mai allontanato da una pratica colonialista: anche il più disinteressato degli studiosi, che lavora da solo e da solo applica l’osservazione partecipante, ha comunque bisogno di una serie di intermediazioni di personale locale, variamente remunerato¹³.

Nel 1983 James Clifford pubblica *On Ethnographic Authority*, opera nella quale parla della “crisi di coscienza antropologica”. Questa crisi consiste, a suo parere, nell’aver costruito la figura del “ricercatore sul campo specialista” in grado di produrre una monografia etnografica che traduce in un testo scritto l’esperienza sul campo. Gli elementi sui quali si è costruita questa figura sono: a) la preparazione scientifica del ricercatore; b) l’uso finalizzato del linguaggio indigeno; c) l’osservazione preferita alla narrazione; d) l’utilizzo di concetti teorici come quello di struttura, funzione... per comprendere una cultura; e) il processo induttivo dal generale al particolare; f) l’utilizzo di una prospettiva sincronica¹⁴.

Nemmeno l’antropologia interpretativa di C. Geertz, per quanto attenta alla costruzione del discorso etnografico, è per J. Clifford, esente dal colonialismo di fondo dello studioso occidentale. Al contrario deve, secondo Clifford, farsi strada una concezione dell’etnologia come “costruzione negoziale” tra tutti i soggetti implicati. L’antropologia non si

¹² Cfr. G. Giarelli, *op. cit.*, 1995, p. 15.

¹³ Cfr. J. Copans, *op. cit.*, 1996, p. 23 e pp. 109-111.

¹⁴ Cfr. G. Giarelli, *op. cit.*, 1995, p. 14.

limiterebbe a registrare la cultura del gruppo umano in questione ma diventerebbe una “sociologia del potere”¹⁵.

L’antropologia degli anni Ottanta propone i paradigmi del *dialogo* e della *polifonia*. Con l’intenzione di mantenere la preminenza dell’intersoggettività del discorso, delle parole e del contesto si sostiene che la caratteristica fondamentale della scrittura etnografica è la dialogicità. È la posizione di Rabinow, Favret-Saoda, Crapanzano, Dwyer, che porta a “resoconti di campo”. Su questi autori si appunta la critica di C. Geertz il quale li definisce “malati del diario”, parlando di “autoripiegamento dell’autore su se stesso”.

I teorici della polifonia (concetto ispirato a quello di eteroglossia proposto da Bakhtin nell’analisi del romanzo) propongono una vera scrittura “plurale” nella quale gli informatori assumono il ruolo di co-autori, posizione legittima dal momento che lo studioso occidentale non può più considerarsi detentore della conoscenza antropologica sull’altro e dal momento che l’espansione delle comunicazioni interculturali fa sì che ogni popolo possa interpretare se stesso e gli altri. Deriva da questa multivocalità la difficoltà di concepire le diversità umane come forme culturali indipendenti, divenendo al contrario la cultura creazione aperta di una pluralità di sottogruppi professionali, di genere, politici o religiosi e divenendo l’etnologia una reciprocità di immagini concrete e un quadro delle relazioni storiche di dominanza e potere.

In questa prospettiva l’incontro con l’Altro nella ricerca sul campo assume i caratteri di una vera iniziazione. Anzitutto il lavoro sul campo ha valore intersoggettivo, esperienziale: in questo processo l’Io dello studioso emerge e diventa a sua volta oggetto di analisi. Il sapere etnografico però non assume il carattere di conoscenza assoluta dell’Altro, mentre risulta essere piuttosto una storia tra le altre, una narrazione che media tra esperienza e interpretazione.

Seguendo Clifford, S. Tyler dissolve l’autorità etnografica in una “estetica della evocazione” contrapposta alla logica della rappresentazione scientifica. Mentre infatti questa è una forma arcaica di

¹⁵ Vedi l’opera di J. Clifford e G.E. Marcus, *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, The Regents of University of California, 1986 (tr. it., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997).

conoscenza, l'etnografia, espressione del pensiero post-moderno, si pone al di là della verità e della pratica¹⁶.

Sulla scorta di riflessioni relative all'autorità dell'antropologo, l'antropologia critica o radicale di Dell Hymes, Bob Scholte, Johannes Fabian considera il lavoro sul campo come un caso particolare del conflitto coloniale che oppone l'Occidente alle culture altre, ancora escluse dal dibattito antropologico e del tutto prive di potere. La dote fondamentale dell'antropologo risulta dunque quella della riflessività come capacità di cogliere e tematizzare i paradossi del processo di ricerca e di trascrizione¹⁷.

Gli antropologi di orientamento radicale trattano soprattutto delle mutazioni di significati culturali del mondo contemporaneo, ben esplicitate nel concetto di migrazione e di viaggio. Secondo questa visione è la mescolanza degli universi culturali ad interessare e il diverso significato assunto da elementi culturali nelle realtà moderne (la radio per l'uomo del deserto, la sigaretta per l'aborigeno). Si fa un'antropologia del quotidiano, del dettaglio, degli "effetti di realtà" che sono appunti quei dettagli che, invece, dicono qualcosa di come un gruppo umano stia realmente vivendo in quella particolare situazione¹⁸.

Tuttavia anche la posizione di Clifford è stata criticata: infatti, si obietta, se l'Altro diventa la semplice rappresentazione dell'Altro ciò significa che l'antropologia finisce per nutrirsi dei testi altrui e per dissolversi al suo interno, non essendo più in grado di dire alcunché sull'Altro. Contro esiti di questo tipo, Marcus, Fisher, Fox propongono il ritorno alla autorità antropologica e propugnano la necessità di ricercare nuovi e più adeguati mezzi di rappresentazione dell'Altro, una "antropologia reciproca" che però non abdichi al suo compito di dire qualcosa sulla realtà.

¹⁶ Cfr. G. Giarelli, *op. cit.*, 1995, p. 18-25.

¹⁷ Cfr. C. Geertz, *op. cit.*, 1990, pp. 143-147.

¹⁸ Cfr. J. Clifford, *Strade: viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

10.3. *Antologia di opere*

- a) **Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988, (tr. it., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990).**

“Coloro di cui perlopiù scrivono gli antropologi sono diventati, da soggetti di dominio coloniale, cittadini sovrani, e questa trasformazione, in parte giuridica, in parte ideologica, ha modificato completamente il contesto morale in cui si inserisce l'atto etnografico (quali che siano le implicazioni ironiche in Uganda, in Libia o in Cambogia). Anche quegli altrove esemplari – l'Amazzonia di Lévi-Strauss o il Giappone della Benedict – che non erano colonie, ma dei retroterra impenetrabili, oppure degli imperi segregati, appaiono sotto una luce ben diversa da quando la spartizione, Lumunba, Suez e il Vietnam hanno cambiato la grammatica politica del mondo. Le migrazioni più recenti, che hanno immesso in ogni parte del mondo nuclei di popolamento di diversa provenienza – Algerini in Francia, Coreani nel Kuwait, Pakistani a Londra, Cubani a Miami – non ha fatto che estendere il processo riducendo la distanza fra mentalità differenti, e la stessa cosa si può dire, naturalmente, del turismo intercontinentale. Uno degli assunti principali su cui si basava la scrittura antropologica soltanto fino a ieri, e cioè che i suoi oggetti e il suo pubblico fossero non soltanto separabili ma moralmente slegati, in quanto dei primi si davano descrizioni delle quali essi non erano destinatari, ed il secondo riceveva informazione ma non ne era coinvolto, è quasi completamente scomparso. Il mondo ha ancora i suoi compartimenti, ma i passaggi tra di essi sono molto numerosi e assai meno attentamente protetti.

Questa mescolanza di oggetto e pubblico, un po' come se Gibbon dovesse trovarsi improvvisamente a contatto con un ambiente di lettori romani antichi, o M. Homais dovesse pubblicare dei saggi su “La rappresentazione della vita provinciale in Madame Bovary” in “La Revue des Deux Mondes” lascia gli antropologi contemporanei in una qualche incertezza riguardo all'indirizzo retorico da seguire. Chi dovrà essere persuaso ora? Gli africanisti o gli Africani? Gli americanisti o gli Indiani d'America? I nipologi o i Giapponesi? E di che cosa: del rigore empirico? Della portata teorica? Della presa immaginativa? Della profondità morale? È abbastanza facile rispondere: “di tutto questo insieme”. Non è altrettanto facile produrre testi capaci di dar corso a questa risposta.

In realtà, è lo stesso diritto di scrivere – di scrivere etnografia – che sembra messo in discussione. L'ingresso delle popolazioni un tempo colonizzate o emarginate (che ora indossano le loro proprie maschere e recitano le loro proprie parti) sul palcoscenico dell'economia globale, dell'alta politica internazionale e della cultura mondiale ha reso sempre più difficile da sostenere la pretesa dell'antropologo di porsi come tribuno per conto di chi rimane inascoltato, come colui che rappresenta

agli altri ciò che essi non vedono e comprende ciò che viene male interpretato. L'Eureka di felicità esclamato da Malinowski quando, per caso, incontrò, per la prima volta i Trobriandesi – “Sensazione di possesso: sarò io a descriverli... (io) a crearli” – non suona semplicemente arrogante, ma francamente comico in un mondo di OPEC, ASEAN, Things Fall Apart e di Tongani che giocano contro i Washington Redskin (come pure in un mondo di antropologi yoruba, singalesi e tewa). “(Ciò che) è diventato irriducibilmente strano – ha scritto il meta-etnografo James Clifford (ma forse voleva dire equivoco), non è più l'Altro, ma la stessa descrizione culturale”.

Quest'ultima è diventata strana (o equivoca, o sfruttatrice, o oppressiva, o brutale – in scala crescente d'aggettivi) perché la professione che la maggior parte degli antropologi contemporanei si trova ad esercitare si formò in gran parte entro un contesto storico – l'incontro coloniale – di cui essi non hanno, né vogliono avere, alcuna esperienza. Il desiderio di prendere le distanze dalle asimmetrie di potere su cui quell'incontro si basò, in antropologia, come in ogni altro ambito (e che non si può dire sia scomparso, ma persiste in forme mutate), generalmente si fa sentire con forza talvolta dominante su tutto il resto, e genera un atteggiamento a dir poco ambivalente nei confronti dell'idea stessa di etnografia...¹⁹.

b) J. Clifford, *Sull'allegoria etnografica*.

“Allegoria (dal greco allos “altro” e agoreuein “parlare”) è generalmente una pratica in cui una storia inventata sta in continua relazione con un'altra struttura di idee o di eventi. È una rappresentazione che “interpreta” se stessa. (...)”

Vale la pena di notare che prima dell'emergere dell'antropologia secolare come scienza dei fenomeni umani e culturali, i resoconti etnografici erano connessi a diversi referenti allegorici. Il celebre confronto elaborato da Padre Lafiteau (1724) tra le usanze dei nativi americani e quelle degli ebrei e degli egiziani dell'antichità esemplifica la tendenza a collocare le descrizioni dell'altro nelle concezioni dei “premiers temps”. Allegorie bibliche o classiche, più o meno esplicite, abbondano nelle prime descrizioni del Nuovo Mondo. Secondo Johannes Fabian (1983), c'è stata una tendenza pervasiva a prefigurare le altre culture in uno spazio temporalmente distinto ma localizzabile (in un momento precedente) all'interno di un supposto progresso della storia dell'Occidente. L'antropologia culturale del ventesimo secolo ha cercato di rimpiazzare (sebbene non completamente) queste allegorie storiche con allegorie umaniste. Ha abbandonato la ricerca delle origini a favore di una ricerca su similarità umane e differenze culturali. Ma il percorso rappresentativo non è sostanzialmente mutato. Molte descrizioni dell'altro continuano ad assumere come dati – ed a riferirsi a – elementi o livelli trascendenti di verità.

¹⁹ Cfr. C. Geertz, *Opere e vite*, op. cit., 1990, pp. 141-143.

Questa conclusione emerge chiara dalla recente controversia Mead-Freeman. Due diverse rappresentazioni della vita delle Samoa sono presentati come progetti scientifici; ma l'uno si pone rispetto all'altro come un alter-ego moralmente connotato. Mead dichiara di condurre un "esperimento" controllato sul campo, per "verificare" l'universalità dell'adolescenza tormentata, esaminando empiricamente un controesempio. Ma nonostante la retorica di Boas sul "laboratorio" della ricerca sul campo, l'esperimento della Mead ha prodotto un messaggio fortemente connotato in senso etico e politico. Come Ruth Benedict in *Patterns of Culture* (1969), Margaret Mead manteneva una visione liberale e pluralista rispondente ai dilemmi di una società americana complessa. Le storie etnografiche narrate da M. Mead e R. Benedict erano manifestamente legate ad una cultura in conflitto con diversi valori, che subiva l'apparente crollo di una tradizione stabilita, segnata da visioni utopiche sull'umana malleabilità e da paure di disgregazione. Le loro etnografie erano "favole di identità" per adattare il titolo di Northrop Frye (1983). Il loro intento apertamente allegorico non tendeva a creare una cornice morale o espositiva per descrizioni empiriche, qualcosa da inserire nelle prefazioni o nelle conclusioni. L'intero progetto dell'inventare e rappresentare "culture" era per Mead e per Benedict un compito pedagogico, etico.

L'esperimento della Mead in una controllata variazione culturale sembra oggi più allegoria che scienza, una storia tanto acutamente temperata da trasformare le Samoa in una possibile America. La critica di Derek Freeman ignora qualsiasi dimensione propriamente letteraria nel lavoro dell'etnografia, in nome di una scientificità ispirata dagli sviluppi della sociobiologia. Secondo Freeman, Mead sui samoani semplicemente sbagliava. Non sono liberi e permissivi come lei li ha descritti ma pervasi da ogni tensione umana: dall'essere violenti al soffrire di ulcera. La critica di Freeman è una massa di controesempi tratti dalle testimonianze storiche e dal suo lavoro sul campo. In centosettanta pagine di straripante concretezza, Freeman mostra a tutto tondo quello che era già esplicito per un attento lettore de "L'adolescenza in Samoa": che M. Mead ha costuito una immagine semplificata, realizzata per proporre lezioni morali e pratiche alla società americana. Via via che Freeman accumula esempi sulla violenza e sulle ansie dei samoani, il quadro allegorico della sua impresa comincia ad emergere: qualcosa di più che non il semplice "lato oscuro" dei samoani, come semplifica Freeman. In una rivelatrice ultima pagina lo riconosce, contrapponendo il senso "apollineo" dell'equilibrio culturale della Mead, alla "dionisiaca" natura umana della biologia (essenziale, emozionale, ecc.). Se ne ricava un rigido contrasto: il mondo del Pacifico della Mead è attraente, sessualmente libero, calmo; le Samoa di Freeman, terre di tensioni ribollenti, rigido controllo e violente esplosioni. Mead e Freeman formano una sorta di dittico, i cui pannelli opposti esemplificano una ricorrente

ambivalenza dell'Occidente verso il "primitivo". Torna il Typee di Melville, un voluttuoso paradiso percorso da paure e minacciato dalla violenza"²⁰.

²⁰ Cfr. J. Clifford, *Sull'allegoria etnografica*, in J. Clifford e G.E. Marcus, *op. cit.*, 1997, pp. 136-140.

11.

L'ETNO-ANTROPOLOGIA ITALIANA

Si possono individuare tre fasi nello sviluppo dell'etno-antropologia italiana: la prima, che va dalla unificazione alla guerra mondiale, di chiara impronta romantico-risorgimentale, la seconda, corrispondente al periodo tra le due guerre e quindi segnata dal clima fascista, la terza, dal secondo dopoguerra, pone le basi per una importante svolta sia negli studi locali sia negli studi etnologici¹.

11.1. *Dall'Ottocento all'epoca fascista*

Tre sono gli orientamenti degli studi etno-antropologici italiani nel periodo che va dall'Unità fino all'epoca fascista: lo studio dei costumi regionali; lo studio dell'antropologia fisica e della preistoria, l'etnologia africana.

All'indomani dell'Unità nazionale, che aveva visto il ruolo egemone dei Savoia piemontesi, l'Italia organizza le proprie istituzioni in forma accentrata, anche al fine di superare i particolarismi locali, frutto di millenarie divisioni. Della grande varietà culturale si era reso perfettamente conto Carlo Cattaneo (1801-1869), al quale si deve la prima proposta di federalismo regionale, espressa nell'opera *Psicologia delle menti associate* (1859-66) motivata appunto dalla necessità di far convivere mentalità e tradizioni molto differenti in uno stato unitario. Esponente della corrente romantico-risorgimentale, egli legge le stratificazioni etnico-culturali dell'Italia in rapporto ai concetti romantici di "identità nazionale", "anima popolare", "radici etnico-culturali", concetti largamente utilizzati in tutta Europa in funzione ideologica, per

¹ Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., a.a. 1996-1997, pp. 1-2.

fondare un'unità nazionale². Allievo di Romagnosi e studioso di G.B. Vico, Cattaneo intende lo studio sociale in chiave positivista. Dirigendo il Liceo di Lugano dal 1852, pensa ad un insegnamento articolato nelle discipline di Cosmologia (studio dell'uomo nello spazio, nel tempo e nella natura) Etnografia, Psicologia individuale, linguistica e "ideologia delle genti". Antesignano sul versante della cultura politica, lo è anche nella proposta di metodo, disattesa e misconosciuta dall'Italia del tempo. Temi importanti quali la psicologia sociale, il rapporto tra lingua e cultura, il rapporto tra individuo e collettività e individuo e potere, da lui intravisti, troveranno ampio spazio nel pensiero di Gramsci³.

La seconda corrente riguarda gli studi folclorici, già ricordati nel paragrafo sull'origine degli studi popolari.

L'avvenimento più importante di questa prima fase di studi è senz'altro il Congresso etnologico del 1911, dominato dall'impronta evoluzionistica e dalla presenza di importanti interpreti stranieri, nel quale comunque emergono i nomi degli italiani Lamberto Loria e Raffaele Pettazzoni⁴.

Studioso di storia delle religioni e titolare della cattedra di etnologia a Roma, Raffaele Pettazzoni (1877-1959) si era formato culturalmente dapprima nel solco del positivismo, passando in seguito allo storicismo, scuola filosofica in forte polemica con le scienze antropologiche. Entro questo orizzonte filosofico Pettazzoni impostò le sue ricerche sulle religioni primitive, argomento già trattato dalla scuola storico-culturale viennese di Padre Schmidt, opponendosi da un lato all'idealismo crociano che rifiutava qualsiasi discorso sulla cultura popolare, dall'altro alla visione etnologica di P. Schmidt, secondo il quale si sarebbe dovuto ammettere un monoteismo originario. Al contrario Pettazzoni, proponendo abbondante materiale etnografico, dimostra che tale teoria è infondata storicamente e scientificamente: infatti, a suo dire, anche la

² Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, pp. 2-3. Cfr. anche U. Fabietti, *Storia...*, op. cit., 1990, p. 127.

³ Cfr. C. Tullio Altan, *Antropologia...*, op. cit., 1989, pp. 112-113.

⁴ Tra gli intervenuti: Van Gennep, M. Müller, E.B. Tylor, J. Frazer, Lubbock, McLennan, Maine, Spencer, Durkheim, Lévi-Bruhl. Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, p. 4.

concezione biblica monoteista sarebbe già derivata da concezioni precedenti di stampo politeista. A quest'opera, di schietto stampo positivista, faranno seguito nel secondo dopoguerra, altre opere di etnologia religiosa nelle quali Pettazzoni propone l'idea di una relazione tra concezione dell'Essere Supremo e base economico-culturale dei popoli⁵.

Nella prospettiva aperta da Pettazzoni si colloca l'opera di Ernesto De Martino (1908-1965) il quale intende avvicinare gli studi storici italiani con la scuola etnologica di Durkheim e di Levy Bruhl.

Mentre sul versante della cultura popolare si registra un considerevole sforzo teorico e di classificazione, lo stesso non avviene nell'ambito più strettamente etnologico, dove invece manca una preparazione sufficiente per passare dalla pura descrizione alla scienza etnologica matura. Si tratta infatti di esploratori il cui fondamentale interesse risulta quello della raccolta di materiale preistorico e etnografico per i musei. Si distinguono L. Pigorini (1842-1925), fondatore dell'omonimo museo romano e L. Loria (1835-1913) che, dopo aver esplorato la Papuasias, le isole Trobriand, l'Asia e i paesi nordici, diede vita alla Società di etnografia italiana nel 1910 e alla rivista *Lares* nel 1912⁶.

La scuola di antropologia sociale ebbe tra i suoi principali interpreti G. Sergi (1841-1936), antropologo fisico, il quale teorizzò l'esistenza di un homo mediterraneus di razza distinta dagli Ari. Alla corrente di Sergi si collega Cesare Lombroso (1835-1909), fondatore della scuola di antropologia criminale, il quale, indagando l'alta percentuale di soggetti delinquenti in Calabria (*In Calabria*, 1898), pretendeva di ricondurre le origini del comportamento delinquenziale a determinate caratteristiche biologiche degli individui, che si manifestavano in una conformazione particolare del cranio.

⁵ L'opera più nota di Pettazzoni è "*L'onniscienza di Dio*" del 1955. Egli fondò anche una rivista: *Studi e materiali di storia delle religioni*, nel 1925.

⁶ Tra gli esploratori si ricordano anche C. Piaggia e G. Casati in Africa centrale, G. Beccari e G.B. Cerruti in Indonesia, M. D'Albertis in Papuasias, E. Modigliani a Nias e tra i Batak, G. Boggiani tra i Caduveo del Brasile. Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, p. 4.

11.2. *L'avventura coloniale e l'epoca fascista*

L'avvio dell'avventura coloniale italiana, con l'acquisto della baia di Assab, sul Mar Rosso e le vicende militari seguenti, favorì l'esplorazione dell'Africa orientale nonché il sorgere della ricerca etnografica che si dedicò in particolare a studi sulle lingue indigene, sui rapporti interetnici e sul diritto. Questi studi dovevano avere anche un carattere pratico, come dimostrò il congresso all'Asmara nel 1905, durante il quale venne presentata una bozza di un "Manuale di istruzioni per lo studio della Colonia Eritrea", destinato ai funzionari coloniali, che prevedeva capitoli dedicati alla geografia fisica, alla società e cultura locali⁷. In Eritrea e Abissinia operarono ricercatori e funzionari coloniali: Enrico Cerulli, Puccioni e Lidio Cipriani (in seguito cattedratico di antropologia fisica a Firenze) Carlo Conti Rossini, Vinigi Grottanelli, autore della prima monografia dell'etnologia italiana, "*I Mao*", studio del 1940 su una popolazione etiopica del lago Tana e di studi sui Bagiuni della Somalia. Sia Grottanelli sia Renato Biasutti sono orientati, pur in modo libero, alla scuola culturale diffusionista.

Anche per questa fase l'avvenimento importante può essere individuato nell'VIII Convegno "Alessandro Volta" del 1938, al quale parteciparono autorevoli studiosi internazionali, dedicato all'africanistica e che, se da un lato legittima la conquista italiana dell'Etiopia, con un quasi totale asservimento degli studiosi alla ideologia fascista, sul versante scientifico vede la svolta funzionalista di Pettazzoni⁸.

Singolare figura del periodo risultò essere quella di Raffaele Corso (1883-1965). Egli, studiando i popoli delle colonie italiane e il folclore campano e calabrese, descrive aspetti della vita popolare italiana e riporta leggende popolari. Fonda nel 1925 la rivista *Folclore italiano* in seguito ribattezzata, dal 1946 al 1959 *Folclore*. Corso divenne in seguito fascista, aderendo alle leggi razziali e ciò è sintomatico della mentalità dell'epoca fascista, attenta ad incrementare le ricerche etnologiche in area africana ma anche in funzione di una teoria razziale che avrà la sua espressione nelle Leggi razziali emanate dal 1936 in Italia e dal 1937 anche nelle

⁷ Cfr. C. Tullio Altan, *op. cit.*, 1986, pp. 116-117.

⁸ Cfr. U. Fabietti, *Storia...*, *op. cit.*, 1990, pp. 129-132.

colonie⁹. Così Lidio Cipriani, studioso dei Pigmei e degli indigeni delle Andamane, si propone come acceso assertore del razzismo biologico e, di conseguenza, interprete di una corrente culturale che rifiutava qualsiasi meticciamento anche nelle colonie¹⁰.

Anche lo studio della cultura popolare ebbe durante il periodo fascista un forte impulso, dovuto al programma politico di “educazione delle masse” secondo l’ideologia paternalistica del regime¹¹. L’Opera nazionale Dopolavoro, fondata nel 1925 ripropone mostre di costumi e arte popolare, feste locali e musica regionale. Il folclore è visto in funzione “educativa” e propagandistica poiché ne viene presentata la versione edulcorata e funzionale all’immagine di un popolo del tutto identificato nell’ideologia fascista, mentre si escludono del tutto aspetti conflittuali o di miseria, che saranno invece oggetto delle riflessioni di Antonio Gramsci.

Singolare, in questo periodo, è la vicenda di un’antropologa statunitense, Charlotte Gower Chapman, allieva di Robert Redfield, la quale soggiorna negli anni Venti nel paese siciliano di Milocca (oggi Milena) descrivendone la mentalità, la struttura sociale, la religione e i rapporti col regime fascista. Ma il suo studio, esempio di quegli studi di comunità che si erano avviati negli Stati Uniti, sarà conosciuto dal pubblico italiano solo dopo molti decenni, negli anni ’70¹².

In posizione molto isolata, in quanto rifiutò sempre di aderire al fascismo, Benedetto Croce (1866-1952) propone le sue teorie estetiche, in particolare la teoria sulla poesia che egli vede distinta in “poesia popolare” e “poesia d’arte” distinte nel tono psicologico che sarebbe molto semplice nella prima, molto complesso nella seconda. Pur offrendo spunti di riflessione feconda, il suo pensiero dimostra una netta chiusura al mondo popolare nel quale Croce non sa leggere altro che primitività e assenza di autentica razionalità. Una impostazione che sarà ribaltata da altri autori, quali Vidossi e Santoli, che, al contrario, considerano i canti popolari come “documenti di una cultura orale, da studiarsi attraverso l’analisi critica e la storia del testo”. A questi autori va

⁹ Cfr. C. Tullio Altan, *Antropologia...*, op. cit., 1986, p. 117.

¹⁰ Viene fondata in seguito la rivista *La difesa della razza*, che opera tra il 1938 e il 1943. Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, p. 7.

¹¹ Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, p. 8.

¹² Cfr. C. Gower Chapman, *Milocca, un villaggio siciliano*, Franco Angeli, Milano, 1972.

il merito dell'eccezionale sviluppo della filologia testuale. Essi, che si avvalgono anche della linguistica di F. De Saussure, sono affiancati da studiosi di etnomusicologia (G. Gabriel, G. Nataletti, C. Caravaglios e, nel dopoguerra, D. Carpitella, R. Leydi, G. Bosio)¹³.

Ma saranno in particolare due autori, nell'immediato periodo anteguerra, a rendere evidente la svolta negli studi demo-etno-antropologici: Remo Cantoni (1912-1973), allievo di Banfi, con la sua opera *I primitivi* nella quale recepiva le teorie di Lévy-Bruhl, e Ernesto De Martino, la cui opera si svilupperà anche nel dopoguerra.

11.3. *Il secondo dopoguerra*

Nel secondo dopoguerra il mondo intellettuale italiano si apre a nuove prospettive filosofiche come quella esistenzialista, fenomenologica, marxista e della psicologia del profondo. L'effetto dei "*Quaderni del carcere*" gramsciani, che cominciano ad essere pubblicati dal 1948, nonché l'influsso del cinema neorealista, stimolano l'interesse del mondo culturale per la società contadina meridionale (vedi l'opera di Levi "*Cristo si è fermato a Eboli*", 1954). Pur non potendo essere definito un antropologo, Antonio Gramsci occupa un posto importante nel quadro degli studi umanistici poiché nella sua opera tratta ampiamente della cultura popolare e della religiosità popolare da lui intesa come manifestazione dell'alienazione economica. Per Gramsci, dunque, il quale si muove nell'ortodossia marxista, il folclore, e soprattutto la religiosità popolare delle classi contadine, va vista come un documento eccezionale che sottolinea la condizione di alienazione al tempo economica e culturale delle classi subalterne, ma anche il loro rifiuto della cultura egemone, rifiuto che si individua nella reinterpretazione che queste classi fanno degli elementi della cultura egemone¹⁴.

Sono però gli statunitensi come E. Banfield e L. Moss a guidare per primi lo studio delle realtà meridionali con opere su Potenza e su Matera. A questa corrente culturale, definita culturologia, si ispirerà in seguito Tullio Tentori

¹³ Cfr. M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, pp. 9-10.

¹⁴ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Vedi anche M. Lunghi, *Lineamenti...*, op. cit., 1996-1997, pp. 12-13.

per le sue opere sul mondo meridionale. La sua opera fu presentata nel 1957 al Primo Congresso italiano di scienze sociali¹⁵. Tra i primi studi, quello di T. Tentori condotto a Matera nel 1949 e di G. Vincelli, *Una comunità meridionale: Montorio nei Frentani. Preliminari ad una analisi sociologico-culturale*. Nel 1952 esce l'opera di G. Berlinguer, P. Della Seta e F. Cagnetta *Borgate di Roma* che si colloca nel quadro di una cultura ancora dominata dall'impostazione idealista molto critica nei confronti delle scienze empiriche applicate allo studio dei fenomeni umani storici. Emerge la necessità di strumenti che permettano di spiegare e comprendere i fatti sociali in una Italia molto contraddittoria anche sul piano urbano, nella quale convivono l'arretratezza delle popolazioni contadine del sud (studiate in particolare dall'antropologia di impostazione gramsciana) e l'incipiente sviluppo industriale di altre aree nazionali divenute ben presto meta delle migrazioni interne¹⁶.

La scoperta dei rapporti tra cultura egemone e culture subalterne, obbliga a nuove analisi teoriche con concetti più adeguati: questa prospettiva sta alla base di opere come quelle di Ernesto De Martino (1908-1965). Questo autore si dedica allo studio di alcuni aspetti della cultura popolare meridionale, in particolare quelli riguardanti la magia (si sente qui l'influsso della opera di Lévy Bruhl) e la religione. L'opera forse più importante di De Martino è *"Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo"* (1948). Altre opere sono: *"Naturalismo e storicismo"* del 1941, *"Morte e pianto rituale nel mondo antico"* (1958), *"Sud e magia"* (1959), *"Furore, simbolo e valore"* (1962) nonché il volume postumo, curato dall'allieva C. Gallini *"La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali"* (1977). Dal punto di vista filosofico De Martino trae ispirazione sia dallo storicismo crociano sia dal marxismo di Gramsci. Critica invece il "naturalismo" dei teorici funzionalisti

¹⁵ Cfr. A. Tullio Antan, *Antropologia...*, op. cit., 1986, p. 120.

¹⁶ Cfr. M.I. Macioti, *L'uso delle storie di vita in alcune ricerche italiane degli anni 50*, in M.I. Macioti (a cura), *Biografia, storia e società*, Liguori, Napoli 1985, pp. 15-16. Autori importanti nell'ambito della sociologia urbana di quegli anni sono Gallino, Alberoni, Ardigò, Baglioni, Pizzorno. La conflittualità urbana è il tema prevalente degli anni 70, che vedono le opere di autori come Della Pergola, Detregiache, Bagnasco, Guidicini, De Marchi, Martinotti, Perulli, Mela. Cfr. A. Mela, *Sociologia urbana*, in *Sociologia urbana e rurale*, n° 42-43, 1993-94, pp. 27-33.

britannici e francesi i quali riducono i fenomeni culturali tipici dei popoli primitivi a oggetti da indagare indipendentemente dalla dimensione storica. Egli ritiene che si debbano pensare questi fatti entro la filosofia dello spirito che ammette come unica conoscenza quella storica, intesa come storia dello spirito. Però De Martino segue Croce per la metodologia ma se ne allontana per il contenuto perché intende occuparsi della tradizione popolare che invece il Croce considerava “primitiva”. De Martino interpreta la magia come una risposta delle società pre-letterate a quella che egli chiamava la “crisi della presenza”. Questo concetto definirebbe la condizione dell’uomo che, di fronte ad una situazione difficile della sua vita, si sente incapace di dominarla, per cui corre il rischio di perdersi, di smarrirsi. Quando ciò accade, scrive De Martino riferendosi ad esempi dell’Africa e dell’Asia, i soggetti si scoprono in preda ad una furia distruttrice, ad una aggressività incontrollabile. Si tratta di una situazione che può riguardare anche i gruppi e che comunque ha sempre a che fare col venire meno della propria identità cosciente. Per ovviare a questa situazione percepita come insopportabilmente angosciante si utilizzano mezzi e comportamenti basati sulla manipolazione degli stati psichici e su pratiche rituali con le quali si mette sotto controllo l’insorgere degli impulsi distruttivi, incanalandoli nella rappresentazione rituale, sottoposta a regole culturali rigide per evitare il naufragio della follia. L’opera di De Martino ha anzitutto avuto il grande merito di guadagnare al pensiero critico e scientifico un argomento, come la magia, che sembrava si potesse spiegare solo facendo riferimento a criteri evoluzionistici o naturalistici. È inoltre un’opera molto connotata ideologicamente: il suo marxismo è di tipo etico, ha una forte propensione per l’aspetto umanistico¹⁷.

Il fervore di studi demo-etno-antropologici del secondo dopoguerra permette all’etnologia di assumere una sua consistenza autonoma grazie all’opera di autori quali B. Bernardi, V. Maconi, E. Cerulli, V. Lanternari, G. Guariglia che costituiscono la “seconda generazione” di studiosi di scienze sociali. Essi si ispirano a diverse scuole e producono pregevoli opere su popoli dell’Africa (Bernardo Bernardi, attuale direttore della collana di Antropologia culturale e sociale della casa editrice Franco Angeli; Vittorio Maconi, Ernesta Cerulli), e su popoli dell’America Latina

¹⁷ Cfr. U. Fabietti, *Storia...*, op. cit., 1990, pp. 135-148.

(Guglielmo Guariglia sugli Xavante del Mato Grosso). Dagli anni Cinquanta in avanti il panorama degli studi demo-etno-antropologici italiani (che in quel periodo vengono distinti in cattedre autonome) vede l'emergere di correnti di pensiero come quella strutturalista francese e quelle inglesi di antropologia sociale. Vittorio Lanternari, di ispirazione marxista e dinamista (scuola inglese di M. Gluckmann e scuola francese di G. Balandier) si dedica, con ottica politicamente impegnata, a studi sull'acculturazione e a studi sulla religione e la medicina¹⁸. Si deve inoltre a Tullio Tentori l'introduzione nel panorama degli studi etnologici e antropologici italiani dell'antropologia culturale di ispirazione americana.

Guglielmo Guariglia, ispirato dalla scuola storico-culturale (fu allievo di P. Schmidt a Vienna) si dedica a studi sugli Xavante del Mato Grosso e a studi sulla religione, nonché ad opere didattiche. È il fondatore della cattedra di etnologia all'Università Cattolica del Sacro Cuore, attualmente occupata a Milano dalla Prof. Giovanna Salvioni e che si è arricchita di una nuova sede a Brescia, nella quale opera il Prof. Marco Lunghi¹⁹.

¹⁸ Tra le sue opere: *La grande festa* (1959), *Le religioni della libertà* (1960), *L'incivilimento dei barbari* (1997) e la più recente *Medicina, magia, religione e valori*.

¹⁹ Il panorama attuale degli studi demo-etno-antropologici registra presenze significative in tutte le Università italiane. Riporto in particolare quelle con le quali ho avuto contatti diretti o indiretti, durante il Dottorato. Tra queste A.M. Cirese e A. Buttitta, A. Colajanni, F. Remotti e U. Fabietti, Luigi Maria Lombardi Satriani, Tullio Seppilli, Matilde Callari Galli, Antonio Marazzi.

Bibliografia

- Abbagnano N., Fornero G., *Storia della filosofia* (vol. VII), TEA, Milano, 1996.
- Bachofen J.J., *Das Mutterrecht*, 1861 (tr. it. *Il matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988).
- Benedict R., *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Co., Boston-New York, 1934 (tr. it. *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1979).
- Bley G., Boëtsch G., *L'antropologie démographique*, Presse Universitaire de France, Paris, 1999.
- Boas F., *Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, Oslo, 1927 (tr. it. *Arte primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981).
- Cartesio R., *Discorso sul metodo*, La Scuola, Brescia, 1991.
- Clyde Mitchell J., *Orientamenti teorici negli studi urbani africani*, in C. Pitto (a cura), *Antropologia urbana*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Copans J., *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Nathan, Paris, 1996.
- Clifford J. e G.E. Marcus, *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, The Regents of University of California, 1986 (tr. it., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997).
- Darwin C., *The Descent of Man*, (1859) (tr. it., *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1982).
- Duchet M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Maspero, Paris, 1971 (tr. it., *Le origini dell'antropologia* vol. IV, Laterza, Bari, 1977).
- Durkheim È., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1990.
- Fabietti U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 1991.
- Fabietti U., Matera V., *Etnografia* (Scritture e rappresentazioni dell'antropologia), La Nuova Italia Scientifica, 1997.

- Farinelli A., *Il Romanticismo in Germania*, Laterza, Bari, 1923.
- Ferrarotti L., *Oscar Lewis Biografo della povertà*, Laterza, Bari, 1986.
- Geertz C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino, Bologna, 1999.
- Geertz C., *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988 (tr. it., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990).
- Gellner E., *Anthropology and Politics*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995 (tr. it., *Antropologia e politica*, Editori Riuniti, Roma, 1999).
- Gernet J., *Chine et christianisme*, Gallimard, Paris, 1982 (tr. it., *Cina e cristianesimo*, Marietti, Casale Monferrato, 1984).
- Giarelli G., *Il corno dell'Ugao*, L'Harmattan, Italia, 1995.
- Gower Chapman C., *Milocca, un villaggio siciliano*, Franco Angeli, Milano.
- Hannerz U., *Esplorare la città*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Kilani M., *Introduction à l'anthropologie*, Payot, Lausanne, 1992 (tr. it., *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari, 1994).
- Leeds A., *A Sociologia do Brasil urbano*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- Lévi-Strauss C., *Les structures elementaires de la parenté*, Presse Universitaire de France, Paris, 1947 (tr. it., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1984).
- Lewis O., *Antropologia de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de cultura economica, Mexico, 1985.
- Lunghi M., *Corso istituzionale di etno-antropologia*, Brescia, a.a. 1998-1999.
- Lunghi M., *Corso istituzionale di Etno-Antropologia*, a.a. 1999-2000.
- Lunghi M., *La regalità sacra in Africa nera*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, a.a. 1987-1988.
- Lunghi M., *Lineamenti storici dell'antropologia italiana*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, a.a. 1996-1997.
- Macioti M.I. (a cura), *Biografia, storia e società*, Liguori ed., Napoli, 1985.

- Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific. An account on native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* 1922, (tr. it., *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma, 1978).
- Mittner L., *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino, 1971.
- Mead M., *Blackberry Winter*, 1972 (tr. it., *L'inverno delle more*, Mondadori, Milano, 1977).
- Mead M., *Growing Up in New Guinea* (1930), (Tr. sp., *Educación y cultura en Nueva Guinea. Estudio comparativo de la educación entre los pueblos primitivos*, Paidós, Barcelona, 1985).
- Mead M., *Sex and temperament in Three Primitive Societies*, (1935) (tr. it., *Sesso e temperamento*, Il Saggiatore, Milano, 1994).
- Mela A., *Sociologia urbana*, in *Sociologia urbana e rurale*, n° 42-43, 1993-1994.
- Morse R., *La investigación urbana latino-americana: tendencias y planteos*, SIAP, Buenos Ayres, 1971.
- Oliveira R.G., *Antropologia dos grupos urbanos*, Vozes, Petropolis, 1987.
- Padovani G., *Antropologia socio-culturale (Una introduzione ai concetti di sistema e di struttura sociale)*, Città Nuova, Roma, 1979.
- Pitto C. (a cura), *Antropologia urbana*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Radcliffe-Brown A.R., *La struttura sociale*, Jaka Book, Milano, 1968.
- Ramaswamy M.K., *Ethnologie für Anfänger*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1985 (tr. it., *Introduzione all'etnologia*, Garzanti, Milano, 1989).
- Remotti F., *Noi, primitivi*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1991.
- Rocha Ferretti M.M., *O conceito de ethos em Gregory Bateson*, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 1983.
- Rousseau J.J., *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972.
- Schmidt W., *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1949.
- Schneider H.K., *Economic Man. The Anthropology of Economy*, New York Free Press, New York, 1974 (tr. it., *Antropologia economica*, Il Mulino, Bologna, 1985).

Sobrero A., *Antropologia della città*, La Nuova Italia, Roma, 1992.

Tullio Altan C., *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano, 1989.

Voget F.W., *A History of Ethnology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1975 (tr. it., *Storia dell'etnologia contemporanea*, Laterza, Bari, 1984).

THE BOOK

Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica
<http://www.unicatt.it/librario>
versione digitale 2007
ISBN 978-88-8311-091-7