

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"  
Dipartimento LELIA

## *Dal folklore all'heritage*

a cura di Gino Satta

dispensa del corso di  
*Storia delle tradizioni popolari*  
L 12 (cod. 008915)

a. a. 2018/2019

## I PARTE. ALCUNE NOZIONI DI DEMO-ETNO-ANTROPOLOGIA

### FOLKLORE, TRADIZIONI POPOLARI, DEMOLOGIA

CIRESE, Alberto Mario. Q6 *Le denominazioni*, in ID. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973: 60-63.

DEI, Fabio. *Folklore, cultura popolare, cultura di massa*, in ID. *Antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 2012: 107-123.

### CULTURA, ETNOCENTRISMO, RELATIVISMO

CIRESE, Alberto Mario. Q1 *Il concetto di cultura*, in ID. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973: 5-9.

ROSSI, Pietro. *Cultura*, in *Enciclopedia Italiana*, IV appendice, Treccani, Roma 1978.

REMOTTI, Francesco. *Cultura*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1996.

SATTA, Gino. *Etnocentrismo, relativismo e antirelativismo*, dispensa del corso.

### RAZZISMO

BARBUJANI, Guido. *Cataloghi dell'umanità*, in *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Un fenomeno moderno di origine europea*, in ID. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

CASSATA, Francesco. *Il razzismo*, in *Dizionario di storia*, Treccani, Roma 2011.

### GENERE

BELLAGAMBA, Alice. *Genere*, in *Universo del corpo*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1999.

### FIELDWORK

SATTA, Gino. *La ricerca sul campo*, dispensa del corso.

## II PARTE. LE TRADIZIONI POPOLARI, DAL FOLKLORE ALL'HERITAGE

### TRADIZIONI INVENTATE, COMUNITÀ IMMAGINATE

HOBSBAWM, Eric. *Introduzione*, in *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1983: 3-17.

ANDERSON, Benedict. *Introduzione*, in *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 19??: .

### IL PATRIMONIO CULTURALE E L'UNESCO

SATTA, Gino. *Patrimonio culturale*, "Parolechiave" 49 2013: 1-18.

DEI, Fabio. *Da Gramsci all'UNESCO*, "Parolechiave" 49 2013: 131-146.

SATTA, Gino. *Dal parco al "progetto pastoralismo". Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo*, "Parolechiave" 49 2013: 69-84.

## Q VI.

### LE DENOMINAZIONI: FOLKLORE, TRADIZIONI POPOLARI, DEMOLOGIA, ETNOGRAFIA O ETNOLOGIA EUROPEE, DEMOPSIKOLOGIA

VI. 1. In relazione ai diversi indirizzi di studio ed alle diverse influenze che ciascuno di essi ha esercitato nelle diverse nazioni, i fatti « popolari » e le ricerche che se ne occupano hanno ricevuto denominazioni molteplici che spesso chiamano con nomi identici cose differenti e viceversa. Qui cercheremo di dare qualche rapida indicazione sugli usi prevalenti e sui termini più diffusi, ricordando al lettore che il valore dei vari nomi non dipende affatto dall'etimologia, ed è invece legato alle associazioni ed alle opposizioni linguistiche e concettuali che di volta in volta hanno caratterizzato o caratterizzano l'impiego di ciascuno di essi.

VI. 2. Il termine *folklore*, per il quale in Italia si usa anche la grafia *folclore*, venne impiegato per la prima volta in Inghilterra nel 1846 a designare il complesso di quelle che in precedenza si chiamavano *popular antiquities* o *antiquitates vulgares* (cfr. A. 1. 11; A. 1. 12).

Ma per l'influenza esercitata dalla scuola antropologica inglese e dal suo tentativo di ricostruzione della storia culturale di *tutta* l'umanità, il termine *folklore* venne presto assumendo un significato più vasto: divenne la denominazione complessiva dei *fatti culturali appartenenti agli stadi evolutivi più remoti*, e più specialmente dei fatti detti « spirituali », veicolati dalle tradizioni orali, in contrapposizione a quelli appartenenti alla cosiddetta « cultura materiale » (oggetti, costruzioni, foggie di abiti, tecniche di lavoro ecc.). In tal modo il

termine *folklore* non denominò soltanto le « sopravvivenze » degli antichi stadi evolutivi conservate nei volghi dei popoli civili, ma incluse anche le « presenze » ancora vitali delle « istituzioni primitive » nelle popolazioni extraeuropee che, secondo l'evoluzionismo, starebbero traversando oggi le fasi evolutive che i popoli civili avrebbero traversato millenni fa.

Questa dilatazione del termine ai popoli primitivi e questa sua restrizione ai soli fatti « spirituali » si sono conservate in molte nazioni anche dopo il superamento delle concezioni evoluzionistiche: ed oggi infatti i paesi europei ed extraeuropei di lingua inglese, così come fanno spesso anche i paesi dell'Europa settentrionale e orientale, con il termine *folklore* intendono designare le *tradizioni orali tanto dei popoli civili quanto dei popoli primitivi o più in genere etnologici*, e cioè canti, fiabe, indovinelli, proverbi, credenze ecc. Per designare poi le tradizioni « materiali » (tecniche, oggetti e più in genere etnologia: cfr. IDREEF, I pp. 107, 229-31) in alcuni di questi paesi si usa il termine *etnografia* (che però viene impiegato anche in altri sensi: vedi Q VII 5 e IDREEF, I, voce *Ethnography*).

In conseguenza degli usi che ora si sono indicati, nasce la necessità terminologica di distinguere le tradizioni orali dei popoli europei da quelle dei popoli non europei, ed altrettanto vale per le tradizioni dette « materiali ». La distinzione viene fatta di solito con riferimenti geografici, e perciò si parla di *folklore europeo* e di *etnografia europea* per designare i fatti « popolari » del nostro continente. Questi fatti demologici o popolari europei vengono poi talvolta detti « euro-etnici ».

Di qui, e dalla nozione di *etnologia regionale* (cfr. IDREEF, I, voci *Ethnology*, *Regional Ethnology*), discende il nome di *etnologia europea* impiegato emblematicamente come sostitutivo di *folklore* (europeo) e di *etnografia* (europea) dalla rivista internazionale fondata da Sigurd Erixon (cfr. EE) ed ora accettato anche in sede Unesco.

Quanto si è fin qui detto a proposito della denominazione dei *fatti studiati* vale anche per la denominazione della *disciplina* che se ne occupa.

VI. 3. In Italia ed altrove (p. es. in Francia) il termine *folklore* è stato ed è invece impiegato in una accezione un po' diversa: si è ristretto l'ambito storico-geografico, circoscrivendolo agli strati popolari delle società evolute ed escludendone i popoli primitivi, e si è allargato l'ambito tematico, includendo oltre ai fatti della cultura spirituale ed orale i fatti della cultura « materiale ». *Folklore* insomma diviene l'equivalente di *tradizioni popolari*, che è a sua volta l'espressione con cui si designa il complesso dei fatti culturali che appaiono « popolarmente connotati » e cioè propri dei volghi o degli strati subalterni dei popoli civili, senza più distinguere tra fatti « materiali » e fatti « spirituali » ed oralmente veicolati.

Di conseguenza i diversi settori specifici del folklore vengono spesso distinti mediante aggettivi, per cui si parla ad esempio di « folklore letterario », « folklore religioso », « folklore musicale », « folklore giuridico » ecc. Non c'è bisogno di dire che alcune di queste espressioni risultano incongruenti o incomprensibili per chi invece intenda *folklore* nel senso indicato al punto Q VI 2.

VI. 4. I nomi che siamo venuti indicando (folklore, etnografia o etnologia europea, tradizioni popolari) non designano soltanto i fatti che sono oggetto dello studio ma vengono usati anche per denominare lo studio stesso, ed ovviamente lo delimitano diversamente a seconda che vengano impiegati nel senso del paragrafo 2 o in quello del paragrafo 3.

In Italia la denominazione ufficiale dell'insegnamento universitario è oggi quella di « Storia delle tradizioni popolari ».

Tuttavia, per attenuare gli impegni troppo diretti e non sempre chiari che derivano dall'impiego di termini come « storia » e come « tradizioni popolari » oggi si tende ad usare il termine *demologia* come denominazione dello studio e l'espressione *fatti demologici* come denominazione dei fenomeni che ne costituiscono l'oggetto.

L'impiego dei nomi di *demologia* e di *fatti demologici* (o talvolta *folklorici*) tende anche a ridurre l'impiego della parola *folklore*, che nell'uso corrente ha ormai largamente assunto il valore di denominazione di un « genere » (laterale e minore) di musiche o di spetta-

coli, per lo più turistici o radiotelevisivi; genere che si affianca ad altri « generi » più o meno codificati, quali ad esempio la musica « leggera », il balletto « moderno » ecc.

Absolutamente diverso (e nettamente anti-turistico ed anti-televisivo) è stato però, almeno all'origine, il significato delle espressioni « *musica folk* » o « *spettacolo folk* » che intendevano designare canzoni o forme teatrali connesse con certi valori di protesta e di alternativa socio-culturale recuperati dalla tradizione e ripresentati in forme di ricalco o di rielaborazione (cfr. A 5. 3).

Per distaccarsi dal valore corrente e svalutativo assunto dal termine *folklore* si usa anche l'opposizione tra *folklorico* e *folkloristico*, assegnando un valore negativo e svalutante a *folkloristico*.

VI. 5. Importanza ormai storica e retrospettiva ha oggi il termine *demopsicologia* che fu coniato da Vittorio Imbriani come calco del tedesco *Volkerpsychologie* e che per ragioni del tutto contingenti venne adottato come denominazione ufficiale dell'insegnamento che Giuseppe Pirrè tenne all'Università di Palermo dal 1911 al 1915 (cfr. C/1911 pp. 42-43).

VI. 6. Per i diversi modi di concepire, denominare e suddividere le ricerche demologiche fuori d'Italia si vedano:

α) il fascicolo della rivista *Ethnologia Europea* (EE I, 1967, n. 4) dedicato alla *Situation universitaire de l'ethnologie européenne*;

β) IDREEF, I, più specialmente alle voci *Community Studies, Ethnography, Ethnohistory, Ethnology, Folklife, Folklife Research, Functional Folklore, Gegenwartsvolkskunde, Laography, Neo-Folklorisme, Regional Ethnology, Volkskunde* ecc.

Per la denominazione *Archeocivilisation* vedi Q V 5 f.



## Capitolo 7 Folklore, cultura popolare, cultura di massa

**Abbiamo visto che la lettera «D», nella sigla disciplinare DEA, sta per demologia, denominazione che indica lo studio della cultura dei ceti popolari all'interno delle società occidentali moderne. Laddove etnologia e antropologia si occupano solitamente dell'alterità esterna, quella di culture lontane e più o meno esotiche, la demologia e il folklore si occupano dell'alterità interna o dei «dislivelli interni di cultura». In questo capitolo seguiremo le fasi di sviluppo di questi studi: dalla loro origine in periodo romantico, alla codificazione scientifica nel positivismo, agli usi ideologici che ne hanno fatto i regimi totalitari. Vedremo poi l'affermazione e il declino, nella seconda metà del Novecento, di una demologia come studio delle «culture subalterne», nel senso che a questo termine dava Antonio Gramsci; e la successiva fortuna di un paradigma «patrimoniale» che valorizza le diversità locali nel quadro di una concezione universalista dei beni culturali.**

### 1. ROMANTICISMO E POSITIVISMO

L'interno e l'esterno, l'alterità prossima e quella lontana, fanno entrambi parte fin dall'inizio, come due facce inseparabili, del progetto del sapere antropologico. Tale progetto è possibile quando i ceti colti e dominanti dell'Europa moderna divengono consapevoli della propria modernità: di essere cioè l'avanguardia di un processo di sviluppo che procede in modo non uniforme, lasciandosi alle spalle molti residui. Da questa consapevolezza si apre, per riflesso, il campo dell'alterità non-moderna come oggetto di conoscenza. E il non moderno assume una doppia sembianza. Da un lato l'arcaico, il primitivo, il selvaggio, i luoghi non coltivati e distanti nello spazio e nel tempo dalla civiltà; dall'altro il tradizionale, ciò che resiste qui e ora nel cuore stesso

della civiltà e più precisamente nei suoi strati sociali più bassi, in virtù di una forza d'inerzia o di una insufficiente capacità di penetrazione del processo di civilizzazione stesso.

Come accade per il «selvaggio», l'assunzione del «popolo» a oggetto di studio si accompagna a un ambivalente giudizio etico. Da una parte, la condanna dell'arretratezza, dell'ignoranza, della superstizione che caratterizza il popolo, dall'altra l'esaltazione e una nostalgia tutta moderna per la sua autenticità, la sua «naturalità», le sue primordiali virtù. È soprattutto il folklore contadino a rappresentare oggetto di «scandalo» per il suo ostinato attardarsi fuori dalla modernità, e al tempo stesso a farsi oggetto di contemplazione estetica e morale, in quanto deposito di valori e virtù genuine che andrebbero invece perdute con il processo di modernizzazione. Ancor più dei selvaggi, i ceti popolari e incolti suscitano derisione o indignazione per la loro scandalosa arretratezza; ma sono anche oggetto di ammirazione estetica e morale, perché quella stessa arretratezza li manterrebbe «puri» e lontani dagli inautentici artifici del progresso.

Questa ambivalenza pervade i moderni studi sulla cultura popolare, che si innestano su due grandi basi, quella *romantica* e quella *positivista*.

- Alla fine del XVIII secolo, la cultura dei ceti popolari e in particolare contadini acquista un posto centrale nelle preoccupazioni degli intellettuali europei, in quanto espressione di quello che il filosofo tedesco Johann G. Herder chiamava *Volksgeist* – lo spirito del popolo, un'anima collettiva della nazione che trova negli usi e nei costumi, e soprattutto nel patrimonio lirico e narrativo orale dei contadini, la sua espressione più autentica. Le raccolte di canti o di fiabe popolari segnano in profondità la cultura romantica [Burke 1978]. Ne sono esempi famosi, in ambito inglese, l'antologia di antiche ballate di Thomas Percy (*Reliques of Ancient English Poetry*, 1765); in ambito tedesco, fra i moltissimi materiali, le raccolte di canti di Armin e Brentano (*Des Knaben Wunderhorn*, 1806) e di fiabe dei fratelli Grimm (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812-15); e per l'Italia, con qualche ritardo, la raccolta di *Canti popolari toscani* di Niccolò Tommaseo, fortemente legata allo spirito risorgimentale. In questi contributi è esaltata la spontaneità e l'autenticità dell'estetica popolare, concepita come frutto di una creazione collettiva, di una originaria e quasi divina mitopoiesi. Se ne privilegia inoltre il carattere nazionale, dunque la particolarità linguistica e culturale. Ciò non implica necessariamente, come talvolta si ritiene, un uso del folklore come strumento o sostegno ideologico del chiuso e aggressivo nazionalismo ottocentesco. Lo diventerà in qualche caso, ma l'iniziale ispirazione herderiana coniuga il concetto di *Volksgeist* con una decisa apertura cosmopolita. Vi è un'universalità della poesia e della cultura popolare, al di là del suo manifestarsi in linguaggi e declinazioni locali. Per il romanticismo nascente, il riconoscimento del radicamento locale delle culture è fattore di fratellanza e unione fra i popoli – una concezione che tramonerà improvvisamente con le tensioni che percorrono l'Europa nel periodo napoleonico [Cocchiara 1952, 303].

• In ogni caso, il romanticismo si concentra quasi esclusivamente sulla letteratura orale, sui prodotti folklorici cui è possibile assegnare valore artistico. Il positivismo, che domina gli studi dalla seconda metà dell'Ottocento, tenta invece di documentare tutti gli aspetti della cultura del popolo, dal punto di vista di un concetto antropologico esteso di cultura. Quindi non solo fiabe e canti, ma anche usi e costumi, credenze magiche e superstiziose, pratiche del lavoro contadino e artigiano, riti e cerimonie, tradizioni legate al ciclo della vita. Per il positivismo, in realtà, non c'è una vera e propria delimitazione disciplinare tra folklore e antropologia. Entrambe le discipline sono interessate a documentare stadi arcaici dell'evoluzione culturale dell'umanità, di cui i fenomeni folklorici sarebbero sopravvivenze: resti pietrificati, veri e propri fossili di epoche precedenti, emergenze di un passato le cui caratteristiche noi possiamo ritrovare nelle attuali società di interesse etnologico. I «selvaggi» o «primitivi di oggi», al pari dei contadini europei, vivono letteralmente in un'epoca precedente – una tendenza all'allontanamento dell'altro nel tempo, o alloclonia (che J. Fabian [1983] ha peraltro evidenziato come persistente assunto epistemologico dell'intera disciplina antropologica).

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, per la scuola evoluzionista di fine Ottocento il folklore rappresenta uno dei grandi campi per uno studio comparativo delle origini della cultura umana. Il suo metodo consiste nel ricondurre usi e costumi contemporanei a presunti antecedenti storici, a forme originarie che ne costituirebbero la spiegazione: esercizio bizzarro, su pratiche simboliche o credenze e cerimonie, su consuetudini bizzarre, su pratiche simboliche o ludiche dal senso apparentemente incomprensibile, di solito ricondotte ad antichissimi rituali pagani o a un pensiero magico dominante in epoche arcaiche dell'evoluzione culturale. Niente resiste a questo paradigma esplicitativo, che ha nelle migliaia di pagine del *Ramo d'oro* di James G. Frazer il suo *tour de force* (cfr. capp. 3 e 4): dalle feste contadine ai giochi dei bambini, dagli usi natalizi alle piccole cerimonie o superstizioni della vita quotidiana, dai modi di dire alle forme della letteratura e del teatro moderni. Come nella psicoanalisi, molti aspetti apparentemente banali della vita quotidiana assumono un significato bizzarro e sinistro: ad esempio, le feste popolari della primavera nelle quali si accendono dei fuochi, dove si bruciano fantocci oppure vecchi stracci, saranno il residuo di riti purificatori nei quali si uccidevano esseri viventi; i giochi dei bambini basati su una conta per chi deve «uscire» o fare la «penitenza» saranno sopravvivenze di antichi e sinistri rituali la cui posta erano cruenti sacrifici umani, e così via.

Cito questi due esempi perché sono stati al centro delle critiche rivolte a Frazer da Ludwig Wittgenstein [1967] (cfr. cap. 3), il quale insisteva sulla futilità della ricerca di ipotetiche origini di simili pratiche. Eppure il metodo genealogico ha goduto di grande fortuna a cavallo fra i due secoli, e ha resistito a lungo al declino del positivismo evoluzionista. Nonostante la sua ingenuità, esso ha rappresentato un potente dispositivo teorico in grado di stimolare e organizzare la ricerca documentaria in tutti i campi della cultura popolare. Le ipotesi su antiche origini, per quanto ipotetiche e non dimostrate,

hanno indirizzato lo sguardo di studiosi e ricercatori su fenomeni che altrimenti sarebbero passati inosservati. È dunque anche in virtù di questa cornice teorica che la ricerca sulla cultura popolare conosce grande impulso in epoca positivista, producendo repertori di cultura sia orale che materiale ancor oggi di estremo rilievo.

Ogni cultura nazionale produce una propria tradizione di studi. Per l'Italia, il personaggio forse più rappresentativo di questa fase è Giuseppe Pitre (1841-1916), medico palermitano fondatore della «demopsicologia» (il primo insegnamento universitario specificamente dedicato al folklore) e instancabile raccoglitore di «fatti» folklorici confluiti nella monumentale *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* (25 volumi usciti dal 1871 al 1913), oltre che in importanti e fondative collezioni di cultura materiale. Ma ogni regione italiana ha i suoi appassionati raccoglitori di «curiosità» popolari, spesso dilettranti, eruditi locali, maestri di scuola, medici, parroci. I campi più frequentati restano quelli dei canti (o della poesia, perché spesso del canto si prendono in considerazione solo le parole e non la musica) e delle fiabe; contributi documentari importanti si registrano anche per altri generi della tradizione orale, come i proverbi, le filastrocche, le ninne-nanne, per le forme del teatro popolare, per gli usi legati al ciclo della vita, in particolare alla nascita e al matrimonio, per le credenze, le superstizioni, la medicina popolare. Nei primi anni del Novecento questo filone positivistico di studi raggiunge il suo culmine. Nel 1906, Lamberto Loria (1855-1913), una eccelsa figura di viaggiatore, studioso e collezionista, fonda a Firenze il primo Museo di Etnografia Italiana, una raccolta di cultura materiale proveniente dalle diverse regioni. Nel 1911, tale collezione diverrà la base di una grande Mostra di Etnografia Italiana organizzata a Roma per le celebrazioni del cinquantennale dell'unità nazionale [Puccini 2005]. Nella stessa occasione si tiene un Congresso di Etnografia. Da tutto ciò emerge la vitalità di un ambito di studi che fa della grande varietà delle culture regionali italiane il suo punto di forza. Ma le premesse di ulteriori sviluppi, come vedremo in seguito, andranno deluse.

## 2. IL FOLKLORE COME SCIENZA E COME POLITICA

Torniamo al complessivo contesto europeo, per osservare come sulla base della duplice influenza romantica e positivista il folklore divenga progressivamente un'autonoma disciplina di studio, e non più un ambito marginale e un po' bizzarro dell'attività di filologi, letterati o altri intellettuali. La denominazione «folklore» (o «folk-lore», dottrina popolare, talvolta reso in italiano con «folclore») è coniata nel 1846 da William J. Thoms, con l'esplicito obiettivo di sostituire un termine anglosassone alle denominazioni latine fino ad allora usate, come *vulgares antiquitates* o *popular antiquities*. Thoms definisce la sua materia come «manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs, ecc. of the olden times»: una definizione che influenzerà a lungo la disciplina,

soprattutto con quel riferimento ai tempi antichi che le conferisce un orientamento quasi nostalgico al passato, nonché una missione di salvataggio nei confronti di un patrimonio che sembra destinato prima o poi a scomparire. Il termine «folklore» ha successo, e conquista ampia diffusione nel linguaggio sia scientifico che ordinario, in ambito anglosassone e in molti altri paesi europei. In Francia è tuttavia corrente anche la denominazione *Ethnologie française*, legata al patrimonio nazionale ma meno connotata nel senso della tradizione o delle antichità. In Germania, il termine prevalente è invece *Völkskunde* (per quanto in parte dismesso nel secondo dopoguerra, in conseguenza della compromissione ideologica della disciplina con il nazismo). In Italia, dopo la singolare proposta della «demopsicologia» di Pitré, la denominazione accademica ufficiale è divenuta «Storia delle tradizioni popolari», mentre «demologia» resta il termine più usato nel dibattito scientifico. Occorre anche citare «Etnologia europea» come etichetta diffusa soprattutto negli ultimi anni, in riferimento a una unità di fondo sia del patrimonio culturale del continente che delle sue tradizioni di studi: una unità che era stata acutamente mostrata oltre cinquant'anni fa da Giuseppe Cocchiara, nella sua *Storia del folklore in Europa* [1952], e che la nascita dell'Unione europea suggerisce oggi di riconsiderare.

Se in periodo positivista gli studi di folklore, come detto, sono inestricabilmente saldati a quelli antropologici o etnologici, le due discipline si separano nuovamente dopo la Grande Guerra, come conseguenza della rivoluzione metodologica che investe l'antropologia culturale. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, a partire almeno dagli anni '20 del Novecento l'antropologia viene a fondarsi su due basilari principi: una ricerca empirica incentrata sul *fieldwork* e sulla osservazione partecipante, da un lato, e dall'altro una elaborazione teorica di tipo sostanzialmente sociologico, sorretta da una solida riflessione epistemologica. Gli studi di folklore non la seguiranno su questi versanti, restando legati a un approccio di tipo più filologico, a una ricerca concentrata su singoli tratti culturali (canti, proverbi, riti ecc.) più che sulla vita complessiva di intere comunità, e a un interesse per l'origine e la diffusione più che per il funzionamento del sistema sociale.

Nel corso del Novecento, dunque, antropologia e demologia si sono distinte non solo per l'oggetto (dislivelli esterni ed interni di cultura), ma per una impostazione metodologica e per interessi teorici assai diversi; e anche, occorre aggiungere, per un diverso assetto accademico e istituzionale. Mentre l'antropologia si è prevalentemente sviluppata in pratiche di ricerca «pura» condotte all'interno del mondo universitario, gli studi sulla cultura popolare, pur non assenti dall'accademia, hanno trovato terreno di coltura nei musei, nelle politiche territoriali di valorizzazione del patrimonio e in altri ambiti «applicati». Inoltre, se l'antropologia ha prodotto una letteratura e una discussione internazionale relativamente compatte, a partire dai contributi in lingua inglese e francese, il folklore si è maggiormente frammentato in scuole nazionali non sempre adeguatamente comunicanti, non da ultimo per le barriere linguistiche e per le difficoltà di traduzione. Per questo, mentre

è oggi possibile ricostruire una storia in qualche modo unitaria degli studi antropologici ed etnologici, per quelli folklorici questo obiettivo è assai difficile da perseguire – se non come somma di una serie di rilevanti tradizioni di studio nazionali, come quella tedesca, italiana, finnica, slava, spagnola, statunitense ecc.

Occorre inoltre considerare un altro aspetto che accompagna fin dalla loro nascita gli studi sul folklore: l'interesse per un loro uso pubblico, che talvolta si trasforma in vere e proprie forme di strumentalizzazione politica. Abbiamo visto come nel XIX secolo la valorizzazione della poesia popolare si accompagnasse alla costruzione di una cultura e di sentimenti nazionalisti, divenendo un importante strumento di plasmazione della coscienza collettiva nel moderno Stato nazionale. Anche nel corso dell'Ottocento il folklore svolge una funzione pedagogica nella costruzione delle culture nazionali. I folkloristi non si limitano a «raccolglierle» tra il popolo canti, fiabe, teatro, proverbi, feste nella loro forma per così dire spontanea e incontaminata. In realtà selezionano, modificano, qualche volta creano loro stessi forme «polarresche» di cultura. Il loro lavoro (la pubblicazione di raccolte di fiabe o canti, o il supporto a gruppi musicali o compagnie di teatro popolare) contribuisce alla trasmissione e alla diffusione di certi contenuti. I fratelli Grimm, ad esempio, girano per le campagne tedesche facendosi raccontare fiabe dalle anziane contadine: poi riscrivono i racconti in una lingua letteraria e li cambiano in modo sostanziale (ad esempio eliminando completamente gli aspetti osceni o quelli incongruenti con la loro idea di «tradizionale»). La grande diffusione delle loro raccolte interagisce poi a sua volta sul contesto popolare, determinando almeno in parte quali fiabe e in quali forme saranno tramandate nei secoli successivi. I folkloristi non restano dunque «esterni» all'oggetto che studiano, ma contribuiscono a costruirlo. Per quanto riguarda l'Italia, ad esempio, molte delle forme che oggi riconosciamo come folkloriche non hanno affatto origini antichissime, che si perdono in una indistinta «notte dei tempi»: sono al contrario rielaborazioni o creazioni relativamente recenti, promosse tra Ottocento e Novecento da soggetti colti, come parroci, eruditi locali, appassionati di musica e teatro.

Questa tendenza a ricostruire e promuovere pedagogicamente il folklore, e ad utilizzarlo per finalità politico-culturali, proseguirà con forza anche maggiore nei regimi totalitari del Novecento. Il nazismo, in particolare, si è appropriato del folklore come supporto alla costruzione del mito della razza, e lo ha usato come perno del tentativo di fondare una cultura popolare autenticamente tedesca in alternativa alle decadenti arte e cultura borghese. Anche nel fascismo le politiche del ministero della Cultura Popolare e della OND (Opera Nazionale Dopolavoro) hanno fatto largo uso del folklore nella creazione di mitologie italiane, nell'organizzazione di manifestazioni di massa e in altre strategie di costruzione di un consenso popolare. Per la verità, si dovrebbe parlare in questi casi più propriamente di «folklorismo», dal momento che si tratta di celebrazioni, feste e tradizioni inventate e imposte dall'alto sulla base di un generico immaginario popolareggiante – è il caso, ad esempio, delle

feste della mietitura organizzate dal fascismo nel quadro della «battaglia del grano» [Cavazza 1997]. Una politica, questa, cospicuamente presente anche in molti regimi di socialismo reale: in nome di una «cultura del popolo» e contro l'elitismo borghese, si è qui promosso un folk di stato opportunamente «ripulito» e controllato. In tutti questi casi, si guarda al folklore come a un deposito di simboli di appartenenza e identità, utile a forgiare una nuova ritualità a sostegno del potere.

### 3. EGEMONIA E SUBALTERNITÀ

Come detto, gli studi di cultura popolare si sviluppano in correnti nazionali relativamente autonome e difficili da ricondurre a unità. Nelle pagine che seguono mi concentrerò specificamente sul contesto italiano, caratterizzato da dinamiche storiche che solo in parte trovano riscontro in altri paesi. Dopo il Congresso e la Mostra di Etnografia del 1911, si verifica in Italia un brusco arresto degli studi antropologici. Non solo a causa della Grande Guerra, che anzi susciterà un interessante dibattito sulla diffusione di uno specifico folklore militare – cioè di usi, leggende, canti, superstizioni e così via fra i soldati [Dei e De Simonis 2009]. Dopo la guerra, saranno due i fattori principali a determinare la stagnazione della ricerca in campo folklorico e, più in generale, antropologico. Il primo è il **fascismo**, che con le sue politiche autarchiche anche in campo culturale taglia i contatti vitali tra gli studiosi italiani e le correnti internazionali (come quelle anglosassoni e francesi) dove più forti sono le scienze sociali e l'etnografia. È vero, come si è detto, che le istituzioni fasciste sostengono il folklore – fino a porre sotto controllo e a politicizzare in modo diretto le organizzazioni degli studi e le riviste scientifiche. Ma proprio questo soffocante abbraccio ne compromette l'autonomia e lo spessore, portandoli verso un approccio puramente ideologico e fino all'aperto sostegno alle aggressioni coloniali e al Manifesto della Razza. Il secondo fattore di indebolimento è il ruolo cruciale che nell'Italia di quegli anni gioca l'**idealismo storicistico** di Benedetto Croce (1866-1962): un indirizzo culturale di assoluto rilievo, che non vede tuttavia di buon occhio lo sviluppo delle scienze umane e sociali – considerate come pseudo-scienze o al più come tecniche per la raccolta di dati che solo nella Storia potrebbero invece trovare un'adeguata comprensione. Né Croce è particolarmente interessato alla cultura «primitiva» o a quella dei ceti popolari, che considera (nello stesso senso di Kant, come abbiamo visto nel cap. 2) come rami secchi nello sviluppo della civiltà umana. Nel periodo tra le due guerre gli studi antropologici non godono dunque in Italia di particolare vigore. Ma le cose cambiano radicalmente nel secondo dopoguerra. Da un lato, l'Italia si apre nuovamente alla cultura internazionale, e attraverso strumenti come la celebre «Collana viola» dell'editore Einaudi arrivano per la prima volta in traduzione le grandi opere della psicoanalisi, della storia delle religioni, dell'antropologia [Angelini 1991]. Dall'altro lato, si sviluppa un indirizzo di studi autonomo che si concentra proprio su un in-

teresse specifico per la cultura popolare, e le cui radici sono da ricercare nel pensiero di Antonio Gramsci (1891-1937). Dirigente del Partito comunista imprigionato durante il fascismo, Gramsci elaborò nei suoi *Quaderni del carcere* una versione originale della teoria marxista, incentrata sulla complessità dei rapporti tra struttura economica e forze sociali e culturali, e su una lettura della cultura come campo in cui le classi dominanti esercitano un'azione egemonica nei confronti di quelle subalterne. Gramsci dedica alcune importanti pagine dei *Quaderni* proprio al folklore, che interpreta in modo totalmente innovativo. Nella sua prospettiva, ciò che definisce un tratto culturale come folklorico o popolare non è la tradizione, l'antichità o arcaicità, la semplicità o ingenuità, bensì la collocazione nelle dinamiche dei rapporti sociali. Le classi popolari non hanno accesso alla cultura alta delle classi dominanti: ne possono utilizzare solo residui e frammenti, quando questi «cadono» verso il basso. Il folklore è appunto formato da un «agglomerato indigesto» di questi frammenti; eppure è anche capace di organizzarsi in forme «progressive» o oppositive, che denunciano la subalternità e l'oppressione ed esprimono, seppur implicitamente, un'aspirazione emancipativa.

In altre parole, Gramsci si dista d'un colpo dalle concezioni sia romantiche sia positivistiche del folklore, e lo ripensa come fenomeno centrale dei *rapporti tra le classi* e come conseguenza diretta dei processi egemonici tramite i quali i ceti dominanti (con la mediazione degli intellettuali) esercitano il potere. Da fenomeno curioso e pittoresco, il folklore si trova posto al centro della teoria e della pratica politica. Gli scritti di Gramsci circolano largamente in Italia dall'inizio degli anni '50, e molti studiosi cercano di riprendere e sviluppare le sue indicazioni sui concetti di popolare e folklorico, collegando appunto questi temi alle dinamiche storiche della contrapposizione tra classi sociali. Tra questi Ernesto De Martino, che abbiamo già incontrato nei capitoli precedenti e che negli anni '50 si dedica a un sistematico progetto di documentazione della cultura magico-religiosa tra i ceti subalterni del Mezzogiorno d'Italia, vedendo in essa una risposta e un'implicita denuncia della loro oppressione materiale e politica. Nei *Quaderni*, Gramsci individuava gli intellettuali come i principali mediatori dei processi di **egemonia culturale**, e ipotizzava la formazione di nuovi intellettuali, «organici» non più alle classi dominanti ma a quelle subalterne e al loro progetto di emancipazione. De Martino cerca di svolgere un ruolo analogo, «dando voce» con la propria ricerca a quelle «plebi rustiche del Mezzogiorno» che non possiedono adeguati strumenti comunicativi.

In questa direzione si muove anche Gianni Bosio (1923-1971), che raccoglie documenti della cultura popolare tra i contadini e gli operai del Nord e accentua il distacco rispetto al vecchio ruolo degli intellettuali: quella che propone è una figura di «intellettuale rovesciato», che non insegna ai ceti popolari ma impara da loro, facendosi mezzo di espressione della loro coscienza di classe. Lo strumento attraverso cui ciò può avvenire è il «magnetofono»: il registratore vocale portatile, che in quegli anni diventava una tecnologia abbastanza comune e consentiva di produrre un nuovo tipo di storia «dal basso», basata

sulla voce diretta dei subalterni, sulle innumerevoli storie dei lavoratori che ne sono stati i protagonisti [Bosio 1975].

Occorre infine citare almeno un terzo studioso, Alberto M. Cirese (1921-2011), che tra gli anni '60 e '70 cerca di ricompattare attorno all'approccio gramsciano l'unità di una tradizione di studi cui dà il nome di demologia. I vecchi studi di impianto romantico o positivista, basati su ingenue concezioni del folklore come «spirito della nazione» o come «sopravvivenza», non sono tutti da buttare: conservano un loro valore documentario e possono essere reintegrati in una moderna scienza della cultura popolare, a patto di rileggerli sullo sfondo della contrapposizione **egemonia-subalternità**. Il lavoro più noto di Cirese, un manuale che influenzerà intere generazioni di studenti, si intitola appunto *Cultura egemonica e culture subalterne* [1971]. Al centro dell'opera sta una definizione relazionale del folklore. Un tratto culturale non è mai di per sé «alto» o «basso», egemonico o subalterno: la sua natura dipenderà dal concreto e determinato contesto storico-sociale in cui si colloca. Uno degli esempi preferiti di Cirese riguarda il lamento funebre, pratica documentata nei poemi omerici come nel Mezzogiorno italiano degli anni '50: l'uso di accompagnare i funerali con «pianti» rituali formalizzati, spesso eseguiti da figure specializzate (come le cosiddette *prêfiche*, le donne nerovestite e con i capelli sciolti che precedono i cortei funebri mettendo in scena la disperazione e cantando le lodi del defunto). Ebbene, nella Grecia omerica il lamento funebre è pratica egemonica, perché sostenuta dalle classi dominanti, nelle campagne pugliesi degli anni '50 è invece pratica folklorica, in quanto esclusiva di ceti subalterni, che la mantengono nonostante la riprovazione degli strati sociali più alti.

La tematica gramsciana si radica dunque profondamente nell'antropologia italiana, e ne rappresenta per alcuni decenni l'elemento unificante e propulsivo. Ne nasce un robusto filone di ricerche su aspetti della cultura popolare, in particolare quella delle regioni meridionali e delle isole, che non concedono più nulla agli aspetti pittoreschi o meramente filologici del vecchio folklorismo, e si avvicinano piuttosto a forme di inchiesta e denuncia sociale. Anche al di fuori dell'antropologia la questione della cultura popolare diviene cruciale. È il caso ad esempio della storia, che abbandonando l'impianto crociano si interroga sui modi di vita dei ceti subalterni in età medioevale o moderna, e sugli scarti differenziali tra la loro cultura e quella delle classi dominanti. I lavori forse più noti sono quelli di Carlo Ginzburg [1966; 1976], che analizzando gli atti dei processi dell'Inquisizione cerca di ricostruire profondi strati culturali autonomi e distinti da quelli dominanti in epoca moderna. Una ricerca particolarmente difficile ma al tempo stesso affascinante poiché le culture subalterne, per definizione, non sono conservate nella documentazione ufficiale: occorre dunque intuirne la presenza attraverso tracce e indizi che esse indirettamente lasciano nel discorso egemonico.

#### 4. FOLK REVIVAL

L'approccio sopra descritto apre gli studi di folklore a dimensioni nuove, collegandoli con l'impegno etico-politico del dibattito meridionalista e delle lotte contadine, con l'ambito della storia orale, e con quel vasto movimento di democratizzazione della cultura (nella scuola, nelle arti, nel teatro) che esplode nella società italiana ed europea con gli anni '60. Siamo di fronte a una nuova valorizzazione politica del folklore, sia pure di segno radicalmente inverso rispetto a quello del fascismo. Nello stesso periodo, tra gli anni '50 e '70, questo apprezzamento per il valore progressivo o alternativo del folklore si salda a un folk revival di tipo più estetico e persino commerciale, che non riguarda più soltanto ristrette cerchie di intellettuali e appassionati, ma fasce sempre più ampie di popolazione. Il «folk», da oggetto di interessi specialistici, diviene un apprezzato genere del consumo di massa.

Ciò accade in una fase di rapidi e impetuosi mutamenti socio-culturali. Abbiamo visto che fin dall'inizio, cioè dall'età romantica, il folklore è stato assunto come argine alla modernizzazione – simbolo di un'autenticità passata che si vede minacciata dall'inesorabile avanzata dell'industria, della tecnologia, delle città. Già i fratelli Grimm, o Niccolò Tommaseo, pensavano di salvare qualcosa che era destinato a scomparire nel giro di pochi anni: questa precarietà, l'idea di situarsi sull'orlo di irreversibili cambiamenti, fa parte strutturalmente del concetto stesso di folklore. Ma nella società europea del secondo dopoguerra, e in Italia in modo particolare, i mutamenti sono davvero epocali. È la fase di quella «grande trasformazione» che in pochi anni sembra spazzare via il centro propulsivo del folklore, vale a dire il mondo contadino. L'industrializzazione e i flussi di inurbamento senza precedenti, specialmente nelle regioni del Centro-Nord, portano allo spopolamento delle campagne. Ceti sociali sempre più ampi accedono a livelli di reddito relativamente alti, e a uno stile di vita basato sul consumo di massa di beni materiali e prodotti culturali. La televisione, che nasce in Italia nei primi anni '50, realizza in breve tempo ciò che non era riuscito alle politiche educative nei precedenti cento anni: vale a dire l'unificazione linguistica, e per certi aspetti culturale, del paese. L'universo culturale contadino, nel giro di una generazione, si disgrega (sia pure in modo progressivo e contraddittorio, persistendo in forme sincretiche nel modello di passaggio cosiddetto della «campagna urbanizzata»). Nelle regioni del Mezzogiorno questi processi di modernizzazione hanno luogo in modo forse più limitato: anche qui, tuttavia, il mondo «arcaico» delle «plebi rustiche» descritto da Ernesto De Martino, o da Carlo Levi nel celebre romanzo *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], scompare rapidamente.

In altre parole, nel ventennio 1950-70 vengono meno proprio quelle condizioni che, nella visione di Gramsci e di Cirese, garantivano la separazione della cultura subalterna da quella egemonica: l'isolamento territoriale, la perifericità, l'impossibilità di accedere all'istruzione e alle più alte risorse culturali. La modernizzazione non cancella certo le differenze di classe (an-

che se indubbiamente le appartenenze sociali si fanno più complesse, con la dilatazione e la segmentazione dei ceti medi): ma non c'è più una lineare corrispondenza fra differenze di classe e differenze culturali. I ceti subalterni, comunque li si voglia definire, non producono o trasmettono propri autonomi repertori: piuttosto, consumano cultura di massa – cioè una cultura prodotta industrialmente e non certo «subalterna». Si può parlare allora di una cultura popolare nella società tardo-industriale di massa, basata sulla pervasività – in apparenza interclassista – dei mezzi di comunicazione?

Torneremo sul problema. Basti intanto notare che il vecchio folklore contadino, su cui si erano focalizzati due secoli di interesse e ricerca, viene definitivamente estromesso dal presente. Non è più un'alterità definita da distanze spaziali o sociali, ma un tratto del passato da ricordare, valorizzare, rappresentare. Se la generazione dell'inurbamento ha cercato di disfarsi della memoria contadina, vista come un imbarazzante retaggio di arretratezza, le generazioni successive ne hanno fatto oggetto di nostalgia, di revival, di patrimonializzazione. Le case coloniche, i mobili, gli oggetti in rame e tutto quello che era stato frettolosamente buttato, viene recuperato e diventa oggetto di pregio in un fiorente mercato del «rustico»; le forme povere dello spettacolo popolare sono orgogliosamente messe in scena e rivendicate come contrassegni identitari. Lontano dal contrassegnare la subaltermità, questi tratti di un folklore ormai del tutto patrimonializzato marciano un certo livello di raffinatezza, di ricerca di autenticità e dunque di distinzione culturale. In particolare, la *poetica del folk* si contrappone alla «volgarità» dozzinale e all'inautenticità della cultura di massa. Il canto delle mondine appare più distintivo della canzonetta di Sanremo, la brocca di rame più preziosa delle taniche in plastica che si trovano ai supermercati; le case coloniche si trasformano nel giro di pochi anni da ruderi in «ville», e il loro valore surclassa quello degli appartamenti suburbani verso i quali i contadini erano scappati pochi anni prima.

Del resto, il disgusto per la cultura di massa attraversa in quegli anni il campo intellettuale a tutti i livelli. La sociologia critica della Scuola di Francoforte (cfr. cap. 8) considera l'industria culturale come agente di un nuovo e più subdolo totalitarismo che distrugge l'autonomia individuale; e in Italia, scrittori come Pier Paolo Pasolini denunciano i suoi effetti omologanti e alienanti. Negli *Scritti corsari*, Pasolini vede nel consumismo di massa la principale causa di una «rivoluzione antropologica» che ha cambiato irreversibilmente gli italiani. La scomparsa delle lucciole è la poetica immagine con cui rappresenta l'allontanamento dall'autenticità della vita e della cultura contadina. Le masse popolari, piuttosto che emanciparsi, si imborghescono, cadendo così in una forma tanto più totalizzante di oppressione e falsa coscienza [Pasolini 1975]. È questa diffusa poetica che spinge a «salvare» il passato contadino. Gli Enti locali, che negli anni '70 diventano nuovi protagonisti delle politiche culturali del territorio, sviluppano progetti focalizzati sulla memoria, le tradizioni, le radici identitarie come argini all'omologazione del mercato e alle grandi trasformazioni urbanistiche e socio-economiche. Prendono vita archivi di memoria basati sulle fonti orali e musei del lavoro agricolo e della

vita contadina. La museografia antropologica trova in questo periodo il suo principale impulso; e lo trova sul piano locale. Con l'eccezione del Museo delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma, erede della vecchia mostra di Loria, la geografia dei musei etnografici in Italia è fatta da paesi e piccoli centri, che creano dal nulla esperienze documentarie di modeste dimensioni ma spesso assai raffinate sul piano dell'allestimento [Cirese 1977; Clemente-Rossi 1999]. Tutto ciò accade sulla base dell'alleanza e della convergenza tra gli obiettivi di tre diversi agenti culturali: gli studiosi, i «portatori della tradizione» e le amministrazioni locali. Una convergenza di obiettivi e linguaggi che in seguito, peraltro, non sarà più così forte.

## 5. IL PARADIGMA PATRIMONIALE

Il folk revival che culmina negli anni '70 combina diverse tendenze: l'attenzione gramsciana per le culture subalterne come esplicite o implicite forme di resistenza ai progetti egemonici; l'attrazione di un ampio pubblico per l'autenticità della tradizione come elemento di distinzione estetica e/o di nostalgia identitaria; una poetica anticonsumistica di tipo pasoliniano; le politiche di valorizzazione del territorio da parte di comuni, province e regioni. Questo clima complessivo si indebolisce tuttavia negli anni '80, e dagli anni '90 si afferma una nuova cornice o paradigma, incentrata attorno alla nozione di **memoria** e soprattutto a quella di **patrimonio**. Per definire tale cornice occorre tornare a una dimensione internazionale. È infatti proprio un'istituzione internazionale, l'Unesco (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura), che se ne fa interprete e detta il nuovo linguaggio e i nuovi obiettivi della valorizzazione delle culture locali e tradizionali.

Abbiamo già incontrato l'Unesco come promotore del pensiero antirazista e come controvoce referente dei lavori di Lévi-Strauss sull'etnocentrismo e il relativismo. Ma l'attività principale di questo organismo dell'ONU ha riguardato la costruzione di un quadro di riferimenti normativi ed estetici sovranazionali per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio culturale dell'umanità. Una Convenzione del 1972 ha creato la lista dei beni culturali e naturali riconosciuti appunto come «patrimonio dell'umanità», che sono oggi oltre 900 in tutto il mondo, in prevalenza di carattere storico-artistico e monumentale. Si tratta di riconoscimenti prestigiosi e ambiziosi, che attraggono importanti flussi turistici e (in teoria, almeno) impegnano i paesi di riferimento a forme molto rigide di manutenzione e salvaguardia. A questa lista se ne sono aggiunte altre, come quella delle memorie del mondo, che segnala gli archivi e i giacimenti documentari di eccezionale importanza, e quella del «patrimonio immateriale», relativa alla cultura nel senso etnografico del termine. La prima attenzione dell'Unesco per quest'ultima risale al 1989, con una «Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore»: una denominazione che usa ancora le vecchie categorie, abbandonate poi negli anni '90 a favore di quella, appunto, di «patrimonio». Nel 1993 l'Unesco vara



un programma denominato «Tesori umani viventi», volto a favorire attraverso il sistema dell'apprendistato la trasmissione di saperi tradizionali, e nel 1999 il programma «Capolavori del patrimonio orale e intangibile dell'umanità». Si noti come in questi documenti l'idea di patrimonio si associa a quella di «tesori» e «capolavori»: nella logica, mutuata dall'ambito storico-artistico, dell'individuazione di eccellenze che emergono rispetto a uno sfondo meno significativo (che non merita necessariamente di essere «salvaguardato»). Un punto che entra fin dall'inizio in palese contraddizione con il tentativo di adottare una definizione etnografica o antropologica di cultura. Come abbiamo visto fin dai primi capitoli di questo libro, la cultura in senso antropologico è qualcosa che si trova ovunque, ed è tanto più importante quanto è ordinaria, «banale», invisibile. È per certi aspetti l'opposto dei monumenti o dei capolavori. Tale difficoltà caratterizza anche atti successivi dell'Unesco, come la «Dichiarazione sulla diversità culturale» (2001) e la «Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile», adottata nel 2003 ed entrata in vigore nel 2006. Quest'ultimo documento istituisce una lista analogica a quella del patrimonio artistico e naturale, e contribuisce alla definitiva affermazione della **nozione di «intangibile»** (o «**immateriale**», come talvolta si traduce in italiano) per definire quanto un tempo si chiamava **folklore** o cultura popolare. Vediamo appunto questa definizione:

Si intendono per «patrimonio culturale intangibile» pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze e saperi – così come gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati ad essi – che le comunità, i gruppi e, in alcuni casi, gli individui riconoscono come facenti parte del loro patrimonio culturale. Tale patrimonio culturale intangibile, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi interessati in conformità al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia, e fornisce loro un senso di identità e continuità, promuovendo così il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana [Unesco 2003].

In una simile nozione di **patrimonio intangibile** sono ricompresi i seguenti ambiti culturali: *a*) tradizioni e espressioni orali, incluso il linguaggio, intesi come veicolo del patrimonio culturale intangibile; *b*) arti dello spettacolo; *c*) pratiche sociali, riti e feste; *d*) conoscenza e pratiche concernenti la natura e l'universo; *e*) artigianato tradizionale» [*ibidem*].

Ratificata dall'Italia nel 2007, la Convenzione sul patrimonio intangibile rappresenta oggi anche nel nostro paese lo standard di riferimento per il ministero dei Beni culturali, e in modo più indiretto, per le politiche delle Regioni, degli Enti locali e delle associazioni culturali. La tensione sopra osservata tra l'idea di cultura diffusa e quella di liste di capolavori domina il campo. Non si può negare all'Unesco una sensibilità antropologica volta a far emergere le forme della memoria locale e gli aspetti che potremmo chiamare «minoriti», «poveri», quotidiani della cultura. Ma la logica delle liste suscita azioni lobbistiche e competitive da parte di istituzioni e gruppi locali per ottenere un «riconoscimento» che può avere un ritorno in termini di immagine e di

afflusso turistico. I riconoscimenti finora concessi si concentrano per la gran parte su forme dello spettacolo popolare (musica, performance teatrali, feste), valorizzate più come forme di arte minore che per la loro dimensione antropologica. Inoltre, l'accento sulla «salvaguardia» porta a congelare i fenomeni culturali in una presunta dimensione autentica e tradizionale, bloccandone le vive dinamiche di mutamento.

Le politiche Unesco, comunque, sono solo l'aspetto più visibile di una strategia patrimoniale oggi assai diffusa in tutto il mondo, nei paesi occidentali come in quelli ex coloniali. È un fenomeno ancora da comprendere nelle sue implicazioni. Alcune analisi critiche [Lowenthal 1985; 1998] lo pongono in relazione alla moltiplicazione e frammentazione di istanze identitarie che caratterizza il processo di globalizzazione. L'indebolimento dello Stato nazionale, in particolare della sua capacità di controllare i flussi comunicativi, farebbe esplodere i modi di «immaginare comunità» e di costruire appartenenze: da qui il proliferare di memorie culturali che trovano nei «patrimoni» la loro incarnazione o i loro contrassegni simbolici. In ogni caso, per quanto apparentemente in continuità con il folk revival dei decenni precedenti, il paradigma patrimoniale pone di fronte a problemi e a «poetiche» rappresentative molto diverse. Soprattutto, le differenze che esso intende proteggere e valorizzare non sono più quelle sociali o di classe. Non è più in gioco l'asse egemonia/subalterità, né è mai evocato il concetto di «popolare». I documenti Unesco parlano di differenze in riferimento a proprietà visibili e spettacolari di una comunità indifferenziata, intesa in senso interclassista. Anzi, le procedure di riconoscimento richiedono l'assenza di conflitto, un totale consenso comunitario attorno ai tratti culturali da «salvare». Il contenuto relazionale e oppositivo della nozione gramsciana va dunque perduto. Va perduta inoltre, nella cornice patrimoniale, la forza poetica e politica del dar voce ai protagonisti dal basso della storia. Quell'effetto di «esplosione di verità» che producevano le prime voci di contadini trasmesse per radio – con l'irruzione nella sfera pubblica di soggetti fino ad allora rimossi [Clemente 2007, 21] – oggi è difficile da avvertire. È proprio la televisione che ci ha abituato ad ascoltare le storie della gente comune, ci ha assuefatto all'esibizione delle soggettività e delle memorie. Anzi, le ha rese banali attraverso format come *reality* e *talk show*.

## 6. CULTURA POPOLARE E CULTURA DI MASSA

Il nuovo paradigma cambia anche il ruolo degli antropologi: non più intellettuali rovesciati né disvelatori di dimensioni periferiche o nascoste delle pratiche sociali, anch'essi devono rapportarsi alle emergenze patrimoniali. Lo fanno da un lato proponendosi come «tecnici» del patrimonio etnografico materiale o immateriale: ad esempio producendo perizie nelle pratiche di riconoscimento Unesco, forme di rappresentazione documentaria o allestimento museale. Magari, in questo caso, cercano di portare un minimo di

rigore filologico – frenando le più ingenuue tendenze a inventare tradizioni e a postulare antichissime origini di pratiche che sono in realtà piuttosto recenti. Dall'altro lato, molti antropologi si dedicano piuttosto ad analizzare i processi di patrimonializzazione stessi, facendone emergere le connotazioni politiche e ideologiche. Si distinguono dunque uno sguardo interno alle pratiche del patrimonio, che cerca di guidarle in dialogo con altri soggetti sociali, e uno sguardo che invece le studia criticamente dall'esterno (per un dibattito tra queste due posizioni cfr. Dei [2002] e Palumbo [2003]).

In entrambi i casi, gli antropologi non si identificano del tutto con il linguaggio troppo «essenzialista» del patrimonio. Nei recenti dibattiti teorici è stato ripensato in profondità proprio quel concetto di «**tradizione**» su cui il paradigma patrimoniale si impernia. La tradizione non deve essere intesa come permanenza – oggettivamente rilevabile – dal passato nel presente di tratti culturali autentici, bensì come un processo di attiva costruzione di un passato significativo in relazione a esigenze del presente. Più che usare tradizione come sostantivo, si dovrebbe propriamente parlare di **processi di tradizionalizzazione** o **folklorizzazione**, basati, come si esprime lo studioso statunitense Richard Bauman, sul «bisogno sociale di conferire significato alle nostre vite collegandoci a un passato significativo» [Bauman 1992, 32]. Un autore francese, Gerard Lenclud, è arrivato ad affermare provocatoriamente che la tradizione è una forma di filiazione inversa. Sono i figli a creare i padri, non viceversa: nel senso che sono le dinamiche e gli interessi del presente a decidere quali aspetti del passato occorre ricordare e quali si possano invece dimenticare [Lenclud 1987]. E ancora, il tedesco Hermann Bausinger ha efficacemente mostrato come la tradizione nasca dalla discontinuità piuttosto che, come invece sembrerebbe, dalla continuità con il passato: nel senso che solo di fronte a rotture storiche e a processi di rapido mutamento il passato viene recuperato, tematizzato e «salvato» sotto forma di tradizione culturale. Al contrario, laddove c'è continuità viva di una cultura che si trasmette di generazione in generazione, della tradizione non c'è bisogno [Bausinger 1991]. Tutto ciò lascia però ancora aperto il problema di Gramsci e di Cirese, cioè l'esistenza di *dislivelli interni* nella cultura contemporanea e la correlazione tra *differenze culturali* e *differenze sociali*. Il **paradigma patrimoniale** proietta nel passato le differenze da proteggere. La concezione gramsciana suggerisce invece di studiare nel loro sviluppo storico e dunque anche nel presente le relazioni e le fratture fra egemonico e subalterno. Dobbiamo forse pensare che la cultura di massa cancelli tali fratture, imponendo una omologazione che investe senza residui tutti i ceti sociali? In altre parole, non c'è uno spazio nella contemporaneità per una «cultura popolare»? Ci sono due modi di rispondere a questa domanda.

- Il primo è quello di cercare la cultura popolare o il moderno folklore al di fuori della sfera di influenza della cultura di massa, negli spazi o negli interstizi che essa lascia vuoti. È la strada intrapresa, ad esempio, dalla folkloristica nordamericana, che cerca di documentare nuove forme di folklore nella comunicazione orale, nelle relazioni dirette e faccia a faccia tra le persone, negli

aspetti non istituzionali, non tecnologizzati e non ufficiali della trasmissione del sapere. Non si tratta solo di indagare in aree marginali e periferiche: anche all'interno della più avanzata modernità vi sono condizioni – in sostanza, piccoli gruppi che comunicano oralmente – in cui avviene una produzione folklorica. Gli studenti universitari che raccontano aneddoti sui professori, i passeggeri di un treno che si scambiano storie di ritardi e disservizi, i vicini di casa che si confidano gli ultimi pettegolezzi – tutte queste sarebbero forme di folklore contemporaneo, che talvolta si cristallizzano in veri e propri generi, come le leggende metropolitane, le barzellette e le dicerie, e così via.

- Una seconda strategia consiste invece nel cercare il «popolare» nelle modalità stesse del consumo della cultura di massa. È vero che i ceti subalterni, comunque vogliamo oggi definirli, non producono più una cultura autonoma – né materiale né intangibile – ma consumano i prodotti dell'industria. Non si fabbricano più artigianalmente i mobili, ma si comprano all'Ikea; non si raccontano più nelle stalle racconti tramessi dalla tradizione orale, ma si guardano i serial televisivi nel salotto di casa. E tuttavia, il modo di consumare questi prodotti seriali è davvero lo stesso per tutti? Molte ricerche etnografiche hanno mostrato che il consumo non è una pratica puramente passiva, e implica anzi modalità assai differenziate di usare e attribuire significato ai prodotti consumati. Ciò vale sia per le merci materiali, tanto da configurare lo shopping come una complessa attività culturale, ben lontana da quel futile edonismo che talvolta gli si attribuisce [Miller 1998; Sassatelli 2004]; sia per la musica, i film, la televisione e altri beni «intangibili» diffusi dai media, che vengono scelti, letti e interpretati in modi attivi e differenziati da diversi soggetti sociali [Moore 1993]. Lo studioso britannico Stuart Hall, tra i fondatori dei moderni *Cultural studies*, ha espresso questo punto parlando di una *decodifica* dei prodotti di massa che non coincide necessariamente con il modo in cui la produzione industriale li ha codificati. In questo scarto potenziale tra *codifica* e *decodifica* si colloca a suo parere la frattura tra piano egemonico e piano subalterno. Così, il consumo culturale implica **pratiche di «resistenza»** da parte di soggettività popolari che si contrappongono in qualche modo a ciò che Hall [1981], riprendendo la terminologia gramsciana, chiama il «blocco di potere»: una subaltermità di classe ma anche etnica, di genere (maschile/femminile), di generazione (giovani/adulti).

Le differenti modalità del consumo non sono da intendersi come meccaniche e passive conseguenze di certi ruoli sociali: piuttosto, il campo del consumo culturale è un'arena nella quale i soggetti giocano attive strategie o tattiche di posizionamento. Il modello gramsciano è stato sviluppato in questa direzione da due studiosi francesi, Pierre Bourdieu e Michel De Certeau. Il primo in un celebre e fondativo lavoro sulla «distinzione», che analizza le differenze estetiche e di gusto come materia prima delle dinamiche di ascesa e discesa sociale; il secondo in studi sulle «tattiche» di resistenza culturale, attraverso le quali i soggetti subalterni, senza avere la forza di contrapporsi apertamente e «strategicamente» al discorso egemonico, lo sovvertono dall'interno attraverso forme di «caccia di frodo» o «guerriglia semantica» (Bourdieu 1979;



De Certeau 1984], cfr. cap. 9). È importante sottolineare che lo studio del consumo come pratica culturale ha bisogno di un approccio etnografico. Non basta analizzare i prodotti dell'industria culturale, sia pure attraverso raffinati modelli semiotici: occorre piuttosto vedere e sentire cosa la gente fa e dice mentre ne fruisce. Per riprendere gli esempi sopra citati, non basta un'analisi estetica dei mobili Ikea o dei serial televisivi; per fare etnografia, è necessario entrare nelle cucine e nei salotti di casa e fare osservazione partecipante con le persone che ci vivono.

È questa la direzione intrapresa da alcuni recenti sviluppi della ricerca socio-antropologica sui dislivelli interni, che insistono su un'etnografia del quotidiano e del consumo di massa, delle micropratiche, degli aspetti non ufficiali o intersiziali della vita culturale. Al centro dell'attenzione si collocano qui non le grandi e ostentate emergenze patrimoniali, ma gli oggetti e le pratiche ordinarie, routinarie, spesso quasi invisibili della vita di tutti i giorni, che incorporano tuttavia sostrati culturali profondi. Si tratta di una feconda rilettura delle tradizioni della folkloristica, che le porta a convergere con discipline affini quali la sociologia qualitativa e gli «studi culturali». È un punto che vedremo in maggior dettaglio nel capitolo successivo.

## Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, L. [1991], *Writing Against Culture*, in *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, a cura di G. Fox, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.
- [1995], *The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity*, in *Worlds Apart. Modernity Through the Prism of the Local*, a cura di D. Müller, London, Routledge, pp. 190-210.
- Adams, T.L. e Smith, S.A. (a cura di) [2008], *Electronic Tribes. The Virtual World of Geeks, Gamers, Shammers, and Scammers*, Austin, University of Texas Press.
- Adorno, Th. W. [1953], *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972.
- [1972], *Soziologischen Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi, 1976.
- Agamben, G. [1995], *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Aime, M. [2004], *Eccessi di culture*, Torino Einaudi.
- Aime, M. e Cossetta, A. [2010], *Il dono al tempo di Internet*, Torino, Einaudi.
- Allen, R.C. (a cura di) [1995], *To be continued... Soap Operas Around the World*, London, Routledge.
- Amin, A. e Thrift, N. [2001], *Cities. Reimagining the Urban*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *Città. Ripensare la dimensione urbana*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Amelle, J.-L. [1990], *Logiques métriques*, Paris, Payot; trad. it. *Logiche metriche*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Anderson, B. [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso; trad. it. *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- Anderson, N. [1923], *The Hobo*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *Il vagabondo. Sociologia dell'uomo senza dimora*, Roma, Donzelli, 1994.
- Angelini, P. [1991], *La collana viola*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Antze, P. e Lambek, M. (a cura di) [1996], *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, London, Routledge.
- Apel, K.O. [1973], *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.
- Appadurai, A. [1996], *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- [1998], *Dead Certainty. Ethnic Violence and the Era of Globalization*, in «Public Culture», 10 (2), pp. 225-247; trad. it. in *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, di A. Appadurai, Roma, Meltemi, 2005, pp. 37-67.
- Arendt, H. [1963], *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York,

---

IL CONCETTO DI CULTURA. L'ETNOCENTRISMO E LO  
ESCLUSIVISMO CULTURALE. LA PLURALITÀ E LA RE-  
LATIVITÀ DELLE CULTURE. CULTURA OSSERVANTE E  
CULTURA OSSERVATA

I. 1 a. Nel corso del nostro lavoro il termine « *cultura* » viene impiegato soprattutto con il valore genericamente attribuitogli nel campo degli studi etno-antropologici: esso cioè non è il contrapposto di « *incultura* », e non intende designare certe attività o certi prodotti intellettuali che sono o sembrano più elevati, organizzati e consapevoli di altri; vuole denominare invece il complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società, quali che ne siano le forme e i contenuti, l'orientamento e il grado di complessità o di consapevolezza, e quale che ne sia la distanza dalle concezioni e dai comportamenti che nella nostra società vengono più o meno ufficialmente riconosciuti come veri, giusti, buoni, e più in genere « culturali ». In questo senso sono « *cultura* » anche certe pratiche o osservanze che per altri rispetti qualificheremmo come forme di « *ignoranza* » (ad esempio quelle « *superstiziose* »): sono « *cultura* » nel senso che costituiscono anch'esse un modo di concepire (e di vivere) il mondo e la vita, che può piacerci o no (e che spesso, anzi, deve dispiacerci), ma che è esistito ed esiste e che dunque va adeguatamente studiato nei modi e nella misura in cui la sua conoscenza accresce la nostra consapevolezza storica e la nostra capacità di scelta e di orientamento nella società moderna.

I. 1 b. Il concetto etno-antropologico di cultura venne formulato per la prima volta da E. B. Tylor nel 1871 in *Primitive Culture* (cfr. Q V 3). Per la storia complessiva del concetto, e per tutti gli indispensabili approfondimenti critici, oltre Kroeber 1952a (*Culture. A Critical Review of Concepts* ecc.), si vedano l'antologia *Il concetto di cultura* (CCULT) curata da Pietro Rossi, ed il saggio di quest'ultimo « *Cultura* » e « *civiltà* » come modelli descrittivi (1957).

Utile dal punto di vista informativo e bibliografico risulta il primo volume dell'*International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore* (IDREEF), e cioè Å. Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, 1960 (più specialmente alle voci *Culture*, *Culturology* ecc.). Più ampie informazioni si troveranno poi alla voce *Culture* dell'*International Encyclopedia of the Social Sciences* (IESS). Per qualche ulteriore precisazione e per altre indicazioni bibliografiche vedi i paragrafi più avanti dedicati all'antropologia culturale (Q VII 5 d) e all'indirizzo di studi detto di « cultura e personalità » (Q VII 3 b).

I. 2 a. A parziale integrazione di quanto si è detto aggiungiamo che il concetto etno-antropologico di cultura è il risultato del superamento di un atteggiamento mentale, più o meno consapevole e dichiarato che va sotto il nome di *etnocentrismo*.

L'atteggiamento etnocentrico (con le sue specificazioni storico-geografiche: euro-centrismo, italo-centrismo ecc.) consiste sostanzialmente in ciò: che le forme, i contenuti e più in genere i « valori » della *propria* cultura vengono assunti come metro di misura e di valutazione delle forme, dei contenuti e dei valori delle culture *altrui* (o « altre » dalla propria, come spesso si dice). Di conseguenza vengono giudicati positivamente tutti i fatti che rientrano nei propri quadri mentali (e cioè che appaiono positivi secondo i propri metri di misura), e si respingono nel negativo (fuori dell'umanità) tutti quelli che rispondono ad altre concezioni e visioni del mondo.

Ciò vale soprattutto nei confronti delle società etnologiche o « primitive », che da molti punti di vista appaiono come le più remote dai nostri modi di vita e di pensiero, e più in genere dai

modi di vita delle società correntemente dette « superiori » (con netta divisione sociale del lavoro, articolazioni in classi « dominanti » o « egemoniche » e « dominate » o « subalterne », possesso della scrittura, sviluppo del capitale e della tecnologia ecc.).

Ma c'è anche una particolare forma di etnocentrismo che agisce nei rapporti interni alle società « superiori », e che possiamo chiamare *esclusivismo culturale*. Consiste in ciò, che i comportamenti e le concezioni degli strati subalterni e periferici vengono rigettati fuori dei confini della « cultura », perché non collimanti con gli atteggiamenti e i valori dei ceti dominanti e « colti », e più in genere perché non collimanti con i modi « ufficiali » di vedere il mondo.

I. 2 b. Per la nozione di etnocentrismo, la cui formulazione risale in gran parte al socio-antropologo statunitense W. G. Sumner (*Folkways*, 1906), si vedano IDREEF, I, pp. 108-110 e Cirese 1962a e 1961-62 (quest'ultimo anche a proposito dell'esclusivismo culturale).

I. 3. Gli atteggiamenti etnocentrici, e l'esclusivismo culturale, precludono ovviamente la possibilità di studiare scientificamente le culture diverse dalla nostra: all'esame delle loro ragioni e articolazioni *interne* sostituiscono il giudizio non articolato e meccanico dall'*esterno*, e dunque operano in base a ciò che appunto si dice un pre-giudizio. La condizione per lo studio dei gruppi socio-culturali « altri » dal nostro è dunque che si accetti di considerare come « relative » (e non « assolute ») *tutte* le culture, ivi compresa la *nostra*: che si accetti insomma la esistenza di una « pluralità di culture », e che si adottino gli strumenti concettuali capaci di renderle tutte comprensibili, al di là delle svalutazioni o delle sopravvalutazioni pregiudiziali e non mediate. I giudizi, per non essere pre-giudizi, debbono nascere dall'esame interno e non debbono sostituirsi ad esso.

In questo quadro si pongono i delicati problemi del rapporto da stabilire tra le categorie (concetti, atteggiamenti, valori ecc.) della cultura di cui fa parte lo studioso (e che si chiama spesso la



« cultura osservante »), e le categorie proprie della cultura che viene assunta come oggetto di studio (« cultura osservata »): ne accenniamo anche piú oltre, a proposito dei *sincretismi* (Q VIII 5 c).

I. 4 a. L'atteggiamento di rifiuto dell'etnocentrismo e di accettazione della pluralità delle culture va spesso sotto il nome generale di *relativismo culturale*. Faremo però un uso sporadico e cauto di questo termine perché esso si trova storicamente a ricomprendere indirizzi e concezioni che non solo possono divenire e divengono contraddittorie ma che possono condurre anche a forme di irrazionalità che ideologicamente e tecnicamente non sono meno pericolose dell'etnocentrismo. Senza approfondire la questione (e rinviando per alcune precisazioni critiche essenziali ai saggi di Nicola Abbagnano e di Pietro Rossi, piú avanti citati), qui ci limitiamo a indicare che:

α) il riferimento alla pluralità delle culture, imprescindibile come riconoscimento di uno stato di fatto e come assunzione di uno strumento di comprensione delle situazioni « altre », non deve trasformarsi in una ideologia (una filosofia, una visione del mondo ecc.), pena la propria negazione: per questa via infatti si può giungere (e si giunge) ad una equiparazione acritica e indiscriminata di tutte le culture, con la contraddittoria conseguenza che, visto che l'una vale l'altra, tanto vale chiudersi nella propria, magari distruggendo tutte le altre, in una rinnovata e peggiorata forma di etnocentrismo; oppure con la conseguenza altrettanto contraddittoria che, visto che ogni cultura si misura dall'interno, e che noi siamo all'interno della nostra e non di quelle altrui, allora non c'è la possibilità di capire le culture « altre ».

β) il momento dell'esame interno a ciascuna cultura è solo un momento dell'indagine complessiva; quest'ultima deve integrare i risultati dell'esame in quadri contestuali piú ampi nei quali alla *equiparazione in linea di principio* delle diverse culture deve accompagnarsi il riconoscimento delle *differenze di fatto* secondo criteri che non sono piú quelli grossolani e inconsapevoli dell'etnocentrismo ma che tengono conto di un aspetto fondamentale e spesso trascu-

rato dai relativisti culturali: i rapporti reali di potere, intesi in tutti i sensi, e cioè come rapporti di forza economico-politica e come diversa disponibilità di mezzi di conoscenza, controllo e trasformazione della natura.

Quando si tenga conto di questa fondamentale differenza di forze reali appare chiaro che le concezioni del mondo che diciamo etnologiche o demologiche si trovano necessariamente in condizione di inferiorità subalterna rispetto al potere o allo strapotere delle concezioni del mondo capitalistico dominante e delle sue classi egemoniche; e ciò fino al momento in cui le rivoluzioni anti-coloniali o quelle di classe non trasformano i rapporti reali di forza (più o meno direttamente avvalendosi, o invece sbarazzandosi, delle forme culturali tradizionali di cui le società o gli strati subalterni erano portatori).

I. 4 b. Sul relativismo culturale si vedano più specialmente i già menzionati saggi di N. Abbagnano 1962 (*Il relativismo culturale*) e di P. Rossi 1964 (*La filosofia di fronte alla pluralità delle culture*) che, oltre a fornire una visione critica della questione, informano anche sulla discussione statunitense tra M. J. Herskovits (che ne è stato uno dei maggiori sostenitori) ed altri studiosi che hanno sollevato obiezioni di varia natura. Nel dibattito italiano, svoltosi soprattutto tra filosofi, è intervenuto anche F. Lombardi (v. CNAC, II, pp. 3-40). Ulteriori informazioni concettuali e bibliografiche si troveranno alla voce *Cultural Relativism* in IDREEF, I, nell'articolo di D. Bidney in IESS, III, pp. 543-47.

# CULTURA

di Pietro Rossi – *Enciclopedia Italiana* – IV Appendice (1978)

**CULTURA** (XII, p. 102). – A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso il concetto di cultura tende a trasformarsi da nozione storico-filosofica (o pedagogica) in un concetto scientifico che trova una precisa definizione in campo antropologico o psicoanalitico o sociologico. Esso viene in tal modo a designare le caratteristiche distintive del mondo umano nei confronti della natura, o del comportamento umano nei confronti del comportamento animale, o ancora il patrimonio d'idee, di tecniche, di costumi che si trasmettono da una generazione all'altra nel corso dello sviluppo dell'umanità; oppure viene utilizzato come designazione collettiva di un complesso di cultura che abbraccia sia la cultura primitiva sia quelle più evolute (le cosiddette civiltà); in altri casi – in un'accezione più ristretta e più legata a un uso tradizionale – esso indica invece l'insieme delle manifestazioni intellettuali di una società in quanto distinte dalla vita politica ed economica, seppure variamente condizionate da questa.

Alla base di queste diverse definizioni del concetto di cultura vi è il trapasso dal significato soggettivo al significato oggettivo del termine, che si accompagna al passaggio da una determinazione in termini individuali a una determinazione in termini storico-sociali dell'ambito della cultura. Questo duplice mutamento di significato ha le proprie radici nella seconda metà del sec. 18°, e può essere chiaramente percepito nell'opera di Herder. Da Herder, attraverso l'opera di sistemazione teorica della scienza etnologica tedesca della prima metà dell'Ottocento (basterà qui ricordare il contributo di G. Klemm), il concetto di cultura perviene all'antropologia evoluzionistica e trova una definizione esplicita in *Primitive culture* di E. B. Tylor (1871). Per Tylor la cultura «è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società». La cultura non designa più – come avveniva ancora nella concezione storica illuministica – soltanto le attività specificamente intellettuali, ma comprende anche i costumi e le capacità acquisite e trasmesse socialmente; di conseguenza, vi è cultura ovunque esista o sia esistita una società umana con propri modi di vita, perciò anche presso i popoli primitivi. Questa estensione del concetto di cultura da un lato a tutte le manifestazioni dell'esistenza sociale di un popolo, dall'altro a tutti i popoli (poco importa se ancora selvaggi o barbari, o già pervenuti a un livello di civiltà), ha rappresentato la base teorica dei vari tentativi di ricostruzione delle tappe dello sviluppo dell'umanità compiuti dai maestri dell'antropologia evoluzionistica (da Tylor a L. H. Morgan, a J. G. Frazer, ecc.). Questi tentativi fanno appello al presupposto dell'unità dello sviluppo culturale, ossia della sostanziale uniformità del processo evolutivo dei diversi popoli e delle sue singole fasi. Tutti i popoli hanno percorso, e sono destinati a percorrere, le medesime tappe: ciò che li differenzia è la durata della permanenza in ognuna di esse, durata la quale fornisce la chiave per comprendere il loro diverso grado di sviluppo. Da ciò discende il parallelismo istituito tra la società antica (in particolare quella del periodo arcaico) e la

struttura sociale dei popoli ancora allo stato primitivo, nei quali viene rintracciato l'equivalente del passato preistorico del mondo europeo.

L'antropologia novecentesca ha sottoposto a una critica esplicita il presupposto dell'unità dello sviluppo culturale. Soprattutto la scuola che fa capo a F. Boas e ai suoi allievi R. H. Lowie e A. L. Kroeber ha posto in luce l'arbitrarietà delle corrispondenze che l'antropologia evoluzionistica aveva creduto di scoprire nello sviluppo dell'umanità, sottolineando la molteplicità di forme che un medesimo fenomeno culturale può assumere in contesti storici differenti. Ma anche l'antropologia britannica tra le due guerre, rappresentata soprattutto da B. Malinowski e da A. R. Radcliffe-Brown, ha respinto il tipo di ricostruzione condotto dall'antropologia evoluzionistica qualificandolo negativamente come "storia congetturale" e denunciando l'infondatezza delle sue generalizzazioni. Alla ricerca delle fasi successive di sviluppo della cultura si è sostituita così l'analisi delle diverse aree culturali (intrapresa da O. T. Mason, da C. Wissler, da Kroeber) e lo studio dei processi di diffusione all'interno di una certa area.

Pur sulla base d'impostazioni metodologiche differenti, l'antropologia contemporanea si è però sempre richiamata al significato tyloriano di cultura, cercando di precisarlo e di svilupparne le implicazioni. Soprattutto la scuola boasiana ha assunto la cultura come il concetto-chiave della scienza antropologica, la quale si è venuta configurando come *la* scienza della cultura, cioè come antropologia "culturale" – in antitesi all'antropologia "sociale" di Radcliffe-Brown e della scuola funzionalistica inglese. Per Boas (*The mind of primitive man*, 1911) la cultura è un complesso di elementi o di "tratti", al cui interno si possono distinguere due componenti principali: da una parte gli "abiti" sociali, dall'altra i prodotti "materiali" dell'attività umana. Della cultura così intesa, egli mette in rilievo per un verso il suo carattere acquisito, per l'altro verso la sua irriducibilità a condizioni extraculturali. La cultura non si trasmette per via genetica, ma è oggetto di apprendimento; essa costituisce un'eredità sociale, patrimonio non del singolo individuo ma del gruppo. I fenomeni culturali devono quindi essere spiegati riportandoli ad altri fenomeni anch'essi culturali, non già attraverso un'arbitraria riduzione a fenomeni esterni alla cultura – cioè all'ambiente geografico o a caratteristiche razziali o a qualità psicologiche dei singoli individui. La formulazione estrema di questo punto di vista è rappresentata dalla concezione della cultura come un livello super-organico dell'evoluzione della realtà formulata da Kroeber in alcuni saggi degli anni Trenta.

Alla tesi dell'autonomia della cultura si collega strettamente quella della pluralità delle culture. La negazione di uno schema di sviluppo universalmente valido mette capo infatti al riconoscimento dell'individualità di ogni cultura, che dev'essere quindi studiata nella sua peculiare fisionomia storica (come sostiene Boas) oppure nella sua struttura interna e nelle correlazioni funzionali tra i suoi elementi (come asserisce Malinowski). In questa maniera il concetto di cultura si trasforma – ed è una svolta d'importanza decisiva – in un concetto che designa non già un oggetto singolo ma una molteplicità di oggetti distinti, una "classe" di oggetti: ciò che di fatto esiste, e a cui si riferisce la ricerca antropologica, non è la cultura umana considerata in una sua presunta unità, ma sono le varie culture l'una diversa dall'altra. La struttura portante delle culture viene così individuata da



Kroeber e da altri autori (come R. Benedict e C. Kluckhohn) in un sistema di valori specifico, che può essere ricostruito sulla base delle regole che presiedono al comportamento concreto dei membri di una società e delle sanzioni che colpiscono i comportamenti devianti. Ma la cultura diventa anche un fattore plasmante della personalità degli individui che ne fanno parte: a ogni cultura corrisponde un tipo particolare di personalità, definito come ‘personalità fondamentale’, rispetto a cui le personalità individuali rappresentano variazioni o forme devianti.

Nel corso degli anni Trenta il riconoscimento della pluralità delle culture è diventato la base di una posizione filosofica caratterizzata dalla negazione dell’esistenza di valori assoluti comuni a tutte le culture, nonché dal rifiuto dell’etnocentrismo in quanto attribuzione illegittima di un valore privilegiato a una particolare cultura. Tradotta in termini positivi, tale posizione – che si richiama da un lato allo storicismo diltheyano e a O. Spengler, dall’altro al relativismo d’ispirazione darwiniana di W. G. Sumner, l’autore di *Folkways* (1906) – conduce ad affermare l’eguaglianza assiologica delle varie culture e, al limite, la loro incomparabilità. Il relativismo culturale non è però stato recepito universalmente dall’antropologia contemporanea. Malinowski ha infatti elaborato (dall’articolo *Culture* del 1931 al volume *A scientific theory of culture* del 1944) una concezione della cultura che la riconduce ai bisogni primari inerenti alla natura biologica dell’uomo, cioè a bisogni comuni a tutte le società, anche se i modi del loro soddisfacimento – vale a dire le “risposte” culturali – variano da un gruppo all’altro, caratterizzando diversamente la fisionomia di ogni cultura. Perciò la pluralità delle culture non esclude la possibilità d’individuare degli “universali culturali”, i quali possono essere formulati in uno schema teorico applicabile a tutte le culture. Per un’altra via G. P. Murdock (in *Social structure*, 1949) si è proposto di determinare – attraverso un inventario il più completo possibile dei dati disponibili – le regolarità statistiche riscontrabili nella vita delle culture, riportandole all’azione delimitante esercitata dalle condizioni biologiche e psicologiche sulle possibilità di scelta delle singole culture. Se le culture globalmente prese sono tra loro incomparabili, ciò non toglie che possano essere oggetto di comparazione i loro diversi aspetti o settori specifici.

Molti dei presupposti formulati dall’antropologia della prima metà del Novecento appaiono oggi rimessi in questione. L’affermazione dell’autonomia della cultura – e la conseguente dicotomia tra mondo animale, caratterizzato da una trasmissione per via genetica, e mondo umano, caratterizzato dalla trasmissione culturale fondata sull’apprendimento – non appare più sostenibile dinanzi ai risultati dei recenti studi sul comportamento animale, i quali hanno spostato la linea di demarcazione tra natura e cultura. Come l’antropologia evoluzionistica aveva esteso il concetto di cultura ai popoli primitivi, così l’etologia sta ormai imponendo (attraverso le ricerche di K. von Frisch, di K. Lorenz, di N. Tinbergen e di numerosi altri studiosi) un ulteriore allargamento del suo ambito. Essa ha infatti dimostrato che anche altre specie animali, oltre all’*homo sapiens*, sono capaci di apprendimento, e quindi possono produrre e trasmettere cultura; ha posto altresì in luce che il linguaggio non è una prerogativa esclusivamente umana. Anche la tesi dell’assoluta individualità delle culture, su cui poggiava il relativismo culturale, appare oggi in crisi: se è vero che ogni cultura possiede una propria fisionomia che può essere caratterizzata

storicamente, ciò non toglie che sia possibile condurre un'analisi comparativa delle varie culture e determinarne le principali fasi di sviluppo, in qualche misura comuni a tutte. Soprattutto il neo-evoluzionismo ha tentato (con V. G. Childe, L. A. White, J. Steward e altri) d'individuare i grandi mutamenti tecnologici attraverso i quali si è compiuto il passaggio da una condizione primitiva allo stato di civiltà, ponendo in rilievo l'importanza decisiva di due rivoluzioni – la rivoluzione agricola, in virtù della quale la coltivazione e l'allevamento del bestiame hanno preso il posto delle tecniche di caccia, di pesca e di raccolta, e la rivoluzione urbana, che ha segnato il trapasso dalla vita di villaggio alla vita di città. D'altra parte lo sviluppo della ricerca antropologica ha riconosciuto l'impossibilità di studiare una cultura isolatamente, prescindendo dai suoi rapporti con altre culture. Specialmente nel secondo dopoguerra il contatto tra le culture e i processi di acculturazione sono diventati un tema centrale d'indagine e ciò ha condotto a considerare le varie culture come strutture complesse, che agiscono l'una sull'altra in situazioni disparate – di eguaglianza o di diseguaglianza, di convivenza pacifica o di ostilità, d'indipendenza reciproca o di dominio-subordinazione, di scambio o d'influenza unilaterale.

Fin dalla pubblicazione di *Totem und Tabu* di S. Freud (1912-13) la psicoanalisi si è affiancata all'antropologia come sede di elaborazione teorica del concetto di cultura. A base dell'impostazione freudiana sta il postulato del parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, tra sviluppo psichico individuale e sviluppo culturale della specie: l'analisi del sorgere della cultura ai primordi dell'umanità deve condurre alla scoperta di quelle medesime strutture inconscie, di quegli stessi meccanismi di rimozione che si trovano alla radice della formazione della personalità. La ricerca dell'origine della cultura – che Freud ha ereditato dall'antropologia evoluzionistica – viene quindi a coincidere con la ricerca delle sue basi psichiche, universalmente presenti in ogni individuo e in qualsiasi forma di organizzazione sociale. Su questa base Freud rintraccia, all'origine della cultura, una situazione traumatica corrispondente a quella che genera la nevrosi: il parricidio originario, che mette fine al monopolio sessuale delle donne da parte del padre tiranno e suscita nei figli che l'hanno ucciso un rimorso collettivo, il senso di colpa per il delitto compiuto. Il complesso di Edipo diventa così la chiave per spiegare il passaggio dall'orda primitiva, caratterizzata dal dominio assoluto del padre, a un'organizzazione sociale in cui i rapporti tra i membri del gruppo sono regolati dal divieto dell'incesto – divieto derivante dal rimorso per l'uccisione del padre rivale, che provoca la rinuncia al commercio sessuale con le donne del gruppo e quindi la ricerca di rapporti esogamici. In numerosi scritti degli anni Venti, fino a *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Freud generalizzò queste conclusioni in una teoria dello sviluppo culturale fondata sulla contrapposizione tra principio del piacere e principio della realtà. Secondo tale teoria la cultura è possibile in virtù della repressione dell'istinto, della limitazione e del differimento del piacere, della subordinazione del principio del piacere al principio della realtà: qualsiasi organizzazione sociale, e cioè qualsiasi forma di cultura, poggia sulla limitazione della sessualità, in quanto si procura l'energia di cui ha bisogno sottraendola alla sessualità. Il fondamento della cultura è sempre la sublimazione degli impulsi sessuali, che consente la realizzazione di fini superiori.

Le concezioni di Freud sono state il punto di partenza di un ampio dibattito, sia da parte di psicoanalisti che di antropologi. La tesi dell'universalità del complesso di Edipo è stata criticata da Malinowski, il quale ha riconosciuto la sua presenza nelle società di tipo patriarcale ma l'ha invece negata nelle società matrilineari, nelle quali il portatore dell'autorità non è il padre ma lo zio materno e la repressione sessuale ha per oggetto non il rapporto con la madre ma quello con le sorelle. Per Malinowski il complesso di Edipo non rappresenta perciò il fondamento della cultura, ma è esso stesso un prodotto culturale legato a una particolare forma di organizzazione socio-familiare; in altre società prevalgono complessi strutturalmente differenti, non riconducibili a quello di Edipo. Replicando a Malinowski, G. Róheim si è invece proposto (*The riddle of the sphynx*, 1934) di dimostrare l'identità della situazione infantile in tutte le società, e la derivazione delle differenze culturali dal diverso tipo di trauma che si verifica nell'infanzia. La contrapposizione tra principio del piacere e principio della realtà – non recepita in campo antropologico – è stata ripresa e riformulata da H. Marcuse (in *Eros and civilization*, 1955), che ha sì accolto la tesi freudiana della connessione tra cultura e repressione degli impulsi sessuali, ma è pervenuto a distinguere due tipi di repressione: la repressione fondamentale, senza la quale non è possibile nessuna forma di cultura, e la repressione addizionale, dipendente dai rapporti di dominio-subordinazione e quindi storicamente condizionata dal legame con determinate forme di organizzazione sociale.

Se in antropologia e in psicoanalisi il significato 'totale' del concetto di cultura prevale nettamente, in sociologia è più frequente il significato 'parziale', in virtù del quale la cultura viene intesa come un settore o un sistema specifico della vita sociale – di solito come il complesso delle manifestazioni superiori di una società, cioè di quelle manifestazioni che si presentano separate dall'apparato materiale dell'esistenza e che costituiscono il prodotto dell'attività di gruppi sociali specializzati. Questo significato di cultura è stato variamente definito, in relazione al concetto di civiltà oppure a quello di società. Nella sociologia tedesca del primo dopoguerra cultura e civiltà sono state concepite (soprattutto da A. Weber) come due processi che si svolgono contemporaneamente, ma con differenti modalità: il processo della cultura comprende le manifestazioni creative della vita spirituale, producendo i valori peculiari di ogni società, mentre il processo della civiltà coincide con il progresso tecnico-scientifico e riveste quindi carattere cumulativo. Questa impostazione è stata ripresa nella sociologia americana degli anni Trenta da autori come R. E. Park e R. M. MacIver, che hanno definito la cultura come il complesso dei fini di una società, distinguendola dalla civiltà considerata come l'apparato strumentale della loro realizzazione. In rapporto al concetto di società, la cultura è stata invece caratterizzata come un sistema specifico coestensivo a quello sociale, ma distinto da esso e ad esso irriducibile. Tale è soprattutto la posizione di T. Parsons (*The social system*, 1951), il quale ha individuato, nell'ambito del sistema generale dell'azione sociale, tre sistemi specifici: quello della società, quello della cultura e quello della personalità – oggetti rispettivamente della sociologia, dell'antropologia culturale e della psicologia sociale. In questa prospettiva la cultura risulta costituita da sistemi simbolici i quali agiscono come orientamenti di valore che, rendendo possibile la socializzazione

della personalità e il perpetuarsi del gruppo, fungono da elemento di mediazione tra individuo e sistema sociale.

Su un altro versante, la sociologia marxista ha impostato lo studio della cultura in termini di analisi della stratificazione sociale dei fenomeni culturali, e quindi della loro origine di classe. Nell'opera di Marx ed Engels manca una vera e propria teoria della cultura: in quanto complesso delle manifestazioni intellettuali di una società (e quindi in quanto "ideologia"), la cultura viene considerata parte della sovrastruttura. Nel periodo tra le due guerre l'interesse per i ceti intellettuali e per la loro funzione storica ha proposto al pensiero marxista un esame più approfondito dei rapporti tra forme di cultura e classi sociali. In questa direzione A. Gramsci ha distinto (*Quaderni del carcere*, 1945-51) tra ceti egemonici e ceti subalterni, considerandoli portatori di tradizioni culturali diverse – i primi di una cultura 'superiore', fondata sul possesso (e talvolta sul monopolio) di determinati strumenti di elaborazione culturale, e i secondi di un'altra cultura che si oppone, con maggior o minor successo, alla penetrazione dei modelli prodotti dai ceti egemonici. Questa impostazione di ricerca si è affermata soprattutto (basti ricordare il contributo di E. De Martino) nello studio della cultura dei ceti subalterni.

All'elaborazione del concetto di cultura in contesti disciplinari specifici (anche se, come abbiamo visto, largamente interagenti) ha fatto riscontro il suo impiego in sede storiografica o per la costruzione di filosofie della storia. Tra queste occorre ricordare, per la vasta diffusione avuta nel primo dopoguerra, la concezione di O. Spengler (espressa in *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-22), che interpreta la storia come storia di culture superiori appartenenti a una medesima specie biologica, e quindi sottoposte alle leggi di sviluppo e di decadenza proprie di tale specie. Al pari di un qualsiasi organismo vegetale o animale, infatti, anche le culture percorrono un loro ciclo vitale predeterminato e vengono a morte allorché esso si sia concluso, cioè quando il loro complesso di possibilità si sia esaurito. Ma la differenza di patrimonio biologico che le caratterizza fa sì che ogni cultura, una volta distaccatasi dal seno dell'umanità primitiva, dia vita a un proprio mondo simbolico, del tutto eterogeneo rispetto a quello delle altre culture. La profezia dell'imminente tramonto dell'Occidente si congiunge in tal modo con una concezione relativistica della storia che ha largamente agito pure su antropologi come Kroeber e la Benedict o su sociologi come P. Sorokin, e che è stata in seguito criticamente rielaborata da A. J. Toynbee in *A study of history* (1934-54). Nella filosofia del Novecento il concetto di cultura è però presente anche in altri indirizzi, i quali se ne sono avvalsi per sottolineare il carattere simbolico specifico dell'attività umana e per proporre una definizione dell'uomo come "animale simbolico" (come ha fatto E. Cassirer nella *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-29), oppure per designare un mondo formale trascendente rispetto alla vita (come ha fatto G. Simmel), o più sovente per analizzare la crisi della civiltà e il processo di massificazione della società contemporanea (come hanno fatto J. Ortega y Gasset, J. Huizinga, T. W. Adorno, H. Marcuse e numerosi altri). Ma nessuno di questi indirizzi ha dato luogo a nuove formulazioni significative del concetto di cultura, il cui uso appare piuttosto subordinato a interessi speculativi di altro genere.

Bibl.: Sulla storia del concetto di cultura cfr. J. Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze 1941. Un'analisi dei significati che esso assume nel pensiero contemporaneo è data da A. L. Kroeber e C. Kluckhohn, *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Cambridge, Mass. 1952 (trad. it.: *Il concetto di cultura*, Bologna 1972). I più importanti testi antropologici sull'argomento sono tradotti nel volume *Il concetto di cultura* (a cura di P. Rossi), Torino 1970. Dell'ampia letteratura antropologica si veda, oltre alle opere menzionate nel testo: R. H. Lowie, *Culture and ethnology*, New York 1917 (trad. it.: *Cultura ed etnologia*, Roma 1968); R. Benedict, *Patterns of culture*, Boston 1934 (trad. it.: *Modelli di cultura*, Milano 1960); F. Boas, *Race, language and culture*, New York 1940; A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago 1952 (trad. it.: *La natura della cultura*, Bologna 1974); C. Kluckhohn, *Culture and behavior. Collected essays*, New York 1962. Sui rapporti tra cultura e personalità, cfr. A. Kardiner, *The individual and his society. The psychodynamics of primitive social organization*, New York 1939 (trad. it.: *L'individuo e la società*, Milano 1965), e R. Linton, *The cultural background of personality*, New York 1945. Sul relativismo culturale cfr. i saggi critici raccolti in *Relativism and the study of man* (a cura di H. Schoeck e J. W. Wiggins), Princeton 1961. Sui contatti tra le culture cfr. M. J. Herskovits, *Acculturation. The study of culture contact*, New York 1938. Un'esposizione delle recenti teorie etologiche è fornita da D. Mainardi, *L'animale culturale*, Milano 1974. Sulla concezione psicoanalitica si vedano, oltre alle opere di Freud e di Marcuse, soprattutto G. Roheim, *The origin and function of culture*, New York 1934 (trad. it.: *Origine e funzione della cultura*, Milano 1972) e *Psychoanalysis and Anthropology: culture, personality and the unconscious*, New York 1950 (trad. it.: *Psicoanalisi e antropologia*, Milano 1974). La critica di Malinowski è formulata in *Sex and repression in savage society*, Londra 1927 (trad. it.: *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 1950). Per le interpretazioni sociologiche cfr. A. Weber, *Prinzipielles zur Kultursociologie. Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung*, in *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVII (1920-21), pp. 1-49, e *Kulturgeschichte als Kultursociologie*, Leida 1935; R. M. MacIver, *Society: its structure and changes*, New York 1931; R. E. Park, *Race and culture*, Glencoe, III, 1950.

# Cultura\*

sommario: 1. Concezioni diverse di ‘cultura’. 2. Abiti, costumi, esteriorità. 3. Il differente peso della cultura e la sua imprescindibilità biologica. 4. Simboli condivisi. 5. Reificazione e precarietà: l’‘in più’ culturale. 6. Le variazioni e il mutamento. 7. La selezione e le possibilità alternative. 8. Dilatazioni e sconfinamenti concettuali. □ Bibliografia.

## 1. Concezioni diverse di ‘cultura’

È un dato acquisito e sotto gli occhi di tutti il fatto che esistono due concezioni fondamentalmente diverse di ‘cultura’: una classica e tradizionale, la quale afferma e propone un ideale di formazione individuale (come, per esempio, il concetto greco di *παιδεία*), l’altra invece moderna e scientifica, nel senso che è stata fatta valere dalle moderne scienze sociali. La prima è una concezione di tipo prescrittivo e normativo, mentre la seconda è di tipo analitico e descrittivo (v. Rossi, 1983, pp. 3-28): la prima indica un essere per alcuni individui di alcune società, la seconda invece illustra una condizione che riguarda i membri di qualsivoglia gruppo sociale. Sul piano del linguaggio comune, la prima concezione affiora in espressioni come ‘uomo di cultura’ (intendendo una persona che, per la sua formazione particolare, si distingue dalla gente incolta), mentre la seconda concezione emerge in espressioni come la ‘cultura maori’ o la ‘cultura dei giovani’ e così via (intendendo modi di comportamento che prescindono dalla distinzione colto/incolto).

È tuttavia opportuno rendersi conto della radice comune alle due concezioni, così da illuminare meglio le loro stesse differenze. Entrambe si fondano da ultimo su una metafora agricola: ‘cultura’ deriva infatti dal verbo latino *colere*, i cui significati principali sono ‘abitare’, ‘coltivare’, ‘ornare (un corpo)’, ‘venerare (una divinità)’, ‘esercitare (una facoltà)’. Alla base vi è l’idea di un intervento modificatore, trasmessa subito dal gesto di chi si insedia in un luogo per abitarvi e perciò stesso lo trasforma, così come lavora e trasforma l’ambiente circostante al fine di coltivarlo. L’insediamento umano – e in particolare quello agricolo – è in latino *cultura*; così come cultura è pure la cura rivolta al corpo, alle facoltà o alle divinità. Il concetto classico di cultura è una sorta di specializzazione di queste idee di fondo. Quando Cicerone nelle *Tusculanae disputationes* (2, 5, 13) afferma che «cultura animi philosophia est», intende la filosofia come un intervento radicale sull’animo umano, il quale lo trasforma, come se fosse il terreno del contadino, da incolto a colto. La metafora agricola si ripresenta poi ogni qualvolta, nella storia del pensiero occidentale, si voglia conferire una particolare pregnanza al concetto di cultura. È il caso della “doctrina de cultura animi”, definita esplicitamente da Francis Bacon nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) come una «georgica dell’anima»; è pure il caso di René Descartes, per il quale «coltivare la mia ra-

---

\* Francesco Remotti, *Cultura*, in *Enciclopedia delle scienze sociali* (1992). I §§ 4-8, evidenziati dal colore più chiaro dei caratteri, costituiscono una lettura facoltativa e non saranno oggetto di domande d’esame.

gione» si configura come una scelta di vita, esposta nel *Discours de la méthode* (1637); così come è il caso della «cultura della ragione», teorizzata da Immanuel Kant nella *Kritik der reinen Vernunft* (1781) come un esercizio il cui scopo è l'ordine e il benessere della repubblica delle scienze.

Da questi pochi accenni traspaiono almeno due elementi, i quali valgono a contraddistinguere la concezione classica di cultura: da un lato separa aristocraticamente l'individuo che si sottopone al suo esercizio dal volgo incolto e lo sottrae ai *mores* della sua società particolare; dall'altro questa stessa cultura immette l'individuo in una società diversa da quella locale, in una comunità di dotti, in una repubblica delle scienze e delle lettere caratterizzata da valori di ordine universale. La cultura intesa in senso classico si rivela quindi per principio incompatibile con i 'costumi', sempre locali e particolari; e proprio per questo si combina con l'idea di una società astratta e liberata dai condizionamenti locali e temporali (la comunità dei dotti), la quale proprio grazie a questa cultura senza costumi ritiene di poter realizzare la vera *humanitas*, il senso più autentico ed elevato dell'essere umano. Si può probabilmente sostenere che la concezione moderna di cultura sia una smentita di questa pretesa di universalità. Beninteso, vi sono diversi tratti che accomunano le due concezioni, tra cui la metafora agricola presente originariamente nella stessa etimologia latina. Ma ciò che contraddistingue maggiormente la concezione di cultura propria delle scienze sociali rispetto alla concezione classica e umanistica è la dilatazione vistosa dei suoi contenuti e quindi dei suoi confini. In sintesi, si può affermare che la differenza essenziale tra la concezione classica e quella moderna è data dall'assenza o dalla presenza dei costumi come contenuti specifici della cultura. Se la cultura in senso classico era costituita da ideali, verità e valori non condizionati dai *mores*, e se la sua acquisizione coincideva con una liberazione dagli abiti e dalle consuetudini locali, la cultura in senso moderno è invece costituita dai costumi, e un'analisi in termini culturali comporta il riconoscimento della loro importanza e della loro incidenza in una molteplicità di ambiti del comportamento umano.

Una delle prime espressioni della concezione moderna di cultura è rintracciabile nell'*Essai sur les mœurs* (1756) di Voltaire. Se nella prefazione egli aveva sostenuto che ciò che veramente vale la pena di conoscere è «lo spirito, i costumi, le usanze», sia pure delle nazioni principali, nella conclusione egli contrappone alla "natura", da cui dipende l'unità del genere umano, la "cultura" (fatta di "costumi" e di "usanze"), che ha invece sparso per la varietà. «Così – egli afferma – il fondo [naturale] è ovunque lo stesso, mentre la cultura vi produce frutti diversi». Siamo esattamente alla metà del Settecento e l'Europa sta completando il proprio giro attorno al mondo. Tra il 1768 e il 1780 avvengono le tre spedizioni nel Pacifico meridionale di James Cook; e tra i pensatori della seconda metà del secolo, per i quali le relazioni di viaggio, sempre più numerose e accurate, si configurano come fonti imprescindibili per la considerazione del mondo umano nelle sue varie forme, la figura di maggior spicco – sotto il profilo dell'elaborazione del concetto moderno e poi antropologico di cultura – è senz'altro Johann Gottfried Herder. Tipico di Herder (v., 1769; tr. it., p. 50) è il desiderio di rimanere «costantemente in una sorta di viaggio attraverso gli uomini», raccogliendo informazioni da ogni parte della terra, così da rimediare alla 'piega' particolare impressa al suo animo dal fatto di abitare in un «angolo sperduto, scitico, del mondo». Altrettanto

tipico di Herder (v., 1774; tr. it., p. 34) è il rifiuto della troppa filosofia di coloro che vogliono ritrovare «in un piccolo angolo della terra il mondo tutto». Alla base di questi atteggiamenti vi è la percezione della pluralità irriducibile delle 'forme di vita' che l'umanità può assumere, e quindi l'improponibilità della 'cultura' in senso classico – la cultura della comunità dei dotti – come modello esclusivo e, nello stesso tempo, universale di umanità. In questo contesto è da collocare il passo di Herder (v., 1784-1791; tr. it., p. 215) in cui la concezione moderna di cultura trova una delle espressioni più incisive. «Se vogliamo chiamare questa seconda genesi dell'uomo, che dura per tutta la sua vita, cultura, prendendo l'immagine dalla coltivazione dei campi, o lumi, valendoci dell'immagine della luce, non ha importanza; ma la catena della cultura e dei lumi si estende fino alla fine della terra». I 'lumi' o la 'cultura' non sono dunque circoscrivibili all'Europa del XVIII secolo. «Anche gli abitanti della California e della Terra del Fuoco hanno imparato a fare e usare archi e frecce; hanno linguaggio e concetti, esercizi e arti che hanno imparato come li abbiamo imparati noi, e pertanto anch'essi sono veramente inculturati e illuminati, sia pur in misura minima». A questa decisiva dilatazione etnografica del concetto di cultura s'accompagna inevitabilmente un suo mutamento interno: anche gli archi e le frecce, e non soltanto la filosofia, sono ormai cultura.

In Herder è esplicita la rivendicazione antropologica del concetto di cultura contro il suo uso riduttivo ed esclusivo da parte dei filosofi del tempo. La sua concezione di cultura apre ormai la strada a prospettive di lavoro in cui l'etnografia assume un peso rilevante. Le sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* si collocano in un filone di studi relativi alla storia dell'umanità in cui indubbie ambizioni generalizzanti si mescolano a «una quantità di fatti concreti» (v. Kluckhohn e Kroeber, 1952; tr. it., p. 35), e in cui la «filosofia della storia» (secondo un'espressione creata qualche decennio prima da Voltaire), viene sottoposta a un intenso 'attraversamento' etnografico. In queste ricerche storiche, etnografiche e filosofiche di K. F. von Irving, di J. C. Adlung, di C. Menier, di D. Jenisch, oltre che di Herder, ricorre con significativa frequenza il concetto di 'cultura dell'umanità' (*Kultur der Menschheit*), il quale, proprio per i suoi contenuti fatti di utensili e di costumi e per i suoi confini coincidenti ormai con quelli dell'umanità intera, non poteva non configurarsi come divergente, alternativo, se non contrastante, rispetto al concetto di 'cultura della ragione' o dello 'spirito', a cui ricorrevano un Kant o un Hegel. Non dunque dalle correnti centrali della filosofia, bensì dalle zone filosoficamente marginali del pensiero tedesco vediamo emergere questo concetto etnografico di cultura, il quale verrà poi fatto proprio dagli sviluppi successivi delle scienze sociali. Questo concetto assume infatti un ruolo determinante nell'etnografo Gustav Klemm, la cui opera in dieci volumi, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*, si apre con la tesi secondo cui la cultura costituisce «ciò che vi è di essenziale nella storia» (v. Klemm, 1843-1852, vol. I, p. 18).

Del resto, questo concetto non più esclusivo e 'parziale', come quello della tradizione classica, umanistica e filosofica, bensì 'totale' (v. Rossi, 1970, pp. X-XI), in grado cioè di abbracciare un insieme complesso di manifestazioni dello spirito umano, compare pochissimi anni dopo (1860) nel titolo di un'importante opera storiografica, *Die Kultur der Renaissance in Italien* di Jacob Burck-



khardt, e si ritroverà frequentemente in Friedrich Nietzsche. La delineazione delle vicende che hanno condotto alla fruizione e valorizzazione di questo concetto da parte delle scienze sociali richiede tuttavia che ci si sposti dalla Germania all'Inghilterra, avvertendo che non si tratta di un salto, ma di un legame diretto. L'inglese Edward B. Tylor, al quale dobbiamo indubbiamente la prima definizione organica di cultura in senso antropologico, conosceva infatti e apprezzava l'immane lavoro etnografico di Klemm, di cui condivideva del resto la tesi della centralità della cultura nella storia. Secondo la ricostruzione di Kluckhohn e Kroeber, ciò che Tylor avrebbe aggiunto, rispetto a Klemm, è quasi semplicemente una definizione più esplicita e sintetica; ma essa rappresenta il punto terminale di un'elaborazione concettuale forse rallentata dalla massa di fatti concreti a cui il concetto veniva fatto aderire e, nello stesso tempo, il punto iniziale di un'analisi il cui obiettivo sono i fattori, le articolazioni, il senso della stessa cultura. È dunque inevitabile concludere queste vicende concettuali con la definizione con cui Tylor inizia *Primitive culture*: «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società» (v. Tylor, 1871; tr. it., p. 7). In sintesi, e alla luce delle considerazioni precedenti, sarà facile notare nella definizione tyloriana quantomeno i punti seguenti: a) l'imprescindibilità della dimensione etnografica, la quale dilata i confini della nozione di cultura fino a renderla coestensiva con quella di umanità; b) l'idea che la cultura sia un 'insieme' che ingloba diverse attività (e non soltanto quelle più propriamente razionali e intellettuali, privilegiate dalle definizioni di tipo filosofico); c) il carattere acquisito, non geneticamente trasmesso, di questo insieme e delle attività che lo compongono; d) la connessione del concetto di cultura con quello di società nel senso che l'acquisizione della cultura avviene per il fatto stesso di far parte di un gruppo sociale.

## 2. Abiti, costumi, esteriorità

Le origini etnografiche del concetto di cultura hanno indubbiamente determinato alcune conseguenze, di cui due possono essere subito esplicitate. In primo luogo, il compito dell'elaborazione e del raffinamento di questo concetto è stato assunto da quella tra le scienze sociali che ha individuato nelle esperienze etnografiche il campo peculiare delle proprie ricerche, ossia l'antropologia culturale. Anche la sociologia e la psicologia sociale hanno contribuito in diversi momenti del loro sviluppo – e specialmente nelle fasi di più intensa teorizzazione (come è il caso, per esempio, di Talcott Parsons) – alla definizione o alla specificazione di questo concetto: ma né la sociologia né la psicologia sociale, e tanto meno l'economia o il diritto, hanno offerto un contributo teorico decisivo quale quello dell'antropologia culturale. Anche quando il concetto di cultura viene impiegato nei contesti teorici o empirici delle altre scienze sociali, esso risente delle formulazioni ricevute dall'antropologia culturale, e non pare che siano particolarmente rilevanti le correzioni a cui viene sottoposto da parte delle altre discipline, se non nel senso di una restrizione del suo campo di applicabilità. La seconda conseguenza riguarda i contenuti del concetto di cultura. Le

origini etnografiche di questo concetto hanno infatti portato a individuare come contenuti della cultura soprattutto i costumi, ovvero quegli aspetti o dimensioni del comportamento umano che sono sì dotati di regolarità – nel senso almeno della ripetibilità –, ma di una regolarità variabile, nel senso che è tipico dei costumi variare da luogo a luogo e da tempo a tempo, ossia tra società e società e, all'interno di una stessa società, tra i momenti diversi della sua storia. Significativamente, nella definizione tyloriana citata nel cap. 1 troviamo in posizione centrale e critica proprio la nozione di costume ed è questa nozione, insieme a quella strettamente imparentata di 'abitudine', ciò che, dal punto di vista dei contenuti, costituisce l'innovazione semantica più decisiva rispetto al concetto tradizionale e classico di cultura. Abitudini e costumi si possono etnograficamente rilevare anche nelle altre società, per quanto primitive esse siano o possano apparire.

Ma se costumi e abitudini hanno determinato il contenuto del concetto etnografico e antropologico di cultura, questo contenitore ha a sua volta modificato i propri contenuti. Considerati privi di cultura, costumi e abitudini – specialmente quelli degli altri – sono sempre apparsi strani, bizzarri, senza un fondamento esplicitamente riconoscibile, che non fosse quello ovvio della ripetitività. Al di fuori della cultura, costumi e abitudini hanno costituito a lungo una selva disordinata e senza senso, dominata o da una variabilità selvaggia e disorientante o da una regolarità ottusa e cieca. L'aver dato a questi contenuti la forma della cultura ha significato il riconoscimento, almeno preliminare e ipotetico, dell'esistenza di un senso, di un ordine, di un fondamento, alla luce dei quali si dovrebbe considerare tanto la variabilità quanto la regolarità di costumi e abitudini. Questo avvicinamento e questa fusione tra il concetto di cultura e il concetto di costume-abitudine hanno prodotto un inglobamento dei costumi nella cultura. Una volta accettato e diffuso il concetto antropologico di cultura nelle scienze sociali, la nozione di costume ha perso immediatamente terreno e si è in gran parte eclissata: da diversi decenni non si impiega più – se non quasi per un vezzo antiquario – l'espressione 'usi e costumi', soppiantata dal ricorso al concetto di cultura. 'Usi e costumi' è un'espressione che tradisce un intento descrittivo e classificatorio, mentre l'impiego della nozione di cultura significa indubbiamente un punto di vista più profondo, un progetto volto a cogliere il senso e il fondamento di usi e costumi.

Non v'è dubbio che, ponendo a confronto 'usi e costumi' e 'cultura', i primi rappresentano per così dire la facciata esterna, mentre la seconda si riferisce a elementi strutturali o a momenti processuali costitutivi e interni. Eppure questo assorbimento-sparizione dei costumi nella cultura ha prodotto una modificazione nello stesso concetto di cultura. L'aver inglobato i costumi come propri contenuti ha fatto sì che la cultura si appropriasse inevitabilmente di certe loro caratteristiche. Se il concetto di cultura elaborato dall'antropologia e utilizzato dalle altre scienze sociali è relativo a una cultura fatta di costumi, ciò comporta un condizionamento reciproco, ovvero un passaggio di caratteristiche in entrambe le direzioni: e se la cultura offre ai costumi il senso dell'ordine e della forma, i costumi danno in cambio alla cultura un insopprimibile significato di exteriorità. Anche la cultura, nella sua accezione originariamente etnografica e poi antropologica, è qualcosa che, proprio per la sua variabilità, l'uomo indossa. Vi è una convergenza assai curiosa tra certi significati originari del termine 'cultura' e termini imparentati quali 'costume', 'abito', 'abitudine',

ossia la ricorrenza del tratto 'abbigliamento': esso è infatti già presente nel latino *colere*, oltre che in *cultus* e *cultura*, così come è presente in *habitus* (da cui 'abito' e 'abitudine') e nelle varianti linguistiche europee di 'costume', per riemergere nella stessa nozione di 'modello', con cui di solito si designa l'incidenza della cultura nel comportamento (come nell'espressione 'modelli di comportamento') o l'aspetto più formale, generale, ma anche essenziale della cultura (come nell'espressione altrettanto diffusa di 'modelli di cultura').

Questa presenza costante e riemergente del tratto 'abbigliamento' nelle espressioni che ruotano attorno al concetto di cultura richiederebbe certamente un'indagine circostanziata; ma qui ci si può accontentare di utilizzarla come uno spunto o un indizio per porre a fuoco il problema dell'esteriorità. In questa prospettiva sarà sufficiente ricordare quante società umane intravedano nell'abbigliamento uno dei fattori decisivi di differenziazione culturale – rispetto sia agli animali, sia agli altri esseri umani –, per cui l'attenzione che tutte le società umane prestano all'abbigliamento, ben al di là delle sue funzioni di protezione dall'ambiente, risulta essere una riprova inequivocabile del nesso che viene simbolicamente stabilito tra abbigliamento e cultura.

Al fine di illustrare il concetto antropologico di cultura Alfred L. Kroeber fa ricorso, nel saggio del 1917 *The superorganic* (v. Kroeber, 1952), a un esempio particolarmente significativo: si tratta del diverso modo di adattamento a un ambiente artico da parte di gruppi umani e di altri animali. Mentre tutti i mammiferi artici presentano un folto pelo, l'uomo copre il suo corpo con pellicce sottratte agli altri animali. Il processo di adattamento di questi ultimi ha interessato un numero molto elevato di generazioni, mentre l'adattamento umano è stato assai più rapido.

Questa differenza di velocità nei processi di adattamento si collega strettamente a un'altra differenza, ossia al fatto che le modificazioni nel caso degli altri mammiferi sono organiche, mentre nel caso dell'uomo lasciano inalterato il suo corpo. L'adattamento animale è più lento proprio in quanto coinvolge gli organismi, mentre la rapidità dell'adattamento culturale umano è consentita dalla circostanza per cui gli organismi rimangono esclusi dal processo. Vi è però un risvolto della medaglia, nel senso che, mentre le generazioni di mammiferi artici che si succedono nello stesso ambiente trattengono nei propri organismi e in quelli dei propri discendenti le forme di adattamento collaudate, i discendenti dell'Eschimese «nascono nudi e fisicamente inermi tanto quanto lui e il suo centesimo ascendente» (ibid.; tr. it., p. 46). Il coinvolgimento dell'organismo nei processi di adattamento è per un verso un vincolo frenante, ma per un altro verso è una garanzia di perpetuità. Puntare – come hanno fatto in buona parte gli esseri umani – su forme non organiche di adattamento ha certamente assicurato una maggiore rapidità, versatilità, mobilità e revocabilità delle forme di adattamento, ma ha pure significato un accontentarsi di forme prive di garanzia di autoperpetuazione. Il «nascere nudi e fisicamente inermi» è una condizione che si ripresenta invariabilmente negli esseri umani, sotto qualsiasi latitudine e in qualsiasi società, nonostante tutta la loro cultura. Il non coinvolgimento dell'organismo nei processi e nelle forme di adattamento culturale è la ragione del carattere di esteriorità della cultura.

Sotto questo profilo tutta la cultura appare come esterna. I gruppi umani che si sono adattati all'Artico fanno uso di abiti appropriati, ossia forme di adattamento che si possono aggiungere o

togliere all'organismo; i mezzi di volo, mediante cui l'uomo ha acquisito una capacità di locomozione aerea, sono ovviamente anch'essi «esterni al nostro corpo», così come «i nostri mezzi di locomozione marina esulano dal nostro corredo naturale» (ibid.; tr. it., pp. 43 e 45). Le forme di adattamento culturale non comportano una trasformazione degli organismi; la loro sede è fuori degli organismi, giacché esse implicano una modificazione dell'ambiente esterno o meglio dei rapporti degli uomini con l'ambiente esterno. Fin dalle sue manifestazioni più rudimentali e primitive la cultura si configura come un insieme di forme e processi che si collocano tra gli organismi umani e il mondo esterno. Da questo punto di vista non soltanto le osservazioni di Kroeber, ma anche le analisi di Leroi-Gourhan (v., 1964-1965) appaiono assai pertinenti. Tutti gli utensili, di cui gli esseri umani si sono avvalsi a cominciare dalle epoche più lontane, costituiscono un prolungamento verso l'esterno, anzi nell'esterno, al di là dei confini degli organismi, di potenzialità e facoltà sia fisiche che mentali: la pietra scheggiata, il bastone da scavo, il propulsore sono 'esteriorizzazioni' extraorganiche che aumentano di molto le possibilità dell'adattamento umano all'ambiente.

Sia Kroeber che Leroi-Gourhan non si limitano tuttavia a fornire esemplificazioni tecnologiche. Accanto alla tecnologia affiora inevitabilmente l'altro grande ambito della cultura umana, il linguaggio. Per Kroeber (v., 1952; tr. it., pp. 53-54) «il linguaggio è qualcosa di completamente acquisito e non ereditario, di completamente esterno e non interno, cioè un prodotto sociale e non il frutto di uno sviluppo organico». E per sottolineare il carattere esteriore del linguaggio – e quindi di tutta la cultura – Kroeber analizza l'*exemplum fictum* del neonato francese, il quale, nato in Francia da genitori e antenati francesi, acquisirà completamente la lingua cinese e non conoscerà una parola di francese, se trasportato in Cina subito dopo la nascita: la lingua francese o cinese – come qualsiasi altra lingua umana – non è inscritta nell'organismo di quell'individuo, mentre vi sono incisi i caratteri che renderanno i suoi occhi azzurri e i suoi capelli biondi. Da parte sua, Leroi-Gourhan nota come non solo la mano, ma anche la parola e l'attività simbolica conoscano un processo di esteriorizzazione, che si rende del tutto evidente con l'invenzione dei mitogrammi e dei vari sistemi di scrittura. In seguito all'esteriorizzazione della parola e dell'attività simbolica si determina pure l'esteriorizzazione del cervello e della memoria, processo questo che caratterizza soprattutto il nostro tipo di civiltà, fondato sull'impiego dell'elettronica. «Tutta l'evoluzione umana – afferma il paleontologo francese (v. Leroi-Gourhan, 1964-1965; tr. it., p. 277) – contribuisce a porre al di fuori dell'uomo ciò che, nel resto del mondo animale, corrisponde all'adattamento specifico. Il fatto materiale che colpisce di più è certo la 'liberazione' dell'utensile, ma in realtà il fatto fondamentale è la liberazione della parola e quella proprietà unica posseduta dall'uomo di collocare la propria memoria al di fuori di se stesso, nell'organismo sociale».

Il linguaggio – la parte più schiettamente simbolica dell'universo culturale – è spesso considerato come la prova del carattere esteriore della cultura. E sono significative le convergenze che su questo punto si vengono a determinare. Così, per esempio, Georg W. F. Hegel (v., 1807; tr. it., vol. II, p. 60), il quale considera la cultura come estraniamento dello spirito, concepisce a sua volta il linguaggio come la 'forma' che questa estraniamento assume. In una prospettiva rovesciata rispetto a

quella hegeliana, Karl Marx e Friedrich Engels riconoscono nel linguaggio la condizione materiale di cui la coscienza o lo spirito è "infetto" fin dall'inizio: non si può dare coscienza senza linguaggio, anzi «il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso»; proprio per questa coincidenza tra linguaggio e coscienza «la coscienza è [...] fin dall'inizio un prodotto sociale» (v. Marx ed Engels, 1845-1846; tr. it., pp. 2021). Il riconoscimento dell'esteriorità come dimensione essenziale della stessa coscienza individuale, la quale si forma nelle relazioni e negli scambi sociali, è un esito su cui torneremo più avanti e su cui concordano pensatori diversissimi tra loro, come Marx ed Engels da un lato ed Edward Sapir dall'altro. Per quest'ultimo «gli esseri umani non vivono soltanto nel mondo obiettivo, e neppure soltanto nel mondo dell'attività sociale comunemente intesa, ma si trovano in larga misura alla mercé di quella particolare lingua che è divenuta il mezzo di espressione della loro società» (v. Sapir, 1949; tr. it., p. 58). Questo trovarsi «alla mercé» è in effetti il punto di convergenza tra i molteplici sostenitori del carattere esteriore della cultura.

L'esteriorità della cultura può tuttavia essere concepita in una pluralità di modi e interpretata in una pluralità di prospettive. Per Kroeber il carattere esteriore della cultura si oppone al carattere interiore dell'istinto: se quest'ultimo è qualcosa di «inciso internamente», quasi fosse «un modello inalterabile [...], un modello indelebile e inestinguibile», in quanto prodotto dall'eredità organica, la cultura, in quanto tradizione, è qualcosa che «viene 'dato attraverso', passato di mano in mano dall'uno all'altro» e si risolve in «un messaggio» trasmesso di generazione in generazione (v. Kroeber, 1952; tr. it., p. 56).

Vi è estraneità per Kroeber tra la sostanza del messaggio e coloro che sono destinati a portarlo, proprio come vi è estraneità tra il messaggio contenuto in una lettera, ovvero il significato delle parole che la compongono, e la materia su cui queste sono scritte. La cultura come tradizione «è qualcosa di aggiunto agli organismi che la trasmettono, qualcosa di sovrapposto ed estraneo ad essi» (ibid., p. 57). La concezione dell'estraneità della cultura si coniuga in Kroeber con una visione stratigrafica della realtà umana: vi è prima di tutto l'uomo come «sostanza organica che può essere considerata in quanto tale», e vi è poi l'uomo come portatore di cultura; l'essere umano è perciò «anche una tavola su cui si può scrivere». Sul piano della realtà organica umana si deposita la realtà culturale; si tratta di due piani distinti, paralleli, sovrapposti e autonomi. L'esteriorità della cultura sta a significare esattamente questa autonomia, traduce la separazione dei due livelli, indica il 'salto' che vi è da un piano all'altro. In effetti, per Kroeber, prima l'evoluzione organica porta a compimento la sua opera – nel senso che produce la realtà organica che noi stessi siamo – e poi su questa s'innesta l'evoluzione culturale. L'esteriorità della cultura è, per Kroeber, non solo separazione di piani, ma anche distinzione di processi evolutivi. Nella prospettiva di Kroeber, la realtà organica degli uomini è rappresentata davvero da quegli esseri «nudi e fisicamente inermi» quali noi tutti siamo al momento della nascita, e la realtà culturale coincide significativamente con l'abbigliamento e il corredo tecnico e simbolico con cui ci si ripara, ci si protegge, si affrontano le più svariate situazioni ambientali, ci si adatta ai tipi più diversi di habitat. In questa prospettiva, la cultura è l'abito che l'uomo indossa per aggirarsi e abitare nel mondo.

### 3. Il differente peso della cultura e la sua imprescindibilità biologica

Gli sviluppi più recenti relativi alla teoria della cultura hanno perlopiù mantenuto l'idea del suo carattere esteriore. Per Geertz la cultura è un insieme di «fonti estrinseche di informazione», nel senso che «si trovano all'esterno dei confini dell'organismo umano come tale» (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 143), e per Roger Keesing gli stessi individui in quanto attori sociali percepiscono spesso la propria cultura come una realtà «esterna (e quindi come potenzialmente costringitiva e frustrante)» (v. Keesing, 1974, p. 88). Ma il mantenimento dell'esteriorità si coniuga in questi teorici con il rifiuto esplicito di una 'concezione stratigrafica' della cultura e della realtà umana. Se in Keesing troviamo la condanna netta dell'idea che si possano sollevare gli strati culturali per trovare al di sotto di essi l'«Uomo primigenio», la «natura umana nuda» (ibid., p. 74), in Geertz questo rifiuto appare compiutamente argomentato; ed è significativo che in questa argomentazione riemerge la metafora dell'abbigliamento. Si tratta infatti di valutare la consistenza e il peso degli 'abiti' (culturale) che gli uomini indossano per affrontare il mondo. Per diversi momenti della filosofia moderna occidentale – che Geertz vede rappresentati soprattutto dall'Illuminismo – la natura umana, permanente e stabile, risulta nascosta da uno strato di 'costumi' che la ricoprono: l'obiettivo è di eliminare analiticamente lo strato dei costumi per scoprire ciò che l'uomo effettivamente è. Interpretata come coscienza, io, ragione, spirito, o come struttura di istinti e di passioni, questa natura si rivela nella sua 'purezza' e autenticità soltanto quando è liberata dall'impurità dei costumi. La natura umana, e quindi il senso più profondo dell'umanità, si concentra del tutto nelle sue strutture permanenti; sono queste la 'sostanza' pesante, l'«essenza» inalterabile dell'umanità. Costumi, abitudini e usanze, confinati negli strati più superficiali, appaiono in questa prospettiva come stravaganze, la cui incidenza in una ricerca antropologica, diretta appunto all'essenza dell'umanità, si rivela quasi del tutto negativa: strati superficiali e leggeri, ovvero ostacoli o schermi che la sagacia del pensatore deve essere in grado di rimuovere. In questo contesto, se il concetto di cultura viene impiegato, esso è cultura animi, cultura della ragione o dello spirito.

L'elaborazione in ambito etnografico del concetto di cultura ha appesantito molto lo strato dei costumi: essi non sono più strani e bizzarri, non costituiscono più un «mucchio di spazzatura di svariate follie» (v. Tylor, 1871; tr. it., p. 27); il concetto antropologico di cultura conferisce loro senso, ordine, forma e quindi un peso considerevole nell'immagine globale della realtà umana. Gli 'abiti' o 'costumi' che l'uomo indossa grazie alla sua cultura hanno una loro ragion d'essere, che non è determinata – se non negativamente – dal suo substrato organico e che non è nemmeno del tutto chiara ai loro portatori occasionali. Nella prospettiva primo-novecentesca di Kroeber il peso della natura umana viene equamente ripartito tra la sua componente o livello organico e la sua componente o livello culturale: gli abiti culturali non sono più stranezze senza senso, sono invece strumentali o funzionali e soprattutto sono forme, modelli. In questo stadio, l'impiego del concetto etnografico di cultura ha reso i costumi elementi ineliminabili di una corretta visione antropologica, consentendo di scorgere in essi l'ordine di modelli, il valore e il senso di forme. Ma questo concetto di cultura s'inserisce pur sempre in una visione 'stratigrafica'; anzi, la cultura de-

signa un livello (il livello superiore) di quella complessa e composita realtà biosociale che è l'uomo. Nonostante il potente innesto della cultura, c'è dunque una certa continuità tra la visione stratigrafica del pensiero illuministico e quella dell'antropologia culturale del primo Novecento. Continuità e discontinuità, somiglianze e differenze tra queste due concezioni possono essere riassunte assai bene con le parole di Geertz (v., 1973; tr. it., p. 78): «All'immagine settecentesca dell'uomo come puro ragionatore, il quale appariva quando si spogliava dei suoi costumi culturali, l'antropologia del tardo Ottocento e del primo Novecento sostituì l'immagine dell'uomo come animale trasfigurato che appariva quando invece indossava questi costumi». Se i filosofi moderni hanno pensato l'uomo essenziale come 'uomo nudo', dotato naturalisticamente della sua ragione (oltre che dei suoi istinti e delle sue passioni), gli antropologi hanno invece ritenuto che la realtà più autentica e completa dell'uomo appaia quando egli indossa i suoi 'abiti' culturali. Il peso di questi abiti è ovviamente diverso nelle due prospettive, ma in un caso e nell'altro essi si depositano su strutture (razionali o organiche, e comunque naturali) che conservano la loro autonomia e la loro integrità.

Con gli sviluppi più recenti della teoria antropologica della cultura, il peso della natura umana (se ancora si può utilizzare questa espressione) si sposta invece decisamente sul versante dei costumi e delle abitudini. Si predica allora l'irreperibilità dell'uomo al di là delle sue usanze, l'impossibilità di scoprirlo nudo nella sua 'purezza' originaria e a-culturale. E questa impossibilità sarebbe dovuta non già a un difetto di strumentazione analitica, che impedisce agli antropologi di superare la foresta impenetrabile dei costumi, bensì a un presupposto che pretende di essere più fecondo e meno distorcente di quello stratigrafico. Secondo questo presupposto i costumi non nascondono di certo l'uomo, e nemmeno si limitano a completarne e a perfezionarne la figura, bensì foggiano direttamente quella variegata e strana realtà che sono gli uomini nelle loro differenze culturali. I costumi sono la realtà dell'uomo e, per dirla con Blaise Pascal, la sua vera «seconda natura»: non al di là dei costumi, ma nei o tra i costumi va ricercata l'essenza dell'uomo. Appellarsi ai costumi e alle usanze per ricercare in essi il senso più profondo dell'umanità significa sì sottrarli alla superficializzazione e marginalizzazione prodotte dalla prospettiva stratigrafica tipica della filosofia moderna, ma comporta anche non obliare e non sottovalutare proprio la loro variabilità. «Coltivare l'idea che la diversità di usanze nello spazio e nel tempo non è solo questione di vesti e di apparenza, di scenari e di maschere, vuol dire credere che l'umanità è tanto varia nella sua essenza quanto lo è nella sua espressione» (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 77).

Con questi sviluppi teorici più recenti i costumi acquisiscono il peso maggiore nella configurazione della realtà umana; in tal modo l'essenza 'uomo' viene separata dal principio dell'unità e della stabilità e considerata compatibile, anzi consustanziale, con la variabilità. L'essere dell'uomo non è una struttura che si ritrova intatta in ogni tempo e luogo; esso coincide invece con la pluralità delle forme particolari e locali mediante cui inevitabilmente gli esseri umani di volta in volta si realizzano. In questa prospettiva i costumi, gli abiti, la cultura conservano pur sempre il carattere dell'esteriorità; ma ciò che è al di qua dell'esteriorità – ovvero le strutture supposte pure e autentiche – perde la sua autonomia, a tutto vantaggio dell'esteriorità extraorganica, la quale prende in

carico il senso e il peso dell'umanità. L'esteriorità della cultura non è però segno o prodotto della superficialità dei costumi. Il permanere del carattere dell'esteriorità della cultura nelle diverse formulazioni e prospettive è indice invece dell'importanza che la stessa esteriorità viene ad assumere. Proprio nel momento in cui l'essenza dell'uomo si allontana dal principio dell'unità e della stabilità (a tal punto che risulta ormai difficile parlare di 'essenza'), l'esteriorità dei costumi perde il senso della superficialità. Nella più pronunciata prospettiva culturale esteriorità non comporta necessariamente superficialità, perché nell'esteriorità extrasomatica, nello spazio extraorganico (o interorganico) si sviluppano processi e si realizzano forme che non si limitano – come riteneva Kroeber – ad aggiungersi ai processi e alle forme organiche.

Se l'esteriorità culturale – con la sua estesa variabilità di costumi – concentra il senso dell'umanità, ciò significa che il centro di gravità dell'essere umano è esattamente in questa esteriorità. In questo spazio variegato ed esterno si decide ciò che l'uomo è, o meglio ciò che gli uomini sono, o più precisamente ancora ciò che gli uomini di volta in volta divengono. L'esteriorità superficiale dei costumi, marginale rispetto alle strutture interne, pure e permanenti, si è trasformata dapprima in uno strato di esteriorità consistente, tanto da pareggiare il peso della componente organica, per poi risultare l'elemento preponderante della realtà umana. Questi passaggi e queste trasformazioni sono la dimostrazione della diversa incidenza che il concetto di cultura ha acquisito in vari momenti dello sviluppo del pensiero e delle scienze sociali, ma sono anche la riprova che l'incidenza è tanto maggiore quanto più viene richiamata e valorizzata la sua componente o origine etnografica, vale a dire l'attenzione per i costumi. L'accrescimento e l'espansione della cultura al di là dei confini con l'organico sono in primo luogo dovuti allo smantellamento della visione stratigrafica. Entrambe queste operazioni trovano in Clifford Geertz un attivo sostenitore e un efficace interprete; ma le condizioni che le rendono possibili vanno rintracciate in alcune scoperte che a partire dagli anni venti sono state compiute in ambito paleoantropologico. Con l'*Australopithecus africanus* (la prima scoperta risale al 1924 in Sudafrica ed è dovuta a Raymond Dart) e con lo *Zinjanthropus* della gola di Olduvai (scoperto nel 1959, in Tanzania, da L.S.B. Leakey) ci si è resi sempre più conto che gli ominidi, antenati dell'*Homo sapiens*, disponevano di una qualche forma di cultura, nonostante che il loro cervello fosse, come capacità volumetrica, un terzo di quello dell'uomo attuale. La conclusione del profondo ripensamento indotto dalle scoperte paleoantropologiche è stata chiaramente espressa dall'antropologo fisico Sherwood Washburn, secondo cui «è probabilmente più corretto considerare gran parte della nostra struttura fisica come il risultato della cultura, anziché pensare a uomini anatomicamente simili a noi, i quali piano piano scoprirebbero la cultura» (v. Washburn, 1959, p. 21).

Insomma, la cultura appare sì come qualcosa di esterno rispetto agli organismi individuali, ma essa interviene ben prima che l'evoluzione organica produca l'uomo quale esso è attualmente. Più ancora dell'antropologia culturale, è stata la paleoantropologia a porre in crisi i rapporti di successione lineare tra l'evoluzione organica e l'evoluzione culturale e quindi a scompaginare l'ordine gerarchico tra i rispettivi livelli. Come non è più pensabile che l'evoluzione culturale prenda piede soltanto dopo che l'evoluzione organica ha prodotto l'uomo attuale, sia pure nudo e fisica-



mente inerme – come sosteneva Kroeber –, così non è più accettabile uno schema di sovrapposizione di piani paralleli costituenti la realtà umana (livello organico e livello culturale). Il rifiuto dell'ordine temporale e diacronico costituito da un 'prima' (evoluzione organica) e da un 'dopo' (evoluzione culturale) comporta pure il rifiuto dell'ordine gerarchico e sincronico di un 'sotto' (base organica) e di un 'sopra' (sovrastuttura culturale). Non si tratta di ribaltare con gesto meccanico l'ordine delle fasi in successione o la gerarchia dei livelli; si tratta invece di concepire i rapporti tra le due componenti in modo meno semplicistico e secondo un'interazione assai più profonda, tale per cui – almeno nel caso dell'uomo – la cultura non interviene a cose fatte sul piano organico, bensì si innesta direttamente nell'evoluzione organica quale sua componente imprescindibile. V'è da dubitare che solo per caso le riflessioni di Geertz circa l'incidenza più profonda della cultura si svolgano negli stessi primi anni sessanta in cui Leroi-Gourhan pubblica *Le geste et la parole*.

Non vi sono tra i due autori riconoscimenti reciproci, ma per entrambi è importante lo sfondo delle scoperte paleoantropologiche ed entrambi giungono, su alcuni punti centrali, a conclusioni assai simili. Uno di questi punti è il ruolo del cervello nell'evoluzione biologica e culturale dell'uomo. Secondo una tipica visione stratigrafica e di successione lineare, si è spesso indotti ad attribuire al cervello una posizione prioritaria e una funzione trainante, o addirittura creativa, rispetto alla formazione della cultura (prima il cervello umano perfettamente abilitato e poi la produzione della cultura). Leroi-Gourhan scombina questo schema ponendo il cervello nelle ultime posizioni dello sviluppo organico, anziché nelle prime. Se infatti per Leroi-Gourhan (v., 1964-1965; tr. it., p. 57) è quasi inevitabile scorgere nell'evoluzione dell'uomo «il trionfo del cervello», è d'altronde impossibile non attribuire al cervello la posizione dell'ultimo arrivato: da un punto di vista strettamente anatomico, valutando sia l'espansione cerebrale che le modificazioni spaziali dello scheletro, «non si può fare a meno di ritenere che il cervello 'segua' il movimento generale, ma non ne sia l'istigatore» (ibid., p. 96). Il rifiuto da parte di Leroi-Gourhan di privilegiare il punto di vista cerebrale nella considerazione dell'evoluzione umana consente di rimettere l'uomo sui propri piedi in un senso molto meno metaforico e assai più fisico di quanto non fosse previsto dalla formula marxiana. «Eravamo disposti ad ammettere qualsiasi cosa – egli afferma in seguito all'analisi degli Australantropi – ma non di essere stati cominciati dai piedi» (p. 78).

Dall'inizio della stazione eretta allo sviluppo attuale della massa cerebrale umana si estende un lunghissimo periodo di alcuni milioni di anni, durante i quali gli antenati dell'*Homo sapiens* sfruttano le mani, che la stazione eretta rende totalmente libere dalla funzione locomotoria, per la costruzione di utensili. In questo lunghissimo periodo si collocano non soltanto quelle forme di esteriorizzazione della mano che sono gli utensili, bensì anche l'esteriorizzazione della capacità simbolica che è il linguaggio. Anche il linguaggio viene ricondotto, sia pure indirettamente, alla stazione eretta; se tale posizione ha infatti liberato completamente la mano dalla funzione locomotoria, la mano a sua volta ha liberato gli organi facciali dall'attività di prensione, rendendoli disponibili per la formazione e l'uso della parola. Leroi-Gourhan cita a questo proposito Gregorio di Nissa: «Se il corpo non avesse le mani, in che modo si formerebbe in lui la voce articolata?» (p.

44). Ma non vi è soltanto un nesso meccanico; vi è pure una connessione neurologica tra l'attività manuale e quella verbale. Anche in un cervello di dimensioni inferiori a quelle attuali «si può benissimo supporre la presenza delle aree di associazione verbale e gestuale» (p. 106). Secondo Leroi-Gourhan, fabbricazione di utensili e fabbricazione di simboli possono essere concepite come operazioni che si sono originate nello stesso periodo: «Esiste la possibilità di un linguaggio – egli afferma (p. 136) – a partire dal momento in cui la preistoria ci tramanda degli utensili, perché utensile e linguaggio sono collegati neurologicamente e perché l'uno non è dissociabile dall'altro nella struttura sociale dell'umanità».

Si è già avvisato che non si tratta affatto di ribaltare delle fasi in successione; si tratta invece di riconoscere un'interazione più profonda e complessa di quanto lo schema stratigrafico sia in grado di lasciare scorgere. Così, in seguito alle analisi di Leroi-Gourhan, non si tratta affatto di far intervenire il cervello soltanto alla fine del processo; si tratta invece di riconoscere che l'impressionante sviluppo cerebrale che caratterizza l'evoluzione umana (da 500 a 1.500 centimetri cubi in un arco di pochi milioni di anni) è avvenuto in un ambiente già culturale. È ovvio che quella cultura – utensili e parole – è il prodotto di un cervello; ma il modello d'interazione profonda tra la componente organica e quella culturale suggerisce che anche il cervello sia a sua volta prodotto di quella cultura. Si tratta infatti qui di decidere se quella cultura fosse non più che utile agli organismi che la producevano o fosse invece indispensabile. Il modello interattivo sostiene che quella cultura era semplicemente vitale; essa non era certo un lusso o un abbellimento, un'appendice o un'esteriorizzazione di cui si sarebbe potuto fare a meno; essa era una «vera e propria secrezione del corpo e del cervello degli antropiani» - come afferma Leroi-Gourhan (p. 109) -, ma questa secrezione era vitale e indispensabile per tutti quegli esseri (organi e organismi) che la producevano. Come abbiamo già anticipato, Clifford Geertz si incarica di chiarire questo punto. Scartando l'ipotesi kroeberiana dell'origine della cultura come coincidente con un 'punto critico', nonché l'idea del passaggio dal livello organico a quello culturale come se fosse un 'salto', egli sottolinea che «ci fu una sovrapposizione di forse più di un milione di anni tra l'inizio della cultura e la comparsa dell'uomo come lo conosciamo oggi» (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 89). Questo dato cronologico inconfutabile (e persino dilatabile in seguito alle scoperte più recenti) induce a scartare qualsiasi concezione che applichi l'etichetta 'uomo' a un determinato momento dell'evoluzione organica prima, senza o comunque a prescindere dalla componente culturale. Quest'ultima ha infatti profondamente caratterizzato l'ambiente entro il quale si è svolta la maggior parte di quella stessa evoluzione organica che ha prodotto l'uomo attuale e che, ovviamente, continua a modificarlo.

Per una specie fisicamente inerme e scarsamente specializzata sul piano organico, qual è l'uomo, si è molto facilmente indotti a ritenere che la cultura sia stata qualcosa di estremamente utile. Per un ominide dotato di stazione eretta, in grado di perlustrare e di percorrere una savana con una certa facilità, il cui organismo tuttavia era privo di armi di offesa e di difesa (zanne, artigli, fauci, ecc.), la capacità di costruire utensili fu indubbiamente un grosso vantaggio evolutivo. Il prolungamento extraorganico della mano ha consentito certamente una manipolazione e un controllo

ambientali più vasti e, nello stesso tempo, più versatili. In effetti, allorché si sostiene l'incidenza della cultura nello sviluppo dell'umanità, si è portati a pensare in primo luogo, e giustamente, agli utensili e in genere alla cultura materiale, senza la quale gli antenati dell'uomo avrebbero stentato molto a garantirsi un efficace adattamento all'ambiente. Ma la teoria culturale a cui ci si riferisce in questo capitolo ritiene che l'incidenza della cultura sia ben più profonda di quanto possano farci presagire l'idea di utilità e la testimonianza degli utensili preistorici. Con lo smantellamento della visione stratigrafica, il modello interattivo concepisce l'incidenza della cultura non in termini di utilità per un animale indifeso, bensì di indispensabilità per un essere la cui formazione e il cui sviluppo dipendono sempre più dalla sua esteriorizzazione culturale. In questa prospettiva la cultura non si limita a fornire comodità, ad agevolare l'adattamento, a prestare a organismi indifesi strumenti che rendano più sicura e confortevole la loro sopravvivenza; la cultura viene rappresentata invece come un elemento indispensabile per la loro stessa vita, proprio come lo è l'acqua per i pesci o l'aria per gli animali che dispongono di polmoni. Che ne sarebbe di questi esseri, se togliessimo l'acqua o l'aria? In diverse occasioni gli antropologi hanno provato a pensare che cosa succederebbe a degli esseri umani se si togliesse loro la cultura. Si tratta ovviamente di una sorta di esperimento intellettuale, il cui scopo sarebbe quello di verificare la natura, e quindi l'incidenza, della cultura.

Privati della cultura, gli uomini non sarebbero semplicemente animali che incontrerebbero maggiori difficoltà nel loro adattamento all'ambiente, bensì – per Geertz (v., 1973; tr. it., p. 91) – «sarebbero inguaribili mostruosità con pochissimi istinti utili, ancor meno sentimenti riconoscibili e nessun intelletto: casi mentali disperati». Il funzionamento del nostro cervello è inconcepibile in un vuoto culturale, esattamente come quello dei polmoni in un ambiente privo di aria. Il modello interattivo non soltanto ritiene che il nostro centrale – e specialmente la neocorteccia – sia «cresciuto in gran parte in interazione con la cultura», ma da ciò trae una grave conseguenza, ossia l'incapacità del nostro apparato nervoso e cerebrale a dirigere il nostro comportamento e a organizzare la nostra esperienza «senza la guida fornita dal sistema di simboli significanti», in cui – per Geertz – consiste propriamente la cultura. La cultura non è un aiuto; è la base della stessa sopravvivenza biologica dell'uomo.

#### 4. Simboli condivisi

Chi limita l'incidenza della cultura a un semplice aiuto per la sopravvivenza dell'organismo umano è portato a concepirla altrettanto limitatamente come cultura materiale: l'aiuto della cultura coinciderebbe perlopiù o innanzitutto con l'apparato della strumentazione materiale mediante cui gli esseri umani perfezionano, completano o potenziano i propri organi. Il modello interattivo, sostenendo un'incidenza ben maggiore (non semplice aiuto strumentale, bensì imprescindibilità biologica), intende la cultura non soltanto come strumentalità, ma anche, e forse soprattutto, come simbolismo: la cultura incide nella vita dell'uomo e si configura come 'prerequisito' della sua esistenza biologica, psicologica e sociale (Geertz) in virtù non soltanto dell'apparato tecnolo-

gico che sa fornire, ma anche della sostanza simbolica di cui è composta. Il simbolismo della cultura non ha affatto un carattere esornativo, né è un'escrescenza che - sorta chissà come e perché - finirebbe per disturbare il funzionamento dell'apparato strumentale e tecnologico; esso è invece la qualità più precipua dell'ambiente in cui gli esseri umani e il loro cervello si sono formati e continuano a svilupparsi. Beninteso, nello stesso modo in cui si è rifiutata l'idea della cultura come prodotto aggiuntivo di esseri umani già formati dall'evoluzione organica, così è da scartare l'alternativa opposta, secondo cui la cultura con le sue forme sussisterebbe già prima dell'evoluzione dei suoi portatori. Il modello interattivo sottolinea fortemente il carattere della cultura come ambiente vitale degli esseri umani, ma proprio in base al presupposto dell'interazione ritiene altresì che questo ambiente impregnato di simbolismo sia a sua volta il prodotto, per molti aspetti inconsapevole, degli organismi umani. Vi è insomma una circolarità di retroazione tra cultura e organismo umano (considerato specialmente nella sua componente neurologica e cerebrale), e il simbolismo pare rendere l'incisività della cultura più profonda e l'interazione assai più estesa e coinvolgente di quanto non risulti dal mero apparato tecnologico.

Perché l'interazione organismo/cultura non si limita al livello più superficiale ed esterno della tecnologia ed esige, per contro, quella maggiore incisività e profondità dovute al simbolismo? Secondo una delle tesi più significative di questo modello d'interazione, vi è stato tra l'inizio della cultura, che poi sarebbe diventata umana, e la comparsa dell'uomo attuale un passaggio lento ma deciso (una sorta di deriva biologica) da forme di controllo del comportamento umano prevalentemente genetiche a forme di controllo prevalentemente culturali. Puntare sull'esteriorizzazione culturale per garantire meglio la sopravvivenza biologica di quegli esseri che avrebbero dato luogo all'umanità ha significato privilegiare in misura sempre maggiore la versatilità, la flessibilità e la mutabilità delle forme di controllo culturale rispetto alla maggiore rigidità e inesorabilità di quelle genetiche. È presumibile che il processo d'interazione abbia avuto effetti cumulativi sempre più rilevanti; ma, comunque si sia originato ed evoluto, è indubbio che l'intervento della dimensione simbolica - rappresentata innanzitutto dal linguaggio - abbia costituito una fase decisiva di non ritorno. Secondo Geertz questo processo può essere descritto come un "crescente affidamento a sistemi di simboli significanti" per il controllo del comportamento umano (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 90) e quindi come una sempre minor presa del controllo genetico. Affidarsi sempre più alla cultura e sempre meno (pur entro certi limiti) alla base genetica per orientare gli esseri umani nel mondo ha comportato - condizione ed effetto nello stesso tempo - uno iato "tra quello che ci dice il nostro corpo" (le informazioni genetiche inadeguate perché troppo generiche) e "quello che dobbiamo sapere per funzionare": si tratta di "un vuoto che dobbiamo riempire noi stessi, e lo riempiamo con le informazioni (o disinformazioni) fornite dalla nostra cultura" (ibid., p. 92). E queste informazioni culturali, di cui l'uomo ha immensamente bisogno per vivere e sopravvivere, sono contenute, conservate, trasmesse e rinnovate dalla sostanza simbolica della cultura. Definire il simbolismo può rivelarsi un'impresa disperata, specialmente se il tentativo viene compiuto in base a un presupposto, implicito o esplicito, di autonomia delle forme simboliche. Ma concepire la sostanza della cultura in termini di simbolismo non comporta necessariamente

un'autonomizzazione della dimensione simbolica. Il modello interattivo evocato più volte nelle pagine precedenti svela qui un aspetto che è stato finora tenuto in ombra soltanto per motivi di organizzazione del discorso. Questo modello - si è visto - comporta il rifiuto dell'idea dell'uomo come essere naturale che acquisisce, o produce, in un secondo tempo la cultura, il rifiuto quindi - nella realtà umana - della separazione natura/cultura. Questo modello implica pure il rifiuto della separazione individuo/società quali entità autonome. Come non vi è un uomo naturale che poi inventa, scopre o produce la cultura, così non vi è neppure l'individuo che, formatosi per conto proprio, entra successivamente nella società. Le due concezioni che s'intendono rifiutare si corrispondono piuttosto bene: all'essere naturale e preculturale fa riscontro l'individuo presociale e dunque naturale. Ma non si tratta soltanto di analogie e di corrispondenze formali, per cui il rifiuto di una concezione evoca il rifiuto dell'altra, giacché l'interazione organismo/cultura è resa possibile dal tessuto sociale, così come il contesto sociale richiede l'uso di simboli per la comunicazione. In altri termini, l'interazione organismo/cultura implica l'interazione sociale, lo scambio di azioni, informazioni, prodotti. Ed è nel contesto sociale che si formano tanto i simboli quanto gli individui che li usano. Il comportamento culturale dell'uomo appare sempre mediato dall'uso di simboli; e proprio per questo occorre pensare la capacità simbolica come un fatto originario della cultura umana. Ma "dato che il simbolismo è un sistema condiviso di accordi o di vincoli culturali, pure il comportamento sociale deve essere invocato per spiegare come e perché gli esseri umani siano culturali" (v. Rindos, 1986, p. 316). Il simbolismo rinvia alla società, giacché esso consiste in una condivisione di accordi, convenzioni, limiti, presupposti, associazioni e distinzioni, e perché esso affiora come prodotto e come condizione nello stesso tempo degli scambi o interazioni di cui è fatta la vita sociale.

Strettamente coniugati, simbolismo e vita sociale vanno a collocarsi alle origini più profonde della cultura umana e - come Leroi-Gourhan aveva già sostenuto - impediscono di pensare a uno sviluppo culturale scandito da una fase prioritaria, tutta dominata dalla cultura materiale, dagli indeperibili strumenti litici e da preoccupazioni di adattamento a un ambiente puramente naturale, e da una fase secondaria e successiva, in cui, allentatasi la pressione dei problemi materiali, si sarebbe stati liberi di dar luogo alla produzione simbolica. Per usare ancora le parole di Rindos (ibid., p. 326), "la struttura simbolica esistente nella cultura non è una mera appendice alle capacità di sopravvivenza acquisite evolutivamente dall'uomo, bensì una delle modalità mediante cui gli uomini sopravvivono".

Riconoscere la dimensione originariamente simbolica della cultura non costituisce una rivincita postuma dell'idealismo (l'"idealismo culturale" paventato e contrastato da Marvin Harris: v., 1979; tr. it., cap. 9); è invece, piuttosto, una sfida da raccogliere e un problema da dipanare proprio da parte di chi attribuisce alla cultura un insopprimibile significato di sopravvivenza biologica. Può essere interessante ripercorrere, in questa prospettiva, l'analisi che aveva proposto negli anni trenta, proprio perché con la sua teoria dei bisogni aveva fortemente sottolineato la funzione biologica della cultura. Per Malinowski (v., 1931) la cultura è tenuta in primo luogo a rispondere ai bisogni biologici; anzi, essa coincide con la risposta a questi bisogni. Rispondere in modo sod-

disfacente ai bisogni primari è per Malinowski la condizione di esistenza, di riproducibilità e di intelligibilità della cultura. Ma per quanto definibili possano essere i bisogni primari - vale a dire i bisogni che l'uomo condivide con gli altri esseri animali (la nutrizione, la procreazione, la regolazione termica dell'organismo e così via) -, le possibilità di risposta a questi bisogni sono molteplici. Se i bisogni sono indubbiamente fonte di uniformità nella vita umana, così come in quella animale, le risposte nel mondo umano sono invece caratterizzate da una fondamentale variabilità, giacché per Malinowski non vi è una connessione automatica tra il bisogno e la sua soddisfazione. La cultura sopperisce a questa carenza di automatismo (e forse anche la provoca e comunque la incrementa) non tanto con il suo apparato materiale, quanto piuttosto con lo sviluppo delle capacità simboliche e sociali. Il simbolismo culturale - quale si manifesta soprattutto, anche se non esclusivamente, nel linguaggio - consiste nello stabilire connessioni e distinzioni, nell'organizzare l'esperienza sulla base di convenzioni, intese, accordi perlopiù taciti, vale a dire di presupposti condivisi. Se è vero che gli uomini non trovano già confezionate nel loro organismo le risposte in grado di soddisfare direttamente i loro bisogni, appare inevitabile che le risposte vengano forgiate, modellate e collaudate nello spazio extra- e inter-organico occupato dalla società, ovvero lo spazio delle azioni e dei simboli sociali.

Per quanto indispensabile, la stessa cultura materiale è di per sé inefficace ("Non è [...] una forza", afferma Malinowski: v., 1931; tr. it., p. 136), se non è inserita in un contesto di idee, di valori, di significati che la rendono attiva e operante. Ci procuriamo il cibo mediante un apparato strumentale che può essere più o meno complesso, ma persino un semplice bastone da scavo - tanto per seguire l'esemplificazione malinowskiana (ibid., p. 144) - è soltanto "apparentemente un'unità in sé conclusa"; in realtà esso implica nozioni e idee, quindi un sapere che concerne la sua natura e le sue funzioni, oltre che l'ambiente da cui viene tratto e in cui viene impiegato, e questo sapere implica a sua volta un mezzo simbolico mediante cui possa trovare forma, essere comunicato, appreso, trasmesso. Neppure in una semplice banda di raccoglitori la risposta al bisogno del nutrimento è meramente naturale; come in tutte le società umane, è una risposta culturale, cioè è organizzata simbolicamente. Si potrà obiettare che il bastone da scavo è un buon esempio per dimostrare una rilevante uniformità delle risposte umane al bisogno dell'alimentazione, almeno a certi livelli tecnologici; ma "ciò che è rilevante per lo studioso della cultura è la diversità della funzione, non l'identità della forma" (ibid.). La forma è muta, o perlomeno significa assai poco, se non la possibilità di collocare gli oggetti in una qualche teca museografica e classificatoria; la funzione invece rinvia a un contesto culturale e simbolico specifico nel quale gli oggetti sono effettivamente impiegati, risultando così definiti "dalle idee che a essi sono connesse e dai valori che li circondano" (ibid., p. 145).

In definitiva, è il simbolismo, inteso come contesto di simboli condivisi, ciò che determina il carattere sempre peculiare della cultura, ciò che la particolarizza in modo specifico e locale, giacché se è vero che il bastone da scavo come apparato strumentale e materiale per sopperire al bisogno dell'alimentazione si trova in numerose società di raccoglitori, il suo significato culturale - la sua 'funzione' specifica (per usare il termine malinowskiano) - è reperibile soltanto nei vari contesti

simbolici e sociali in cui è utilizzato. La forma museografica del bastone può essere la stessa, o molto simile; ma il suo significato culturale è molto diverso, in quanto dipende dai simboli condivisi all'interno delle singole società, ovvero dagli accordi taciti, dalle convenzioni più o meno trasparenti, dai presupposti perlopiù impliciti mediante cui si formano i gruppi sociali. La condivisione dei simboli è in effetti la base della vita sociale, la condizione di possibilità degli scambi e delle azioni all'interno dei gruppi, la giustificazione più profonda della loro identità e quindi anche il motivo della loro differenziazione culturale rispetto ad altri gruppi sociali. Condividendo simboli si produce un 'noi' (non importa quanto esteso o ristretto esso sia) e nello stesso tempo si determinano le differenze tra noi e gli altri, tra il proprio 'noi' e quello degli altri.

## 5. Reificazione e precarietà: l'"in più" culturale

Roger Keesing ha parlato di "magia dei simboli condivisi" (v., 1974, p. 88), intendendo con ciò alludere al fatto che i simboli condivisi in tanto agiscono come presupposti e come condizioni della vita sociale di un particolare gruppo, in quanto vengono scarsamente o nient'affatto esplicitati, resi oggetto di riflessione o di analisi: essi rimangono sullo sfondo, anzi sul fondo della coscienza sociale, e vengono perlopiù sottratti, per mezzo della routine della vita quotidiana, alla presa dell'atteggiamento critico. I simboli condivisi si trovano infatti nei costumi più inveterati, nelle consuetudini più ovvie, negli atteggiamenti in apparenza più naturali, a cui di solito non si presta - a cui da un certo punto di vista non si deve prestare - attenzione. Proprio per questo stare sullo sfondo, ignorati dalla luce della consapevolezza e protetti dall'erosione critica, i simboli condivisi esercitano la loro influenza sugli uomini, dirigendo e plasmando il loro modo di agire, di pensare, di sentire. Ben prima degli antropologi culturali, autori come Montaigne e Pascal hanno chiaramente individuato questo potere nascosto, che è lo stesso potere di cui parlano Marx ed Engels nell'Ideologia tedesca, un "potere così misterioso" proprio perché si trova fuori del raggio della coscienza e quindi del controllo degli individui, e ne è fuori in quanto è la condizione e il presupposto del loro comportamento. Ma i simboli condivisi non vivono soltanto nell'ombra della quotidianità, nelle azioni, nei pensieri e nei sentimenti in apparenza più banali (nelle norme dell'igiene e dell'etichetta, nei gusti dell'abbigliamento o nel senso dell'ordine). Essi vengono talvolta esaltati, trasfigurati, resi più potenti, allorché si conferisce loro una più esplicita realtà sovra-individuale, non solo proclamando la loro indipendenza, ma sottolineando con rituali e credenze la dipendenza degli uomini da queste entità.

La "magia dei simboli condivisi" è anche questo: la trasposizione di presupposti in entità che dominano esplicitamente la coscienza individuale, e alle quali ci si riferisce periodicamente per orientare le azioni proprie e altrui, per motivare le scelte morali della società, per determinare in qualche modo il futuro. Come ha suggerito (v., 1970), vi possono essere in effetti connessioni profonde tra i più umili rituali della vita quotidiana, a cui gli esseri umani dimostrano di essere tenacemente attaccati, e le costruzioni religiose più raffinate e complesse, le quali insistono sul rapporto di dipendenza da entità sovra-umane, illustrandola e spiegandola mediante l'ordine del

mondo e della storia. In un caso e nell'altro è la potenza dei simboli condivisi che agisce e viene esaltata: naturalizzati nel primo e sovra-umanizzati nel secondo, i simboli condivisi manifestano il loro potere nella misura in cui risultano intatti o sono considerati intoccabili. Questa sottrazione dei simboli condivisi alla presa della consapevolezza e alla manipolazione sociale fa parte di un processo più vasto variamente denominato come entificazione, sostanzializzazione, autonomizzazione, reificazione (v. Ceccarelli, 1978, p. 272, e 1982, p. 57), il quale consiste nel conferimento ai simboli di una condizione di realtà autonoma e indipendente. I rituali e le abitudini della vita quotidiana da un lato, le cerimonie e le credenze religiose dall'altro, rappresentano esiti particolarmente ben riusciti del processo di reificazione. Ma questo processo - assai ben rilevato a proposito del linguaggio (v. Ogden e Richards, 1923) - interessa buona parte del funzionamento della cultura in generale (v. Herskovits, 1948; tr. it., p. 307). Proprio per questo appare alquanto riduttiva l'idea che si tratti di 'superstizioni' relative alle parole, di un retaggio di oscure età primordiali da cui nemmeno il pensiero del XX secolo sarebbe del tutto in grado di liberarsi (v. Ogden e Richards, 1923; tr. it., pp. 52 ss.).

La tendenza alla reificazione - a trasformare in cose ritenute indipendenti e autonome i simboli di cui facciamo uso -, "in genere considerata una disfunzione del linguaggio" e della cultura, "è invece uno dei suoi caratteri fondamentali" (v. Ceccarelli, 1978, p. 271). La reificazione è infatti il processo che consente di consolidare i simboli condivisi e, salvaguardandoli per quanto si può dal flusso esperienziale del loro impiego, attribuendo loro un'esistenza a parte e stabile, consente pure di conferire loro il ruolo di presupposti e di condizioni della comunicazione e della vita sociale. I casi emblematici - a cui ci siamo riferiti prima - della naturalizzazione da una parte e della sovra-umanizzazione religiosa dall'altra pongono bene in luce il 'trucco' della reificazione: trasformare i simboli condivisi, dunque eminentemente sociali, in qualcosa che non ha a che fare con la società (qualcosa che precede la società, in quanto naturale, o qualcosa che va oltre la società, in quanto religioso); trasformare accordi e convenzioni sociali in realtà che si presume non possano e non debbano essere coinvolte dalle fluttuazioni e dai cambiamenti della vita sociale. Il trucco della reificazione dei simboli condivisi consiste quindi nella negazione del loro carattere sociale, nel tentativo di nascondere la loro origine sociale; ma è un trucco vitale per fornire presupposti al funzionamento della vita delle società e, al loro interno, alla sopravvivenza degli individui.

Se è legittimo ammettere l'esistenza del processo di reificazione in ogni lingua e in ogni cultura, in quanto fondamentale e costitutivo, è tuttavia concepibile che gli esiti del processo possano variare da cultura a cultura, e da settore a settore all'interno di ogni cultura, nel senso che la trama simbolica di cui ogni cultura è intessuta può risultare qui più fitta, e quindi per certi aspetti più opaca, e là più rada, trasparente, meno complicata. Non solo l'infittirsi del simbolismo, ma più in generale l'esistenza del simbolismo costituisce un fattore di complicazione rispetto alla linearità del funzionamento bisogno/risposta. Neppure Malinowski si sarebbe riconosciuto in una visione semplicistica di questo genere, se è vero che il suo stesso tentativo di riportare la cultura alle funzioni biologiche si trasforma nella tesi dell'impossibilità di interpretare la cultura come una rispo-



sta diretta ai bisogni biologici e come una realtà che si esaurisca in un semplice e immediato soddisfacimento. A tal punto può spingersi la complicazione culturale da rendere spesso difficile "scoprire quali siano i bisogni biologici che vengono soddisfatti" (v. Herskovits, 1948; tr. it., p. 329). Anche nelle culture in apparenza più semplici è come se vi fosse sempre un 'in più' culturale, il quale offusca i nessi utilitaristici e le relazioni puramente funzionali, un sovrappiù che rende il tragitto verso un obiettivo "più difficile di quanto non sia necessario" (ibid.). La sostanza simbolica reificata è ciò che determina questo surplus culturale, questo 'più' che rimane opaco, una volta esaurita una spiegazione di tipo funzionalistico (v. Augé, 1987, p. 11). Il riconoscimento di questo 'più' culturale, di questo fattore di complicazione e di opacità, costituisce uno dei momenti decisivi di una teoria della cultura e può anzi dar luogo a una situazione di stallo, di arresto teorico. In ogni caso esso rende inevitabilmente riduttiva la tesi tipica del materialismo culturale di Marvin Harris, secondo cui l'uomo "posto di fronte a un dato compito, preferisce portarlo a termine con il minore, anziché con il maggiore dispendio possibile di energie" (v. Harris, 1979; tr. it., p. 71).

Per superare lo stallo, una teoria della cultura pare non possa fare a meno di chiedersi il perché di questo surplus culturale, di questo "maggiore dispendio di energia": rituali lunghi e complicati, credenze e costumi in apparenza assurdi e talvolta angoscianti, spreco enorme e inspiegabile di beni (quale economia non è anche un'economia del dispendio e dell'ostentazione? v. Poirier, 1968). Pure questo surplus culturale è "magia dei simboli condivisi"; ma è una magia che si può tentare di comprendere e in qualche modo spiegare, se teniamo conto del fatto che la cultura è una sorta di 'supercervello' esteriorizzato (v. cap. 2), il quale "impone costi per proprio conto" (v. Keesing, 1974, p. 91). La cultura non risolve soltanto - nella misura in cui li risolve - i problemi di sopravvivenza degli individui; la cultura, intesa come corpo di simboli condivisi, ha le proprie esigenze di sopravvivenza e mantenimento. La radice dell'"in più" culturale può essere intravista proprio qui: nell'impossibilità di soddisfare i bisogni meramente biologici degli individui e nell'ineluttabile necessità di provvedere alla riproduzione di ciò che è adibito a soddisfarli. Se è vero che le "risposte" (Malinowski) o le "informazioni" (Geertz), di cui gli individui hanno bisogno per sopravvivere, si trovano in gran parte fuori dei loro organismi e dell'apparato genetico che li caratterizza, esse devono essere contenute in un qualche mezzo, in un qualche supporto, in un 'corpo' appunto, come abbastanza spesso viene in effetti chiamata la cultura (v. Malinowski, 1931; tr. it., p. 140; v. Herskovits, 1948; tr. it., pp. 308 e 314).

Questo corpo ha i suoi 'bisogni', e questi non si riducono ai bisogni di manutenzione di un apparato strumentale extraorganico. Proprio in quanto non è un semplice aiuto (v. cap. 3), la cultura non soltanto ha i propri 'bisogni', che gli individui sono tenuti in qualche modo a soddisfare, ma ha pure le proprie 'ragioni', che non sempre gli individui riescono a comprendere. La reificazione è la risposta più globale alle esigenze della cultura come realtà in sé, in quanto coincide con il processo costitutivo del corpo culturale. Ma si tratta - come abbiamo visto - di un corpo simbolico, e questo significa che, per quanto il processo di reificazione possa spingersi in avanti, la cultura non è mai una 'cosa' che possa mantenersi e sussistere indipendentemente dall'impiego che se ne fa.

Proprio in quanto corpo simbolico, non è sufficiente costituire la cultura e abbandonarla, per così dire, al suo autonomo funzionamento: i simboli culturali non sussistono in quanto tali, bensì esistono solo in quanto sono impiegati, condivisi, socializzati. Se il corpo della cultura consiste in questa sostanza simbolica partecipata, in un "traffico di simboli significanti", direbbe Geertz (v. 1973; tr. it., p. 339), ciò significa che la cultura deve essere non solo costituita, ma di continuo ricostituita. La reificazione è sì un processo costitutivo; ma per quanto vitale, essa non può superare del tutto la condizione di precarietà che caratterizza nel profondo la sostanza simbolica della cultura.

Altrettanto fondamentale della reificazione, la precarietà accompagna costantemente la produzione culturale. La precarietà del corpo simbolico della cultura è la condizione che suscita le esigenze di ricostituzione continua della cultura, per far fronte alle quali la risposta è appunto la reificazione, quella sorta di trucco o di "illusione" (v. Freud, 1927) che consente di porre fuori, al di là degli organismi individuali e delle loro interazioni, i presupposti del loro agire. Senza questa 'finzione' nessuna società potrebbe sussistere (v. Trubeckoj, 1920; tr. it., p. 55). La reificazione è dunque una risposta alla precarietà. Ma per non rimanere invischiati nelle trame 'illusorie' e fittizie - ancorché costitutive - della reificazione, per non incrementare il mistero del simbolismo o rimanere abbacinati dalla sua magia, una teoria della cultura deve ripercorrere all'inverso il cammino della reificazione, e quindi riconoscere la precarietà delle forme culturali e chiedersi quale ne sia la ragione. Quest'ultima può essere intravista nella dipendenza delle forme culturali dalle interazioni sociali. Se i simboli sono reali ed efficaci nella misura in cui sono "agiti" (v. Geertz, 1973) oltre che pensati, coinvolti - nonostante gli sforzi della reificazione - nel flusso delle azioni sociali, è sufficiente una qualche variazione nella riproduzione delle forme culturali per insinuare l'idea della loro precarietà. Collocata nello spazio extraorganico, nella sfera pubblica delle interazioni sociali, affidata per la sua realizzazione alle azioni degli individui in società, la cultura non attende la teoria degli scienziati sociali che ne riconoscano la precarietà, ma contiene già in se stessa l'idea del proprio carattere precario. Il riconoscimento della precarietà da parte dei teorici della cultura dovrebbe quindi inglobare il riconoscimento, per quanto parziale e camuffato, della propria precarietà da parte delle singole culture. Gli sforzi logici e le elaborazioni rituali, il dispendio di energia e il surplus simbolico in cui ogni cultura sembra costantemente impegnarsi acquistano forse il loro significato se proiettati sullo sfondo della precarietà e della consapevolezza più o meno esacerbata che l'accompagna.

Accettare totalmente la precarietà da parte di una cultura è come rinnegare se stessa, abdicare alle sue funzioni. Il riconoscimento della precarietà si traduce di solito nei tentativi di farvi fronte; e questi tentativi costituiscono il fattore di complicazione di cui si è detto. Per la sua radicale precarietà, e per il riconoscimento che in modo più o meno celato l'accompagna, una cultura non si risolve totalmente nel suo operare (nella costruzione di utensili per l'adattamento o nell'imposizione di norme per il funzionamento della vita sociale); ogni sua attività è invece accompagnata da un 'in più' di contenuto culturale (miti, credenze, rituali), la cui funzione è quella di convincere e assicurare circa la validità delle soluzioni adottate. Sotto questo profilo, è un po' come se la cultu-

ra contenesse in se stessa o producesse da se stessa dei livelli metaculturali, assimilabili alle "operazioni metalinguistiche" che, secondo (v., 1963; tr. it., p. 32), "lungi dall'essere riservate alla sfera della scienza [...] si dimostrano parte integrante delle nostre attività linguistiche abituali". Esattamente come il riconoscimento della precarietà è un fatto culturale, prima ancora che scientifico, così la produzione di simboli, discorsi, 'risposte' ulteriori - mediante cui una cultura pensa se stessa e interpreta le 'risposte' che essa fornisce per la sopravvivenza, l'adattamento e il funzionamento - è una dimensione insita nel procedere normale della cultura. L'idea di una radicale precarietà, mai del tutto superabile da parte dei tentativi di reificazione, fa sì che ogni cultura sia anche una metacultura.

## 6. Le variazioni e il mutamento

La radice della precarietà è in sostanza la socialità della cultura, e il carattere insuperabile della precarietà è dovuto al fatto che qualunque forma culturale esiste solo in quanto vi siano degli individui che interagendo la realizzano. Se lo scenario della rappresentazione culturale non è la società astrattamente intesa (principi organizzativi formali, modelli schematici di strutture sociali), bensì la vita sociale effettiva di individui e di gruppi, la precarietà della cultura si manifesta nelle stesse azioni sociali attraverso cui la cultura si riproduce. "Ogni riproduzione della cultura è alterazione" (v. Sahlins, 1985; tr. it., p. 126). Un quartetto di Beethoven, una danza nande, un rituale matrimoniale nepalese, una tecnica artigianale valdostana non verranno mai eseguiti nello stesso identico modo nemmeno dagli stessi individui. Anche se gli scarti sono minimi, ogni realizzazione culturale comporta una modificazione, per quanto impercettibile e infinitesimale. Lo stesso processo di riproduzione della cultura non può dunque fare a meno di ospitare un grado più o meno elevato di precarietà sotto forma di variazioni individuali. In modo analogo a quanto avviene per le specie biologiche considerate in una prospettiva darwiniana, le variazioni individuali nella cultura non sono circostanze insignificanti rispetto al riprodursi costante di un modello inalterabile nella sua integrità. Anche se gli antropologi culturali, e gli scienziati sociali in genere, hanno manifestato diffidenza e refrattarietà verso possibilità di convergenze con il pensiero di Charles Darwin, è importante sottolineare come la teorizzazione della cultura sia approdata talvolta a esiti di tipo darwiniano, soprattutto quando si determina un ribaltamento nel rapporto gerarchico tra forme o modelli culturali (assimilabili a specie biologiche) da un lato e variazioni individuali dall'altro. Se è vero che la cultura, proprio come la lingua di cui parla Sapir (v., 1921; tr. it., p. 155), "esiste solo in tanto in quanto è effettivamente usata" - "parlata e udita, scritta e letta" e, potremmo aggiungere, 'agita' o rappresentata -, le "variazioni individuali" (la stessa espressione ricorre in Darwin e in Sapir) non sono mere deviazioni, ma momenti e modalità di effettiva realizzazione della cultura.

La cultura, come la lingua, si realizza non già nonostante, bensì attraverso le variazioni individuali; e la realtà della cultura non si trova al di là, bensì entro le variazioni. Sotto questo profilo si potrebbero raccogliere curiose convergenze. Per rimanere in campo linguistico è significativo che

Ferdinand de Saussure, pur distinguendo tanto nettamente tra langue (il sistema sociale della lingua) e parole (la realizzazione individuale), riconosca che la lingua non è una "sostanza", "non è un'entità", bensì "è una forma", la quale "esiste soltanto nei soggetti parlanti" (v. Saussure, 1916; tr. it., pp. 147-148 e 14n). Se si tace, una lingua muore; se si tace e non si agisce, una cultura scompare. Se si parla e si agisce, lingua e cultura vengono riprodotte; ma, come e ancor più che per le specie biologiche, la riproduzione è un'inesorabile modificazione. Il ribaltamento nel rapporto gerarchico tra forme generali e variazioni individuali per quanto concerne lingua, cultura o specie può essere considerato come un punto di forte problematizzazione, ma anche di maturazione disciplinare. Attribuendo la "massima importanza" alle variazioni individuali, Darwin (v., 1859; tr. it., pp. 114 e 123) era pervenuto al riconoscimento del carattere "convenzionale" e "arbitrario" del concetto di specie. Un esito simile è emerso in antropologia, allorché si è giunti a riconoscere che la cultura è un'"astrazione" (v. Radcliffe-Brown, 1952; tr. it., p. 24; v. Kluckhohn, 1949; tr. it., p. 32). Beninteso, vi è chi, come Radcliffe-Brown all'inizio degli anni quaranta, attribuisce alla cultura carattere di astrazione per assegnare invece tutto il peso della realtà alla struttura sociale, e vi è chi, come Kluckhohn alla metà dello stesso decennio, recepisce lo stimolo problematico di quell'espressione per sottolineare l'utilità epistemologica del concetto di cultura (la cultura astratta e nello stesso tempo utile come una carta geografica: v. Kluckhohn e Kelly, 1945; tr. it., p. 284). In ogni caso, il rovesciamento di prospettiva espresso dalla definizione della cultura come astrazione è concomitante con la smobilitazione del concetto di struttura sociale quale entità autonoma, a favore del concetto di strategia e di scelta da parte degli attori sociali. Ma, fatto ancor più rilevante, entrambi questi processi di revisione - nel momento stesso in cui fanno venir meno i motivi di contrapposizione tra un'antropologia culturale, soprattutto americana, e un'antropologia sociale, soprattutto inglese - pongono le basi per una considerazione non più soltanto marginale del mutamento. Definire la cultura in termini di 'astrazione' da parte dello scienziato sociale significa infatti contrastare il processo di 'reificazione' culturale da parte degli attori sociali, i quali sottraggono in tal modo al flusso storico i presupposti delle loro interazioni (v. cap. 5). Gli scienziati sociali che metodologicamente assecondano il processo di reificazione, non solo riconoscendone l'incidenza, ma conferendo eccessiva autonomia alle forme simboliche rispetto ai contesti di condivisione, di scambio o di , sono invece portati - proprio come le società che essi studiano - a relegare il mutamento in qualche settore o livello marginale oppure a conferire alle stesse forme simboliche una capacità di mutamento autonoma. Contro queste reificazioni indebite (la storia "che diventa una 'persona accanto ad altre persone'", contestata da Marx ed Engels: v., 1966, p. 259; o la concezione della lingua come "un organismo che si sviluppa da se stesso", scartata da Saussure: v., 1916; tr. it., p. 13), la "massima importanza" accordata alle variazioni individuali (Darwin) fa sì che il mutamento venga posto al centro della cultura, così come della specie o della lingua. La vita della cultura appare quindi come un immenso oceano di variazioni individuali, cioè di "fenomeni fortuiti" - come li definisce Sapir (v., 1921; tr. it., p. 155) - i quali "simili alle onde del mare [...] si muovono avanti e indietro in un flusso senza scopo".

La stragrande maggioranza di queste variazioni sono subliminali, nel senso che non vengono col-

te o registrate, bensì, trovandosi al di sotto della soglia della coscienza e della storia, svaniscono nel nulla. Ma le variazioni individuali hanno pure effetti di accumulo, "progressi insensibili" - avrebbe detto Gottfried W. Leibniz - che si manifestano con tendenze all'uniformità. Il mutamento comincia ad apparire, infatti, allorché dalla massa confusa delle variazioni individuali si determina una direzione, un orientamento, ciò che Sapir ha chiamato "deriva" e che, secondo Herskovits, caratterizza non soltanto la vita della lingua, ma anche quella, più generale, della cultura: "La maggior parte delle variazioni casuali presenti nella cultura scompaiono con l'individuo che le manifesta; quelle che non scompaiono, che vengono raccolte da altri membri della società, tendono a essere cumulative" (v. Herskovits, 1948; tr. it., p. 326). Nella vita della cultura opera una sorta di 'setaccio' storico, assai simile alla selezione in campo biologico; e la funzione selettiva di questo setaccio è la ragione per cui si può sostenere che la cultura è un "precipitato della storia" (v. Kluckhohn e Kelly, 1945; tr. it., p. 274). Ma proprio il fatto che di solito gli individui riescono a percepire la forma e l'orientamento delle correnti culturali soltanto quando queste hanno raggiunto un certo termine e gli individui non vi sono più immersi dovrebbe indurre a sottolineare l'importanza della massa fluida delle variazioni individuali, questa sorta di fucina oscura e impenetrabile dei mutamenti e delle forme culturali, anche se "tutto ciò che noi possiamo rispetto alle infinità [vale a dire le variazioni insensibili] è conoscerle confusamente e, almeno, sapere che esistono". Il carattere anonimo, cieco, casuale delle variazioni individuali non deve far dimenticare che esse sono il magma vitale della cultura, non già "un'imperfezione sociale, bensì una necessità adattativa: una risorsa decisiva" a cui attingere per il mutamento culturale (v. Keesing, 1974, p. 88).

Il concetto di variazione individuale può sì tradursi in un ulteriore tentativo di rimettere, per così dire, la cultura sui suoi piedi, riconoscendone questa volta alla base contingenza e casualità; ma il concetto di variazione non sfocia nel disordine totale, in un pulviscolo senza senso. Al contrario, le variazioni individuali sono tali perché le differenze che contengono s'intrecciano inseparabilmente con le somiglianze che condividono. La nozione di variazione evoca infatti ciò che in qualche modo rimane costante. La variazione non è assoluta, ma relativa all'invarianza, proprio come quest'ultima si dispiega soltanto nelle varianti che la costituiscono. In tal modo la stessa nozione di variazione implica le tendenze all'uniformità, le quali agiscono come argini alle variazioni. Su questo intreccio di invarianza/variazione si costituiscono le culture, anche se per definirle e riconoscerle non possiamo fare a meno di cogliere pressoché soltanto il "precipitato della storia", le forme consolidate del loro fluire, le costanti astratte, scollate dalle variazioni infinitesimali. Tenuto conto dell'inseparabilità delle due dimensioni - variazione e invarianza -, potrebbe essere istruttivo ripercorrere le vistose oscillazioni che in questo senso si sono determinate nell'ambito delle scienze sociali, e talvolta persino nella produzione di uno stesso studioso: dall'esplorazione di forme o modelli generali e dalla ricerca di universali culturali alle indagini più accentuatamente idiografiche; oppure dall'analisi dei processi decisionali dei singoli attori sociali in contesti particolari all'individuazione dei presupposti generali che implicitamente condividono. Ma al di là delle oscillazioni metodologiche, ciò su cui si converge con sempre maggiore insistenza è proprio l'inseparabilità delle due dimensioni, a qualunque livello (macro o micro) s'intenda condurre

l'analisi.

Se in campo linguistico Roman Jakobson ha sempre condannato i tentativi di separazione del concetto di 'sistema' e di 'struttura' da quello di 'mutamento' (v. Jakobson e Waugh, 1979; tr. it., p. 179), in campo antropologico (v., 1985; tr. it., p. 125) ha dimostrato l'inattendibilità della considerazione della 'storia' e della 'struttura' come "alternative reciprocamente esclusive". Una volta tenuto fermo il rapporto di inseparabilità tra la varianza e l'invarianza, appare invece plausibile o inevitabile la propensione, da parte di una cultura o di un suo settore, così come da parte di una disciplina o di una prospettiva scientifica, verso l'una o l'altra delle due dimensioni. Significativamente lo stesso Sahlins (ibid., pp. XIII-XIV) ha distinto culture di tipo prescrittivo, le quali tendono ad assimilare le circostanze alle strutture preesistenti, sforzandosi di negare il loro carattere contingente, di non riconoscere la casualità degli eventi (un esempio potrebbero essere gli Aborigeni australiani), e culture invece di tipo performativo, nelle quali gli eventi e le circostanze sono riconosciuti nella loro individualità e valorizzati nell'assetto dei rapporti e delle categorie sociali (l'esempio proposto è quello delle ). La stessa inseparabilità delle due dimensioni rende inevitabili le accentuazioni e le oscillazioni a favore ora dell'uno ora dell'altro aspetto, e induce a concepire la cultura nello stesso modo in cui Leibniz, teorizzatore delle variazioni infinitesimali, ha concepito lo spazio, cioè come "una materia originariamente fluida", nella quale vi è sempre "un determinato grado di rigidità e di fluidità" e nella quale non vi è "alcun corpo che sia fluido o rigido all'estremo grado". Molto spesso le concezioni della cultura - sia da parte di chi la studia, sia da parte di chi la vive - trasmettono questa idea della fluidità mediante l'immagine del fiume che scorre: la troviamo per esempio in Dilthey (v., 1985, p. 340), in Saussure (v., 1916; tr. it., p. 171), in Sapir (v., 1921; tr. it., p. 151), in Barth (v., 1983, p. 84), oppure presso i Kuba, i , gli dello (v. Vansina, 1978; v. Douglas, 1954; v. Devisch, 1984). È una metafora suggestiva, che può essere mantenuta, in quanto rende espliciti il fluire e anche la sua relativa regolarità, il suo orientamento (come effetto di un grado insopprimibile di rigidità), in quanto lascia impregiudicata la profondità e la radicalità del mutamento, suggerendo che da un lato i mutamenti si verificano anche se non si progettano o non si prevedono e che dall'altro nemmeno i mutamenti più rivoluzionari - come riconosce lo stesso Marx (v. Marx ed Engels, 1966, pp. 487-488) - possono venir meno del tutto al principio (leibniziano) della continuità: proprio quando gli uomini lavorano a "creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria", essi non possono fare a meno di evocare "gli spiriti del passato", prendendone a prestito i nomi, le parole, i costumi e con queste vecchie categorie "rappresentare" la nuova scena della storia.

## 7. La selezione e le possibilità alternative

Proprio in quanto la cultura, come la lingua, può essere paragonata a un fiume, il quale scende lungo un corso che esso stesso forma (v. Sapir, 1921; tr. it., p. 151), i mutamenti che vi accadono non si svolgono mai su una sorta di tabula rasa, in un vuoto culturale, bensì entro un contesto particolare che pone limiti nello stesso tempo in cui si aprono determinate possibilità. Come già

si è fatto nel cap. 2 a proposito dell'esteriorità della cultura, è opportuno qui segnalare ancora una convergenza tra pensatori tanto diversi come Marx ed Engels da un lato e Sapir dall'altro, a cui però possiamo aggiungere tutti coloro i quali riconoscono che le possibilità di mutamento a partire da una situazione data sono modellate e per ciò stesso limitate dalle condizioni culturali. La cultura o - per non assecondare troppo il processo di reificazione - il contesto di condivisione culturale oppure ancora il "traffico dei simboli" locali (Geertz) operano come un "setaccio" (Kluckhohn) o come un "filtro" (v. Murdock, 1949) o come un "vaglio" (v. Trubeckoj, 1939) rispetto alle possibilità di mutamento. Sahlins (v., *Culture...*, 1976; tr. it., p. 21) riprende questa tematica, allorché afferma che le "forze reali e materiali" - quelle che grosso modo possiamo imputare all'ambiente esterno - sono efficaci nella misura in cui sono integrate in un determinato modello "storico e simbolico": "il mutamento - egli afferma - ha inizio con la cultura, non è la cultura a essere attivata dal mutamento". Ovunque si origini, il mutamento si svolge all'interno della cultura (passa attraverso le variazioni individuali) e proprio per questo dà luogo a un flusso che, per quanto variabile per la sua intensità, rapidità, profondità, non è esente da regolarità. È significativo ricordare sotto questo profilo le analisi che Kroeber aveva dedicato nel 1919 e nel 1940 (v. Kroeber, 1952; tr. it., pp. 619-627 e 669-696) ai mutamenti degli abiti da sera femminili, volte a dimostrare appunto le regolarità delle variazioni in un campo apparentemente dominato dalla casualità e dalla volubilità.

Se il concetto di variazione individuale consente di avvicinare sotto il profilo metodologico l'analisi culturale all'analisi biologica, un altro concetto, inevitabilmente collegato al primo, non può non imporsi in una teorizzazione della cultura, come già si è imposto nella teoria dell'evoluzione delle specie. Si tratta del concetto di selezione, il quale, tanto in campo biologico quanto in campo culturale, designa i meccanismi di incanalamento e di ordinamento delle variazioni individuali, ossia di formazione di tendenze all'uniformità, di derive, di correnti. C'è da supporre che non sia affatto un caso che il concetto di selezione assuma un ruolo centrale nelle teorie che concernono le specie biologiche, la lingua, la cultura. Con questo non si vuole affatto asserire che sia davvero un unico e identico concetto quello che appare nelle teorie dei biologi, dei linguisti e degli antropologi; ma si può presumere che sia un fatto significativo che la nozione di selezione tenda a ripresentarsi con impressionante frequenza in qualsivoglia teoria concernente i campi ora citati. I teorici ricorrono insistentemente al concetto di selezione, ancorché questo possa essere diversamente formulato e utilizzato. Il concetto di selezione risulta in effetti impiegato tanto per descrivere gli effetti esercitati sulle variazioni individuali (o sugli individui) da una cultura già operante, quanto per spiegare i processi formativi e costitutivi di una determinata cultura. E forse è il caso di aggiungere che proprio il concetto di selezione suggerisce la possibilità che si tratti di un unico processo: gli effetti esercitati da una cultura coincidono con i processi mediante cui essa si costituisce, o ri-costituisce.

Un punto di vista particolarmente adatto per cogliere l'importanza del concetto di selezione è tuttavia fornito dai processi di inculturazione, vale a dire dai processi mediante cui un individuo acquisisce una determinata cultura. Gli antropologi culturali hanno da sempre sottolineato la si-

gnificatività di questi processi, ponendo in luce la disponibilità iniziale di qualsiasi individuo ad acquisire qualsiasi cultura: un neonato francese, trasportato in Cina, acquisirà i modelli della cultura e della lingua cinese con le stesse chances di successo dei suoi coetanei cinesi e, tuttavia, col passare del tempo incontrerà sempre maggiori difficoltà a fare propri la cultura e la lingua della società dei suoi genitori, così come di qualsiasi società diversa da quella in cui si è formato. La disponibilità iniziale verso qualsiasi cultura da un lato e, dall'altro, la crescente difficoltà a fare proprie culture diverse sono elementi significativi di un modo di intendere l'inculturazione come selezione. Secondo Claude Lévi-Strauss (v., 1949; tr. it., p. 150) ogni individuo possiede alla nascita la somma totale delle "possibilità" di organizzazione mentale di cui ogni cultura si limita a "scegliere una parte". Ma queste possibilità di organizzazione o "strutture" sono "esclusive", e i modelli di qualsivoglia cultura possono integrare "soltanto alcuni elementi tra tutti quelli che sono dati". Proprio per questo l'inculturazione si presenta come una sorta di specializzazione sempre più spinta, la quale nello stesso tempo in cui offre modelli fruibili di organizzazione, impone vincoli e ostacoli sempre più incisivi. La "selezione" operata da una cultura è infatti "regressiva": dal punto di vista delle "illimitate possibilità" di cui l'individuo dispone alla nascita, che fondano la sua disponibilità pan-culturale, l'inculturazione è una perdita irrimediabile (ibid., p. 151).

La cultura seleziona e restringe le possibilità umane, in quanto è essa stessa frutto di selezione. Può essere opportuno segnalare in relazione a questa tesi una convergenza di diverse prospettive, elaborate soprattutto nei primi decenni del XX secolo. Ancora una volta la linguistica è la disciplina guida. Il principio dell'arbitrarietà del segno, secondo Saussure (v., 1916; tr. it., p. 138), richiama l'idea di una "scelta", ancorché non individuale. La fonologia degli strutturalisti di Mosca e del Circolo linguistico di pone in luce che la lingua, a cominciare dall'organizzazione minimale della materia sonora, è fondata su una scelta in base alla quale si individua un numero limitato di tratti distintivi e si stabiliscono le regole della loro combinazione, rimanendo inteso che "non tutte le possibili combinazioni degli elementi distintivi sono ammesse" (v. Trubeckoj, 1939; tr. it., p. 16).

In effetti, per Jakobson "selezione" e "combinazione" sono le due operazioni di base della lingua (v. Jakobson e Waugh, 1979; tr. it., p. 4). In modo assai simile, (v., 1911; tr. it., p. 173) ritiene che a partire dall'"infinita gamma" di possibilità di articolazione sonora e dall'"infinitamente ampio numero di idee" una cultura debba selezionare una serie limitata tanto di suoni quanto di idee e che questa riduzione sia il procedimento indispensabile per formare una "classificazione" dell'esperienza che è a fondamento di ogni cultura. In modo ancor più tecnico, l'analisi dei sistemi di terminologia di parentela fatta da Kroeber (v., 1909) pone molto bene in evidenza che qualsiasi sistema risulta dalla scelta di determinati criteri, con esclusione di altri. Senza dubbio, la lingua o la terminologia di parentela sono settori della cultura che più di altri si prestano alla formalizzazione e al trattamento sistematico. Ma l'idea che affiora dalle prospettive appena accennate - vale a dire l'inevitabilità della selezione, della riduzione, della limitazione - può essere generalizzata per la cultura nel suo insieme. Anzi, si può fare ricorso al principio della selezione per spiegare il carattere di peculiarità, il senso di relatività e di particolarizzazione che la cultura porta sempre



con sé. Tanto il concetto di sistema quanto il concetto di cultura inglobano l'idea di un'insuperabile particolarità e limitazione: un sistema (linguistico, terminologico, matrimoniale o altro) è tale in quanto, realizzando alcune possibilità, ne esclude altre; e una cultura (non importa quanto etnicamente estesa) consiste in una definizione inevitabilmente particolare dell'uomo e del suo mondo, come se, per dar luogo a forme e modelli fruibili, funzionanti, comunicabili, si dovesse pagare il prezzo della loro particolarità e della loro limitazione. In quanto frutto di selezione, ogni forma organizzata comporta limiti; e reciprocamente l'assenza di limiti denuncia una mancanza di organizzazione. Su questo esito assai rilevante si registra una convergenza forse ancor più significativa di quelle or ora indicate: vale a dire da una parte prospettive di tipo strutturalistico, che fanno leva soprattutto sull'idea di sistema, e dall'altra prospettive che privilegiano il concetto di cultura e che affondano le loro radici in concezioni di tipo storicistico.

Per quanto opposte possano essere queste prospettive, esse convergono però verso la tesi che 'essere umano' non significa mai essere un uomo in generale, bensì «vuol dire essere un particolare tipo d'uomo», culturalmente definito (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 96). Che si sfrutti il peso storico dei costumi (il loro significato sempre locale) o che si dimostri l'impossibilità organica di un sistema di essere universale (di soddisfare tutti i possibili criteri di organizzazione), il concetto di cultura non fa che confermare, attraverso la selezione, la sua vocazione alla variabilità e alla particolarità. Selezione significa rinuncia alla pretesa di universalità da parte di qualsivoglia configurazione culturale. Se in virtù della selezione una cultura è sempre una configurazione particolare (una particolare definizione dell'uomo), sarebbe però estremamente riduttivo intendere una cultura come una soddisfacente e appagata realizzazione di possibilità. Proprio in quanto è frutto di selezione, la cultura è sì costretta a puntare selettivamente su alcune possibilità, ma la stessa specializzazione culturale a cui ogni cultura dà luogo contiene molto spesso l'evocazione di possibilità alternative sotto forma di diverse tracce o indizi di ciò che si sarebbe potuto fare e non si è realizzato. L'"in più" culturale (v. cap. 5) riappare ora al seguito dei concetti di selezione e di possibilità alternative. Sono ovviamente diversi i modi mediante cui una cultura rimugina, e talvolta riflette, sui propri limiti; l'esigenza stessa di confermare la validità delle soluzioni adottate comporta una qualche idea - anche se negativa - delle possibilità non realizzate e forse sperimentate altrove. Sotto questo profilo si può comprendere quanto sia importante per una teoria della cultura il fatto che una cultura non sia mai sola, che i suoi confini non siano tanto barriere invalicabili bensì modi per vedere gli altri e se stessi in mezzo agli altri, che i suoi confini siano anzi luoghi e modalità di scambio con gli altri e che questi scambi, lungi dall'essere interazioni puramente marginali, costituiscano momenti formativi di un'identità culturale, che proprio per questo è continuamente messa in discussione (v. Barth, 1969).

L'idea delle possibilità alternative, conseguente al concetto di selezione, fa capire quanto sia profonda l'osservazione di Sapir (v., 1921; tr. it., p. 192), secondo cui le culture, così come le lingue, "raramente bastano a se stesse". Prima ancora di una teoria della cultura, le possibilità alternative (proprio come il senso della precarietà) fanno parte della realtà culturale che gli scienziati sociali intendono studiare.

## 8. Dilatazioni e sconfinamenti concettuali.

Alla luce di queste ultime notazioni conviene considerare le funzioni definitorie che il concetto di cultura ha svolto in diversi momenti della sua storia. Già come cultura animi, questo concetto serve a distinguere certi individui, al fine di attribuire loro il senso autentico e universale dell'umanità: grazie alla cultura i veri uomini si differenziano dalla massa di coloro che sono immersi soltanto nei costumi. Impiegato dagli antropologi culturali, questo concetto serve a ritagliare un territorio disciplinare e a motivare rivendicazioni di identità e autonomia scientifica: gli antropologi culturali si differenziano dagli altri scienziati sociali in quanto studiano la cultura. Passando su un piano per così dire oggettuale, la cultura consente di definire aree particolari di condivisione di simboli, facendole coincidere perlopiù con società particolari: un'etnia si differenzia dall'altra per la sua cultura peculiare. Ma la cultura serve a differenziare non soltanto gli uomini tra loro (i colti dagli incolti, gli antropologi dagli altri scienziati sociali, i dagli Scilluk), bensì anche gli uomini dagli altri animali, segnando i confini di ciò che è propriamente umano: grazie alla cultura, gli animali bipedi che si sono attribuiti l'appellativo di *Homo sapiens* ritengono di essere unici e qualitativamente diversi da tutti gli altri. Queste funzioni delimitanti e definitorie della cultura fanno parte però di una storia contrassegnata anche da un movimento opposto, quello delle dilatazioni e degli sconfinamenti. Tutto sommato, proprio la percezione delle "possibilità alternative" è ciò che ha innescato di volta in volta il movimento dilatatorio, abbattendo confini un tempo ritenuti intangibili. Così la cultura non è più soltanto la cultura animi o la "cultura della ragione": "intesa nel suo ampio senso etnografico" (v. Tylor, 1871; tr. it., p. 7), essa può essere riconosciuta anche presso le società umane più arretrate, prive di scrittura e di tecniche della coltivazione. Pure in questo ambito di applicazione etnografica, la cultura ha perso tuttavia la sicurezza di una distinzione oggettiva. I confini risultano assai più sfumati e mobili, in funzione sia delle esigenze di identità, di costituzione di un 'noi', che a seconda delle occasioni e dei contesti possono situarsi a livelli di inclusione molto diversi (dalle famiglie ai clan, dai villaggi alle regioni, dalle nazioni alle civiltà), sia delle esigenze di analisi dell'osservatore, il quale può privilegiare livelli diversi di "scarti significativi". "Se cerchiamo di determinare scarti significativi tra l'America del Nord e l'Europa, le considereremo come culture differenti; ma, supponendo che l'interesse verta su scarti significativi fra - diciamo - e , questi due insiemi urbani potranno essere provvisoriamente costituiti come due unità culturali" (v. Lévi-Strauss, 1958; tr. it., pp. 328-329).

La mobilità dei confini culturali negli studi etnografici e sociologici non può che richiedere un elevato grado di elasticità delle prospettive e un raffinamento degli strumenti di analisi. Ma la rimozione di confini prestabiliti è sempre un fatto inquietante; e questo è tanto più vero, allorché prendiamo in considerazione gli sconfinamenti del concetto di cultura non più soltanto all'interno del suo campo di applicazione etnografico e sociologico, bensì ai suoi bordi esterni, e precisamente in due direzioni: da un lato verso i territori filosofici della ragione e dall'altro verso

i domini scientifici della natura. Come si è visto, il concetto antropologico di cultura, adottato dalle scienze sociali del Novecento, è nato tra i costumi, e in particolare tra i costumi dei cosiddetti 'primitivi', delle società senza scrittura. Le sue origini etnografiche (v. cap. 1) l'hanno tenuto lontano dai dibattiti filosofici sulla ragione; e questa separazione ha fatto sì che il concetto antropologico di cultura risultasse applicabile, e a lungo confinato, nello studio delle società considerate come prevalentemente tradizionali. A segnare il confine tra la cultura, intesa come comportamento tradizionale, e la ragione o razionalità, intesa come procedimento di pensiero in grado di trasformare i rapporti sociali e di liberarli dai gravami dei costumi, è stato posto perlopiù il processo di modernizzazione: sul versante della cultura gli antropologi con le loro società dominate dai costumi e dalle tradizioni, e sul versante opposto filosofi e sociologi in mezzo a una società modernizzata e razionalizzata (o in via di divenire tale). Ma i due concetti - cultura e ragione - non sono rimasti immobili; si sono avvicinati con effetti di condizionamento reciproco (v. De Laguna, 1949). Per un verso la razionalità è infatti defluita verso la cultura tradizionale, eliminando da essa un certo alone di misteriosa sacralità (per esempio la mentalità prelogica di Lucien Lévy-Bruhl: v., 1910) e contribuendo a riconoscere invece le strutture logiche delle interazioni economiche (v. Firth, 1939), degli scambi matrimoniali (v. Lévi-Strauss, 1949) o dei miti (v. Lévi-Strauss, 1964).

Per l'altro verso il concetto di cultura ha per così dire approfittato delle crepe prodottesi nel concetto di ragione. L'ammissione secondo cui le teorie filosofiche della ragione costituiscono "quasi sempre il tentativo di dar forma di sapere universale alle giustificazioni che s'invocano per credenze particolari" (v. , 1979, p. 349), non fa che spianare la via all'infiltrazione della cultura nella ragione; e infatti la cultura contribuisce a sottolineare la natura o il condizionamento di costume del pensiero che si autodefinisce razionale, il suo essere una "credenza" e il suo essere "particolare". Lo sconfinamento della cultura verso la ragione smentisce le pretese di universalità di quest'ultima, giacché "lo schema 'razionale' e 'obiettivo' di ogni gruppo umano dato non è mai il solo possibile" (v. Sahlins, *Culture...*, 1976; tr. it., p. 167). Sconfessato nella sua pretesa di universalità, il pensiero razionale finisce per configurarsi come il pensiero di una cultura, come una possibilità che va considerata tra le altre. Nello sconfinamento verso la ragione, il concetto antropologico di cultura, se per un verso priva questa forma di pensiero della sua pretesa di universalità e di unicità, per l'altro le prospetta la possibilità di confrontarsi e di dialogare con altre forme di pensiero altrettanto culturali. Mentre lo sconfinamento verso la ragione è una "sfida" lanciata dal concetto antropologico di cultura (ibid., p. IX), lo sconfinamento verso la natura è invece una sfida che il concetto antropologico di cultura deve subire da parte delle scienze che studiano il comportamento sociale animale. Dai primi fra gli uomini (i dotti) ai primitivi, ai primati e oltre: questo sembra essere il senso delle progressive dilatazioni del concetto di cultura.

Ma ciò che maggiormente colpisce nello sconfinamento animale della cultura è che esso si è verificato senza produrre rielaborazioni interne: gli studiosi del comportamento animale hanno utilizzato un concetto di cultura qual è stato messo involontariamente a loro disposizione da

parte degli antropologi (v. Bonner, 1980; v. Mainardi, 1974). È vero che, come i filosofi hanno rivendicato la ragione per non spartire la cultura con i primitivi, così gli antropologi rivendicano perlopiù il simbolismo e il significato (v. Sahlin, *The use...*, 1976) per non spartire la cultura con i primati e altri animali. Ma piuttosto che erigere barriere difensive, può risultare di grande interesse riflettere sul mutamento di prospettiva che a questo proposito ha caratterizzato il pensiero di Lévi-Strauss. Se nel 1949 egli iniziava la sua opera più importante sulla parentela con un capitolo dal titolo *Natura e cultura* e riteneva che questa distinzione fosse segnata da un confine apparentemente sicuro e invalicabile, quale sarebbe il linguaggio articolato, esclusivo dell'uomo, nella Prefazione alla seconda edizione (1967) egli ammette che "la linea di demarcazione" appare ora "più tenue e tortuosa" (v. Lévi-Strauss, 1949; tr. it., pp. 19-20).

L'uso e la costruzione di utensili, l'esistenza di complessi procedimenti di comunicazione, l'impiego di "veri e propri simboli" anche tra gli animali inducono infatti Lévi-Strauss a chiedersi se l'opposizione tra natura e cultura, lungi dall'essere un dato oggettivo dell'ordine del mondo, non sia piuttosto "una creazione artificiale della cultura" umana, "un'opera difensiva che questa avrebbe scavato tutto intorno a sé", recidendo i legami con le altre manifestazioni della vita, al fine di affermare la propria esistenza e rivendicare la propria originalità. Se così fosse, lo scienziato che volesse cogliere l'"essenza della cultura" non avrebbe da assecondarla in questo suo sforzo di recinzione difensiva, ma al contrario dovrebbe "risalire verso la sua sorgente e contrastare il suo slancio" e così tentare di riannodare i fili che la connettono al resto della natura (ibid., p. 20).

Non è la prima volta che vediamo lo studioso della cultura assumere un punto di vista contrastante, a rovescio, rispetto a quello della cultura stessa. Se a proposito della reificazione culturale si trattava di ripercorrere all'inverso il cammino per non rimanere intrappolati dai suoi trucchi e dalle sue suggestioni (v. cap. 5), anche qui non si può fare a meno di rilevare che la prospettiva proposta per afferrare l'"essenza" della cultura umana consiste in uno smontaggio delle sue illusioni, anzi di quella 'finzione' simbolica, di quell'"in più" culturale che provvede a separarla illusoriamente dalla natura. In effetti, sembrano esservi due opzioni fondamentali per determinare il senso della cultura umana: la prima ritiene giusto rimanere all'interno delle correnti culturali indagandone le forme, ricostruendone la storia (Kroeber) o interpretandone i simboli e i significati (Geertz); la seconda ritiene invece inevitabile prima o poi un'uscita dalla cultura verso realtà che in qualche modo la precedono o ne sono a fondamento (lo spirito umano di Lévi-Strauss come l'inconscio di Freud o la struttura economica di Marx ed Engels).

Ma qualunque tipo di strada si prenda (i sentieri interni o il percorso esterno), non è del tutto evitabile quella sensazione di arbitrarietà, di relatività, di precarietà che proviene dalla sostanza simbolica della cultura. Su questo punto possiamo registrare un'ultima convergenza tra prospettive per il resto tanto opposte nello studio della cultura, quali sono quelle di Geertz e di Lévi-Strauss. Mentre il primo consegna un'immagine della cultura come costituita da "ragnatele di significati" che l'animale uomo "ha tessuto" e fra cui rimane "sospeso" (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 41), il secondo contempla l'intera cultura umana come "un'efflorescenza passeggera", destinata

a inabissarsi "nel vuoto scavato" dal suo furore, come "opere sottili e raffinate" di cui è inevitabile che alla fine "non rimanga più niente" (v. Lévi-Strauss, 1955, tr. it., pp. 402 e 404; 1971, tr. it., p. 657). Certo, Geertz preferisce non staccare gli occhi dalle trame simboliche in cui gli uomini rimangono impigliati, mentre Lévi-Strauss non si esime dal prolungare lo sguardo verso il "crepuscolo degli uomini", la fine della cultura umana. Ciò che in definitiva entrambe le prospettive ci trasmettono è quindi l'idea della cultura come un'elaborazione fittizia e precaria di cui l'uomo non può fare a meno e a cui rimane tenacemente aggrappato per garantirsi - fin che gli è consentito - una sopravvivenza.

E tuttavia, proprio mediante le dilatazioni prima indicate - verso la ragione e verso la natura - il concetto di cultura svela ancora delle potenzialità che occorrerebbe questa volta assecondare, anziché contrastare. Da un lato, se la dilatazione verso la natura priva l'uomo dell'esclusività del privilegio culturale, essa arricchisce e riequilibra la sua immagine con il riannodare i collegamenti naturali che le sono essenziali (l'uomo in mezzo agli altri animali; la cultura come parte integrante della natura). Dall'altro lato, se la dilatazione verso la ragione (la ragione come cultura) priva la ragione stessa delle sue pretese all'universalità e all'assolutezza, il concetto di cultura è però in grado di accogliere e interpretare a modo suo quell'istanza di universalità contenuta nel concetto di ragione. Non si tratta di fondare o di trasformare questa istanza nel predominio di una cultura su tutte le altre o della cultura umana sul resto della natura, bensì di farne un esercizio di trasversalità interculturale, piegando la ragione dalla sua verticalità originaria (la ragione come struttura universale e quindi indipendente dalle manifestazioni culturali) su quel "piano orizzontale" in cui "non ci sono superiori né inferiori", bensì "solo simili e dissimili" (v. Trubeckoj, 1920; tr. it., p. 41), adattandola quindi a contesti di scambi e di conoscenze reciproche, in cui si possono ascoltare le ragioni sia degli altri uomini, sia degli altri esseri naturali. L'"in più" culturale, il livello metaculturale che inerisce un po' a tutte le manifestazioni della cultura, non è fatto soltanto per ribadire la validità delle soluzioni prescelte (v. cap. 5), ma contenendo in sé almeno l'idea germinale di possibilità alternative (v. cap. 7) può dispiegarsi più distesamente in quell'esplorazione, esame e dibattito di diverse possibilità ai quali possiamo forse assegnare il nome di ragione. Parafrasando una celebre frase di Goethe, si può chiedere: «È l'universale [l'infinito] la tua aspirazione? Attraversa tutte le configurazioni del particolare [finito]!» (v. Hamburg, 1964, p. 218), sapendo però anche che non si potranno mai attraversare completamente tutte le configurazioni del particolare e che gli attraversamenti sono quindi sempre parziali, tentativi limitati, precari e revocabili, i quali non potranno mai dare luogo a quella "totalità", a quel "perfetto compimento dello stesso finito" che invece poneva come obiettivo terminale della sua filosofia della cultura.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arnold, M., *Culture and anarchy*, London 1869 (tr. it.: *Cultura e anarchia*, 1946).  
Augé, M., *Qui est l'autre?*, in "L'Homme", 1987, XXVII, 103, 3, pp. 7-26.

- Barth, F. (a cura di), *Ethnic groups and boundaries*, London 1969.
- Barth, F., *Sohar. Culture and society in an Omani town*, Baltimore-London 1983.
- Boas, F., *The of primitive man*, 1911 (tr. it.: *L'uomo primitivo*, Bari 1972).
- Bonner, J., *The evolution of culture in animals*, 1980 (tr. it.: *La cultura degli animali*, Torino 1983).
- Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., Berlin 1923-1929 (tr. it.: *Filosofia delle forme simboliche*, 1961-1966).
- Cassirer, E., *An essay on man. An introduction to philosophy of human culture*, , Conn., 1944 (tr. it.: *Saggio sull'uomo*, 1948).
- Ceccarelli, F., *Il tabù dell'incesto*, Torino 1978.
- Ceccarelli, F., *L'"istinto" linguistico*, Firenze 1982.
- Darwin, C., *On the origin of species* (1859), London 1872 (tr. it.: *L'origine delle specie*, Torino 1982).
- De Laguna, G., *Culture and rationality*, in "American anthropologist", 1949, LI, 3, pp. 379-391.
- Devisch, R., *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaïre*, Berlin 1984.
- Dilthey, W., *Per la delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896* (a cura di ), Milano 1985.
- Douglas, M., *The Lele of*, in *African worlds* (a cura di D. Forde), London 1954, pp. 1-26.
- Douglas, M., *Purity and danger*, Harmondsworth 1970 (tr. it.: *Purezza e pericolo*, Bologna 1975).
- Fichte, G. A., *Das System der Sittenlehre*, Jena-Leipzig 1798 (tr. it.: *Il sistema della dottrina morale*, Firenze 1957).
- Firth, R., *Primitive Polynesian economy*, London 1939 (tr. it.: *Economia primitiva polinesiana*, Milano 1977).
- Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig-Wien-Zürich 1927; . in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, London 1948, pp. 325-380 (tr. it.: *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, Torino 1978, pp. 435-485).
- Geertz, C., *The interpretation of cultures*, New York 1973 (tr. it.: *Interpretazione di culture*, Bologna 1987).
- Hamburg, C. H., *A Cassirer-Heidegger seminar*, in "Philosophy and phenomenological research", 1964, XXV, pp. 208-222.
- Harris, M., *Cultural materialism: the struggle for a of culture*, New York 1979 (tr. it.: *Materialismo culturale: la lotta per una scienza della cultura*, Milano 1984).
- Hegel, G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes*, BambergWürzburg 1807 (tr. it.: *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze 1960).
- Herder, J. G., *Journal meiner Reise im Jahr 1769* (1769), in *Sämtliche Werke* (a cura di B. Suphan), vol. IV, Berlin 1878, pp. 343-486 (tr. it.: *Giornale di viaggio 1769*, Milano 1984).
- Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), in *Sämtliche Werke* (a cura di B. Suphan), vol. V, Berlin 1891, pp. 475-586 (tr. it.: *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino 1951).
- Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), in *Sämtliche Werke* (a cura di B. Suphan), voll. XIII-XIV, Berlin 1887-1909 (tr. it.: *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971).
- Herskovits, M., *Man and his works*, New York 1948 (tr. it. in: *Il concetto di cultura*, a cura di , Torino 1970, pp. 305-330).
- Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris 1963 (tr. it.: *Saggi di linguistica generale*, Milano 1966).

- Jakobson, R., Waugh, L. R., *The sound of language*, 1979 (tr. it.: *La forma fonica della lingua*, Milano 1984).
- Keesing, R., *Theories of culture*, in "Annual review of anthropology", 1974, III, pp. 73-97.
- Klemm, G., *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*, 10 voll., Leipzig 1843-1852.
- Kluckhohn, C., *Mirror for man. The relation of anthropology to modern*, New York 1949 (tr. it.: *Specchiati uomo!*, Milano 1952).
- Kluckhohn, C., Kelly, W. H., *The concept of culture*, in *The science of man in the world crisis* (a cura di ), New York 1945, pp. 78-105 (tr. it. in: *Il concetto di cultura*, a cura di P. Rossi, Torino 1970, pp. 261-299).
- Kluckhohn, C., Kroeber, A. L., *Culture. A critical review of concepts and definitions*, , Mass., 1952 (tr. it.: *Il concetto di cultura*, Bologna 1972).
- Kroeber, A. L., *Classificatory systems of relationship*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 1909, XXXIX, pp. 77-84; rist. in *The nature of culture*, 1952 (tr. it. in: *La natura della cultura*, Bologna 1974, pp. 311-322).
- Kroeber, A. L., *The superorganic*, in "American anthropologist", 1917, XIX, 2, pp. 163-213; rist. in *The nature of culture*, Chicago 1952 (tr. it. in: *La natura della cultura*, Bologna 1974, pp. 39-92).
- Kroeber, A. L., *On the principle of order in civilization as exemplified by changes of fashion*, in "American anthropologist", 1919, XXI, 3, pp. 253-263; rist. in *The nature of culture*, Chicago 1952 (tr. it. in: *La natura della cultura*, Bologna 1974, pp. 619-627).
- Kroeber, A. L., *The nature of culture*, Chicago 1952 (tr. it.: *La natura della cultura*, Bologna 1974).
- Kroeber, A. L., Richardson, J., *Three centuries of women's dress fashions: a quantitative analysis*, in "Anthropological records", 1940, V, 2, pp. 111-153; rist. in *The nature of culture*, di A.L. Kroeber, Chicago 1952 (tr. it. in: *La natura della cultura*, Bologna 1974, pp. 669-696).
- Laroche, E., *Histoire de la racine 'nem-' en grec ancien*, Paris 1949.
- Leroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole*, 2 voll., Paris 1964-1965 (tr. it.: *Il gesto e la parola*, 2 voll., Torino 1977).
- Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (tr. it.: *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969).
- Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris 1955 (tr. it.: *Tristi tropici*, Milano 1960).
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (tr. it.: *Antropologia strutturale*, Milano 1966).
- Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Paris 1964 (tr. it.: *Il crudo e il cotto*, Milano 1966).
- Lévi-Strauss, C., *L'homme nu*, Paris 1971 (tr. it.: *L'uomo nudo*, Milano 1974).
- Lévy-Bruhl, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910 (tr. it.: *Psiche e società primitive*, 1970).
- Mainardi, D., *L'animale culturale*, Milano 1974.
- Malinowski, B., *Culture*, in *Encyclopaedia of the social sciences*, vol. IV, New York 1931, pp. 621-645 (tr. it. in: *Il concetto di cultura*, a cura di P. Rossi, Torino 1970, pp. 131-192).
- Marino, L., *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975.
- Marx, K., Engels, F., *Die deutsche Ideologie (1845-1846)*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, MEGA, parte I, vol. V, Berlin 1932 (tr. it.: *L'ideologia tedesca*, Roma 1969).
- Marx, K., Engels, F., *Opere scelte*, Roma 1966.

- Mori, M. (a cura di), *La filosofia della storia da Herder a Hegel*, Torino 1976.
- Murdock, G. P., *Social structure*, New York 1949 (tr. it.: *La struttura sociale*, Milano 1971).
- Ogden, C. K., Richards, I. A., *The meaning of meaning*, London 1923 (tr. it.: *Il significato del significato*, Milano 1966).
- Poirier, J., *L'économie de prestige*, in "Tiers Monde", 1968, IX, pp. 3-16.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and function in primitive society: essays and addresses*, London 1952 (tr. it.: *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1968).
- Rickert, H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1899.
- Rindos, D., *The evolution of the capacity for culture: sociobiology, structuralism, and cultural selectionism*, in "Current anthropology", 1986, XXVII, 4, pp. 315-334.
- Rossi, P. (a cura di), *Il concetto di cultura*, Torino 1970.
- Rossi, P., *Cultura e antropologia*, Torino 1983.
- Sahlins, M., *Culture and practical reason*, Chicago 1976 (tr. it.: *Cultura e utilità*, Milano 1982).
- Sahlins, M., *The use and abuse of biology. An anthropological critique of sociobiology*, Mich., 1976 (tr. it.: *Una critica antropologica della sociobiologia*, Torino 1981).
- Sahlins, M., *Islands of history*, Chicago 1985 (tr. it.: *Isole di storia*, Torino 1986).
- Sapir, E., *Language*, New York 1921 (tr. it.: *Il linguaggio*, Torino 1969).
- Sapir, E., *Culture, language and personality*, 1949 (tr. it.: *Cultura, linguaggio e personalità*, Torino 1972).
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale* (a cura di e A. Sechehaye), Paris 1916 (tr. it.: *Corso di linguistica generale*, a cura di , Bari 1967).
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, 2 voll., München 1918-1922 (tr. it.: *Il tramonto dell'Occidente*, Milano 1957).
- Trubeckoj, N., *Evropa i človečestvo*, Sofija 1920 (tr. it.: *L'Europa e l'umanità*, Torino 1982).
- Trubeckoj, N., *Grundzüge der Phonologie*, Prague 1939 (tr. it.: *Fondamenti di fonologia*, Torino 1971).
- Tylor, E. B., *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, 2 voll., London 1871 (tr. it. in: *Il concetto di cultura*, a cura di P. Rossi, Torino 1970, pp. 7-29).
- Vansina, J., *The children of Woot: a history of the Kuba peoples*, Madison, Wisc., 1978.
- Viano, C. A., *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, in *Crisi della ragione* (a cura di A. Gargani), Torino 1979, pp. 305-366.
- Washburn, S., *Speculations on the interrelations of tools and biological evolution*, in *The evolution of man's capacity for culture* (a cura di J. M. Spuhler), 1959.



# Relativismo e anti-relativismo

## Le differenze culturali e il problema del relativismo

### *Il dominio della tradizione*

«Racconta Erodoto che Dario convocò un giorno i Greci che erano con lui e chiese loro a qual prezzo avrebbero acconsentito a cibarsi dei loro padri morti, invece di bruciarli come era loro costume; e i Greci risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. Allora Dario, in presenza dei Greci, convocò gli Indiani Callati e chiese loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a bruciare i cadaveri dei loro padri invece di cibarsene, come era loro costume; e gli Indiani risposero che a nessun prezzo lo avrebbero fatto» (Abagnano 1962). Erodoto conclude il racconto di questo aneddoto con una considerazione su quanto la condotta umana sia governata dalla tradizione.

Se proviamo ad interpretare quello che ci racconta Erodoto, vediamo che l'aneddoto non illustra solo, in maniera esemplare, il fatto scontato dell'esistenza di vistose differenze nei costumi dei diversi popoli, in questo caso nel modo in cui vengono trattati i propri morti. E neanche solo il fatto che le differenze sono dovute alle rispettive appartenenze degli uomini e al loro seguire differenti tradizioni.

Ciò che è notevole nell'aneddoto è il fatto che ogni gruppo non cambierebbe mai i propri costumi con quelli degli altri. Per nessuna ricompensa al mondo i greci mangerebbero i cadaveri dei propri morti, così come niente potrebbe spingere gli indiani callati a bruciarli. Ciò che per gli uni è giusto e normale, per gli altri è impensabile e ributtante, e viceversa. Dunque, dice Erodoto, è solo la tradizione a dire ai greci da una parte, e agli indiani dall'altra, che cosa è buono e giusto. Non c'è, sembra qui dire Erodoto, un modo per decidere quale sia il giusto modo per trattare i propri morti. Nessuno è in errore e nessuno ha ragione, se non all'interno di ciò che gli richiede la sua tradizione.

Si può vedere in questo atteggiamento di Erodoto un chiaro antecedente del relativismo culturale. Ma prima di arrivare a definire meglio in che cosa consiste il relativismo culturale, soffermiamoci ancora un attimo sull'aneddoto. Nell'atteggiamento reciproco di greci e indiani noi possiamo individuare ciò che, oltre due millenni dopo Erodoto, è stato definito "etnocentrismo".

### *Etnocentrismo*

Il termine "etnocentrismo" fu introdotto nel 1906 dall'antropologo statunitense William Graham Sumner nel suo importante *Folkways*, per designare quell'atteggiamento, comune ai membri delle più diverse culture, per cui «le forme, i contenuti e più in genere i "valori" della propria cultura vengono assunti come metro di misura e di valutazione delle forme, dei contenuti e dei "valori" delle culture altrui (o "altre" dalla propria, come spesso si dice)» (Cirese 1982: 6).<sup>1</sup>

Con questo termine Sumner vuole indicare quel «modo inconsapevolmente condizionato di guardare il mondo» per il quale «le concezioni ed i comportamenti storicamente relativi del proprio gruppo o "gruppo-di-noi" (*in-group*, *we-group*) assumono l'aspetto e la forza di fatti "di natura", [e] si contrappongono ai comportamenti e alle concezioni dei gruppi diversi dal proprio o "gruppi-di-altri" (*out-groups*, *other-groups*) e ne divengono metro assoluto di misura» (Cirese 1962).

È opportuno soffermarsi su questo importante concetto, mettendone in evidenza alcuni tratti particolarmente rilevanti:

---

<sup>1</sup> Cirese definisce anche «l'*esclusivismo culturale*, una variante interna alle società più differenziate, [...] quell'atteggiamento per il quale «i comportamenti e le concezioni degli strati subalterni e periferici vengono rigettati fuori dai confini della "cultura", perché non collimanti con gli atteggiamenti e i valori dei ceti dominanti e "colti", e più in genere perché non collimanti con i modi "ufficiali" di vedere il mondo» (Cirese 1982: 7).

- la *naturalizzazione dei costumi*, cioè la trasformazione delle forme storicamente assunte dalla propria società o cultura in natura. I costumi del proprio gruppo di riferimento non sono costumi tra gli altri costumi. Non sono oggetto di scelta e non possono essere semplicemente scambiati gli uni con gli altri. Semplicemente i costumi assumono l'apparenza di qualcosa che è come è, senza alternative pensabili, perché sono trasformati in natura. In altre parole, per tornare all'aneddoto di Erodoto, fa parte della natura delle cose o degli uomini che la pietà verso i morti si esprima dando loro sepoltura (per la nostra religione, ma più in generale per la nostra cultura), o bruciandoli o mangiandoli;
- l'*etnocentrismo è un tratto di tutte le società*. Non si tratta di qualcosa che riguarda solo gli altri, ed è qualcosa cui non è possibile sfuggire del tutto. Sumner concepisce la sottomissione ai *mores*, ai costumi, come qualcosa di inevitabile: «è vano immaginare – scrive Sumner – che un uomo, anche se di “mentalità scientifica”, possa spogliarsi dal pregiudizio o dalle opinioni preconcepite per porsi in un atteggiamento neutrale di indipendenza nei confronti dei *mores*: sarebbe come se volesse sottrarsi alla gravità o alla pressione atmosferica» (Sumner 1906, § 102). Se non si può sfuggire ai *mores*, un certo grado di etnocentrismo è inevitabile, anche da parte di chi, come l'antropologo, tenta di guardare alle altre culture con un atteggiamento “scientifico”;
- la *contrapposizione in-group/out-group*. Ciò che appartiene al gruppo di noi è valorizzato, mentre ciò che appartiene ai gruppi considerati come esterni è svalutato e rifiutato.

### *Il relativismo come «valore metodologico»*

Se anche l'etnocentrismo è qualcosa di connaturato alla natura sociale degli esseri umani, come riteneva Sumner e come dopo di lui hanno sostenuto in molti (tra i quali, ad esempio, Lévi-Strauss), è però altrettanto vero che una parte consistente della storia del pensiero antropologico può essere letta come il tentativo di superare, se non annullare, l'etnocentrismo che deriva dall'appartenenza alla cultura occidentale (ci si passi questa espressione un po' generica e imprecisa).

Questo almeno da quando, dopo la crisi dell'evoluzionismo unilineare, chiaramente e indifferentemente etnocentrico, con la svolta del particolarismo boasiano hanno cominciato a riconoscere la pluralità delle culture e a teorizzare la necessità di conoscerle dall'interno. Sia gli allievi di Boas, che, nell'ambito funzionalista, Malinowski e i suoi allievi, hanno visto nell'etnocentrismo un problema di natura metodologica, oltre che conoscitiva e morale.

Il superamento dell'etnocentrismo occidentale era necessario per poter comprendere o spiegare le altre culture nelle loro particolarità storiche o funzionali. La professionalizzazione del *fieldworker* promossa da Malinowski poggiava esplicitamente sull'idea che solo una solida preparazione teorica potesse permettere al ricercatore di avvicinarsi alle altre culture senza essere sopraffatto dai propri pregiudizi sui “primitivi” o sui “selvaggi”. L'atteggiamento relativistico verso le differenze culturali costituiva un prerequisito della ricerca antropologica, un vantaggio metodologico che l'antropologo professionale acquisiva sui dilettanti attraverso lo studio e la preparazione teorica, la via verso l'elaborazione di una conoscenza scientifica delle culture non viziata da idee e punti di vista preconcepiuti e svalutativi.

Se il fine della ricerca antropologica è «entrare in un rapporto autentico» con i nativi, per «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, [...] rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo», è chiaro che l'etnocentrismo si presenta come un ostacolo alla comprensione, qualcosa che impedisce di cogliere altre razionalità o altre moralità, sovrapponendo ai contesti culturali altri giudizi che in quei contesti non hanno senso. Mentre è proprio il tentativo di comprendere il senso che azioni e pensieri hanno in altri contesti culturali che rappresenta un fine della ricerca antropologica. Si tratta dunque di un problema metodologico: possiamo noi comprendere gli altri, le loro differenze culturali, specie quelle più remote e per noi spiazzanti, senza liberarci dei nostri modi preconstituiti di guardare il mondo?

Ma la mossa anti-etnocentrica ha anche un secondo aspetto: se il primo è quello metodologico che abbiamo detto (familiarizzare ciò che non ci appartiene, metterci in condizione di capire gli altri), il secondo è invece quello che riguarda il percorso di ritorno, la defamiliarizzazione del nostro quotidiano. Altre mo-

ralità e altre razionalità possono indurci a guardare con occhi diversi la nostra stessa cultura e le sue naturalizzazioni, rendendoci consapevoli delle possibili alternative, e cioè che ciò che è in un certo modo potrebbe anche essere in un altro.<sup>2</sup> Un po' come quando uno torna da un lungo viaggio in terre lontane e rivede tutto ciò che gli era familiare in modo nuovo.

### *Relativismo e anti-relativismo*

Il relativismo in antropologia nasce all'interno della concezione pluralistica del concetto di cultura promossa da Boas. Senza una concezione pluralistica del concetto di cultura non è infatti possibile pensare il relativismo, e cioè l'idea che la *comprensione* dei modi di pensare o dei comportamenti di persone che vivono in contesti culturalmente diversi debba ricorrere a criteri morali o di razionalità che sono interni a quello stesso contesto culturale. O, detto altrimenti che non è lecito dare giudizi morali o giudizi di razionalità in base a criteri esterni (ad esempio, in base ai nostri criteri morali o conoscitivi se parliamo di culture differenti e distanti). È, inoltre, rafforzato da una concezione olistica delle culture, come quelle che abbiamo visto in Benedict (quando parla delle culture «incommensurabili») e in Malinowski.

Gli anti-relativisti hanno messo in evidenza le insolubili contraddizioni filosofiche implicite nelle posizioni rigorosamente relativiste, e oggi non sembra esserci nessuno, se mai c'è stato in passato, che assume il relativismo culturale come una vera "teoria" della morale o della conoscenza. Una teoria che affermasse, per esempio, che «esistono tanti universi conoscibili quante sono le culture» o che «individui appartenenti a culture diverse vivono in universi distinti» sarebbe puro non-sense (o, per dirla con Dan Sperber, una «rappresentazione semi-proposizionale»; cfr. Sperber 1982). A parte il paradosso logico di una teoria universale che afferma che non esistono verità universali (e dunque nega se stessa), le più serie obiezioni al relativismo hanno a più riprese sottolineato come nessun contesto culturale sia mai stato così chiuso e isolato da costituire un universo autonomo e come la cristallizzazione delle differenze in sistemi separati abbia portato a non prendere in considerazione le relazioni storiche di potere e di dominazione, quando non anche a rendere virtualmente impossibile qualsiasi comunicazione interculturale.

### *Natura umana e differenze culturali*

Ma allora di che cosa si dibatte realmente, se nessuno sostiene posizioni rigorosamente relativiste? Possiamo provare ad affrontare il problema partendo da un altro concetto, quello di "natura umana".

Nel pensiero filosofico occidentale, in particolare nel razionalismo, esiste una opposizione tra i costumi e la ragione. I costumi rappresentano degli *idola*, delle opinioni errate, spesso delle superstizioni, dalle quali è necessario liberarsi per accedere al lume interiore della ragione. Spogliarsi dai costumi, dalle tradizioni, è il modo per liberare la razionalità umana. Al di sotto delle incrostazioni dei costumi c'è una natura umana universale e razionale. Dunque bisogna andare al di là delle differenze e dei costumi (che sono apparenze) per cogliere l'universale natura umana (la vera sostanza, la dura roccia sotto la sabbia dei costumi, l'isola della salvezza nel mare dei costumi). Si deve separare ciò che è empirico, contingente, locale, transeunte, da ciò che al contrario è essenziale, permanente e universale. Scrive Francesco Remotti: «la linea di separazione tra costume e natura ha una funzionalità precisa: impedire che l'idea di costume intacchi quella di natura, separare molteplicità (costume) e unità (natura), salvaguardare l'ordine della natura dalla variabilità dei costumi, mantenere l'idea di natura nella sua purezza e solidità» (Remotti 1990: 97).

C'è, invece, un'altra tradizione di pensiero, quella di Montaigne o di Pascal, per la quale «il costume è la nostra natura». Cercare una natura umana al di là dei costumi, spogliando gli uomini dai loro costumi, si rivela una pura illusione, perché non si è uomini e donne che in modi specifici e diversi. L'idea stessa di una ragione che si sottrae ai costumi è un'illusione metafisica. Non esiste una ragione al di fuori del linguaggio e della cultura. È fondamentalmente a queste due concezioni della natura umana, e cioè del ruolo

---

<sup>2</sup> Un aspetto che abbiamo visto particolarmente esplicitato in Benedict, Sapir e, soprattutto, Mead.

attribuito alle differenze culturali, che può essere riportato il problema che soggiace alle discussioni sul relativismo e l'anti-relativismo.

Se nessun antropologo pensa che la mente sia una *tabula rasa*, totalmente priva di predisposizioni innate, o che la specie umana non abbia limitazioni di tipo biologico, completamente diverso è il modo in cui antropologi diversamente orientati considerano la rilevanza di questi fatti. Mentre per gli universalisti questi sono oggetti importanti della ricerca antropologica, fanno parte del suo progetto conoscitivo, per i "relativisti" sono verità vuote, del tutto inutili dal punto di vista antropologico. Il problema dell'antropologia comincia dopo: «per quanto le cose e le circostanze ambientali da un lato e la conformazione psichica e organica dell'uomo dall'altro forniscano suggerimenti e impongano limitazioni, è pur sempre nello spazio interorganico, vale a dire sociale, che si decidono i contenuti e le funzioni dei simboli» (Remotti 1990: 153). L'antropologia, in altre parole, impegnata nello studio delle differenze culturali, non sa bene che far-sene delle verità universali sulla mente umana o sui limiti biologici dell'organismo.

In più, tutti i tentativi di costruire, a partire da queste "verità universali", una concezione specifica della natura umana destano il sospetto che si stia di nuovo tentando di cancellare le differenze (o la loro importanza), quando non anche proiettando nell'universale i valori della propria cultura, e quindi instaurando una forma rafforzata di etnocentrismo.

### *Anti-anti-relativismo*

In un articolo del 1984, Clifford Geertz si definiva «anti-anti-relativista»:

non intendo difendere il relativismo, che è un principio ormai consunto, un grido di battaglia del passato, ma voglio piuttosto attaccare l'anti-relativismo, che mi sembra un fenomeno in rapida ascesa e che rappresenta una versione aggiornata di un errore antico. Qualsiasi cosa possa essere o possa essere stato in origine il relativismo culturale (e non vi è nessuno dei suoi critici che lo abbia definito correttamente), al giorno d'oggi è utile come spettro per farci allontanare spaventati da certe correnti di pensiero e per indirizzarci verso altre (Geertz 1994: 72).

Per Geertz un atteggiamento relativistico è connaturato al sapere antropologico, non tanto per via delle *teorie* quanto piuttosto per i *dati* antropologici.

Non si possono leggere per molto tempo saggi sulla matrilinearità nayar, sul sacrificio azteco, sul verbo hopi, o sulle circonvoluzioni cerebrali nell'evoluzione dell'ominide senza iniziare a prendere in considerazione la possibilità che, citando [...] Montaigne «ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi [...] per cui non abbiamo alcun criterio di ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e dei costumi del paese nel quale viviamo» (Geertz 1994).

Se è vero che gli antropologi sono portati ad avere un orientamento relativistico verso le differenze culturali, non è però vero che essi sostengono esplicitamente delle teorie relativiste in campo etico, conoscitivo o estetico. Le posizioni relativiste sono (mal) definite da coloro che le contestano piuttosto che da coloro che sono supposti aderirvi. Ciò conduce a un dibattito singolare, che non ha una natura propriamente analitica.

La teoria – se così si possono chiamare questi accalorati consigli su come dobbiamo vedere le cose se vogliamo essere considerati persone per bene – è più uno scambio di ammonimenti che un dibattito analitico: ci viene dunque offerta una gamma di differenti preoccupazioni (Geertz 1994).

La preoccupazione dei "relativisti" è il "provincialismo" (o, come abbiamo detto noi prima, l'etnocentrismo), e cioè il timore che le opinioni che derivano dall'appartenenza alla nostra società limitino la nostra comprensione delle altre culture, mentre la preoccupazione degli anti-relativisti, o universalisti, è che «una sorta di entropia spirituale, un calore che uccide la mente» ci porti tutti al più completo nichilismo, alla più assoluta impossibilità di discernimento o di comunicazione. Per come vanno le cose nel mondo, sostiene Geertz, è molto più lecito preoccuparsi dei rischi del provincialismo che non di quelli del relativi-

simo: «l'immagine di un numero sterminato di lettori di antropologia che si muovono dentro un orizzonte mentale così cosmopolita da non avere la minima idea di ciò che sia o non sia vero, buono o bello, a me sembra completamente fantasiosa». Il nichilismo non «incombe alle spalle del relativismo», come vorrebbe Jarvie, ma piuttosto «di fronte, come uno spaventapasseri»; «l'anti-relativismo ha in buona misura nutrito le paure che lo tengono in vita».

L'analisi dei testi, per la verità alquanto bizzarri, scelti da Geertz per illustrare la paranoia anti-relativista lo porta a concentrarsi su un concetto, quello di "Natura Umana".<sup>3</sup> È intorno a questo concetto, riempito di volta in volta con contenuti differenti, che i diversi autori citati si affannano per «disarmare la forza delle differenze culturali», in un parossistico crescendo che porta a forme sempre più imbarazzanti di etnocentrismo.

Geertz, per esempio, dopo aver lungamente citato un passo di Mary Midgeley sulla natura umana, elenca quali risultino essere, per l'autrice, i fatti innaturali: «eccoli qui: i salamelecchi reciproci, praticare il sadismo, l'ingratitude, la monotonia, e, tra l'altro, trascurare gli handicappati, almeno quando queste attività siano portate all'eccesso» (37-38). Nel momento in si tenta di dare un contenuto alla natura umana, sembra dire Geertz, si cade inevitabilmente nella proiezione dei propri valori, modi di pensare e agire, in nuove e diverse forme di etnocentrismo. Invece di usare le differenze culturali per produrre separazioni tra i noi e i loro, identità autoreferenziali, dovremmo cercare di usarla per definire terreni di dialogo e di incontro.

Al fondo del problema non c'è dunque una qualche teoria della conoscenza o della morale, ma una diversa concezione dell'oggetto dell'antropologia (la natura umana/le differenze culturali) dei compiti e delle priorità della disciplina, e soprattutto delle conseguenze pratico-politiche dei suoi discorsi.

---

<sup>3</sup> È lo stesso Geertz a scrivere intenzionalmente Natura Umana con le maiuscole.

## Riferimenti bibliografici

- Abbagnano, (1962), *Il relativismo culturale*, "Quaderni di sociologia" XI (1): 5-22.
- American Anthropological Association (1947), *Statement on Human Rights*, "American Anthropologist" 49: 539-543.
- Benedict, Ruth (1923), *The concept of the guardian spirit in North America*, New York.
- (1934), *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston; *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1960.
- Boas, Franz (1896), *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, "Science" 4 (103): 901-908.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- (1980), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- Cirese, Alberto M. (1962), *Introduzione alla lettura di Sumner*, "Quaderni di sociologia" XI (4): 375-396.
- (1982), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- Clifford, James (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Boringhieri, Torino; *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1989.
- (2000), *Introduzione: verità parziali*, in Clifford e Marcus (a cura di) 2000: 25-58.
- Clifford, James e Marcus, George E. (a cura di) (2000), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma; *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986.
- Crapanzano, Vincent (2000), *Il dilemma di Ermes*, in Clifford e Marcus (a cura di) 2000: 89-118.
- Fabietti, Ugo (2001), *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Fusaschi, Michela (2003), *I segni sul corpo, Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Geertz, Clifford (1987), *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna; *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.
- (1994), *Anti-anti-relativismo*, "Il Mondo 3" I(2): 72-86; *Anti-anti-relativism*, "American Anthropologist" 86 1984: 263-278.
- Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, London; *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Newton Compton, Roma 1978.
- Mauss, Marcel (1936), *Les techniques du corps*, "Journal de Psychologie Normale et Pathologique" 32; in *Sociologie et anthropologie*, PUF Paris 1950: xx-xx.
- Ortner, Sherry (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, in "Comparative Studies in Society and History" 26(1): 126-166.
- Pasquinelli, Carla (1987), *Il corpo tra natura e cultura*, "Problemi del socialismo" 11.
- (2003), *Il concetto di cultura*, dispense del corso di antropologia culturale, Università di Napoli "L'Orientale".
- Remotti, Francesco (1987), *Clifford Geertz: i significati delle stranezze*, introduzione all'edizione italiana di Geertz 1987.
- (1990), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Boringhieri, Torino.
- Rosaldo, Renato (1989), *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston; *Cultura e verità*, Meltemi, Roma 2003.
- Rossi, Pietro (a cura di) (1970), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino.
- Sapir, Edward (1924), *Culture, genuine and spurious*, in *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*, D. G. Mandelbaum ed., Berkeley.
- Sperber, Dan (1982), *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris; *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Stocking, George W. Jr. (1992), *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison & London.

## 5. Cataloghi dell'umanità\*

*Dove si scopre che non c'è un solo catalogo delle razze  
umane, ma tanti, anzi tantissimi*

### *Primi tentativi*

La gente diversa ci incuriosisce, a tutte le latitudini; è istruttivo trovarsi di tanto in tanto nel ruolo della curiosità, anziché in quello del curioso. La scienza deriva direttamente dalla curiosità, e perciò non c'è da stupirsi se molti scienziati hanno dedicato il loro tempo a ragionare sulla diversità umana e a catalogarla. Gli inizi di questi studi sono avvolti dal mistero. In realtà non si sa neanche bene cosa significhi la parola razza, anche se pare che derivi dalla parola radice e si sia diffusa dall'italiano al francese e poi all'inglese. Oppure deriva dall'arabo *ras*, che in genere significa testa, ma anche stirpe o discendenza. Né è facile stabilire chi sia stato il primo a usarla, e altrettanto difficile è individuare il primo tentativo di descrivere l'umanità come un catalogo di razze distinte. Ci si può rifare alla Bibbia e alla discendenza dei tre figli di Noè, Sem (gli asiatici), Cam (gli africani) e Jafet (gli europei). Oppure ci si può soffermare sulle decorazioni tombali egizie ispirate al Libro dei Cancelli e datate intorno a 1100 anni fa. Fra le anime che aspettano di accedere all'oltretomba gli esperti riconoscono i tratti tipici di quattro gruppi umani, identificati come egiziani, asiatici, libici e nubiani.

Anche senza proporre una classificazione sistematica dell'umanità, fin dall'antichità gli osservatori più attenti notano caratteristiche differenti in popolazioni differenti. Esaminando i caduti della battaglia di Pelusio, in cui l'esercito persiano di Cambise aveva sconfitto gli egiziani di Psammetico, Erodoto rimane colpito dalla relativa fragilità dei crani rispetto a quelli egiziani. Per fracassare i primi era bastata una sassata, per i secondi ce ne erano volute parecchie. Erodoto azzarda una spiegazione che oggi non convince, ma che testimonia un tentativo di collegare le nostre caratteristiche fisiche all'effetto dell'ambiente: gli egiziani si rasano i capelli fin da bambini e così il sole gli rinforza il cranio. Al contrario, i persiani non solo non si radono, ma indossano anche cappelli di feltro, e alla fine, secondo Erodoto, si ritrovano con ossa sottili e fragili.

Il primo tentativo serio di classificazione sistematica, degli organismi in generale e non solo degli uomini, va fatto risalire ad Aristotele, che però non ci ha lasciato tanto uno schema completo di tutti gli animali e piante conosciuti, quanto una serie di principi generali. Fra questi, è importante l'idea che si debba partire dal basso, dagli individui, aggregandoli in specie e queste in categorie superiori, fino ad arrivare a un genere universale che le comprende tutte. Alla fine del XVII secolo, in accordo coi principi aristotelici, il naturalista inglese John Ray definisce la specie in base alla costanza delle forme ereditarie. Nel 1684 François Bernier pubblica un volume intitolato *Nouvelle division de la terre par les différents espèces ou races qui l'habitent* in cui propone che esistano quattro razze umane. Quella di Bernier è la prima lista di razze di cui ho notizia, ma il suo

---

\* Cap. 5 di G. Barbujani, *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006.

autore è un viaggiatore, non uno scienziato, e si capisce da tante cose. È solo col *Systema naturae* del naturalista svedese Linneo, nel XVIII secolo, che nasce la sistematica scientifica moderna. Attraverso tredici edizioni Linneo costruisce un catalogo generale delle specie viventi, animali e vegetali (e anche delle non viventi; il sistema linneano comprende i minerali) e fonda una nuova scienza, la tassonomia.

I tassonomi, a partire da Linneo, confrontano l'anatomia, la fisiologia e oggi anche i geni dei diversi organismi. Sulla base di questi confronti danno un nome alle specie e le raggruppano in generi, i quali a loro volta sono raggruppati in famiglie, ordini, classi, phyla, e infine nei grandi regni dei viventi. I nomi scientifici comunemente usati sono il genere (con l'iniziale in maiuscolo) e la specie. Noi siamo *Homo sapiens*, l'unica specie vivente del genere *Homo*. Coi gorilla (*Gorilla gorilla*), gli scimpanzé (*Pan troglodytes*), gli scimpanzé pigmei, o meglio bonobi (*Pan paniscus*) e gli orangutan (*Pongo pygmaeus*) costituiamo la famiglia degli Ominidi, che appartiene all'ordine dei Primati, alla classe dei Mammiferi, al phylum dei Cordati e al regno dei Metazoi, gli animali pluricellulari (contrariamente a quanto ci insegnavano alle elementari, pare proprio che i regni dei viventi siano cinque e non due). Al di sotto della specie c'è la razza o sottospecie.

All'epoca di Linneo la parola razza non ha un significato preciso. C'è chi la usa, per esempio Buffon, come sinonimo di specie, o a volte anche di nazionalità, ma l'idea che esistano sottospecie o varietà geografiche è già presente, e sono queste sottospecie che, da un certo momento in poi, saranno chiamate razze. Secondo Bernasconi, la distinzione chiara fra razza e specie si deve a Kant e arriverà nel 1775. Ma già nell'edizione del 1758 del *Systema naturae* Linneo colloca l'uomo fra i Primati, scelta curiosamente rimproverata soprattutto a Darwin che non era ancora nato, e propone una classificazione dell'umanità in sei razze, che lui chiama *varietà*; americana, europea, asiatica, africana, selvaggia e mostruosa. L'ultima razza comprende casi di malformazioni congenite, la penultima, per strano che possa sembrare, rappresenta un lodevole scrupolo scientifico. Nel settecento non mancano descrizioni di creature bizzarre, e ce n'è un'eco anche nel *Barone rampante* di Italo Calvino: uomini dei boschi, uomini-scimmia, uomini-orso; non siamo al centauro, ma poco ci manca. Per la sua opera vastissima, Linneo non era in grado di controllare direttamente tutte le informazioni, e così registra diligentemente quello che legge. Il tempo gli darà torto, ma non si può essere troppo severi nel giudicarlo perché la scienza funziona così. A parte selvaggi e mostruosi, la sua descrizione delle quattro razze principali si basa sul colore della pelle, rossa, gialla, nera e bianca, ma porta con sé delle implicazioni psicologiche. Gli indigeni americani sono descritti come testardi, liberi e governati dalle tradizioni. Gli asiatici sono malinconici, perfidi e governati dalle opinioni. Gli africani sono negligenti, passivi, imbroglioni e governati dall'impulso. Gli europei sono intelligenti, inventivi e governati dalle leggi. Dunque, fin dal suo esordio, la classificazione razziale umana fatica a mantenersi sul terreno della biologia per debordare in quello della psicologia di gruppo, con una tendenza a stabilire gerarchie di valore, all'interno delle quali gli europei se la cavano sempre bene o addirittura benissimo. I sistemi successivi confermeranno questa tendenza.



Linneo divide la nostra specie in varietà corrispondenti a quattro continenti. Manca l'Oceania, ma ci penserà Blumenbach che, nonostante una terminologia piuttosto fantasiosa (chiama etiopi gli africani, malesi gli australiani, e caucasici gli europei e gli abitanti dell'Asia occidentale) vede essenzialmente il mondo diviso in cinque, con una corrispondenza chiara (e irreversibile: uno fa parte di una razza dalla nascita e non potrà cambiarla) fra i continenti e i tipi umani che vi si trovano.

Come abbiamo visto nel terzo capitolo, *tipo* è una parola importante in questo contesto. Anche se la classificazione è un'attività aristotelica, Blumenbach e quasi tutti quelli che seguiranno sono implicitamente platonici. Vedono nell'umanità l'eco di tipi ideali, non molti, a cui gli individui reali si avvicinano in maniera diversa. Lo scopo dell'antropologia è individuare questi tipi e descriverne le caratteristiche in modo da arrivare a una soddisfacente descrizione dell'umanità tutta, che in questo modo risulterà per forza divisa in entità discontinue perché discontinue sono le caratteristiche dei tipi ideali. In altre parole, si dà per scontato che si possa rappresentare l'umanità come la parte sinistra di figura 2.

Prima di Blumenbach, Buffon propone un sistema a sei razze, in cui i lapponi sono distinti dagli altri europei. Qualche decennio dopo, Cuvier proporrà di ridurre il numero a tre, bianchi, neri e gialli, e Thomas Huxley a quattro, con gli europei definiti xantocroidi e cioè di capelli biondi (i bruni mediterranei sarebbero il risultato di un'ibridazione con i neri). A Huxley delle razze importava poco, tanto è vero che il suo contributo a questo tema sta in tre paginette, all'interno di una bibliografia sterminata. Ma con l'entrata in scena di questi grandi nomi dell'anatomia comparata e dell'evoluzione emergono le prime preoccupazioni metodologiche. Affiora la consapevolezza che le razze non sono del tutto ovvie, che per riconoscerle bisogna lavorare su più caratteristiche e non su una sola, e che bisogna definire una metodologia condivisa per studiarle. A partire da Blumenbach e lungo tutto il XIX secolo ci si concentrerà soprattutto sulla morfologia del cranio. Si formeranno raccolte di crani provenienti da tutto il mondo, si svilupperanno strumenti di misurazione, e con Paul Broca la craniologia raggiungerà la maturità abbandonando il creazionismo e abbracciando decisamente l'evoluzionismo. Broca e Francis Galton introducono metodi quantitativi che spostano l'accento dal semplice riconoscimento dei tipi all'analisi statistica dei caratteri nelle popolazioni.

Paul Broca è forse il primo a prendere coscienza di un problema con cui gli studi razziali continueranno a lungo a misurarsi (o magari a scegliere di *non* misurarsi). Dicevamo che non è difficile individuare tipi umani differenti, distinguere un senegalese tipico da uno svedese tipico. Il problema è che non tutti i senegalesi o gli svedesi hanno la pelle dello stesso colore, la stessa forma del cranio, e rappresentano ugualmente bene il tipo ideale. Ogni popolazione è variabile: nessuno corrisponde perfettamente al tipo ideale, e molti tendono ad assomigliare, per un aspetto o per un altro, ad altri tipi. Le prime classificazioni si basano sul colore della pelle e su pochi aspetti dell'anatomia, con Broca l'attenzione si sposta sulle misure craniometriche, e in particolare sul rapporto fra lunghezza e larghezza del cranio, da cui la celebre classificazione in dolicocefali a cranio lungo e brachicefali a cranio corto. Ma anche qui, fatti un po' di calcoli, ci si accorge che

all'interno di ognuna delle razze proposte c'è davvero molta variabilità. Ce n'è così tanta che, in parecchi casi, membri di razze differenti risultano più simili fra loro di membri della stessa razza. È un bel guaio.

### *Tante razze*

Per oltre un secolo da quel momento, gli antropologi reagiscono a questa difficoltà soprattutto coniando nuovi nomi per nuove razze. I grandi viaggi di esplorazione mettono in contatto gli scienziati, europei e nordamericani, con popolazioni sconosciute, le cui caratteristiche si collocano spesso a cavallo fra quelle delle razze precedentemente descritte. Quando la coesistenza di gente troppo diversa nella stessa razza diventa impraticabile si finisce per battezzare una nuova razza, ma dopo un po' il problema si ripropone, e bisogna pensare a un'altra razza e poi a un'altra ancora. Così, con gli anni, il numero delle razze aumenta. Deniker nel 1900 ne conta già 29 di cui sei europee, von Eickstedt nel 1937 arriva a 38. Per l'esposizione Universale del 1933, il *Field Museum of Natural History* di Chicago commissiona alla scultrice Malvina Hoffmann statue a grandezza natura le che descrivano tutte le razze dell'umanità. Consigliata dagli antropologi del Museo, la Hoffmann parte per un viaggio che la porterà in giro per tutto il mondo alla ricerca di modelli, e infine realizza, fra bronzi e marmi, 104 figure. Secondo Molnar, nel XX secolo si toccano, in alcuni sistemi, le duecento razze.

Questa crescita numerica non può non creare una certa confusione. Le tre razze di Cuvier avranno tanti problemi, ma non si può dire che siano complicate: bianchi, neri e gialli. Se si riconoscono decine di razze, come fanno Deniker e von Eickstedt, bisogna definirle in termini ben più complessi, per esempio "di pelle bruna, ricciuti, mesocefali, naso moderatamente largo" (sarebbero gli australoidi), e che fare poi quando si incontra in mezzo a loro un individuo dal naso smoderatamente largo? Insomma, man mano che la specie umana viene suddivisa in tante razze, diventa indispensabile riorganizzare le cose con più criterio. Allora emerge l'idea che non tutte le razze siano equivalenti: esisterebbero invece grandi e piccole razze, dove per grandi si intendono tre o quattro raggruppamenti principali (europei, asiatici e africani ci sono sempre, a volte raggiungono questo status anche gli australiani) e per piccole tutte le altre, che di norma, ma non sempre, stanno all'interno delle grandi.

Von Eickstedt aggiunge un ulteriore livello di complessità gerarchica, dividendo le sue razze in gruppi razziali principali, che secondo lui sono tre, all'interno dei quali si trovano razze secondarie, razze particolari e forme intermedie, queste ultime frutto di ibridazione fra popolazioni di razze differenti, per un totale di 38 sottospecie distinte. I mediterranei sono chiamati *Homo sapiens pelagijs*, gli alpini *Homo sapiens alpinus*, e le popolazioni di lingua khoisan dell'Africa sud-occidentale, boscimani e ottentotti, sono curiosamente messe fra i mongoloidi col nome di *Homo sapiens hottentotus*. (Piccolo inciso: come chiamare questi ultimi gruppi pone tuttora un problema delicato, perché la comunità boscimane non possiede, nella propria lingua, una parola per definire se stessa. Come abbiamo visto, boscimane, *bushman*, è un termine spregiativo introdotto dai coloni europei nell'ottocento per definire creature che si ritenevano subumane. La parola khoisan

fonde i nomi con cui si definiscono i gruppi linguistici san, cioè boscimani, e khoikhoi, cioè ot-tentotti: due famiglie linguistiche caratterizzate da suoni secchi, non vocalici né consonantici, che i linguisti chiamano *clicks*. Ma anche san è un nome attribuito con intenti denigratori, al punto che alcuni san preferiscono francamente il termine tradizionale *bushmen*. Da adesso in poi li chiameremo khoisan).

Ma quando si ragiona su 38 sottospecie i confini fra un livello gerarchico e l'altro, e fra una razza e l'altra, diventano ambigui e a volte impalpabili. Provate a inventare un criterio tematico che vi permetta di suddividere in 38 album le fotografie della vostra vita, e di ritrovare poi facilmente quella che cercate. Nella ricerca di caratteri che finalmente permettano di discriminare fra le razze e arrivare a un catalogo universalmente accettato non mancano alcune eccentricità. Nel 1909 un etnologo inglese, A.C. Haddon, propone di ricominciare dalla forma del capello. Le tre razze principali sarebbero perciò gli Ulotrichi (divisi in due razze minori, Orientale e Africana), i Cimotrichi e i Leiotrichi (questi ultimi divisi ciascuno in tre piccole razze a seconda della forma del cranio, brachicefalo, mesocefalo o dolicocefalo). Fra gli inglesi, molto colpiti dalla presenza di individui di bassa statura nelle isole Andamane (uno di loro interpreta un ruolo importante anche in un'avventura di Sherlock Holmes, *Il Segno dei Quattro*), gli andamanesi sono spesso visti come razza a parte.

### *Troppe razze*

A fianco di questi tentativi che, per quanto bizzarri, si ispirano a criteri comunque riconducibili alla scienza, ci sono poi proposte con le quali la scienza c'entra poco. Tanto per citarne una, alla fine dell'ottocento Fritsch arriva a concludere che ci sono razze protomorfe o primitive, razze arcimorfe o dominatrici, e razze metamorfe o miste. Le razze arcimorfe, quattro negroidi, sei mongoloidi e tre caucasoidi, avrebbero uno sviluppato istinto per la migrazione. Il loro nomadismo le avrebbe portate a colonizzare vaste regioni del pianeta e a dominare sulle protomorfe che, essendo sedentarie, si sarebbero confinate in aree più ristrette. La tendenza espansiva delle razze arcimorfe avrebbe condotto i loro membri a incontrarsi e a mescolarsi, formando le razze metamorfe. Anche fra le razze protomorfe ci sarebbe una gerarchia, con gli australiani più simili alle forme umane ancestrali perché staccatisi per primi dal tronco degli arcimorfi, seguite dai papuani e dai boscimani, da un terzo gruppo derivato dai negroidi, e da un quarto derivato dai mongoloidi dove troviamo ainu, vedda, dravidici e, un po' a sorpresa, baschi e celti.

Se ho fatto bene i conti, lasciando da parte le razze metamorfe, e visto che le razze protomorfe sono tredici, il totale sarebbe venticinque, ma non è facile orizzontarsi in una classificazione così complessa, visto che poi, nel lavoro di Fritsch e in quello del suo seguace olandese Stratz, si aggiungono di punto in bianco ai protomorfi anche altre razze come akka, obongo e batua in Africa, gli indigeni del Queensland in Australia, i guang, i senoi, i kubu-kubu, gli hieng, e i miao-tse in Asia, i makuk, le tribù ge del Brasile e i fuegini in America. Fra i protomorfi europei, secondo Fritsch, avremmo la razza Neandertal, quella alpina, una misteriosa razza nana europea, e, altra sorpresa, i "lapponi che vivono in capanne di pietra". Sicuramente metamorfi, cioè ibridi, sareb-

bero i finno-ugrici, i berberi, gli ebrei, e anche gli etiopici che, nel sistema di Blumenbach, erano invece serviti da prototipo degli africani. Nel proporre questa classificazione, Fritsch e Stratz dispongono di dati chiaramente insufficienti, ma non esitano a integrarli con la fantasia. Per esempio, non c'era ai loro tempi e non c'è oggi alcuna evidenza che, nel corso della loro storia, gli esponenti della cosiddetta razza mediterranea (una delle razze arcimorfe, cioè mobili) siano stati più propensi a espandersi e migrare, diciamo, dei fuegini, secondo Stratz protomorfi e perciò sedentari, ma che in qualche modo dovranno pur esserci arrivati fino alla Terra del Fuoco. Ma ciò non basta a fargli venire qualche dubbio: o, se basta, non lo danno a vedere.

È evidente che a questo punto la classificazione razziale è diventata un esercizio esoterico. Darwin se ne era accorto, e ne aveva preso nota con ironia: "L'uomo è stato studiato più di qualsiasi altro animale, eppure c'è la più grande varietà di giudizi fra le persone competenti, riguardo a se possa essere classificato come una singola razza, oppure due (Virey), tre (Jacquinot), quattro (Kant), cinque (Blumenbach), sei (Buffon), sette (Hunter), otto (Agassiz), undici (Pickering), quindici (Bory de St-Vincent), sedici (Desmoulins), ventidue (Morton), sessanta (Crawford), o sessantatré, secondo Burke". Quando non si capisce più quante razze esistano, quando si favoleggia di migrazioni senza uno straccio di evidenza a suggerirle, va persa anche la possibilità di verificare, dati alla mano, se i membri della razza X differiscano o no da quelli della razza Y. Il contesto sociale e politico non aiuta. Nella stagione in cui sbocciano nazionalismi e tendenze egemoniche, le posizioni di naturalisti e antropologi si intrecciano con quelle di linguisti, patrioti, storici e capipopolo, e il risultato è un minestrone in cui non si riesce più a discriminare fra scienza e ideologia. La razza ariana, a cui si attribuiscono via via origini caucasiche, lituane, balcaniche e scandinave, è l'entità più controversa, difesa e attaccata con uguale enfasi, tanto che Max Müller, inizialmente suo propugnatore, in età più avanzata scrive che parlare di una razza o di un sangue ariano è un peccato pari a quello che commetterebbe un linguista che definisse brachicefala una grammatica. I dati non contano più: per Giuseppe Sergi gli antichi liguri sono dolicocefali e quindi africani, per Taylor e H. D'Arbois de Jubainville brachicefali e quindi europei. In polemica contro il classicismo, Nietzsche sosterrà provocatoriamente che i greci sono di origine mongolica e troverà qualche buon appiglio negli studi anatomici dell'inglese Draper.

### *Nessuna razza?*

Non è un caso, credo, se verso la fine dell'ottocento comincia a montare una certa insoddisfazione per la direzione presa da queste ricerche, che porterà (solo nel corso di un secolo, però) a dubbi sempre più radicali, riassunti dal titolo di un articolo del 1962 di Frank Livingstone: "Sull'inesistenza delle razze umane". Prima di lui, ancora durante la seconda guerra mondiale, Ashley Montagu aveva scritto che nell'uomo la razza è un costrutto sociale e non un dato biologico.

Risale al 1961 il primo tentativo serio di vederci chiaro. Newman sottopone a verifiche sistematiche il catalogo a nove razze di Garn, andando a vedere se individui di cui erano state studiate parecchie caratteristiche morfologiche formino o meno gruppi corrispondenti alla loro affiliazione razziale. La conclusione era stata: sì e no. Tre razze sembravano stare in piedi (asiatici, amerindi e

africani), tre meno (melanesiani, polinesiani e micronesiani), mentre tre venivano battezzate come “astrazioni senza fondamento” (europei, indiani e australiani). Newman aveva concluso prudentemente che sono necessari nuovi caratteri per definire meglio le razze, ma non si era accorto di avere messo il dito sulla piaga: chiunque riesce facilmente a individuare gruppi di persone con una caratteristica in comune, per esempio lo stesso colore della pelle, ma se si considera un'altra caratteristica, per esempio la forma del cranio, i gruppi non sono gli stessi. Quali saranno allora i gruppi veri, le vere razze umane?

Livingstone riprende questa osservazione, la discordanza nella variabilità di caratteri diversi, e ne trae tutte le conseguenze. Si parla di variabilità concordante se i diversi caratteri sono correlati, nel qual caso una classificazione basata su uno di loro sarebbe confermata anche dagli altri caratteri. Caratteri correlati sono, per esempio, la lunghezza del braccio destro e quella del sinistro nello stesso individuo, o le dimensioni delle mani e dei piedi: chi ha il braccio destro lungo ha lungo anche il sinistro. Sono meno correlati colore degli occhi e dei capelli, perché in prevalenza occhi e capelli sono entrambi chiari o entrambi scuri, ma ci sono molte eccezioni. Se le consideriamo tutte insieme, nota Livingstone, le caratteristiche morfologiche umane variano in maniera discordante: conoscendo la statura media di una popolazione non se ne riesce a prevedere il colore della pelle o il gruppo sanguigno. Perciò, a seconda del carattere considerato, variano il numero e la definizione delle razze. Se servisse, gli studi successivi su proteine e DNA ne forniranno una chiara conferma.

Insomma, catalogare il nostro prossimo in base a una sua caratteristica è facile, ma trovare una classificazione che valga in generale, cioè indipendente dai caratteri scelti, o è impossibile, o è così difficile che ancora nessuno c'è riuscito. Questo non significa che non esista variabilità biologica, ma piuttosto che questa variabilità deve essere descritta in termini diversi, cioè come una variazione graduale e continua nello spazio geografico. Dopo Livingstone e Ashley Montagu, *non* descrivere la diversità biologica umana in termini razziali diventa un vero programma di ricerca, alternativo a quello dominante fino a quel momento.

Piccola parentesi localistica. Nel corso della sgangherata impresa coloniale italiana in Africa, i nostri avevano avuto occasione di viaggiare e di studiare popoli diversi. Era servito. Anche in riviste propagandistiche dell'epoca fascista come la famigerata *La difesa della razza*, la presenza, assieme a molte schifezze, di articoli scritti in maniera competente. Il frutto più maturo di questa scuola, che però annovera anche uno degli ultimi poligenisti superstiti, Giuseppe Sergi, è la monumentale opera di Renzo Biasutti. Dopo una dettagliata disamina critica dei sistemi precedenti, Biasutti propone un catalogo che comprende quattro gruppi umani principali (forme primarie equatoriali, forme primarie boreali, razze derivate sub equatoriali, razze derivate del Pacifico e dell'America), suddivisi al loro interno in rami, ceppi e razze, le quali ultime raggiungono il numero, ragguardevole, di 53. Non mancano le sottorazze, né l'indicazione, quando possibile, di forme preistoriche associate, sia geograficamente sia morfologicamente, con ciascuna razza.

L'opera classificatoria di Biasutti dimostra da un lato un'erudizione sterminata, che spazia dall'archeologia alla linguistica, dall'antropologia classica ai rudimenti della genetica. Ma

dall'altro, un sistema a 53 razze (o più) si avvicina a essere indimostrabile. Più sono le razze, più sottili le loro differenze. Siccome i caratteri non variano in maniera concordante, sono rari gli individui che, possedendo tutte le caratteristiche necessarie, possano essere attribuiti con qualche sicurezza a una certa razza. Ci sono addirittura casi in cui membri della stessa famiglia vengono classificati in razze differenti, tanto che negli anni sessanta Theodosius Dobzhansky finisce per ironizzare sui tipi razziali presenti secondo alcuni nella popolazione irlandese: "Prevalenza di celtici, nordico-mediterranei, dinarici e nordico-alpini, mentre tipi nordici puri, predominantemente nordici, baltici, e mediterranei puri vengono osservati a basse frequenze".

*E allora?*

In conclusione, verso la fine degli anni sessanta dello scorso secolo, il concetto di razza è molto mal definito e sul numero di razze umane ognuno dice la sua. A questa grande confusione hanno contribuito fattori psicologici, pressioni politiche e miti di identità nazionale, ma anche obiettive difficoltà scientifiche. La prima e principale è che, come si è visto, non ci vuole un grande sforzo per definire tipi umani abbastanza rappresentativi di un continente, di una regione e a volte anche di una comunità isolata come i baschi o i pigmei. In Fig. 3 vediamo sei di questi tipi, e i miei studenti non hanno difficoltà a collocarne quattro o cinque nel continente d'origine. Ma intorno a questi tipi la variabilità è grande. Nessun gruppo umano, comunque lo definiamo, è costituito da persone tutte uguali, e tracciarli intorno linee di confine si è rivelata un'impresa problematica o proibitiva.

Questi problemi vengono accentuati da una seconda difficoltà, e cioè dal fatto che i caratteri morfologici variano in maniera discordante. Due caratteri molto popolari nei primi studi razziali sono colore della pelle e statura. Le regioni in cui la pelle è più scura sono nell'Africa centro-occidentale e in Nuova Guinea. Vuol dire che i loro abitanti sono della stessa razza? Bisognerebbe che si assomigliassero anche per altri caratteri. Ma se passiamo alle stature, vediamo che non è così.

Usando la statura come criterio di confronto, le popolazioni dell'Africa centrale sarebbero piutto-



Figura 3. Aspetto fisico di sei membri della nostra specie, provenienti, dalla sinistra in senso orario, da Africa subsahariana, America, Europa, Melanesia, Asia e Africa sud-occidentale. L'individuo in basso a sinistra è un khoikhoi o ottentotto (da *The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution*, Cambridge University Press 1992).

sto apparentate ad alcune popolazioni indiane d'America, nel nord e nel sud, che però sono di pelle chiara. Esistono metodi statistici per cercare di mettere un po' d'ordine in questi confronti, ma non servono a molto.

E poi c'è una terza difficoltà che dipende dai dati stessi che si potevano raccogliere, dalle misure scheletriche e morfologiche di cui potevano disporre gli antropologi. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, occorrono caratteristiche stabili ed ereditarie, non parametri che fra dieci anni saranno diversi negli stessi individui in cui li abbiamo misurati, o nei loro figli. E invece una dieta più o meno ricca nell'età dello sviluppo, una malattia o una parassitosi, un diverso esercizio fisico, lasciano un segno sulla forma e sulle misure del cranio e dello scheletro, rendendo il quadro sempre più instabile. Gli effetti dell'ambiente possono essere molto rapidi. All'inizio del novecento, Franz Boas, un antropologo americano di origine tedesca, misura 13.000 crani di bambini nati in America e dei loro genitori nati in Europa e conclude che in media i bambini si assomigliano fra loro più di quanto ciascuno assomigli ai genitori. La forma del cranio, scrive Boas, è un carattere plastico, cioè, diremmo oggi, è determinato da geni la cui azione è fortemente influenzata dall'ambiente. I risultati di Boas sono stati rimessi in discussione e rianalizzati di recente, e c'è chi sostiene che non fossero così chiari. Di certo, dimostrano almeno che la forma del nostro cranio non sta scritta solo nei geni e può bastare una generazione in un ambiente diverso per rimescolare le carte.

Negli anni sessanta si sviluppano le tecniche di laboratorio che permetteranno di studiare come variano le proteine, e più tardi il DNA, nelle popolazioni: caratteri stabili e non influenzati dall'ambiente, caratteri ideali per valutare se esistano razze biologiche nell'uomo. Anche la metodologia statistica si affina, permettendo ai ricercatori di analizzare i loro dati con procedure riproducibili e meno dipendenti da criteri soggettivi. Nel 1966, Luca Cavalli-Sforza pubblica il primo albero evolutivo umano ricostruito sulla base dei gruppi sanguigni, cioè una rappresentazione grafica delle relazioni fra otto popolazioni dei cinque continenti, dedotte dall'analisi del prodotto proteico di 13 geni. Sembrano esserci tutte le condizioni per riportare il dibattito sulla razza dal piano dell'ideologia o dell'arbitrio a quello della scienza.

Ma a metà degli anni sessanta lo studio della diversità umana si è perso in un labirinto di teorie complicate e discordanti. Nel momento in cui diventa tecnicamente possibile farlo, lo scienziato che volesse prendere sul serio le classificazioni razziali e provare a vedere, dati alla mano, se funzionano, si troverebbe nelle condizioni dell'"uomo tenace" di cui ci racconta Chuang-Tse, che in tre anni di sforzi sovrumani apprende l'arte di uccidere draghi e poi, in tutto il resto della vita, non trova occasione di esercitarla.

## Riferimenti

Ho trovato molte informazioni storiche sul concetto di razza e sulle classificazioni razziali in Claudine Cohen, "Les races humaines en histoire des sciences", in *Aux origines d'Homo sapiens*, a cura di Jean-Jacques Hublin e Anne-Marie Tillier, pagg. 9-47 (Presses Universitaires de France 1991); in Robert Bernasconi, *Concepts of Race in the Eighteenth Century* (Thoemmes Press 2001); e in Claudio Fogliano, *L'ossessione*

della razza. *Antropologia e genetica nel XX secolo* (Edizioni della Normale 2005). Ho letto della possibile etimologia araba della parola razza in un articolo di Giuseppe Bedeschi, "Ma che razza di idea!" sul *Sole-24 Ore* di domenica 18 giugno 2006. Le osservazioni di Erodoto sulla relativa fragilità dei crani egizi e persiani sono riportate nelle *Storie*, Libro III, 12.

L'articolo di Thomas Huxley sulle razze, "Anthropogenie", è comparso sulla rivista *Academy*, 7, 16-18 (1875). La descrizione del sistema di Fritsch viene, un po' a sorpresa, da un sito web cattolico, <http://www.newadvent.org/cathen/12620b.htm>, ma è confermata dal testo di Renato Biasutti, *Razze e popoli della terra* (Utet 1958). Sulle confuse polemiche di fine ottocento è istruttivo leggere di Andrea Orsucci (1998) *Ariani, indogermani, stirpi mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914)*. *Cromolos* 3, 1-9. La Sala dell'Uomo al Museo di Chicago, grande attrazione all'esposizione Universale del 1933 e smantellata nel 1968, è descritta in questo sito: <http://ucmedia1.ucxonline.berkeley.edu/new/newmain2002.html#movie38544>. La frase di Darwin viene dal settimo capitolo di *The descent of man, and selection in relation to sex* (John Murray 1871).

Frank Livingstone ha pubblicato il suo articolo "On the nonexistence of human races" su *Current Anthropology* 3: 279-281 (1962). Il libro di Ashley Montagu, *Man's Most Dangerous Myth: the fallacy of race* (ultima edizione Altamira Press 1997) è tradotto in italiano col titolo *La razza. Analisi di un mito* (Einaudi 1966). Il primo albero evolutivo umano ricavato da dati genetici è in Luigi Luca Cavalli-Sforza (1966), *Population structure and human evolution*, *Proceedings of the Royal Society B* 164: 362-379, ed è ripreso, assieme a molto altro, nel fondamentale volume di Cavalli-Sforza con Paolo Menozzi e Alberto Piazza, *History and Geography of the Human Genes* (Princeton University Press 1993), traduzione italiana: *Storia e geografia dei geni umani* (Adelphi 1997). La storia dell'uccisore di draghi è riportata da Jorge Luis Borges nel suo *Manuale di zoologia fantastica* (Einaudi 1962). In questo capitolo ho fatto un po' il furbo: Linneo era un creazionista, Darwin un evoluzionista. Non c'è dubbio che, per una mentalità oscurantista, piazzare l'uomo di fianco alle grandi scimmie antropomorfe senza altri commenti, come fa Linneo, disturba meno che immaginare un antenato comune all'uno e alle altre, come fa Darwin.

Franz Boas ha confrontato i crani di sette gruppi di immigrati: boemi, italiani del centro, polacchi, ungheresi, scozzesi, siciliani ed ebrei del centro Europa, nel volume *Changes in the bodily form of descendants of immigrants* (Columbia University Press 1912). Il dibattito sui risultati di Boas e sulla loro interpretazione è in C.S. Sparks and R.L. Jantz (2002), *A reassessment of human cranial plasticity: Boas revisited*. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 99: 14636-14639, e in C.C. Gravlee, R.H. Bernard and W.R. Leonard (2003), *Heredity, environment and cranial form: A reanalysis of Boas's immigrant data*. *American Anthropologist* 105: 125-138, ed è riassunto nel già citato, ottimo libro di testo di John Relethford *The human species*, 6th edition (McGraw-Hill 2005).



## PIERRE TAGUIEFF

### *Un fenomeno moderno di origine europea\**

Si può sostenere l'ipotesi che l'impiego della parola razzismo sia legittimo soltanto per caratterizzare un fenomeno ideologico e sociopolitico apparso in Europa e nelle Americhe in epoca moderna. Ciò significa supporre che il razzismo, nel senso stretto del termine, costituisca un fenomeno occidentale e moderno, dotato di una certa complessità. E questa la visione modernista del razzismo che noi distinguiamo dalla visione antropologica, la quale, invece, non gli riconosce un luogo di nascita storica e, in un certo senso, attribuisce il razzismo alla natura umana o alla natura della società. Si tratta della più fondamentale opposizione per ciò che concerne i diversi approcci al razzismo: se i sostenitori della modernità europeo-occidentale del razzismo possono divergere sulla datazione e l'identificazione delle sue forme originarie, essi si oppongono comunque in blocco ai partigiani dell'iscrizione del razzismo nelle attitudini e nei comportamenti primordiali dell'uomo. L'antitesi più profonda può essere enunciata nel seguente modo: coloro che pensano il razzismo come una derivazione dell'etnocentrismo o di un istinto primordiale (d'autoconservazione o d'autodifesa del gruppo), contro coloro che lo pensano come un prodotto della modernità, identificata come capitalista, individualista, egualitaria o scienziata. Secondo l'antropologo Louis Dumont, per esempio, l'apparire del razzismo presuppone la disintegrazione delle società tradizionali, fondate sul valore della gerarchia, e il dominio dei valori individualisti/egualitari: il razzismo, che si manifesta attraverso la somatizzazione e, più ampiamente, la biologizzazione delle differenze, è interpretabile come un riapparire patologico della "tendenza a gerarchizzare" in uno spazio sociale e culturale in cui gli uomini sono concepiti come "uguali e identici nella loro essenza".

Sarebbe del tutto ingenuo, e falso, supporre che il razzismo esista solo dal momento in cui è stato nominato tale — per quanto concerne la lingua francese, per esempio, è noto che il termine, nella sua accezione divenuta corrente nel corso degli anni Trenta, data all'inizio degli anni Venti. La comparsa di un termine, che in più è un termine in "-ismo", nel vocabolario generale, non costituisce un buon indicatore dell'emergere di un sistema di rappresentazioni e di credenze, come "il razzismo", la cui particolarità è di rinviare a molteplici contesti storici, all'interno dei quali designa degli atti, delle pratiche sociali, delle forme istituzionali (dal moderno schiavismo al colonialismo, dai sistemi di sfruttamento o di segregazione alle imprese di sterminio sistematico). Nei discorsi, l'esplicito gemellaggio della "dottrina delle razze" o della "mistica delle razze" con una visione manifestamente ostile nei confronti di certe categorie razziali o razzializzate, preesisteva alla formazione del termine "razzismo" sin dal secondo terzo del XIX secolo. Il fenomeno razzismo ha preceduto il sorgere del termine che vi si riferisce esplicitamente. Quello che noi chiamiamo "razzismo" emerge, dunque, in vari modi, nella modernità, a partire dal XV e

---

\* Il cap. di P. Taguieff, *Il razzismo*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 16-40.

dal XVI secolo, e tali modi vanno distinti fra loro. Tuttavia, il fatto che si consideri la molteplicità delle fonti o delle origini di questo fenomeno, non significa avanzare l'ipotesi secondo cui esse si sarebbero fuse tra di loro per un processo cumulativo. Queste diverse origini del fenomeno "razzismo" hanno dato luogo a tradizioni che sono rimaste molto indipendenti le une dalle altre, prima della formazione dei sincretismi "razziologici" della seconda metà del XIX secolo, amalgami più o meno riusciti di diverse eredità politico—intellettuale. Ma il pensiero razzista come fenomeno occidentale moderno presenta comunque un'invariante: la messa in questione dell'unità del genere umano, la tendenza a concepire le varietà della specie umana, le "razze" in senso tassonomico, come delle "specie umane" distinte, cioè come delle "specie" differenti. Il vacillamento dell'evidenza d'origine biblica dell'unità dell'uomo, nell'Europa erudita del XVIII e del XIX secolo, non ha potuto prodursi che, da una parte, a causa della radicale naturalizzazione dello statuto della specie umana all'interno dell'ordine del vivente (e più precisamente nel regno animale) attraverso l'iscrizione dell'umano nel sistema zoologico (Linné, Buffon), e, dall'altra, a causa del progresso dell'irreligiosità, dell'ateismo e dello spirito della libera ricerca. Questa congiunzione di fattori ha prodotto l'indebolimento della tesi biblica della creazione, da parte di un Dio unico, di un'unica coppia da cui deriverebbe l'intera umanità (monogenismo). La radicalizzazione del pensiero razzista è stata, dunque, favorita dalla decristianizzazione degli spiriti, che ha trasformato in leggenda o in mito la tesi monogenista la quale dava un fondamento culturale alla visione della fraterna unità di tutti gli uomini. Allorché, secondo le classificazioni naturaliste, l'uomo si iscrive nella serie animale, la tesi poligenista può allora imporsi, per alcuni, come la nuova evidenza fondatrice, garantita dalla scienza. Pensata come differenza di natura o come disuguaglianza irrimediabile, la distinzione tra le "razze umane" diventa comunque l'argomento principale contro la tesi dell'unità, attuale o originaria, del genere umano. Alla biologizzazione si affianca la frammentazione della specie umana.

Si possono distinguere tre varianti della teoria del razzismo in quanto fenomeno moderno. In primo luogo, la *teoria modernista ristretta*, che identifica il razzismo come un immediato successore dell'attività di classificazione delle "razze umane" (distinte in base ai loro caratteri morfologici ritenuti ereditari), diffusasi nel corso del XVIII secolo; il razzismo, in questo caso, sarebbe, dunque, debitore delle tassonomie elaborate dai primi naturalisti-antropologi (Linné, Buffon, Blumenbach, Camper, ecc.). In secondo luogo, la *teoria modernista ultraristretta*, che riduce il razzismo alla dottrina esplicita del determinismo razziale delle attitudini, ossia degli atteggiamenti e dei comportamenti, la quale, da un lato, fornirebbe un fondamento scientifico alla tesi della "disuguaglianza delle razze umane", e, dall'altro, permetterebbe di trovare una chiave della storia o dell'evoluzione umana. In terzo luogo, la *teoria modernista ampia*, descrivibile a sua volta facendo riferimento a tre modelli o tipi di protorazzismo apparsi all'inizio dell'epoca moderna occidentale, in cui, nel contesto delle società fondate sulla gerarchia, le società "d'ordres", il riferimento al "sangue" o alla "razza" era inseparabile dal riferimento alla casta o alla classe. Si tratta dei tre seguenti modelli di protorazzismo: il mito del "sangue puro" nella Spagna (e nel Portogallo) del XV e del XVI secolo; le legittimazioni europee dello schiavismo e dello

sfruttamento coloniale dei “popoli di colore”; la dottrina aristocratica francese che ha preso il nome di dottrina delle “due razze” (in cui “razza” significa “stirpe”, “lignaggio”), per la quale tali razze erano costitutive, nel loro conflitto, della popolazione della Francia (i discendenti dei vincitori, i Franchi, incarnati dalla nobiltà, e i discendenti dei vinti, ossia i Galli o i Gallo-romani, incarnati dai plebei, dal terzo stato). Questi tre modelli di protorazzismo hanno in comune, nelle sue diverse varianti, il mito del sangue, della “purezza del sangue”, il quale è inseparabile dall’ossessione della perdita della purezza attraverso i matrimoni misti o gli incroci, ritenuti fonte di impurità o di una degradazione irrimediabile. La fobia dell’incrocio delle “razze”, delle stirpi o dei “ceppi”, la mixofobia, costituisce il cuore del razzismo ancor prima dell’elaborazione delle classificazioni razziali (XVIII secolo) e delle concezioni razziste del mondo (XIX secolo).

### *La teoria modernista ristretta*

Tale prospettiva considera il razzismo come immediato successore delle prime classificazioni delle “razze umane”. Tra gli specialisti delle scienze sociali, sono numerosi coloro che sostengono che non ci può essere razzismo se non sulla base del moderno concetto di “razza umana”, in quanto varietà della specie umana definita, nel quadro del pensiero classificatorio dei naturalisti del XVIII secolo in Europa. Si sostiene, allora, che, per evitare di cadere nell’anacronismo, non bisogna più pensare che il razzismo fosse in germe nei secoli precedenti alla formazione del concetto tassonomico di “razza umana”. E si aggiunge, talvolta, non a torto, che l’emergere del razzismo, oltre all’iscrizione dell’uomo e dell’animale in una stessa classificazione — la classificazione nel sistema zoologico che toglie all’uomo il suo statuto di *imago Dei* —, presuppone la riformulazione delle classificazioni antropologiche che si compie sotto l’impulso della teoria darwiniana, che conduce, nell’ultimo terzo del XIX secolo, all’instaurarsi di una nuova evidenza suffragata dalla scienza: la correlazione tra i caratteri fisici e i caratteri mentali, ritenuti fissi ed ereditari, e, più in generale, l’intreccio tra il biologico e il culturale. Si giunge, così, a una naturalizzazione delle differenze tra gli esseri umani. L’equazione “una razza-una civiltà” (molto prima della formula “una razza-una cultura”) comincia a circolare nel cielo delle evidenze erudite. Le differenze tra le civiltà o le culture vengono percepite come differenze naturali, all’interno di sistemi di classificazione che identificano gli esseri in base al genere, alla specie e alla varietà (equivalenti alla razza o a una suddivisione di quest’ultima).

La migliore esemplificazione di questa naturalizzazione scientifica dell’uomo che, integrato nel regno animale e considerato come una specie naturale tra le altre, perde o tende a perdere il suo statuto di eccezione, si può trovare nel *Sistema della natura* (1735) di Carl von Linné (1707-1778), il quale, nella seconda edizione del suo libro, del 1758, espone un sistema di classificazione in cui il genere Homo, appartenendo all’ordine dei Primati (degli Anthropomorpha), viene posto in cima al regno animale e, nello stesso tempo, suddiviso in specie e varietà. Nel genere Homo, Linné distingue due specie: l’uomo diurno (*Homo sapiens*) e l’uomo notturno (*Homo troglodytus*). Il *Troglodita* (derivato dalla mitologia antica) sembra designare l’orangutan (“uomo delle foreste” in malese), o *Homo sylvestris*. L’illusione classificatoria persisterà: per diversi decenni, fino verso il

1830-1831, verranno pubblicate delle classificazioni delle “razze umane” che faranno riferimento agli orangutan (e, in modo generale, alle grandi scimmie).

Quanto alla specie *Homo sapiens*, essa viene sud-divisa da Linné in sei varietà “diurne”. Da una parte, l'*Homo ferus*: o uomo selvaggio (“muto, quadrupede, villosa”), e l'*Homo monstrosus* o uomo teratologico, mostruosi (l'insieme delle forme devianti). Dall'altra, le quattro varietà d'uomini, diciamo “normali”, identificabili innanzitutto dal colore della pelle: l'uomo europeo (bianco), l'uomo americano (rosso), l'uomo asiatico (giallastro) e l'uomo africano (nero). In questa descrizione delle varietà umane, Linné mescola i caratteri fisici, mentali, sociali e culturali. L'attribuzione alla “razza negra” dell'“apatia” o della “pigrizia” come uno dei suoi caratteri fissi ed ereditari, viene così elevata a una forma di verità ritenuta scientifica. Dopo essersi fissate in pregiudizi razziali, le accuse che i coloni e i missionari rivolgevano ai neri, nelle società schiavistiche del XVII e del XVIII secolo, diventano caratteristiche scientificamente provate. Infatti, i tentativi di resistenza che gli schiavi neri avevano opposto al sistema disciplinare dei loro padroni bianchi, erano stati interpretati da quest'ultimi come prove d'indolenza, di pigrizia, di stupidità e di perfidia naturali. Nelle caratterizzazioni razziali si ritrova dunque, del tutto o in parte, l'immagine negativa dello schiavo nero. Nel XIX secolo, eminenti naturalisti, come Louis Agassiz o Karl Vogt, riconosceranno che tale attribuzione è fondata sulla descrizione oggettiva dei fenomeni umani. Il pregiudizio persiste, dunque, persino tra la comunità degli scienziati.

Queste classificazioni delle razze umane che ricorrono a diversi criteri (somatici, geografici, psicologici, culturali, e soprattutto linguistici e religiosi) sono classificazioni gerarchiche, le quali collocano ogni “varietà” o “razza” a un preciso rango definito in base a una scala di valori, che va dal mostro, dall'orangutan e dal selvaggio, al bianco europeo, passando per gli ottentotti, i lapponi e i neri africani.

Nelle loro classificazioni, i successori di Linné crederanno così di aver individuato il posto dell'africano nella lunga ininterrotta catena degli esseri creati dalla Natura: i neri, posti all'ultimo gradino della gerarchia degli esseri umani “normali”, formano l'anello intermedio tra le grandi scimmie e la razza bianca. Coloro che si trovano al rango più basso della scala, in virtù di un'inferiorità ereditaria, devono dunque essere considerati come imperfettibili, posti al di fuori della storia del progresso umano, al di fuori della “civiltà”. Tale classificazione produce, dunque, degli “irrecuperabili” e nello stesso tempo legittima il loro statuto (quello di sottouomini). L'inferiorità della sottoumanità è irreversibile, irrimediabile. Da tale rigida categorizzazione derivano delle logiche d'esclusione: gli inferiori, catturati nelle categorie della classificazione scientifica, non possono più sperare di essere liberati dal loro abbassamento, né essi stessi migliorare la loro natura subumana.

Se il nero viene posto al gradino più basso della scala degli esseri umani, il bianco si colloca in cima ad essa. Arthur Gobineau (1816-1882), per esempio, pensa che la generale superiorità degli europei o dei rappresentanti della “razza bianca” sia provata “dalla loro superiorità per quanto concerne la bellezza, la giusta proporzione dei membri, la regolarità dei tratti del volto”. La bellezza dell'apparenza fisica viene percepita come un segno d'elezione: i migliori esseri umani,

coloro che sono considerati come maggiormente atti alla civiltà, sono necessariamente i più belli. La forza, l'intelligenza e la bellezza sono per così dire monopolizzate dalla "razza bianca".

L'argomentazione estetica, del resto, era corrente sin dalla fine del XVIII secolo. Christoph Meiners, per esempio, nella sua opera *Abbozzo di una storia dell'umanità*, apparsa in tedesco nel 1785, proponeva la classificazione più semplice delle razze umane, ridotte a due categorie di ordine estetico: da una parte, la "bella", ossia la razza bianca; dall'altra, la "brutta", ossia tutti gli altri.

Nella sua *Dissertazione*, tradotta e pubblicata a Utrecht nel 1791, Petrus Camper, l'inventore dell'"angolo facciale", crede di poter classificare le razze umane in base a misure anatomiche, che a suo avviso forniscono un criterio estetico sicuro (di "bellezza comparativa"), e di dimostrare così la superiorità degli europei bianchi (" il più bel prodotto della razza umana"). Nel 1799, nel suo libro di "storia naturale" in cui difende la tesi poligenista, il chirurgo inglese Charles White, nella sua classificazione delle specie, privilegia a sua volta il criterio estetico, per cui salendo i gradini della sua scala, si passa dagli animali inferiori alle scimmie e da queste agli europei bianchi, collocati al vertice della creazione. Conclude che per ciò che riguarda "la struttura e l'economia corporee, il nero è più vicino alla scimmia dell'europeo".

#### *La teoria modernista ultraristretta*

Tra i sostenitori della teoria moderna ristretta, alcuni autori, come Michael Banton o Claude Lévi-Strauss, sono più esigenti, e permettono che si parli di "razzismo" in senso stretto solo nel caso in cui sia reperibile l'affermazione di un rapporto causale tra razza e cultura, razza e civiltà, razza e intelligenza. Il razzismo si definisce, allora, come una teoria, oggi rifiutata come pseudoscientifica, stabilita sulla base del determinismo biologico delle attitudini, degli atteggiamenti o delle disposizioni, caratteristiche del tratto ereditario di ogni razza umana. È il principio "una razza-una civiltà" (o meglio, una costellazione di attitudini di civilizzazione). Nel corso del XIX secolo, infatti, il termine razza, senza perdere il suo senso di "stirpe", viene ridefinito dagli antropologi e dagli etnografi, e inteso come se designasse principalmente un insieme, ritenuto tipico, di differenze morfologiche postulate come ereditarie, messe in correlazione con le differenze mentali e morali. La "razza", come gruppo umano particolare e naturale, viene definita contemporaneamente in base a un'origine e a una forma, nel quadro di un determinismo ereditario delle caratteristiche specifiche. L'unità del genere umano si trova, così, ad essere messa in questione, ossia negata.

Chiameremo tale concezione la teoria ultraristretta del razzismo, che riduce quest'ultimo alle teorizzazioni "scientifiche" della razza e alle loro conclusioni normative, osservabili nel XIX secolo e durante la prima metà del XX secolo. Il razzismo viene dunque iscritto in una cronologia breve.

In tale prospettiva, il termine "razzismo" viene usato solo per rinviare alle dottrine e alle pratiche che si riferiscono esplicitamente a quelle teorie antropologiche, che pretendono di essere scientifiche, delineatesi alla fine del XVIII secolo e sviluppatasi nel corso del XIX. Va da sé, allora,

che il pensiero razzista — inteso come ciò che le dottrine razziste hanno in comune — può essere ridotto a un nucleo duro, l'assioma della disegualianza delle razze umane, e che le pratiche razziste sono delle semplici applicazioni sociopolitiche delle dottrine razziste, tutte pratiche che implicano il principio di un trattamento diseguale o di discriminazione, secondo dei criteri variabili (che variano in base alle scale gerarchiche postulate tra le razze umane). In breve, il razzismo è fondamentalmente non egualitario, e un determinismo biologico e nello stesso tempo un non egualitarismo teorico e pratico, che pretende di fondarsi su un nuovo principio di autorità: la conoscenza scientifica. Lo dimostrano bene nella seconda metà del XIX secolo il razzialismo\* di Gobineau e il razzialismo evoluzionista (Haeckel, Le Bon, Vacher de Lapouge), il quale prende a prestito termini e nozioni dalla teoria darwiniana. Il razzismo appare allora come un prodotto della secolarizzazione, come un fenomeno generato dalla modernità scientifica e irreligiosa. La sua norma fondamentale è la seguente: dal momento che gli uomini sono di valore ineguale a causa della loro naturale appartenenza a delle razze di valore ineguale (più o meno "evolute") devono essere trattati in modo ineguale. Bisogna notare che il postulato fondamentale del razzismo classico, l'equivalenza tra razza e cultura (o l'equazione "una razza-una cultura"), viene empiricamente rifiutato, anche nel caso in cui si supponga l'esistenza delle "razze umane", grazie al duplice fatto messo in luce da Claude Lévi-Strauss, nel suo libro *Razza e storia* del 1952, al fine di stabilire l'irriducibilità della diversità culturale alla diversità biologica: "Sono molte più le culture umane che le razze umane, le prime, infatti, sono migliaia e le seconde solo poche: due culture elaborate da uomini appartenenti alla stessa razza possono differire in eguale misura, o in misura maggiore, di due culture proprie a dei gruppi razzialmente distanti".

### *La teoria modernista ampia*

Nel quadro della teoria della modernità del razzismo, viene fatto notare che alcune figure di quest'ultimo sono apparse indipendentemente dalle classificazioni naturaliste delle "razze umane" e prima di esse. Queste forme prerazziali del razzismo, se vengono riconosciute come tali, portano ad allargare la teoria modernista: da un lato, riconoscendole come oggetto tutti quei modi di esclusione che fanno intervenire il "sangue", l'eredità o il colore della pelle nel quadro dei contesti culturali che, a partire dalla metà del XV secolo sino all'inizio del XVIII, hanno preceduto l'epoca del pensiero classificatorio; dall'altro, ponendo in primo piano il problema delle relazioni tra pratiche sociali di esclusione (segregazione, discriminazione) o di dominio (colonialismo, schiavismo) e le configurazioni ideologiche che legittimano tali pratiche. Queste forme prerazziali di razzismo rientrano in ciò che chiameremo il "protorazzismo" moderno, e funzionano sulla base di un piccolo numero di ideologismi: il mito del "sangue puro" e la correlativa ossessione di un'"impurezza del sangue"; la convinzione di una naturale inferiorità di alcuni gruppi percepiti come infra-umani, a causa dei loro costumi giudicati "selvaggi" e "barbari", o anche in virtù del colore della loro pelle (neri d'Africa, indiani d'America); la visione, nella dottrina aristocratica francese cosiddetta delle "due razze", di una differenza gerarchica tra stirpi distinte e opposte tra loro in base alle loro qualità ereditarie, da cui consegue l'idea di una

fatale “lotta” tra i nobili, discendenti dagli antenati vincitori, e gli altri, così come la prescrizione di evitare ogni “incrocio” affinché il sangue “chiaro e puro”, proprio ai gentiluomini, non sia alterato da un sangue “vile e abietto”, quello dei plebei discendenti dai vinti.

*L'invenzione iberica del “sangue puro”* può essere considerata come il primo tipo di protorazzismo occidentale. Essa appare alla svolta tra il XV e il XVI secolo nella penisola iberica (Spagna e Portogallo), in breve, nel Secolo d'oro spagnolo, in cui l'impresa generale di un'ortodossia religiosa orientata, nel suo universalismo, alla conversione dei non-credenti, non ha affatto impedito l'istituirsi di “statuti di purezza del sangue” (*estatutos de limpieza de sangre*) volti a impedire innanzitutto l'accesso degli ebrei convertiti al cristianesimo, dei *conversos*, alle cariche, privilegi e onori pubblici.

Questi “statuti” di esclusione erano rivolti, in teoria, tanto contro i discendenti degli ebrei quanto contro quelli dei mori, ma sono stati rigidamente applicati unicamente contro i giudeo-cristiani. Questi “statuti” hanno permesso di mantenere un sistema di *discriminazione* e di *segregazione*, che escludeva i discendenti, anche lontani, degli ebrei convertiti, dal “sangue impuro”, dalla maggior parte delle cariche pubbliche, dai collegi universitari, dalle confraternite, dai capitoli, ecc. La rappresentazione del “nuovo cristiano” o *converso* è razzializzata, nel senso che essa giunge al punto di far rientrare in questa categoria qualsiasi individuo che abbia un antenato ebreo (o moro). Il criterio della “purezza del sangue” diventa più importante di quello della purezza della fede. Viene così a costituirsi un mito del “sangue puro”, indipendentemente dal campo religioso in cui il concetto di “purezza” era stato elaborato. L'origine impura viene ritenuta ereditaria.

Si tratta dunque di un protorazzismo in cui il mito del “sangue puro” costituisce il nucleo ideologico, e che funziona al servizio degli interessi della casta dirigente, che mira a preservare i suoi privilegi in una società cattolico-monarchica. Il fatto importante è che, in tal modo, a partire dalla seconda metà del XV secolo (il primo “statuto” viene adottato nel 1449), si sia fondata una legislazione discriminatoria non più sulla purezza della fede ma sulla “purezza del sangue”. Tali “statuti” hanno eretto una barriera razziale ante litteram (prima della costituzione del concetto classificatorio di “razza”): il “sangue”, lungi dall'essere una metafora ornamentale, aveva a che fare con dei caratteri ereditari; l'impurezza o la purezza del “sangue” era pensata come una qualità gerarchicamente trasmissibile, tanto per via maschile che per via femminile. E la conversione religiosa non poteva cambiare nulla. Si può dunque formulare l'ipotesi che si tratti qui della prima attestazione storica di un “antisemitismo” razziale, politicamente funzionale, o di un “prerazzismo” antiebraico distinto dall'antigiudaismo cristiano tradizionale, ereditato dai Padri della Chiesa. Tale ipotesi permette di mettere in dubbio la tesi fondamentale della teoria modernista ristretta del razzismo: né la definizione tassonomica della nozione di “razza umana”, né le classificazioni gerarchiche delle “razze” appaiono più come i presupposti epistemologici del razzismo, inteso contemporaneamente come dottrina e come pratica sociopolitica.

I due principali tratti del protorazzismo iberico sono i seguenti: innanzitutto, una visione fondamentalmente negativa, ossia ripulsiva, degli ebrei (demonizzati, criminalizzati o bestializzati); in seguito, e soprattutto, la tesi secondo cui i difetti o i vizi attribuiti agli ebrei sono

permanenti, consustanziali alla loro natura pensata come invariabile, trasmessi cioè ereditariamente come una vergognosa e incancellabile macchia. I discendenti degli ebrei sono dei *maculados* (macchiati, impuri), perché il loro sangue contiene un'impurezza (*mancha*) o una "macchia" (*macula*) indelebile; essi sono intrinsecamente "impuri" (*impuros*). È quanto le inchieste genealogiche, cosiddette di "*limpieza*", che assumeranno un'importanza sempre maggiore nel corso del XVI e del XVII secolo, dovevano stabilire. Alla fine del XVI secolo, a un candidato che chiede una dignità si richiede abitualmente una *limpieza de sangre de tiempo immemorial* (una purezza di sangue da tempo immemore), e una minima diceria contraria basta a colpirlo come indegno. Basta solo il sospetto di impurezza per infangare l'intera stirpe, per farle perdere l'onore, in virtù di una "fatale correlazione" tra la "purezza del sangue" e l'onore, il quale e a sua volta fondato sulla fama (reputazione). Si da così via libera alla calunnia e alle false accuse.

Delineando una dottrina della predestinazione biologica, Juan Escobar Del Corro, nella sua difesa degli statuti di "purezza del sangue" apparsa nel 1637, afferma che il feto eredita alcune qualità morali dai genitori nel momento del concepimento, e che, di conseguenza, il fatto che un unico membro della famiglia commetta un peccato significa che nelle vene dell'intera famiglia scorre sangue impuro. Quanto alla scelta delle nutrici per allattare i figli dei re e dei principi, precisa Francisco De Torrejoncillo nel 1691, essa deve essere accorta e dirigersi verso persone che non siano "persone infette" (*personas infectas*), bisogna dunque assicurarsi attraverso delle minuziose inchieste genealogiche che esse siano "cristiane di antica data" e non delle nuove convertite dal "sangue infetto", che non potranno che dare un "vile latte ebreo" generando, così, "inclinazioni perverse". La trasmissione della "macchia" avviene dunque anche attraverso il latte delle nutrici.

I pregiudizi e gli stereotipi antiebraici, fusi ora nel quadro di una dottrina prescientifica della trasmissione ereditaria in base all'opposizione tra il puro e l'impuro, sono stati, dunque, "razzializzati" senza fare riferimento ai fenotipi, all'apparenza fisica tipica degli ebrei rispetto a quella dei "vecchi cristiani". Il tema dell'ebreo invisibile e mascherato (nuovo convertito) sorge, così, proprio nello stesso tempo in cui si attua un *bricolage* intellettuale sulla questione della trasmissione dei vizi e delle virtù nella stirpe. La funzione sociale di questa dottrina protorazzista e quella di legittimare la marginalizzazione di una parte della popolazione non in base (e con il pretesto) del colore della pelle, affatto visibile, ma a causa di una natura malvagia, invisibile, nascosta, e, quindi, da smascherare. Di qui, il particolare stile dell'antisemitismo attivo, miscuglio di un sospetto permanente e di una costante vigilanza, in netto contrasto con quello delle dottrine protorazziste dello schiavismo moderno: la pratica del "pregiudizio del colore" non implica, infatti, una continua indagine. Bisognerà attendere la comparsa di una popolazione di meticci bianchi/neri nelle Antille e nelle due Americhe, per ritrovare un equivalente dell'ossessione dell'"impurezza" negli atteggiamenti mixofobi dei razzisti bianchi, convinti che "un po' di sangue nero" sia sufficiente a "macchiare" irrimediabilmente l'intera stirpe.

Tra la meta del XV secolo e l'inizio del XVIII, in una parte dell'Europa (Spagna, Portogallo) viene dunque a costituirsi una visione razzista di tipo manicheo ("noi i puri 2161'qu loro gli impuri") affiancata da pratiche di esclusione. Questa prima o emergente forma di antisemitismo



razziale (più esattamente: di giudeofobia razzializzata) si è trasformata in un'invalicabile frontiera posta dinanzi alla conversione religiosa. Siamo dunque in grado di identificare un criterio pratico del razzismo, anche nei suoi effetti: esso istituisce le categorie di inconvertibili e di inassimilabili, condanna, senza esclusione, tutti coloro che vengono considerati come rappresentanti di un gruppo "impuro" a essere rifiutati dal gruppo "puro", erige una barriera assoluta tra "Noi" e "gli Altri". Così, il sorgere di un protorazzismo antiebraico segna i limiti dell'assimilazione sociale e culturale operata, in linea di principio, dalla conversione, forma storica di assimilazione e di acculturazione. Il protorazzismo iberico avrebbe creato, dunque, degli inassimilabili, sulla scia, per così dire, dell'esclusivismo religioso che aveva contemporaneamente prodotto delle persone atte ad essere espulse e delle persone atte ad essere convertite.

Il fatto è che la conversione non ha messo fine alle discriminazioni e che, in modo ancor più significativo, il sospetto "razziale" ha comportato lo scacco della conversione come modo di integrazione sociale e di normalizzazione culturale. Un ebreo battezzato resta un ebreo, ossia un "figlio di Satana". L'eredità satanica che la tradizione cristiana ha imputato agli ebrei che rifiutavano il nuovo patto viene, così, estesa agli stessi ebrei convertiti. È il trionfo del pensiero essenzialistico: nel protorazzismo iberico si può riconoscere tanto "l'essenzializzazione somatico-biologica del diverso" quanto "la pratica della marginalizzazione che assume il segno della permanenza", aspetti, questi, che contraddistinguono ogni forma di razzismo. Inoltre, l'istituzionalizzazione del mito della "purezza del sangue", in quanto metodo di selezione sociale, ha costituito un terreno favorevole al riciclaggio dei pregiudizi e degli stereotipi antiebraici d'origine medioevale (sobillatori, predatori, traditori, cospiratori). E dal momento che la natura degli ebrei viene pensata come totalmente e irrimediabilmente corrotta, si suppone che essi siano inconvertibili, e, quindi, sempre falsamente convertiti. Questa essenziale corruzione li rende imperfettibili, per usare il linguaggio dei Lumi, che contribuirà a sua volta a ritradurre la dottrina religiosa della predestinazione e della dannazione eterna in una teoria biologizzante della fatalità dei caratteri ereditari.

Non occorre, forse, precisare che la dottrina della "*limpieza de sangre*" è in assoluta opposizione con l'universalismo cristiano espresso nella tesi dell'unità di tutti gli uomini in Cristo, dottrina enunciata in un famoso passo dell'Epistola ai Galati (III, 27-28) di san Paolo: "Tutti voi [...] poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù". Il che ci porta a reinterpretare globalmente la comparsa del protorazzismo antiebraico prima dell'epoca della secolarizzazione, in una società strutturata in base al modello gerarchico tradizionale e alle norme della cultura cristiana. Proprio questo contesto, caratterizzato dall'ambivalenza degli atteggiamenti cristiani nei confronti degli ebrei, ha imposto dei limiti alle passioni antiebraiche. Se dunque la secolarizzazione non ha creato l'antisemitismo razziale moderno, contrariamente alla tesi avanzata da alcuni sostenitori della teoria ristretta, il processo di secolarizzazione ha tuttavia "liberato" l'immaginario razzista dagli interdetti religiosi che ne limitavano lo sviluppo, e, soprattutto, ha favorito la comparsa di una stretta alternativa:

espulsione o sterminio. La secolarizzazione ha “contribuito a erodere gli interdetti che il cristianesimo, nella sua profonda ambivalenza rispetto all’ebraismo, era riuscito a imporre alla sua ostilità nei confronti degli ebrei”. Comunque sia, la comparsa del protorazzismo antiebraico, che ha preceduto di quasi due secoli l’apparizione delle prime classificazioni sistematiche delle “razze umane”, sembra un elemento in grado di contestare la principale tesi della teoria modernista ristretta.

La considerazione del *razzismo schiavista e antinegrista*, così come quella del razzismo aristocratico alla francese, fornisce degli argomenti che vanno nella stessa direzione. Li incontriamo soprattutto negli autori che situano l’inizio del pensiero razzista nell’epoca della scoperta dell’America, e, più precisamente, in America Latina, con l’introduzione delle nuove forme di schiavitù nelle Antille, lo sfruttamento degli indiani e dei neri africani, e la comparsa dei meticci nella società coloniale. Il protorazzismo occidentale e, in questo caso, il razzismo coloniale e schiavista, strutturato in base alla relazione tra dominanti e dominati, o in base al rapporto padroni/schiavi. La tesi della superiorità razziale dei conquistatori si fonda innanzitutto sull’interpretazione delle particolarità culturali dei dominati, particolarità più o meno immaginarie: l’idolatria, il cannibalismo e la resistenza al cristianesimo. In secondo luogo, essa si fonda sul fatto che il criterio della “purezza del sangue” viene esteso ai meticci, poiché tale criterio permette di giustificare la stigmatizzazione e la discriminazione dei meticci bianchi/neri o dei bianchi/indiani. La formulazione normativa del pregiudizio razziale ci viene fornita da un passo di un’ordinanza reale contro i negri ribelli, che porta la data del 24 aprile 1545: “[...] poiché i neri sono persone che necessitano di grandi punizioni e di soggezione”. I neri sono pensati come privi di libero arbitrio, privi della disposizione all’autodeterminazione e all’autonomia.

Anche il razzismo Coloniale del XVI e del XVII secolo ha, quindi, preceduto il periodo durante il quale si è installato il pensiero tipologico, e i suoi ideatori non hanno avuto bisogno di ricorrere alla scienza per sacralizzare le differenze gerarchiche tra le “razze”, che facevano riferimento a delle eredità di gruppo assunte come destini.

La tesi di Eric Williams, divenuta ormai classica, sostiene che la schiavitù è stata all’origine del razzismo, dal momento che quest’ultimo è nato dalle esigenze economiche delle piantagioni. In tale prospettiva, il “pregiudizio del colore” viene spiegato secondo un modello funzionalista: la sua funzione è di legittimare una modalità di sfruttamento che presuppone un sistema di dominio reso naturale dal pregiudizio razziale. La condizione servile si assomma, per così dire, alla segregazione legata al colore.

Ma tale modello interpretativo non porta affatto a negare l’esistenza di pregiudizi europei contro gli africani neri prima della comparsa dello schiavismo nel Nuovo Mondo, pregiudizi antinegristi in seguito rafforzati, legittimati e resi coerenti in un’ideologia dal loro stesso funzionamento nel quadro dell’ipersfruttamento capitalistico della manodopera “di colore”. Eric Williams, prima di Oliver C. Cox (1948), ha formulato la semplice ipotesi secondo cui lo sfruttamento razziale, nei sistemi schiavistici, è innanzitutto uno sfruttamento economico, e l’inferiorizzazione dei neri è una variante della proletarizzazione dei lavoratori. La sua tesi pone l’accento sulla ricerca di una

manodopera poco costosa e docile, totalmente sottomessa, nel quadro della logica del capitalismo. Il risultato dell'interazione tra il pregiudizio e la razionalità economica fu la comparsa di un "ordine sociorazziale", in cui la segmentazione razziale (bianchi/neri) si intrecciava con la stratificazione socioeconomica (padroni liberi/lavoratori schiavi). Le relazioni tra padroni e schiavi, all'interno di quest'ordine schiavista razzializzato, verranno regolamentate dal Codice nero, promulgato dall'amministrazione regia nel 1685 (riguardante soprattutto le Antille e la Guiana) e ripreso e rafforzato, in seguito, nel codice del 1724 (riguardante la Luisiana). Nell'articolo 6 della versione del 1724 il Codice nero introduce l'esplicita condanna dei matrimoni interrazziali. Nelle colonie, la paura che la società bianca sia sommersa dal moltiplicarsi dei meticci, continuerà a intensificarsi nel corso del XVIII secolo, mentre la rappresentazione del meticcio come "un prodotto mostruoso della natura" diventerà abituale. L'immaginario razzista, fondato sulla "macchia" ereditaria come incancellabile impurezza e strutturato sull'evidenza della invalicabile barriera del colore, viene espresso con grande chiarezza in un editto del Ministro della Marina del re Luigi XV, datato 13 ottobre 1766, in risposta a una domanda del governatore della Caienna: "Tutti i negri sono stati portati nelle colonie come schiavi; la schiavitù ha impresso un'indelebile macchia sulla loro posterità; e, di conseguenza, i loro discendenti non possono mai appartenere alla classe dei bianchi. Se in futuro essi venissero considerati bianchi, potrebbero pretendere gli stessi posti e la stessa dignità, il che sarebbe del tutto contrario alle costituzioni delle colonie". L'equazione reversibile "schiavo=nero" era diventata una verità data, certa e legittima.

Nella società schiavista è venuta dunque a costituirsi una barriera di razza o una *linea di colore* (*color line*) che stabilisce una divisione binaria tra due categorie: i bianchi ("puri" da ogni "contaminazione" di "sangue nero"), e tutti gli altri (i neri e tutte le varietà di meticci bianchi/neri, di "mulatti", a loro volta gerarchizzati in base alle loro più piccole differenze). Moreau de Saint-Méry dà una testimonianza di come la linea di colore faccia ormai parte del senso comune: "L'opinione [...] vuole, di conseguenza, che una linea prolungata all'infinito separi l'intera discendenza bianca dall'altra". La fobia della macchia e dell'impurezza si esprime nelle ossessioni genealogiche, motivate dall'indiscernibilità tra i fenotipi dei bianchi "puri" e di certi meticci dalla pelle particolarmente "chiara". Il sospetto di un'ascendenza mista e la fonte delle inchieste genealogiche che, nella seconda metà del XVIII secolo, devono provare la "purezza" delle origini europee.

La teoria modernista ampia sembra dunque più conforme alla realtà storica. All'origine del razzismo moderno non c'è, quindi, il sapere scientifico moderno, nella sua componente tassonomica e metrica, sebbene esso abbia fornito al razzismo una copertura scientifica, e abbia contribuito, nel XIX secolo, a legittimarlo e a diffonderne gli ideologismi.

## *Il razzismo*

di Francesco Cassata - *Dizionario di Storia* (2011)

Introdotta nei vocabolari europei intorno agli anni Venti del Novecento, per designare polemicamente e negativamente l'ideologia *völkisch* dell'estrema destra nazionalista tedesca, il razzismo – in quanto elaborazione dottrinale e pratica discriminatoria – esisteva ben prima dell'invenzione del neologismo.

Definito da E. Balibar – a partire da un concetto proveniente dall'antropologia di M. Mauss – come un «fatto sociale totale», il razzismo è stato oggetto di studio da parte di una molteplicità di discipline differenti – dalla storia all'antropologia, dalla psicologia alla sociologia –, ciascuna delle quali ha elaborato specifici approcci metodologici e modelli interpretativi. Di qui la difficoltà di pervenire a una definizione univoca e onnicomprensiva.

Nei suoi aspetti cognitivi, il razzismo è stato innanzitutto descritto sulla base di alcuni elementi ritenuti caratterizzanti e ricorrenti: l'essenzializzazione, ovvero la riduzione dell'individuo a rappresentante del suo gruppo di appartenenza o della sua comunità di origine, elevata a comunità di natura, fissa e insormontabile (per C. Guillaumin, razzismo è «ogni atteggiamento di esclusione che assume il carattere di permanenza», *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, 1972); la stigmatizzazione e l'esclusione simbolica dell'individuo categorizzato, attraverso processi di stereotipizzazione negativa («barbarizzazione», patologizzazione, demonizzazione); la mixofobia, ovvero la paura dell'ibridazione, dell'incrocio o, più genericamente, il rifiuto del contatto e della comunicazione.

In secondo luogo, il razzismo è stato analizzato in quanto «esperienza vissuta» (A. Memmi, *Le racisme. Description, définition, traitement*, 1982), individuando – quanto meno a partire dallo studio delle *race relations* promosso dalla scuola sociologica di Chicago negli anni Venti – le sue specifiche ed empiriche modalità di espressione: il pregiudizio, la discriminazione, la segregazione, la violenza. L'interazione tra queste differenti «forme elementari» di razzismo e la dimensione del politico ha infine consentito di delineare quattro differenti livelli di razzismo, contraddistinti sulla base della crescente integrazione delle teorie e delle pratiche razziste con le strutture politiche e istituzionali dello Stato: infrarazzismo, razzismo «dispiegato», razzismo «istituzionalizzato», razzismo «totale» (M. Wieviorka, *Le racisme, une introduction*, 1998). In quest'ultima categoria, rientrano storicamente la Germania nazionalsocialista e il Sudafrica dell'*apartheid*.

**Razzismo e modernità.** Contrapponendosi a una visione «continuista», prevalentemente antropologica, del razzismo come derivazione dell'etnocentrismo o, in chiave sociobiologica, come espressione della «preferenza di gruppo», una storiografia ormai ampia, in larga parte anglosassone, conviene nel definire il razzismo come un fenomeno storico moderno-occidentale, diffuso in Europa e in America tra la metà del 15° sec. e l'inizio del 19° (I. Hannaford, *Race: the history of an idea in the West*, 1996; G.M. Fredrickson, *Racism a short history*, 2002). Nell'ambito

delle teorie «moderniste», le periodizzazioni e le interpretazioni non sono tuttavia uniformi. In alcuni casi, il razzismo viene strettamente collegato all'introduzione del concetto tassonomico di «razza», nei secc. 17° e 18°, e all'affermazione dell'Illuminismo (G.L. Mosse, *Toward the final solution. A history of European racism*, 1978). L'iscrizione dell'uomo e dell'animale in una stessa classificazione, l'individuazione di una gerarchia tra «varietà» umane e l'intreccio tra dato biologico e dato culturale vengono ritenute le caratteristiche fondamentali di una «razziologia» che si alimenta dei contributi delle scienze naturali, dell'antropologia fisica, della frenologia (G.W. Stocking, *Race, culture, and evolution. Essays in the history of anthropology*, 1968). Un secondo approccio (M. Banton, *The idea of race*, 1977) circoscrive il concetto di razzismo all'affermazione di teorie scientifiche della razza, nel 19° e nella prima metà del 20° sec., che presuppongono l'ineguaglianza biologica delle razze umane, la trasmissione ereditaria delle caratteristiche fisiche e mentali e una relazione deterministica tra natura e cultura, tra «razza» e «civiltà»: il «gobinismo», ovvero le metafisiche decadentiste della storia su base razziale, a partire dall'*Essai sur l'inégalité des races humaines* del conte A. de Gobineau; alcune correnti del cosiddetto «darwinismo sociale»; l'eugenica razzista di fine Ottocento e della prima metà del Novecento (N.L. Stepan, *The idea of race in science: Great Britain 1800-1960*, 1982; D.J. Kevles, *In the name of eugenics. Genetics and the uses of human heredity*, 1985) e il nuovo razzismo scientifico, prevalentemente statunitense, degli anni Settanta-Ottanta (W.H. Tucker, *The science and politics of racial research*, 1994) del Novecento possono essere ricondotti all'interno di questa ampia categoria. Infine, un terzo approccio storiografico estende l'arco cronologico in oggetto, includendo nella definizione alcuni modelli di «protorazzismo» apparsi all'inizio dell'epoca moderna, accomunati dall'adozione del «sangue», dell'eredità o del colore della pelle come strumenti ideologici di legittimazione di pratiche sociali di esclusione e di dominio: nello specifico, la dottrina della *limpieza de sangre* nella Penisola Iberica dei secc. 15° e 16°; l'ideologia coloniale dei secc. 16° e 17°; il mito della «purezza del sangue», diffuso negli ambienti aristocratici dell'*ancien régime* francese. Al di là dei confini dell'Età moderna, non mancano ricostruzioni storiografiche che individuano forme di «protorazzismo» anche nell'antichità greco-romana e nell'Alto Medioevo (I. Geiss, *Geschichte des Rassismus*, 1988; B.H. Isaac, *The invention of racism in classical antiquity*, 2004).

Sul piano più propriamente sociologico, Wieviorka (*L'espace du racisme*, 1991) ha proposto un modello unitario di «spazio teorico» del razzismo, basato sulla differente interazione fra due logiche principali: in primo luogo, la contrapposizione tra la dimensione della partecipazione individuale alla vita economico-politica moderna, da un lato, e, dall'altro, la dimensione sociale dell'appartenenza a un'identità collettiva, in cui l'individuo è subordinato alla comunità, la cultura, le tradizioni; in secondo luogo, la dialettica tra una visione del mondo «universalista» e un'altra prevalentemente «differenzialista». Definito il razzismo – sulla scorta di alcune suggestioni provenienti dall'antropologia politica di L. Dumont – come il tentativo di colmare, naturalizzandolo, il vuoto apertosi nella modernità tra individualismo e olismo, tra valori universali e richiami comunitari, tra «ragione» e «nazione», Wieviorka propone tre possibili esiti

di tale dialettica. La prima configurazione – il razzismo «universalista» – esprime la «modernità trionfante», «civilizzatrice» e colonizzatrice, che condanna in termini razziali qualsiasi tentativo di resistenza al suo fatale cammino. A essa si oppone una seconda tipologia – il razzismo «dell'identità contro la modernità» – che identifica, invece, la resistenza di un particolarismo di fronte ai valori universali della modernità, identificati con un gruppo che li incarna e che viene accusato di trarne vantaggio in modo ingiusto e ostile: alcune forme di nazionalismo etnico-linguistico, di antisemitismo e di ostilità nei confronti delle diaspore di matrice asiatica vengono incluse in tale categoria. Infine, un'ultima variante – il razzismo «del declassamento e dell'esclusione sociale» – proviene dalla reazione del gruppo «razzizzante» a una situazione di crisi sociale, politica ed economica che tende a proiettarlo al di fuori dei confini della modernità: l'attore razzista è in tal caso colui che perde – o teme di perdere – *status* sociale, colui che teme di essere negato nella propria appartenenza al mondo moderno (all'occupazione, all'istruzione, al consumo) e ricerca, per contro, punti di riferimento naturalizzanti, culturalisti o biologici. Dalla violenza del «povero bianco» di inizi Novecento al populismo antimigrazione degli ultimi decenni del 20° sec., questo razzismo non rifiuta la modernità, ma respinge la possibilità di rimanerne escluso, attaccando violentemente i gruppi accusati di voler entrare a farne parte.

**Due razzismi?** Nel tentativo analitico di definire una sorta di idealtipo del razzismo, P.-A. Taguieff ha delineato, nel 1987, due logiche di «razzizzazione» (*La force du préjugé*). La prima, la logica della gerarchizzazione, si esplica nella serie «eterorazzizzazione-ineguaglianza-dominio-sfruttamento»; la seconda, la logica della differenziazione, si esprime attraverso la serie «autorazzizzazione-differenza-purificazione-sterminio». La logica gerarchizzante, o universalista, traduce la razza in rapporto sociale, trasforma il gruppo razzizzato in classe sociale e costruisce socialmente un rapporto di dominio, oppressione e sfruttamento. La logica della pura differenziazione rifiuta, al contrario, qualsiasi relazione fra i gruppi umani considerati, ponendosi come obiettivo il pieno compimento dell'istanza di purificazione attraverso l'eliminazione – protratta fino allo sterminio – dell'impurità rappresentata dall'altro. Nell'argomentazione di Taguieff, i due modelli vengono applicati rispettivamente a due macro-esempi storici: il razzismo coloniale e l'antisemitismo nazionalsocialista. Mentre nel caso del dominio coloniale, l'ideologia razzista è strumentale alla legittimazione della funzione economica, l'antisemitismo cospirazionista espresso dal regime nazionalsocialista alimenta per contro l'immaginario dell'«ebreo», inteso come «contro-razza», come «altro demoniaco», rispetto al quale l'unica possibilità appare l'abolizione della differenza attraverso lo sterminio totale del nemico assoluto. In un'ottica parzialmente critica, Wieviorka (1998) ritiene che le due logiche possano essere considerate compresenti in qualsiasi esperienza storica significativa di razzismo. In Sudafrica, per esempio, l'*apartheid* ha teso a «inferiorizzare» e sfruttare economicamente i neri, istituendo nello stesso tempo un regime di rigida differenziazione. Allo stesso modo, in Europa, la distruzione degli ebrei perseguita dal nazismo si è fondata su una logica «differenzialista», la quale tuttavia non ha mai escluso – persino nella fase finale della *Shoah* – la realizzazione di pratiche di sfruttamento schiavistico.

**Il «nuovo» razzismo.** Anticipata negli anni Settanta dagli studi statunitensi dedicati al razzismo «aversivo», «velato», «simbolico», la categoria di «nuovo razzismo» si afferma negli anni Ottanta in Gran Bretagna, grazie alle ricerche del politologo M. Barker, e in Francia, soprattutto in conseguenza degli studi di Taguieff, ma anche dei contributi di E. Balibar e J.M. Wallerstein (*Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, 1988). Nel suo *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe* (1981), Barker si sofferma sulla metamorfosi dell'argomentazione razzista espressa dalle ali più estreme del Partito conservatore britannico e dall'ascesa politica di E. Powell. Il nuovo razzismo – afferma Barker – non si fonda più sulla gerarchia, ma sulla «differenza»; non sottolinea più i caratteri biologici innati del gruppo razzizzato, ma insiste sulla sua cultura, la sua lingua, la sua religione, le sue tradizioni, le sue usanze. Esso dà voce al senso di minaccia nutrito dal gruppo dominante, di fronte a quello che viene interpretato come il disgregarsi dell'omogeneità nazionale britannica sotto la spinta delle crescenti ondate migratorie provenienti dalle ex colonie del Commonwealth.

Analogamente, Taguieff, nel 1987, elabora la categoria di razzismo «differenzialista», nell'intento di denunciare criticamente le aporie del discorso antirazzista francese e di rendere conto dei nuovi dispositivi concettuali ravvisabili, sul piano dottrinario, nelle pubblicazioni del GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne) e del Club de l'horloge, e, in ambito politico, nelle posizioni identitarie sostenute dal Front national di J.-M. Le Pen. Il neorazzismo – argomenta Taguieff – è caratterizzato innanzitutto dal rovesciamento dei valori propri del relativismo culturale (passaggio dalla «razza» alla «cultura» e rivendicazione dell'assoluta incommensurabilità delle culture); in secondo luogo, dall'abbandono del tema dell'ineguaglianza e dall'assolutizzazione del concetto di differenza culturale, con il conseguente corollario dell'affermazione della reciproca e irremissibile inassimilabilità delle culture (dall'eterofobia all'eterofilia); infine, dal suo carattere simbolico, basato sull'adozione di una strategia retorica complessa, che finisce per rifiutare i diversi pur esaltando, nello stesso tempo, la differenza. Il «nuovo» razzismo appartiene, secondo Taguieff, all'epoca della «ritirata» e della crisi del razzismo scientifico (E. Barkan, *The retreat of scientific racism. Changing concepts of race in Britain and the United States between the world wars*, 1992; C. Pogliano, *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel XX secolo*, 2005). Da «malattia sociale della modernità», il razzismo viene così a configurarsi negli ultimi decenni, almeno secondo alcuni approcci sociologici e politologici, come il prodotto della «crisi della modernità», della progressiva destrutturazione dei movimenti sociali e del parallelo rafforzamento dell'azione comunitaria (*Racisme et modernité*, a cura di M. Wiewiorka, 1993).

# Genere

di Alice Bellagamba - *Universo del Corpo* (1999)

Genere (dal latino *genus*, affine a gignere, "generare") designa in senso lato ciò che è comune a più specie. Già in uso con accezioni specifiche nei vari ambiti disciplinari (letteratura, grammatica, filosofia, botanica e zoologia), il termine è introdotto, a metà degli anni Settanta del 20° secolo, nella riflessione antropologica e riferito alla divisione, socialmente e culturalmente costruita, dei sessi, per evidenziare il significato contingente, storicamente mutevole e perciò non necessario, delle qualità attribuite alle categorie di maschile e femminile.

sommario: 1. Una nozione problematica. 2. Femminile e maschile. 3. Gruppi muti. 4. Il problema della disuguaglianza. 5. I corpi e il sesso. Bibliografia.

## *1. Una nozione problematica*

Intorno alla fine degli anni Sessanta del Novecento, la parola genere fu utilizzata dallo psichiatra statunitense R. Stoller, studioso di transessualità, per distinguere il sesso anatomico di una persona (indicato dalla forma dei suoi genitali e dalla sua costituzione ormonale) dal suo orientamento psicosessuale, che egli chiamò per l'appunto genere (Di Cori 1997, p. 848). La nozione entrò poi nel linguaggio delle scienze sociali, nell'ambito della ricerca femminista angloamericana, come strumento destinato a esprimere la natura socialmente e culturalmente costruita delle categorie di femminile e maschile: laddove il termine sesso poteva essere usato per indicare la dimensione biologica dell'essere donna o uomo, genere invitava a considerare la variabilità delle interpretazioni che culture, tra loro diverse, hanno costruito, e costruiscono, a partire da questo dato di partenza. G. Rubin (1975) introdusse l'espressione sex-gender system nel dibattito antropologico, per analizzare l'insieme dei processi, delle modalità di comportamento e dei rapporti attraverso cui una società trasforma la sessualità biologica in un prodotto dell'attività umana. L'idea era quella di rifiutare il determinismo implicito nelle categorie di femminile e maschile, sottolineando invece l'aspetto relazionale di entrambe. Donne e uomini, le attitudini, i diritti e i doveri loro attribuiti dovevano essere esplorati in termini di reciprocità, e nessuna analisi di entrambi poteva essere portata avanti a prescindere da quest'aspetto. Le loro differenze andavano lette come il risultato di particolari rapporti sociali imposti a corpi sessuati, cercando di svelare "le origini sociali delle identità soggettive di uomini e donne" (Scott 1986, trad. it., p. 314). Nel contesto italiano, l'espressione 'identità di genere' è stata utilizzata, in modo talvolta semplicistico, con l'intenzione di porre in luce la rilevanza che dal punto di vista sociale assume la differenza tra i sessi (Di Cori 1996, p. 64). La nozione è rimasta, come del resto è nei paesi anglofoni, un 'campo discorsivo' alquanto contestato, in cui si incontrano i contributi di diverse discipline, dall'antropologia alla sociologia, dalla storia alla filosofia. Le autrici del gruppo



veronese di Diotima, la cui riflessione è maturata discutendo l'opera della psicoanalista francese L. Irigaray, preferiscono parlare di differenza sessuale, cioè di un pensiero che riconosca l'alterità del femminile rispetto al maschile e che, muovendo da questo dato di partenza, arrivi a costruire nuove forme e linguaggi d'espressione che spezzino l'isolamento della donna (Diotima 1987).

Le implicazioni sul piano teorico di una prospettiva di genere sono di fatto ben più estese rispetto a un'indagine in cui venga esplorata, sia pure in un'ottica interdisciplinare e interculturale, la differenza tra i sessi. Questa dimensione diventa visibile a partire dalla metà degli anni Ottanta, quando l'uso del termine diviene più marcato, proprio in un momento di confusione metodologica e di sovvertimento dei paradigmi caratteristici delle scienze umane. È in questo periodo che la storica J. Scott (1986) insiste sulla necessità di un approccio critico che porti a interrogarsi sul significato stesso del fare storia, decostruendo nel contempo le categorie e i presupposti "cui ciascuno/a ricorre nell'organizzazione del proprio lavoro", svelandone le radici culturali e sociali (Di Cori 1996, p. 50): ciò cui si deve mirare è un rifiuto della qualità fissa e permanente della contrapposizione binaria tra femminile e maschile. Donna e uomo si rivelano così al tempo stesso categorie vuote e sovrabbondanti: "vuote perché non hanno un significato definitivo e trascendente; sovrabbondanti perché, anche quando sembrano fisse, continuano a contenere al proprio interno definizioni alternative, negate o soppresse" (Scott 1986, trad. it., p. 346). Se non identiche, molto simili sono le preoccupazioni che contraddistinguono la riflessione antropologica angloamericana dello stesso periodo. Il genere - scrive P. Caplan (1988) - è un campo d'indagine articolato e complesso: il quadro dei rapporti tra i sessi che vigono in una data società può presentarsi sconcertante e disordinato. Importante, tuttavia, è instaurare una relazione tra questo settore di studi, sviluppatosi al confine tra femminismo e scienze sociali, e il più ampio orizzonte metodologico dell'antropologia culturale e sociale. Secondo Caplan, chi lavora nell'ambito di questa disciplina deve maturare la consapevolezza di come la sua identità sessuale, l'età, la sua condizione sociale, il suo paese d'origine siano elementi significativi nel determinare non soltanto le caratteristiche dell'esperienza etnografica, ma anche la sua posizione nell'ambiente accademico. Occorre costruire un sapere che racconti l'altro senza trasformarlo da soggetto in oggetto di studio, ponendo al tempo stesso in crisi e in discussione l'autore stesso della ricerca. Anticipando la sensibilità critica tipica dell'antropologia dell'ultimo decennio del 20° secolo, il discorso sul genere induce così a riflettere sui vincoli, sui limiti, sulle consuetudini che la disciplina impone alla rappresentazione delle società di cui si interessa.

## *2. Femminile e maschile*

M. Mead (1935) fu una delle prime antropologhe a riflettere in modo critico sul modo in cui le figure della donna e dell'uomo sono rappresentate e incorporate nell'esperienza quotidiana di coloro che condividono un certo universo sociale e culturale. Prendendo in considerazione tre distinte società della Nuova Guinea, ella pose in luce come ciò che nell'una era considerato un attributo femminile per eccellenza, in un'altra era invece visto come una caratteristica maschile.

Dimostrò così come essere donne o uomini non comporti necessariamente la presenza di un tipo particolare di carattere o di temperamento. Arapesh, mundugumor e ciambuli costruiscono diversamente le relazioni tra i due sessi. Fra i pacifici arapesh, la cui società è pensata all'insegna della solidarietà e collaborazione, le donne e gli uomini si prendono cura dei figli con identica sollecitudine; bambine e bambini vengono educati allo stesso modo e sono incoraggiati a sviluppare le proprie capacità e a comportarsi in maniera altruistica. I mundugumor sono invece una comunità violenta basata sull'individualismo e l'ostilità, i cui membri vengono educati, senza alcuna distinzione di genere, a essere aggressivi. I ciambuli infine, benché siano una società a discendenza patrilineare, riconoscono alle donne una funzione dominante e direttiva, mentre l'uomo riveste rispetto a esse una posizione di minore responsabilità. Le conclusioni tratte da questi diversi esempi portarono Mead a sostenere che molti dei tratti di carattere, considerati tipicamente femminili o maschili nelle culture occidentali, non dipendono in effetti dal sesso biologico, quanto dall'educazione e dai processi di costruzione delle identità individuali. L'ideale arapesh di uomini e donne egualmente miti e sensibili incarna nei due sessi le qualità attribuite alla donna in Occidente; al contrario, l'aggressività e la violenza mundugumor estendono alla donna il modo occidentale di rappresentare il maschile. Filo conduttore dell'intera analisi è l'idea che i corpi non siano solo determinati biologicamente quanto sottoposti, nelle diverse società e culture, a un lento processo di trasformazione: dobbiamo studiare - Mead scriveva in un lavoro successivo (1949, trad. it. p. 4) - "come i nostri corpi abbiano imparato, nel corso delle loro vite a essere corpi maschili o femminili".

### *3. Gruppi muti*

Mead non fu l'unica antropologa a interessarsi alle tematiche relative alla differenza tra i sessi: nello stesso decennio P. Kaberry (1939), studiando le donne australiane, ne aveva descritto la relativa indipendenza, legata, a suo avviso, alla loro partecipazione nella sfera del rituale e al controllo che esse esercitavano sulle risorse economiche della comunità. Le intuizioni di queste e altre autrici furono tuttavia approfondite soltanto a partire dagli anni Settanta del 20° secolo, quando una serie sempre più numerosa di ricerche etnografiche cominciò a dimostrare l'estrema variabilità culturale dell'essere donna oppure uomo e la conseguente impossibilità di attribuire un unico significato a queste categorie. Nasce così quella che viene definita un'"antropologia delle donne", scritta da donne che si interessano di altre donne, con intenti chiaramente politici: viene posta in evidenza l'invisibilità di talune categorie sociali; ci si interroga su che cosa significhi condurre ricerche in società caratterizzate da una percezione del genere profondamente diversa rispetto a quella dell'Occidente, dove l'essere donna o uomo costituisce un elemento discriminante nel determinare quali tipi di relazione possono essere instaurati e quali domini di conoscenza esplorati (Callaway 1992, p. 35). Viene contestato l'assunto, pressoché implicito nelle tradizioni teoriche all'epoca dominanti, per il quale chi si occupa di antropologia debba rappresentare sé stesso come un soggetto neutro: in realtà, se gli uomini considerano il genere

maschile come qualcosa che ben si adatta alla professione, le donne esperiscono invece una sorta di conflitto, sia durante il lavoro sul campo sia negli ambienti accademici, fra la propria identità di genere e il mestiere che esercitano (Callaway 1992, p. 29).

La disciplina dimostra insomma di essere un sapere maschile costruito da uomini dialogando con altri uomini. E. Ardener (1972), riflettendo sulle sue esperienze di ricerca tra i bakweri del Camerun, sottolinea la difficoltà di conoscere le rappresentazioni femminili dell'ordine sociale. Il caso delle donne è simile a quello di altri 'gruppi muti'. Le loro voci, al contrario di quelle maschili, difficilmente possono essere ascoltate: le strutture dominanti le riducono al silenzio, e se esse desiderano esprimersi devono farlo attraverso queste stesse strutture. La loro libertà di articolare un proprio punto di vista è in una certa misura bloccata. Il modo in cui esse concettualizzano la società nella quale vivono può tuttavia differire profondamente dai modelli maschili. L'esempio dei bakweri è a questo proposito significativo. Il mito d'origine di questa popolazione racconta come vi fossero quattro personaggi, Moto (l'antenato dell'uomo), Ewaki (della scimmia), Eto (del topo) e Mojili (dello spirito d'acqua), i quali, pur vivendo assieme nel villaggio, erano in continuo conflitto tra di loro. Così decisero di fare una prova: ciascuno doveva accendere un fuoco; se alla sera il fuoco ancora non si fosse spento, colui che lo aveva mantenuto acceso avrebbe avuto di continuare a vivere nel villaggio. Moto, che era astuto, costruì il focolare in modo che durasse a lungo, utilizzando legni spessi e ben sistemati. Alla sera il suo fuoco era l'unico ancora acceso. Rimase nel villaggio e divenne l'uomo'. Gli altri furono relegati nella foresta, trasformandosi nella scimmia, nel topo e nello spirito d'acqua; da qui continuarono a esercitare il loro fascino nei confronti delle donne bakweri e dei loro bambini, tanto da rendere necessaria tutta una serie di prescrizioni rituali tesa a difendere questi ultimi dalla loro influenza. Il mito viene presentato dagli uomini come un punto di vista globale sulla società bakweri, un punto di vista che marginalizza le donne, associandole al dominio selvaggio esterno agli insediamenti costruiti dagli uomini. Vi è tuttavia anche un'altra prospettiva: le donne bakweri, quando rappresentano la propria società, includono proprio quel dominio selvaggio che il primo uomo, Moto, escluse. Esse esprimono la loro interpretazione attraverso un rito che nella loro adolescenza le trasforma in creature della foresta, una qualità che conserveranno per tutta la vita. Possedute dallo spirito dell'acqua, vengono iniziate all'uso di un linguaggio che solo le donne comprendono; nel rito rifiutano tutti i simboli che siano in qualche modo collegati al maschile. Se dunque gli uomini raccontando il mito d'origine separano l'umanità dall'universo naturale circostante, definendo il proprio punto di vista come comune a entrambi i sessi (Moto è infatti l'antenato dell'uomo e della donna insieme), le donne nei loro riti lasciano che i due domini si sovrappongano. Le visioni degli uni e delle altre non sono completamente congruenti: gli uomini considerano marginale ciò che per le donne è invece una caratteristica fondamentale della società bakweri, ovvero la relazione con la foresta (Ardener 1972; ed. 1987, pp. 77-78). Entrambe le interpretazioni sono, in fondo, prospettiche. L'elemento interessante nell'argomentazione di Ardener è costituito dalla relazione che egli individua tra linguaggio e subordinazione femminile. Le sue considerazioni sull'emergere di gruppi muti rappresentano, ancora oggi, un valido

strumento di riflessione.

#### *4. Il problema della disuguaglianza*

Il dibattito antropologico sviluppatosi negli anni Settanta del 20° secolo evidenzia come, nonostante l'estrema variabilità culturale delle rappresentazioni del maschile e del femminile, sia possibile riscontrare una quasi universale subordinazione delle donne nei confronti degli uomini. Il punto intorno al quale si condensa la discussione è quindi l'idea, ben radicata nelle culture occidentali, che tale subordinazione sia biologicamente fondata. Si tratta invece di esplorarne le origini culturali e sociali. Appare infatti possibile individuare rapporti tra il dominio maschile e alcuni tratti ricorrenti dell'organizzazione culturale e sociale (Moore 1994, p. 821). S. Ortner (1974) pone in relazione la subordinazione delle donne rispetto all'uomo e l'associazione fra donna e natura presente in numerosi tipi di società. La contrapposizione tra i due sessi rispecchierebbe, come nel caso sopra menzionato dei bakweri, la frattura che si viene a creare tra natura e cultura. I poteri riproduttivi della donna, poteri che in qualche modo sfuggono al controllo degli uomini, fanno sì che ella sia relegata nella sfera della natura, nel mondo cioè che deve essere mantenuto sotto il controllo, tutto maschile, della cultura. M. Rosaldo (1974), invece, suggerisce che le relazioni di potere tra i due sessi possano essere spiegate a partire dal forte monopolio che gli uomini esercitano sulla scena pubblica, mentre le donne sono associate alla sfera domestica. Entrambi i saggi sono stati ampiamente discussi, ponendo in luce come le nozioni di natura e di cultura differiscano in modo considerevole da una società a un'altra; quanto alla contrapposizione tra pubblico e privato, essa stessa è il prodotto di un particolare periodo della storia europea e americana (Nature, culture and gender 1980).

Il punto problematico che emerge da analisi di questo tipo concerne l'opportunità di utilizzare, nella considerazione di società e culture distanti nel tempo e nello spazio, dicotomie così profondamente radicate nel pensiero occidentale, quali sono per es. cultura e natura, pubblico e privato, dicotomie che di per sé già implicano una percezione gerarchica delle relazioni tra le categorie coinvolte (Gender and kinship 1987, p. 18). Gli studi sul genere dimostrano la necessità di costruire un sapere critico in cui gli strumenti utilizzati nell'analisi siano instabili e sottoposti a un continuo processo di decostruzione e ricostruzione, piuttosto che essere considerati evidenti o facenti parte della natura delle cose (Caplan 1988, p. 16). Il discorso sulla subordinazione femminile, lungi dall'essere concluso, impone di riflettere sul modo in cui le discriminazioni di genere si intersechino e si inscrivano in un più ampio discorso relativo alla disuguaglianza, siano tali discriminazioni di censo, di razza, di rango, di prestigio. Il genere è uno tra altri elementi che possono diventare significativi nel costruire identità e differenza. Anche laddove le donne siano esplicitamente sottoposte al controllo maschile si può riscontrare una pluralità di atteggiamenti e posizioni. Le ricerche condotte da V. Maher tra le donne marocchine hanno evidenziato come esse elaborino una serie di strategie per aggirare talune restrizioni. La nozione di parentela di latte, creata offrendo il seno non solo ai propri figli biologici ma anche ad altri bambini

bisognosi, permette alle donne "di frequentare individui e gruppi esterni alla cerchia familiare e quindi di superare in modo selettivo alcune delle restrizioni inerenti alla segregazione dei sessi" (Maher 1989, p. 147). Quest'ultima, non solo si configura diversamente a seconda dello status dei soggetti coinvolti, ma è compensata da fitte reti di rapporti clientelari tra donne.

Gli studi più recenti dimostrano come non sia corretto ipotizzare l'esistenza di un solo modello delle relazioni di genere all'interno di una data società. Immagini egemoniche e discorsi alternativi spesso si intrecciano tra loro. Presso le popolazioni hua degli altipiani orientali della Nuova Guinea è possibile, per es., riscontrare tre modelli di genere simultaneamente in atto. Il primo modello, che ha luogo soprattutto nei rituali di iniziazione maschili, enfatizza come i corpi femminili siano disgustosi e pericolosi per gli uomini, insistendo sul fatto che le donne manchino di intelligenza e consapevolezza. Il secondo è il contrario del primo e asserisce la superiorità del corpo femminile su quello maschile; nei loro riti, quindi, gli uomini cercano di appropriarsi dei poteri riproduttivi delle donne. Il terzo modello infine, che contraddistingue la vita quotidiana, è egualitario ed enfatizza la complementarità dei due sessi (Moore 1994, p. 824). Vi sono dunque contesti nei quali le donne sono subordinate agli uomini, senza per questo trasformarsi in vittime passive, così come vi sono situazioni in cui esse godono di una considerevole autonomia. Ciò che non è possibile sostenere, tuttavia, è che le donne abbiano il controllo completo della propria vita.

### *5. I corpi e il sesso*

Il sesso, scrive la studiosa J. Butler (1993, p. 5), "non è un dato corporeo su cui siano artificialmente imposti dei costrutti culturali bensì una norma culturale che governa la materializzazione dei corpi". Tale osservazione può essere avvicinata a quella dell'antropologa H. Moore: "i corpi, i loro processi, le loro parti non hanno alcun senso al di fuori dei modelli culturali e sociali che permettono di interpretarli" (Moore 1994, p. 816). Entrambe queste affermazioni sintetizzano bene alcuni degli esiti problematici che caratterizzano la riflessione sul genere, tipica dell'ultimo decennio del Novecento. L'intero discorso, come si è visto, prese le mosse negli anni Settanta del 20° secolo a partire da una distinzione tra dimensioni biologiche della corporalità, cioè nascere femmina o maschio, e la costruzione sociale dei ruoli sessuali, diventare donna oppure uomo. L'impulso iniziale allo sviluppo della questione fu dato dal movimento femminista, il quale in un primo tempo si interessò alla questione della disuguaglianza, spostando successivamente, ovvero dagli anni Ottanta, l'attenzione sulla costruzione sociale della soggettività femminile. Da qui il discorso si è esteso fino a comprendere la costruzione delle identità maschili, la questione della transessualità, il problema dei diritti dei gruppi omosessuali (Connell 1995).

Nelle sue diverse articolazioni il dibattito ha costantemente prestato una particolare attenzione alla questione del corpo: il genere è infatti una pratica sociale che fa sempre riferimento ai corpi e a ciò che i corpi fanno. Maternità, allattamento, riproduzione sono alcuni dei processi su cui più

intensamente si è concentrata l'attenzione delle studiose. Decenni di ricerche e discussioni non hanno, in ogni caso, portato a una risposta universalmente accettata su quali siano le relazioni tra sesso e genere. Troppo spesso la distinzione è rimasta sullo sfondo, un punto di partenza considerato del tutto ap problematico, quasi che la differenza binaria tra i sessi fosse qualcosa di immediatamente visibile nel corpo, una sorta di dato elementare indispensabile alla riproduzione biologica della specie umana. Implicita era quella che L. Nicholson chiama 'una concezione attaccapanni dell'identità', dove il corpo viene considerato, per l'appunto, "come un tipo di attaccapanni sul quale vengono gettati o sovrapposti i diversi manufatti culturali, in particolare quelli della personalità e del comportamento" (Nicholson 1994, trad. it., p. 43). Società e culture, tuttavia, non soltanto danno forma al comportamento e alla personalità degli individui, ma ne influenzano anche le aspettative, i pensieri, i sentimenti, nonché le azioni. Dobbiamo, ella conclude, abbandonare del tutto l'idea dell'attaccapanni, considerando il sesso come qualcosa che è parte del genere, una condizione che non può essere vissuta o esperita a prescindere dai discorsi sociali che stabiliscono i significati da attribuire alle differenze corporee.

Le antropologhe J. Collier e S. Yanagisako sostengono che l'idea di una differenza biologica e binaria tra i sessi, poiché è tipica del senso comune occidentale, non dovrebbe essere data per scontata, ma spiegata in quanto costruzione sociale. Nella loro prospettiva, sia il sesso sia il genere sono socialmente costruiti, l'uno in relazione all'altro: "per quanto non si possa negare che esistano differenze biologiche fra gli uomini e fra le donne, la nostra strategia analitica pone in discussione che queste differenze costituiscano la base universale per la costruzione delle categorie di 'maschio' e di 'femmina', insomma [...] l'idea che la variabilità culturale delle categorie di genere non sia che la semplice elaborazione ed estensione di un medesimo fatto naturale" (Gender and kinship 1987, p. 15). La loro argomentazione, come del resto la più ampia discussione sulle relazioni tra sesso e genere, si ispira alle considerazioni di M. Foucault (1976) sulla sessualità. Verso la fine degli anni Settanta si assiste alla penetrazione nel mondo angloamericano della cultura francese; l'opera di Foucault, tradotta e da lui stesso divulgata in conferenze e seminari, esercita un'influenza determinante nello sviluppo degli studi sul corpo (Di Cori 1996, p. 31-32). Si assiste, anche in antropologia, a una rielaborazione di alcuni dei concetti di base di Foucault, soprattutto dell'idea che la nozione di sesso non esiste prima di una sua determinazione all'interno di un discorso in cui vengano specificate le sue costellazioni di significato: "i corpi non hanno sesso al di fuori dei discorsi che ne definiscono il sesso" (Moore 1993, p. 197). La categoria sesso, nella prospettiva di Foucault, è un effetto piuttosto che un'origine: non ha una sua intrinseca coerenza, ma è invece un 'campo discorsivo contestato', creato da un insieme di pratiche storicamente riconoscibili, nel quale sono stati artificialmente raggruppati elementi anatomici, funzioni biologiche, condotte e sensazioni.

La distinzione binaria tra corpi maschili e femminili cominciò a emergere nel Settecento, quando si andò affermando un discorso teso a sottolineare l'estraneità di un sesso rispetto all'altro e la loro radicale differenza sul piano fisiologico e anatomico. Nell'Europa rinascimentale il corpo femminile non era considerato come radicalmente diverso da quello maschile; piuttosto la donna

era una versione imperfetta e incompleta dell'uomo, un essere in cui genitali maschili erano introversi e non completamente giunti a maturazione (Nicholson 1994, trad. it., p. 47). "Comprendere che l'idea di sesso come categoria unitaria è stabilita nelle, e attraverso, le pratiche discorsive dell'Occidente - scrive Moore (1994, p. 817) - implica che la nozione occidentale di sesso non può essere sottesa ai costrutti di genere elaborati in altre regioni del mondo". In discussione non è tanto il fatto che esistano o meno differenze fisiologiche tra donne e uomini, ma che questo tipo di differenze sia universalmente significativo e che produca una contrapposizione rigida, fissa e binaria tra femminile e maschile. Tra gli hua della Nuova Guinea, per es., le persone vengono classificate a seconda dell'aspetto dei loro genitali, ma esiste anche una seconda forma di classificazione, parallela alla prima, che si concentra sulla maggiore o minore quantità di sostanze femminili detenute dalla persona, sostanze che sono trasferite da un corpo all'altro attraverso i contatti quotidiani, le relazioni eterosessuali e l'alimentazione. Il risultato di questo tipo di classificazione è che una persona contraddistinta da genitali maschili può essere considerata una donna, mentre una con genitali femminili un uomo. Il genere, così, si iscrive nella costruzione dell'identità personale, senza tuttavia corrispondere a una distinzione rigida e binaria tra sesso femminile e maschile.

Un altro esempio interessante è quello del bardache. Il termine, derivato dall'arabo bardaj (che denota la prostituta-uomo), fu applicato per descrivere quegli uomini che, nelle culture indiane nordamericane, vivevano alla maniera delle donne, indossandone i vestiti e svolgendone le mansioni (così come quelle donne che dedicandosi alla caccia adottavano, invece, le abitudini maschili). Oggi la parola viene rifiutata sia dai nativi sia dagli antropologi, i quali preferiscono ricorrere all'espressione 'gente dal doppio spirito'. Ora, gli uomini-donna, piuttosto che adottare completamente il ruolo culturalmente definito delle donne, combinano, in grado e misura diversi, parte dei ruoli maschili e parte di quelli femminili: nelle culture indigene essi non sono pensati come 'donne', ma come un genere separato che combina elementi maschili e femminili. Lo stesso si può dire di quelle donne che adottano i comportamenti tipici degli uomini: non sono uomini, bensì donne-uomo, una sorta di quarto genere che si affianca all'uomo, alla donna e all'uomo-donna. Nel costruire questo spettro di differenze vengono considerate significative le attitudini della persona, le sue abilità e la sua partecipazione nella sfera delle attività economiche e rituali, prima ancora che il sesso che essa presenta alla nascita. L'individuo ha inoltre la possibilità di modificare la propria identità di genere nel corso della vita (Lang 1996, p. 185).

Come emerge da queste considerazioni, quando si parla di corpi, e di corpi sessuati, non vi è alcuna verità trascendente e fissa (Di Cori 1996, p. 47). Nonostante il vasto uso, frequentemente poco consapevole, che ne viene fatto, la nozione di genere conserva una sua dimensione critica, che non deve essere né sottovalutata né neutralizzata; essa costituisce un utile strumento metodologico per riflettere sulla costruzione del sapere intorno alla differenza sessuale, decostruendo i modelli occidentali di sesso e di genere e ponendo in discussione proprio quella distinzione tra sesso, come biologicamente fondato, e genere, come costruzione culturale, da cui ha preso le mosse l'intera discussione. Ciò significa, in senso lato, interrogarsi sull'interazione tra

costrutti sociali e corpi individuali, cultura e dimensione biologica. Mead, che fu una delle prime antropologhe ad attirare la nostra attenzione sul fatto che il modo di rappresentare i corpi, i significati loro attribuiti e le pratiche cui sono sottoposti sono storicamente e culturalmente variabili, descrisse anche l'esperienza dell'incorporazione, cioè il processo attraverso il quale pratiche e simboli vengono trasformati in disposizioni e abitudini di soggetti umani reali. Le sue intuizioni possono essere ulteriormente approfondite. Il corpo come finora è stato rappresentato sia nel pensiero colto sia in quello popolare, è tipicamente un'entità materiale fissa, soggetta alle regole empiriche delle scienze biologiche, un a priori rispetto al flusso della diversità culturale, caratterizzato da sue intrinseche necessità. Il nuovo corpo che ha cominciato a prendere forma nel dibattito degli anni Novanta del 20° secolo non può essere considerato un mero fatto di natura: ha una sua storia, o meglio diverse storie, che lo rendono un concetto problematico. La contemporanea riflessione antropologica pone in discussione tutta una serie di dicotomie concettuali, tra cui la distinzione convenzionale tra mente e corpo, mentale e materiale, e di conseguenza anche quella tra sesso e genere, dicotomie che tendono a semplificare le complesse relazioni che si instaurano tra corpi e cultura, considerando i primi una sorta di dato preculturale ed escludendoli da una loro partecipazione originaria e primordiale nel dominio della cultura (*Embodiment and experience* 1993, pp. 7-8).

#### *bibliografia*

- E. ARDENER, *Belief and the problem of women* [1972], in id., *The voice of prophecy and other essays*, Oxford, Blackwell, 1987.
- J. BUTLER, *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*, London, Routledge, 1993 (trad. it. , Feltrinelli, 1996).
- H. CALLAWAY, *Ethnography and experience. Gender implications in fieldwork and texts*, in *Anthropology and autobiography*, ed. J. Okely, H. Callaway, London, Routledge, 1992.
- P. CAPLAN, *Engendering knowledge*, "Anthropology today", 1988, 4 (5), pp. 8-12, 4 (6), pp. 14-17.
- R.W. CONNELL, *Masculinities*, , Polity Press, 1995.
- P. DI CORI, *Introduzione*, in *Altre storie*, a cura di P. Di Cori, Bologna, Clueb, 1996.
- ID., *Culture del femminismo. Il caso della storia delle donne*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, diretta da F. Barbagallo et al., 3° vol., 2° tomo, , Einaudi, 1997.
- DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.
- Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, ed. T.J. Csordas, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Paris, , 1976 (trad. it. Milano, , 1993).
- Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*, ed. J. Collier, S. Yanagisako, Standford, Standford University Press, 1987.
- P. KABERRY, *Aboriginal women*, London, Routledge, 1939.
- S. LANG, *There is more than just women and men. Gender variance in North American Indian cultures*, in *Gendered reversal and gender cultures. Anthropological and historical perspectives*, ed. S.P. Ramet, London, Routledge, 1996.



- V. MAHER, *Il potere della complicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- M. MEAD, *Sex and temperament in three primitive societies*, , Morrow, 1935 (trad. it. Milano, , 1967)
- id., *Male and female. A study of the sexes in a changing world*, New York, Morrow, 1949 (trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1962).
- H. MOORE, *The differences within and the differences between*, in *Gendered anthropology*, ed. T. Del Valle, London, Routledge, 1993.
- ID., *Understanding sex and gender*, in *Companion encyclopaedia of anthropology*, ed. T. Ingold, London, Routledge, 1994, pp. 813-30.
- Nature, culture and gender*, a cura di C. McCormack, M. Strathern, Cambridge, Cambridge University Press, 198.
- L. NICHOLSON, *Interpreting gender*, "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 1994, 1, 20, pp. 79-105 (trad. it. in *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, a cura di S. Piccone Stella, C. Saraceno, Bologna, , 1996).
- S. ORTNER, *Is female to male as nature is to culture?*, in *Woman, culture and society*, ed. M. Rosaldo, L. Lamphere, Standford, Standford University Press, 1974.
- S. ORTNER, h. whitehead, *Introduction: accounting for sexual meanings*, in *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, ed. S. Ortner, H. Whitehead, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- M. ROSALDO, *Woman, culture and society. A theoretical overview*, in *Woman, culture and society*, ed. M. Rosaldo, L. Lamphere, Standford, Standford University Press, 1974.
- G. RUBIN, *The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex*, in *Towards an anthropology of women*, ed. R. Reiter, New York, Monthly, 1975.
- J. SCOTT, *Gender. A useful category in historical analysis*, "American Historical Review", 1986, 91, pp. 1053-1075 (trad. it. in *Altre storie*, a cura di P. Di Cori, Bologna, Clueb, 1996).

# La ricerca sul campo\*

## Raccolta dei dati ed elaborazione teorica

Il problema della raccolta di osservazioni sistematiche riguardo alle differenze culturali ha accompagnato fin dal principio l'accumulazione delle conoscenze antropologiche. Non è un caso che, quando – con la fondazione nella Parigi post-rivoluzionaria della *Société des Observateurs de l'Homme* (1799) – è stato formulato il primo programma di studio empirico dei differenti costumi dei popoli della terra, il barone Joseph-Marie de Gérando abbia sentito la necessità di elaborare un manuale di istruzioni per i viaggiatori che avrebbe dovuto guidarli nell'osservazione e nella raccolta delle conoscenze che interessavano i membri della *Société*.

Oggi, sebbene vi siano stati negli ultimi decenni notevoli ripensamenti e revisioni epistemologiche (di cui si parlerà in seguito), la conoscenza teorica dell'antropologia appare strettamente connessa alla pratica etnografica, cioè alla ricerca condotta *sul campo* dall'antropologo, finalizzata all'osservazione di prima mano e alla descrizione minuziosa delle differenze culturali. Ma non è sempre stato così, e i metodi considerati appropriati per raccogliere, ordinare, interpretare, comparare i dati sui differenti modi di vivere degli uomini nelle società più remote (spesso qualificate anche come “primitive”), che costituivano il campo di studio della nascente antropologia, sono cambiati sostanzialmente nel corso del tempo.

Per tutto il XIX secolo e per buona parte del XX (anche se con differenze tra le diverse tradizioni di ricerca) lo studio delle società e delle culture più lontane da quella occidentale, è stato condotto a partire da una chiara divisione del lavoro che distingueva in modo netto tra la “raccolta dei dati” e il successivo lavoro di analisi scientifica ed elaborazione teorica. Sebbene non siano mancati casi di studiosi che, anche nelle prime fasi di vita della disciplina, abbiano avuto esperienza diretta delle culture alle quali scrivevano, il lavoro di analisi comparativa dell'antropologo non era necessariamente basato su osservazioni di prima mano dei fenomeni, ed anzi dipendeva in larghissima misura dalle osservazioni condotte in luoghi remoti da persone senza alcuna formazione specifica e spesso occupate in tutt'altre faccende. Viaggiatori, missionari, commercianti, funzionari coloniali, furono così i primi fornitori delle osservazioni empiriche sulle differenti culture di cui l'antropologia aveva bisogno per perseguire il suo programma comparativo, per il semplice motivo che erano i “men on the spot”: coloro che, per le loro attività, si trovavano in condizione di osservare, descrivere, riportare i costumi dei popoli esotici che vivevano in terre lontane dai centri metropolitani, e difficilmente accessibili agli studiosi.

Vi furono, è vero, anche casi in cui una stessa persona era tanto osservatore sul posto, quanto poi studioso che elaborava su quelle osservazioni teorie antropologiche. Lewis Henry Morgan, che ebbe occasione di condurre delle osservazioni di prima mano sulla cultura irochese prima di scrivere le sue importanti opere – una *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1851), di carattere propriamente etnografico, altre *Systems of Consanguinity and Affinity* (1871) e *Ancient Society* (1877), di carattere teorico e ampiamente comparativo – è forse il caso più noto e riconosciuto, ma non certo l'unico. E, tuttavia, i casi nei quali le due funzioni di osservatore e di teorico erano svolte da una stessa persona, non costituivano la norma, né in senso statistico, né in senso metodologico. Era considerato del tutto accettabile, e diffusamente praticato, che i dati sui popoli definiti “selvaggi” o “primitivi”, oggetto proprio dell'antropologia, fossero raccolti da persone non specificamente formate alla ricerca antropologica, per essere in seguito affidati all'analisi scientifica da parte di specialisti, collocati in istituzioni con sede nei centri più importanti del mondo che si autodefiniva “civilizzato” (musei, istituti di ricerca e, in seguito, università).

---

\* Il testo costituisce rielaborazione selettiva della mia *Introduzione* a C. Gallini, G. Satta (a cura di), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi, Roma 2006: 10-26.

Il modello era sostanzialmente simile a quello che vige per la raccolta di dati e di campioni di interesse naturalistico. Osservazioni e materiali potevano essere raccolti da chi si trovasse ad averne l'occasione, purché la raccolta fosse fatta scrupolosamente, senza confondere luoghi, aree, date, circostanze. Per aiutare i raccoglitori a osservare con attenzione e completezza, venendo così incontro alle esigenze degli studiosi, furono elaborati dei questionari che avevano lo scopo esplicito di guidare l'osservazione, indirizzandola verso gli oggetti di maggiore interesse scientifico, e di renderla più coerente e sistematica, per evitare l'incompletezza e la casualità dettata dagli interessi particolari e non coltivati dei raccoglitori.

Il primo di questi testi ad avere un carattere fundamentalmente antropologico è, con ogni probabilità, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* del barone de Gérando, cui si accennava sopra. La breve vita della *Société des Observateurs de l'Homme*, che fu chiusa per ordine di Napoleone nel 1804, a soli 5 anni dalla fondazione, impedì alle istruzioni di de Gérando di avere una grande influenza immediata sulla raccolta effettiva dei dati etnografici, ma non di essere riprese qualche decennio dopo da altre istituzioni fondate per promuovere lo studio dell'antropologia. Nel 1840, l'appena fondata *Société Ethnologique de Paris*, pubblicò *Instruction générale adressée aux voyageurs*, un manuale di istruzioni destinate ai viaggiatori che rielaborava le *Considérations* di de Gérando, seguita a breve distanza dalla British Association for the Advancement of Science, che diffuse l'anno dopo un documento in gran parte ispirato al suo omologo francese, intitolato *Queries Respecting the Human Race to be Addressed to Travellers and Others* (1841).

Il più importante – e il più celebre – tra i manuali per la raccolta dei dati etnografici, *Notes and Queries on Anthropology*, che portava nella prima edizione l'esplicativo sottotitolo *for the use of travellers and residents in uncivilized lands*, fu pubblicato nel 1874 dalla *British Society for the Advancement of Science*. Nella prima delle molte edizioni, che si sono succedute per successivi aggiornamenti e riscritture, gli estensori dichiaravano che «lo scopo di questo lavoro è di promuovere l'osservazione antropologica accurata da parte dei viaggiatori, e di rendere capaci coloro che non sono loro stessi antropologi di fornire le informazioni che sono richieste per lo studio scientifico dell'antropologia a casa».

I musei etnografici, che nella seconda metà del XIX secolo andavano diffondendosi in Europa e negli Stati Uniti, spesso come sezioni dei musei di *Storia naturale*, ebbero un ruolo di primaria importanza nel promuovere la ricerca antropologica. Era presso i musei che avevano sede le società che si occupavano dello studio dell'antropologia e che venivano convogliati i dati e i reperti raccolti dagli uomini sul campo. Era negli studi, nelle biblioteche, nei laboratori dei musei che gli studiosi avevano modo di esaminare la documentazione sui modi di vita esotici (oggetti, resoconti, fotografie, disegni), sulla quale potevano basare le loro teorie antropologiche. Di una vera e propria “era dei musei” ha scritto George Stocking, nel ricostruire la prima fase di sviluppo istituzionale dell'antropologia statunitense nel XIX secolo. Un'era che si stava per chiudere nei primi anni del XX secolo, quando Franz Boas, che ne era stato uno dei protagonisti, riuscì a stabilirsi con un nutrito gruppo di collaboratori presso la Columbia University di New York, facendone per diversi decenni a venire il centro propulsivo della ricerca antropologica negli USA. Ma che continuò invece a lungo in altre tradizioni, come ad esempio, quella francese, nella quale il museo venne soppiantato come centro propulsivo della ricerca antropologica solo nel secondo dopoguerra, e dove il modello dicotomico di divisione del lavoro scientifico (raccolta/analisi) era ancora praticato senza tanti problemi almeno fino alla II guerra mondiale, come testimoniano le indicazioni metodologiche espresse da Marcel Mauss nel suo *Manuel d'ethnographie* (1947) e le pratiche di raccolta attraverso le grandi “spedizioni etnografiche” seguite dai musei negli anni '30, fin quasi allo scoppio della guerra.

## Dalla scrivania al campo

L'accresciuta enfasi sui metodi sperimentali nelle scienze della natura (a cui l'antropologia era imparentata anche dal punto di vista istituzionale), unita alla necessità sempre più avvertita di disporre di dati di migliore qualità di quelli che potevano essere raccolti dai *men on the spot*, anche seguendo – nel modo più scrupoloso – i questionari e le istruzioni preparati dagli studiosi, portò verso la fine del XIX secolo

all'ideazione di apposite spedizioni nel corso delle quali degli studiosi specialisti in diverse discipline avrebbero raccolto direttamente sul terreno i dati antropologici di cui avevano bisogno. La più importante di queste spedizioni fu organizzata dall'Università di Cambridge nel 1898-1899, presso le isole dello Stretto di Torres, il braccio di mare che separa l'Australia e la Nuova Guinea. La spedizione fu organizzata da Alfred Cort Haddon, allora nome prominente dell'antropologia britannica. Ne facevano parte, oltre ad Haddon, Willam H. R. Rivers (in origine medico e psicologo), Charles Myers (psicologo e musicologo), Charles Seligman (anch'egli, in origine, medico), W. M. McDougall, A. Wilkin e Sidney Ray. In circa otto mesi, la spedizione percorse le isole dello stretto, fermandosi in ognuna di esse il tempo sufficiente per condurre alcune osservazioni sperimentali, raccogliere interviste, registrare canti, trascrivere genealogie, collezionare reperti per il museo etnografico dell'Università.

Nel corso di pochi anni, anche questo modello cominciò a mostrare, agli occhi degli stessi studiosi che vi avevano partecipato, i suoi limiti intrinseci, connessi alla scarsa profondità del lavoro che si poteva svolgere sul campo date le modalità organizzative adottate. Negli anni successivi diversi studiosi cominciarono a teorizzare un altro tipo di ricerca, che ne superasse i limiti percepiti. Rivers, ad esempio, teorizzò nel 1913 l'esistenza di due diversi tipi di ricerca etnologica, il "survey work", caratterizzato dall'ampiezza dell'area interessata e dal taglio comparativo (spesso facilitato da una limitazione dell'oggetto della ricerca, per es. elementi del linguaggio o della tecnologia), e l'"intensive work", caratterizzato invece dalla intensità e sistematicità di osservazioni condotte in un'area molto limitata. È in questo stesso testo, intitolato *Report on Anthropological Research Outside America*, che Rivers descrive per un pubblico di antropologi americani il nuovo stile dell'"intensive work", alcuni anni prima che la ricerca di Malinowski alle Trobriand ne realizzi pienamente le condizioni: «un tipico esempio di lavoro intensivo è quello nel quale il ricercatore vive per un anno o più in una comunità di quattro o cinquecento persone e studia ogni dettaglio della loro vita e cultura; nel quale arriva a conoscere personalmente ogni membro della comunità; nel quale non si accontenta di informazioni di carattere generale, ma studia ogni aspetto della vita e dei costumi attraverso dettagli concreti e usando il linguaggio vernacolare».

Solo con questo secondo metodo, teorizzava Rivers, sarà possibile «scoprire il carattere incompleto e persino fuorviante di molta della vasta mole di *survey work* che costituisce il materiale esistente [a disposizione] dell'antropologia». Non si trattava, dunque, di due metodi da porre sullo stesso piano, ma di un metodo innovativo, più scientificamente affidabile, che sarebbe andato a soppiantare quello precedente, fornendo dati di maggiore profondità, qualità, affidabilità, che avrebbero permesso di rivedere a fondo le conoscenze di cui disponevano gli antropologi.

Un aspetto importante delle riflessioni metodologiche di Rivers da mettere in evidenza è che il nuovo tipo di lavoro sul campo di cui si faceva promotore necessitava di persone specificamente addestrate alla raccolta dei dati. Non bastavano più i vari *men on the spot* per collezionare dati nei ritagli di tempo e senza alcuna competenza antropologica. Ci volevano osservatori con una buona preparazione scientifica, che fossero in grado di comprendere la portata teorica delle proprie osservazioni e di condurre la ricerca in profondità e utilizzando le lingue delle comunità locali: in altre parole degli antropologi professionisti dovevano sostituire i viaggiatori nella raccolta dei dati etnografici.

James Urry ha messo in evidenza come i cambiamenti che avvenivano nelle discipline antropologiche britanniche nella fase della loro istituzionalizzazione e professionalizzazione siano testimoniati dalla vicenda della revisione di *Notes and Queries*. Se le prime tre edizioni (1874, 1892, 1899), ancora sostanzialmente ispirate ai precedenti questionari derivati dalle *Considerations* di de Gérando, continuano a rivolgersi ai «viaggiatori e residenti nelle terre non civilizzate», cui tentano di impartire istruzioni sempre più precise e domande sempre più dettagliate cui rispondere, la quarta (1912) guarda già a un diverso tipo di lettore. Il comitato istituito nel 1909 per la revisione, dovette, infatti, confrontarsi fin dal principio con la questione di chi fosse il destinatario del manuale, propendendo sempre più decisamente verso quella nuova figura di osservatore professionale, dotato di conoscenze antropologiche, che viaggia per motivi di ricerca scientifica, e che impiega la maggior parte del suo tempo, se non tutto, proprio a osservare i fenomeni che sarà chiamato a descrivere.

## L'antropologia all'aria aperta e il suo mito d'origine

È dunque negli anni che precedono la I guerra mondiale che avvengono quei cambiamenti teorico-metodologici sul cui sfondo si colloca l'episodio che, nell'immaginario dell'antropologia moderna, ha rappresentato il punto di partenza di una vera "rivoluzione metodologica": la ricerca di Bronislaw Malinowski a Kiriwina, una delle isole dell'arcipelago delle Trobriand, situato a nord-est dell'estremo lembo orientale della Nuova Guinea.

Malinowski, un giovane di origini polacche che studia antropologia a Londra con Westermarck e con Seligman, comincia a interessarsi delle popolazioni della Nuova Guinea sotto la direzione dello stesso Seligman. Si trova in Australia per partecipare a un congresso, dice la storia tramandata, quando scoppia la I guerra mondiale e, in quanto suddito del nemico impero austro-ungarico, gli viene concesso di essere confinato nel remoto arcipelago delle Trobriand finché la guerra sarà finita, piuttosto che essere trattenuto in un campo di detenzione. Recenti studi storici hanno ridimensionato il carattere di confino della permanenza di Malinowski alle Trobriand, scoprendo, ad esempio, che nel 1917 egli trascorse più di metà dell'anno in Australia e che la sua libertà di movimento era molto maggiore di quanto ci si sarebbe potuto aspettare per un confinato. In ogni caso, negli anni compresi tra il 1915 e il 1918, Malinowski ebbe occasione di soggiornare diverse volte, e per lunghi periodi di tempo continuativi, nelle isole Trobriand (in particolare nel villaggio di Sinaketa nell'isola di Kiriwina), dove ebbe modo di mettere in pratica il nuovo metodo di *ricerca intensiva* teorizzato appena qualche anno prima da Rivers.

Il metodo della ricerca è esposto da Malinowski nell'introduzione degli *Argonauti del Pacifico Occidentale* (1922), il testo che è stato a lungo considerato la prima monografia etnografica moderna, nonché il manifesto della nuova «antropologia all'aria aperta», come l'ha definita George Stocking. Attraverso il racconto delle sue «tribolazioni» di etnografo, Malinowski presenta al lettore in modo piuttosto narrativamente efficace l'illustrazione pratica delle idee sulla ricerca intensiva espresse da Rivers pochi anni prima. Malinowski costruisce attraverso la narrazione una netta contrapposizione tra la nuova figura del *fieldworker* professionale e gli altri osservatori delle culture esotiche. Da un lato, infatti, esprime la propria profonda insoddisfazione verso quelle che erano state fino ad allora le pratiche dominanti della ricerca etnografica professionale (quello che Rivers chiamava il *survey work*), poiché queste non consentirebbero di stabilire un rapporto autentico con i nativi. Dall'altro lato, Malinowski contrappone radicalmente la nuova figura dell'etnografo *fieldworker* professionale, dedicato all'«osservazione partecipante», a quella tradizionale dell'etnografo "dilettante", missionario, amministratore coloniale, viaggiatore o mercante, che aveva fornito i dati all'antropologia vecchio stile. Malinowski sostiene, dunque, che il metodo migliore per lo studio delle società primitive consiste nel risiedere a lungo all'interno di un villaggio, isolandosi dagli altri «bianchi», e partecipando alla vita quotidiana della comunità ospite. È attraverso questa partecipazione quotidiana che l'antropologo cessa di essere un elemento di perturbazione nella vita della comunità, e che acquisisce quella sensibilità per la vita sociale locale che sola gli consente di poter «entrare in un rapporto autentico» con gli indigeni. Non è difficile vedervi la messa in forma narrativa delle idee esposte da Rivers sulle differenze tra *survey work* e *intensive work*.

Rivendicando la superiorità dell'etnografia prodotta da antropologi professionisti Malinowski afferma, inoltre, che non basta risiedere a lungo o imparare bene la lingua (anche se queste sono due cose a cui assegna, seguendo Rivers, una notevole importanza) per essere in grado di osservare e descrivere una cultura. La prima cosa che serve al ricercatore è di avere degli obiettivi realmente scientifici. Il modo in cui il ricercatore guarda ai fatti sociali e culturali è, infatti, il frutto della sua preparazione teorica. La scienza mette ordine in quel caos che appare a prima vista, ai dilettanti, la realtà della vita indigena. Smentisce quell'immagine preconcepita del selvaggio «tutto sensazione, feroce e incomprensibile», «preda di credenze e di timori incontrollati e fantasmagorici», e fa apparire società ordinate, dotate di istituzioni di una notevole coerenza. Una seria preparazione scientifica porta il ricercatore a non concentrarsi solo su ciò che gli appare strano e bizzarro, come spesso fanno i dilettanti, ma a prendere in considerazione tutto l'insieme della vita sociale.

Dal momento che «tutti gli aspetti della comunità sono così strettamente collegati che nessuno può essere compreso senza prendere in considerazione tutti gli altri», inoltre, è proprio la totalità a costituire l'oggetto dell'analisi antropologica. Studiare etnograficamente una cultura non vuol dire semplicemente collezionare osservazioni sugli usi più strani e curiosi, oppure dati sulla "religione" o su altre categorie che costituiscono oggetti di studio "artificiali", oppure genealogie o terminologie varie. Si tratta piuttosto di utilizzare un metodo di osservazione per raggiungere l'obiettivo finale di «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della sua visione del suo mondo».

Tale approccio *olistico* allo studio della cultura – che concepisce, cioè, quest'ultima come un tutto integrato da comprendere nella sua interezza – e l'enfasi sull'osservazione diretta dei fenomeni, contribuivano a mettere da parte i problemi di natura storica che erano stati propri dell'antropologia del XIX secolo, e a concentrarsi sulle interrelazioni funzionali degli elementi che compongono la cultura, così come possono essere ricostruiti in un dato momento nel tempo. Il carattere *sincronico* attribuito allo studio della cultura, è stato osservato, si sposava particolarmente bene con una metodologia di ricerca che privilegiava archi temporali relativamente brevi (uno o due anni), e quindi inadatti all'osservazione diretta di eventuali trasformazioni storiche delle culture oggetto di analisi.

Il nuovo antropologo *fieldworker*, riunificando le due funzioni di osservatore e di analista che la precedente divisione del lavoro scientifico aveva tenuto separate, rimediava a quelle che erano percepite come deficienze di quell'organizzazione del lavoro: la mancanza di profondità e contatto diretto con i fenomeni per gli antropologi che si basano sul *survey work*, i preconcetti e le scarse competenze teoriche propri degli osservatori non professionali.

## *Il successo della rivoluzione etnografica*

George Stocking, e altri dopo di lui, hanno ben messo in evidenza quanto la "rivoluzione" promossa da Malinowski poggiasse su una ampia serie di trasformazioni che stavano investendo, nei primi decenni del xx secolo, gli studi antropologici. La separazione tra la raccolta dei dati sul campo e l'elaborazione teorica a tavolino, che aveva costituito prassi normale per la vecchia generazione degli "armchair anthropologists", veniva progressivamente messa in discussione dal diffondersi di nuove pratiche di ricerca. La professionalizzazione del lavoro sul campo andava affermandosi attraverso la diffusione di nuove forme di viaggio scientifico, le spedizioni etnografiche, nel corso delle quali erano gli stessi scienziati ad occuparsi in prima persona della "raccolta" dei dati etnografici.

Il grande merito di Bronisław Malinowski consisterebbe, più che nell'aver inventato un nuovo metodo, nell'aver prodotto una sintesi efficace di alcuni metodi già teorizzati (da Haddon e, soprattutto, da Rivers), ma soprattutto nell'aver elaborato un resoconto estremamente convincente del nuovo "stile" della ricerca etnografica. Pur risentendo, forse eccessivamente, del tentativo di demitizzare la figura e l'opera dell'"antenato fondatore", le ricostruzioni storiche inaugurate da Stocking hanno il grande pregio di mostrarci il modo in cui alcune idee sui metodi appropriati all'acquisizione delle informazioni etnografiche si siano formate, e come si siano affermate attraverso la progressiva assunzione del modello malinowskiano. Sapientemente delineato nell'introduzione agli *Argonauti*, lo «statuto mitico» dell'antropologia moderna, il modello non consisteva in un vero e proprio metodo, quanto piuttosto in una serie di consigli di carattere abbastanza generale adatti, tuttavia, a trasmettere ai futuri *fieldworkers* un nuovo set di «valori metodologici [...] nozioni preteoretiche, date per scontate, su cosa sia fare antropologia (ed essere un antropologo)» (Stocking 1992: 282). Malinowski dimostrava la possibilità, per ricercatori dalla solida formazione teorica e dotati di una buona sensibilità antropologica, di compiere anch'essi la «magia dell'etnografo»: di poter produrre, cioè, una descrizione scientificamente valida di un'altra cultura in un tempo relativamente breve attraverso un lavoro basato sull'osservazione partecipante.

A pochi anni dalla pubblicazione degli *Argonauti*, Grafton Elliot Smith si domandava sarcasticamente perché mai «il solo metodo per studiare gli esseri umani consista nel sedersi su un'isola della Melanesia per un paio d'anni ad ascoltare i pettegolezzi degli abitanti del villaggio». Ma era una domanda destinata a non

trovare ascolto. Già nel 1926 il nuovo metodo si era guadagnato il favore del *Social Science Research Council* statunitense e il determinante appoggio della *Rockefeller Foundation* e andava conquistando spazi nelle università britanniche e statunitensi. Molti giovani studiosi, sulle due sponde dell'Atlantico, si sarebbero formati alla scuola di Malinowski e avrebbero condotto ricerche sul campo di lungo periodo basate sul metodo dell'osservazione partecipante. Il *fieldwork*, nella sua versione malinowskiana – un dispositivo che prometteva di soppiantare le congetture “pseudo-storiche” delle precedenti scuole evoluzionista e diffusio-nista con una metodologia finalmente scientifica –, diventava il metodo specifico della nuova antropologia di campo.

La professionalizzazione del *fieldworker*, risultato della diffusa accettazione delle idee di cui Malinowski è stato il più abile propagandista, rese progressivamente superflue le giustificazioni metodologiche di cui erano disseminati gli *Argonauti*. Come ha sintetizzato efficacemente James Clifford: «La storia di ricerca incorporata negli *Argonauti* [...] divenne una narrazione implicita, sottostante a tutti i resoconti professionali su mondi esotici. Se i successivi studi etnografici non hanno avuto bisogno di includere particolareggiati resoconti del lavoro sul campo, fu perché tali resoconti venivano dati per scontati».

Messo tra parentesi, dato per acquisito attraverso l'opaco riferimento all'essere stato “sul campo”, il *fieldwork* veniva così sottratto, nonostante le esplicite raccomandazioni in proposito di Malinowski,<sup>4</sup> alla riflessione metodologica: proprio mentre la pratica dell'etnografia diventava il compito principale, seppure non esclusivo, degli antropologi di professione, la riflessione su questa pratica e sulle sue implicazioni metodologiche passava in secondo piano rispetto ad altre questioni teoriche. Un occultamento, se non proprio una rimozione, che ha inciso anche sul modo in cui i futuri etnografi sono stati preparati al loro compito: ancora a metà degli anni '80, solo il 20% dei più prestigiosi dipartimenti di antropologia nelle università americane prevedeva una specifica formazione ai “*fieldwork methods*”. Molti antropologi che si sono formati alla ricerca sul campo durante il “periodo classico” ricordano di aver ricevuto dai propri maestri solo laconici, quando non decisamente enigmatici, consigli sul comportamento, il vestiario o i beni e le attrezzature indispensabili per sopportare la vita del *fieldworker*: portare, tra le altre cose, tabacco e libri (Evans-Pritchard), «indossare scarpe da tennis economiche» e procurarsi «più tavole di quanto pensi» (Smith Bowen), «non mangiare lattuga non lavata» (Strathern).

Ma la più efficace e ironica sintesi dei consigli al giovane *fieldworker* è probabilmente quella di Evans-Pritchard, che in *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (1937), scrive: «ho dapprima chiesto un consiglio a Westermarck. Tutto ciò che ho avuto da lui è stato “non conversare con un informatore per più di venti minuti perché se non ti sarai scocciato tu, si sarà scocciato lui”. Ottimo consiglio, anche se non del tutto adeguato. Ho richiesto istruzioni ad Haddon, un uomo noto per la ricerca sul campo. Mi ha detto che era tutto molto semplice; bisogna sempre comportarsi come un *gentleman*. Anche questo un ottimo consiglio. Il mio docente, Seligman, mi disse di prendere dieci grammi di chinino ogni notte e di tenere a distanza le donne. Il famoso egittologo Sir Flinders Petrie mi disse solo di non preoccuparmi di non bere acqua sporca, perché si diventa presto immuni. In ultimo ho chiesto a Malinowski che mi ha detto di non comportarmi come un maledetto sciocco».

## La crisi contemporanea del *fieldwork* malinowskiano

Ogni *fieldworker* ha dovuto così interpretare a proprio modo che cosa significava essere “sul campo”. L'“incontro etnografico”, privo di regole e denso di ansie e insidie, era solo il mezzo per acquisire le infor-

---

<sup>4</sup> Scriveva Malinowski: «Nessuno si sognerebbe mai di dare un contributo sperimentale alla fisica o alla chimica senza fornire un resoconto dettagliato di tutti i preparativi degli esperimenti e una descrizione esatta degli strumenti adoperati, del modo in cui le osservazioni sono state condotte, del loro numero, della quantità di tempo ad esse dedicata [...]. In etnografia, dove è forse ancora più necessaria, un'esposizione senza pregiudizi di tali dati non è mai stata fornita in passato con sufficiente generosità e molti autori non illuminano con piena sincerità metodologica i fatti in mezzo ai quali si muovono, ma ce li presentano piuttosto come se li tirassero fuori dal cappello del prestigiatore» (Malinowski 1978 [1922]: 30).

mazioni, che, una volta utilizzate all'interno dell'etnografia, sarebbero divenute indipendenti dall'esperienza di chi le aveva prodotte e dalle specifiche circostanze della loro produzione per divenire i "dati", la solida base per la teoria e la comparazione antropologica.

È significativo che *Return to laughter*, il libro che Margaret Mead definì «il primo resoconto introspettivo mai pubblicato su cosa significhi essere un *field worker* in una comunità primitiva», sia stato pubblicato nel 1954 da Laura Bohannan sotto lo pseudonimo di Elenore Smith Bowen e per giunta «travestito da romanzo» (come ha scritto James Clifford). Sebbene apparentemente giustificata dalla volontà di «proteggere la comunità» ospitante (la sua *privacy* o la sua immagine, diremmo oggi), questa scelta solleva il dubbio, come sottolineava David Riesman nell'introduzione alla seconda edizione, che «la stessa autrice possa aver avuto paura che il libro danneggiasse la sua reputazione di etnografa competente e oggettiva».

Il *fieldwork* condotto secondo il metodo malinowskiano dell'osservazione partecipante è alla base dell'acquisizione delle conoscenze antropologiche; tuttavia, l'enfasi sul *fieldwork* come esperienza sembra ancora minare – nei primi anni '60 in cui Riesman scrive l'introduzione – la credibilità e l'autorità dell'etnografo.

Come ricorda Paul Rabinow riguardo all'atmosfera che regnava nel dipartimento di antropologia all'università di Chicago nella seconda metà degli anni '60: «il mondo era diviso in due categorie di persone: quelli che avevano fatto *fieldwork*, e quelli che non lo avevano fatto; questi ultimi non erano "veri" antropologi, indipendentemente da quanto sapevano su temi antropologici. [...] In quanto studenti avanzati ci veniva detto che "l'antropologia equivale all'esperienza"; non sarai un antropologo finché non ne avrai fatto l'esperienza. Ma quando ritorni dal campo vale immediatamente l'opposto: l'antropologia non è l'esperienza che ti ha reso un iniziato, ma solo i dati oggettivi che hai portato indietro» (Rabinow 1977: 3-4; trad. mia).

Pierre Bourdieu, nella sua breve quanto densa postfazione al libro di Rabinow, riporta questa apparente contraddizione a quello che Nietzsche chiamava il «dogma dell'immacolata concezione», cioè la concezione positivista di «una scienza senza scienziati», che riduce il soggetto conoscente a una sorta di dispositivo di registrazione, una incorporea macchina cognitiva, senza sesso né età né ruoli sociali, predisposta a immagazzinare e rielaborare informazioni (Bourdieu 1977).

Negli anni '60 il "dogma" comincia a manifestare i primi segni di una crisi profonda. La separazione tra l'esperienza dell'etnografo e i dati riceve un duro colpo nel 1967 dalla pubblicazione postuma dei diari di campo privati di Malinowski. Il «mito dello studioso sul campo, simile al camaleonte, perfettamente in sintonia con l'ambiente esotico che lo circonda, un miracolo vivente di empatia, tatto, pazienza e cosmopolitismo» - commentava Clifford Geertz (1988 [1983]: 71) -, tramandato nel racconto fondativo di Malinowski, veniva infranto proprio da colui che più aveva fatto per diffonderlo. Da quegli scritti, non destinati alla pubblicazione, emerge un'immagine molto dissonante rispetto a quella costruita da Malinowski nella sua monografia etnografica. Il desiderio di essere altrove, l'ostilità verso i nativi, le difficoltà dei suoi rapporti con questi ultimi, le torbide fantasie sessuali, il rifugio nella frequentazione di altri "bianchi" o nell'accanita lettura dei romanzi, contrastano radicalmente con l'immagine e le prescrizioni degli *Argonauti*: isolarsi dagli altri "bianchi", vivere nel villaggio ricercando per quanto possibile la più ampia partecipazione alla vita dei nativi. Soprattutto, però, sottolinea Geertz, pongono un serio problema epistemologico: «che ne è del *verstehen* quando l'*empfinden* scompare?» (1988 [1983]: 72), può la comprensione dell'osservatore partecipante sopravvivere al crollo del mito dell'immedesimazione? O, piuttosto, la via della comprensione antropologica passa per l'ermeneutica del comportamento o per la fenomenologia dell'esperienza?

È difficile dire quale ruolo abbia giocato lo scandalo dei diari di Malinowski nella demitizzazione del *fieldwork*, e quanto invece questa sia dovuta a più ampi processi culturali in atto all'interno e all'esterno della disciplina (l'influenza dei movimenti di contestazione studentesca, del femminismo, del pensiero ermeneutico o post-strutturalista). Il fatto è che, a partire dagli anni '60, il campo, e gli incontri tra etnologi e nativi di cui questo è fatto, rientrano progressivamente all'interno della scrittura etnografica e della riflessione antropologica. Cresce la consapevolezza che il processo effettivo della ricerca sul campo dipende



strettamente dal “posizionamento” dell’antropologo all’interno di una rete di relazioni sociali, politiche, personali, che si estende anche al di là del luogo dove la ricerca si svolge. La comprensione antropologica passa attraverso una serie di inevitabili filtri legati alle conoscenze, al genere, all’età, alle convinzioni politiche, alla provenienza culturale e sociale del ricercatore e dei suoi informatori, così come alle specifiche esperienze che hanno avuto occasione di vivere nel corso della unica e irripetibile interazione sul campo.

Il processo di decolonizzazione mette, inoltre, gli antropologi di fronte alle difficoltà etiche e politiche connesse con la pretesa neutralità scientifica dell’etnografo. La comunità antropologica scopre, anche attraverso il confronto con le nuove soggettività post-coloniali, i profondi legami tra la disciplina e l’assetto politico e culturale del potere coloniale. La postura di distaccata neutralità dello scienziato sociale assume il carattere di una maschera o di un alibi di fronte alla pervasività del potere coloniale (Asad 1973; Hymes 1979 [1969]).

Il genere del “racconto di campo”, inaugurato da Laura Bohannan, si arricchisce di nuovi contributi, che aspirano a riportare nella loro concretezza, non più «travestite da romanzo», le esperienze che hanno portato all’elaborazione dei resoconti etnografici.<sup>5</sup> Molti antropologi pubblicano, a fianco delle etnografie canoniche, resoconti non ortodossi riguardo alle proprie esperienze di campo o sperimentano forme di scrittura etnografica nelle quali le dimensioni politiche, etiche e psicologiche dell’incontro etnografico non sono più lasciate da parte, come se fossero le “scorie” del lavoro scientifico da eliminare per estrarre le conoscenze (come i viaggi e le avventure nei *Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss), ma vengono portate in primo piano come elementi centrali del percorso conoscitivo dell’etnografia.<sup>6</sup>

## Riferimenti bibliografici

- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis; *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.
- Asad, Talal (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London.
- Bianco, Carla (1988), *Dall’evento al documento*, CISU, Roma.
- Bourdieu, Pierre (1978), *Afterword*, in Rabinow (1977).
- Clifford, James (1988), *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel secolo 20°*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- (1997) *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); *Strade: viaggio e traduzione alla fine del secolo 20°*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Clifford, James e Marcus, George (1986), *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley; *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 2000.

---

<sup>5</sup> Nel breve spazio di pochi anni dopo la pubblicazione dei diari di Malinowski esplode la riflessione sull’esperienza del *fieldwork* con la pubblicazione di numerose raccolte. Tra le altre, Wax (1971), Henry e Saberwall (1969), Golde (1970), Spindler (1970), Freilich (1970).

<sup>6</sup> Ad esempio Rabinow (1975, 1977), Dumont (1976, 1978). È da notare che anche questi autori, che si propongono con molta maggiore determinazione rispetto a Bohannan, di rompere con la tradizionale e positivista separazione dei “dati” dall’esperienza dell’etnografo, pubblicano le proprie riflessioni sul *fieldwork* solo dopo aver pubblicato la monografia scientifica, cosa che riproduce su un altro livello la stessa separazione collocando il libro, almeno implicitamente, non tra le etnografie, ma all’interno del genere parallelo, emergente e ancora in via di legittimazione, del “racconto di campo”.

- de Gérando, Joseph Marie (1799), *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, riprodotto in Jean Copans et Jean Jamin (a cura di), *Aux origines de l'anthropologie française*, Jean Michel Place, Paris 1994.
- Dumont, Jean-Paul (1976), *Under the rainbow: nature and supernature among the Panare Indians*, University of Texas Press, Austin.
- (1978) *The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience*, University of Texas Press, Austin.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937), *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford; *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Angeli, Milano 1976.
- (1940) *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Clarendon, Oxford; tr. it. *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano 1975.
- Freilich, Morris (1970), *Marginal natives at work: anthropologists in the field*, Schenkman Pub. Co., Cambridge (Mass.).
- Geertz, Clifford (1973), *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York; *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Golde, Peggy (1970), *Women in the field: anthropological experiences*, Aldine, Chicago.
- Henry, Frances & Saberwal, Satish (eds) (1969), *Stress and response in fieldwork*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Hymes, Dell (ed.) (1969), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York; *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano 1979.
- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris; *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- Malinowski, Bronisław (1922), *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, G. Routledge & Sons, London; E.P. Dutton & Co., New York.; *Argonauti del Pacifico occidentale : riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1978.
- Mauss, Marcel (1947), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- Morgan, Lewis Henry (1851), *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Sage and brothers, Rochester; *La Lega degli Ho-dé-no-sau-nee, o Irochesi*, CISU, Roma 1998.
- (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the human family*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- (1877) *Ancient Society: or researches in the lines of human progress. from savagery, through barbarism to civilization*, Macmillan, London; *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Rabinow, Paul (1975), *Symbolic domination: cultural form and historical change in Morocco*, University of Chicago Press, Chicago.
- (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.
- Rivers, William H. R. (1913), *Report on Anthropological Research Outside America*, in W. H. R. Rivers, A. E. Jenks, and S. G. Morley (eds), *Reports on the Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, Carnegie Publication, no. 200. Washington, DC: 5-28.
- Smith Bowen, Elenore (1954), *Return to laughter*, Victor Gollancz, London.
- Spindler, George D. (1970), *Being an anthropologist: fieldwork in eleven cultures*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

- Stocking, George (1992), *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*, The University of Wisconsin Press, Madison 1992.
- Urry, James (1972), *Notes & Queries on Anthropology and the development of field methods in British anthropology, 1870-1920*, «Proceedings of the Royal Anthropological Institute» 1972: 45-57.
- Wax, Rosalie H. (1971), *Doing fieldwork: warnings and advice*, University of Chicago Press, Chicago.

# L'INVENZIONE DELLA TRADIZIONE

A cura di Eric J. Hobsbawm  
e Terence Ranger

Titolo originale *The Invention of Tradition*

Cambridge University Press, Cambridge

© 1983 E. J. Hobsbawm, Hugh Trevor-Roper, Prys Morgan,

David Cannadine, Bernard S. Cohn, Terence Ranger



© 1987 e 1994 Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino

Traduzione di Enrico Basaglia

ISBN 88-06-12871-X

Piccola  
Biblioteca  
Einaudi

## Indice

- p. 3 I. Introduzione: Come si inventa una tradizione di *Eric J. Hobsbawm*
- 19 II. L'invenzione della tradizione: la tradizione delle Highlands in Scozia di *Hugh Trevor-Roper*
- III. *From a Death to a View*: la caccia al passato gallese in epoca romantica di *Prys Morgan*
- 45 1. L'«allegro Galles» e la sua dipartita
- 58 2. L'«eisteddfod»
- 63 3. Druidi antichi e moderni
- 67 4. La riscoperta dei Celti
- 70 5. Dal «farioglio cemetieriale» alla «lingua del Ciclo»
- 74 6. «Tetra del canto»
- 79 7. La «Signora Galles»
- 81 8. Il nuovo Vallhalla gallese
- 86 9. Spiriti del luogo: paesaggio e mito
- 88 10. Un'araldica della cultura
- 91 11. Una svolta: il «tradimento dei libri bianchi»
- 97 12. Conclusione: una preda sfuggente
- 99 IV. Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l'«invenzione della tradizione», c. 1820-1977 di *David Cannadine*
- 157 *Appendice* Tabelle statistiche
- V. Rappresentazione dell'autorità nell'India vittoriana di *Bernard S. Cohen*
- 161 1. Contraddizioni culturali nella costruzione di un linguaggio rituale
- 173 2. Dagli eventi alla struttura: il significato della rivolta del 1857
- 175 3. La formalizzazione e la rappresentazione del linguaggio rituale: l'Assemblea imperiale del 1877
- 179 4. Il «Royal Titles Act» del 1876
- 180 5. Le intenzioni degli ideatori dell'Assemblea imperiale

- p. 184  
 187  
 189  
 192  
 194  
 200
6. La sociologia coloniale e l'Assemblea imperiale
  7. L'applicazione della sociologia coloniale dell'India: gli invitati all'Assemblea imperiale
  8. La logistica e l'organizzazione materiale: i campi, l'anfiteatro, i motivi decorativi
  9. L'anfiteatro e le questioni di precedenza
  10. L'Assemblea imperiale
  11. Conclusione
- 203  
 204  
 211  
 220  
 227  
 236  
 242  
 244  
 246  
 249  
 250
- VI. L'invenzione della tradizione nell'Africa coloniale di *Terence Ranger*
    1. Introduzione
    2. La tradizione inventata europea e l'impero africano
    3. L'assimilazione degli africani nelle tradizioni dell'autorità
    4. Nuove tradizioni della monarchia nell'Africa coloniale
    5. Tentativi africani di utilizzare la neo-tradizione europea
    6. Gli europei e la «tradizione» in Africa
    7. Manipolazioni africane della consuetudine inventata
    8. L'uso della «tradizione» degli anziani contro i giovani
    9. L'uso della «tradizione» degli uomini contro le donne
    10. La manipolazione della «tradizione» a danno dei sudditi e degli immigranti
    11. Conclusione
- 253  
 255
- VII. Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914 di *Eric J. Hobsbawm*

I.

Introduzione: Come si inventa una tradizione

di Eric J. Hobsbawm

Nulla appare piú antico, piú legato ad un passato senza memoria, del cerimoniale che ammantava la monarchia britannica nelle sue manifestazioni pubbliche. Eppure, come dimostra uno dei capitoli di questo libro, la forma moderna di quel cerimoniale è un prodotto del tardo Ottocento e del Novecento. Le «tradizioni» che ci appaiono, o si pretendono, antiche hanno spesso un'origine piuttosto recente, e talvolta sono inventate di sana pianta. Chiunque conosca i *colleges* delle vecchie università inglesi non avrà difficoltà a ricordare l'istituzione di «tradizioni» di questa fatta a livello locale, per quanto alcune di esse – l'annuale festa delle «Nove Lezioni e Carole» al King's College di Cambridge per la vigilia di Natale, ad esempio – abbiano assunto un carattere piú generale grazie a un moderno mezzo di comunicazione di massa, la radio. Questa osservazione ha costituito il punto di partenza di un convegno organizzato dalla rivista di storia «Past and Present», il quale a sua volta è alla base del presente volume.

Il termine «tradizione inventata» viene usato in un senso generico, e tuttavia non impreciso. In esso rientrano tanto le «tradizioni» effettivamente inventate quanto quelle emerse in modo meno facilmente ricostruibile nell'arco di un periodo breve e ben identificabile – un paio d'anni, magari – e che si sono imposte con grande rapidità. Per quanto riguarda la Gran Bretagna, la trasmissione radiofonica del discorso di Natale del re (istituita nel 1932) è un esempio del primo caso, mentre la nascita e la diffusione delle pratiche legate alla finale di coppa della Lega di calcio sono un esempio del secondo. È evidente che non tutte queste «tradizioni» assumono un identico carattere di permanenza, ma ciò che ci interessa qui non è tanto la loro longevità, quanto la loro comparsa e la loro capacità di prendere piede.

Per «tradizione inventata» si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano

in genere di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato. Un esempio particolarmente efficace è la scelta di uno stile goico per la ricostruzione otocentesca del parlamento britannico, e la decisione altrettanto deliberata, dopo la Seconda Guerra mondiale, di ricostruire la sede delle Camere attenendosi rigorosamente alla pianta precedente. Non occorre che il passato storico in cui si radica la nuova tradizione sia troppo lontano, non occorre che si perda nella presunta notte dei tempi. Anche le rivoluzioni e i «movimenti progressisti», per definizione momenti di rottura con il passato, hanno un proprio passato da difendere, sebbene questo si interrompa bruscamente a una certa data – il 1789, ad esempio. Comunque sia, laddove si dà un riferimento ad un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni «inventate» il fatto che l'aspetto della continuità sia in larga misura fittizio. In poche parole, si tratta di risposte a situazioni affatto nuove che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetitività quasi obbligatoria. È appunto il contrasto tra il cambiamento e l'innovazione costanti del mondo moderno e il tentativo di attribuire a qualche aspetto almeno della sua vita sociale una struttura immobile e immutabile ciò che rende tanto interessante, agli occhi dello storico degli ultimi due secoli, il problema dell'«invenzione della tradizione».

La «tradizione» intesa in questo senso va nettamente distinta dalla «consuetudine» che regge le cosiddette società «tradizionali». Scopo e caratteristica delle «tradizioni», comprese quelle inventate, è l'immutabilità. Il passato al quale fanno riferimento, reale o inventato che sia, impone pratiche fisse (di norma formalizzate), quali appunto la ripetizione. La «consuetudine» nelle società tradizionali svolge la duplice funzione di motore e di volano. Non esclude a priori l'innovazione e il cambiamento, anche se è evidente che l'esigenza di farli apparire compatibili, o persino identici, rispetto al precedente costituisce un pesante limite. La sua funzione consiste nel garantire ad un qualsiasi cambiamento desiderato (ovvero alla resistenza opposta all'innovazione) la sanzione del precedente, della continuità sociale e della legge di natura così come esse si esprimono nella storia. Gli studiosi dei movimenti contadini sanno che quando un villaggio appoggia sulla «consuetudine invalsa nella notte dei tempi» la rivendicazione di un terreno o un diritto comune, spesso non esprime un fatto storico, bensì il rapporto di forza nella lotta costante del villaggio stesso contro il signore, o contro altri villaggi. Gli studiosi del movimento operaio inglese sanno che la «consuetudine del mestiere» o della bottega può non rappresentare una tradizione antica, bensì ciò che gli operai hanno conquistato nella pratica, per quanto recente, e che ora tentano di difendere o esten-

dere attribuendogli la sanzione della perpetuità. La «consuetudine» non può permettersi l'immutabilità, perché nemmeno nelle società «tradizionali» la vita è davvero così. Il diritto consuetudinario o la *common law* manifestano ancor oggi questa combinazione di flessibilità sostanziale e di aderenza formale al precedente. In questo contesto troviamo un esempio veramente efficace della differenza tra «tradizione» e «consuetudine» così come vogliamo intenderla. La «consuetudine» è la pratica dei giudici; la «tradizione» (tradizione inventata, in questo caso), è data dalla parrucca, dalla toga e da tutti gli armennicoli formali e le pratiche ritualizzate che circondano la loro azione sostanziale. Il declino della «consuetudine» non può non modificare la «tradizione» con la quale è quasi sempre intrecciata.

Una seconda distinzione, meno importante, è quella tra la «tradizione» così come vogliamo intenderla e la convenzione o routine, che in quanto tale non è dotata di funzioni rituali o simboliche degne di nota, pur potendo acquisirle in modo accidentale. È evidente che ogni pratica sociale destinata a svolgersi ripetutamente tenderà, per questioni di convenienza ed efficienza, a creare un insieme di convenzioni e routine, che potranno essere formalizzate de facto o de jure al fine di insegnare la pratica stessa agli apprendisti. Questo vale tanto per le pratiche senza precedenti (il lavoro di chi pilota un aeroplano) quanto per quelle a noi più familiari. Dopo la rivoluzione industriale le società si sono ovviamente viste costrette a inventare, istituire o elaborare nuovi reticoli di convenzioni e routine di questo genere assai più spesso di quanto non accadesse alle società precedenti. Nella misura in cui funzionano al meglio quando diventano abitudine, procedimento automatico, o persino riflesso condizionato, esse impongono l'immutabilità, il che potrà creare ostacoli all'altra condizione indispensabile della pratica, la capacità di affrontare contingenze non previste o non abituali. È un difetto ben noto, questo, della routinizzazione o burocratizzazione, specie ai livelli subalterni, in cui l'immutabilità delle procedure viene di regola considerata come il miglior criterio di efficienza.

Questi reticoli di convenzioni e routine non sono «tradizioni inventate», poiché la loro funzione – e dunque la loro giustificazione – è di natura tecnica piuttosto che ideologica (in termini marxiani, appartengono alla «base» piuttosto che alla «sovrastruttura»). Sono destinate a facilitare alcune operazioni pratiche ben definite, e vengono prontamente modificate o abolite di fronte al mutare delle esigenze pratiche, tenendo sempre conto della forza d'inerzia che ogni pratica acquista con l'andare del tempo, e delle resistenze psicologiche opposte all'innovazione da chi, a quella pratica si è assuefatto. Lo stesso vale per le «regole» riconosciute dei giochi o di altri modelli di interazione sociale, laddove esistono, o per qualsiasi altra norma di carattere pragmatico. Quando queste coesistono con la «tradi-



zione», la differenza balza subito all'occhio. Il cappello rigido ha un senso pratico per chi va a cavallo, come il casco per il motociclista e l'elmetto d'acciaio per il soldato; ma un cappello rigido di tipo particolare portato con la giubba rossa da caccia alla volpe ha un tipo di senso del tutto diverso. Se così non fosse, sarebbe altrettanto facile modificare la tenuta «tradizionale» per la caccia alla volpe quanto lo è sostituire l'elmetto di un esercito - istituzione di per sé alquanto conservatrice - con uno di foggia diversa quando si dimostra che questa può offrire maggiore protezione. Anzi, si può persino ipotizzare che tra le «tradizioni» e le convenzioni o routine pragmatiche esista una correlazione inversa. La «tradizione» dà segno di debolezza quando, come accade tra gli ebrei più liberali, le interdizioni alimentari vengono giustificate sul piano pragmatico, sostenendo ad esempio che gli antichi proibirono la carne di maiale per motivi igienici. Viceversa, gli oggetti e le pratiche rimangono a piena disposizione dell'impiego simbolico o rituale quando non sono più vincolati all'uso pratico. Gli speroni dell'uniforme di gala degli ufficiali di cavalleria sono più importanti sul piano della «tradizione» da quando non si usano più i cavalli, gli ornamenti simbolici o rituali quando non sono più vincolati all'uso pratico. Gli sbrelli degli ufficiali della Guardia in borghese perdono ogni significato se non sono strettamente avvolti nella guaina (cioè, se non sono inutili), le parrucche degli avvocati non potevano certo acquisire il loro senso moderno fino a quando tutti gli altri non ebbero smesso di portare la parrucca.

Vogliamo sostenere, insomma, che l'invenzione di una tradizione è essenzialmente un processo di ritualizzazione e formalizzazione caratterizzato dal riferimento al passato, se non altro perché impone la ripetitività. Al processo vero e proprio della creazione di questi complessi rituali e simbolici gli storici non hanno dedicato sufficiente attenzione, e in buona parte esso ci è ancora oscuro. Possiamo presumere che gli esempi più lampanti si diano quando una «tradizione» viene volutamente inventata e costruita da un unico promotore, come i Boy-Scouts di Baden-Powell. Forse risulta quasi altrettanto facile individuarlo nel caso dei cerimoniali istituiti e promulgati sul piano dell'ufficialità, quelli presumibilmente meglio documentati, come la costruzione del simbolismo nazista e i grandi raduni del partito a Norimberga. Ed è forse più difficile individuarlo laddove le tradizioni sono in parte inventate, in parte si sono sviluppate all'interno di gruppi privati (e allora è meno probabile che esista una documentazione di tipo burocratico), o sono sviluppi informali su un lungo arco di tempo, in parlamento, ad esempio, o nell'ambito della professione legale. La difficoltà non deriva soltanto dalle fonti, ma anche dalle tecniche, pur avendo a disposizione, per lo studio di questi temi, tanto le discipline esoteriche specializzate nel simbolismo e nei rituali, come l'araldica e lo studio della liturgia, quanto le discipline storiche di stampo warburghiano. Purtroppo

è raro che gli storici dell'era industriale abbiano dimestichezza con entrambe.

Non esiste probabilmente un'epoca o un luogo di cui gli storici si siano occupati che non abbia assistito all'«invenzione» di una tradizione intesa in questo senso. Potremmo tuttavia aspettarci che la cosa si verifici più frequentemente quando una rapida trasformazione della società indebolisce o distrugge i modelli sociali ai quali si erano informate le «vecchie» tradizioni, producendo di nuovi ai quali queste non sono più applicabili; oppure quando le vecchie tradizioni, le loro carriere istituzionali e i loro promotori non si dimostrano più abbastanza adattabili e flessibili, o vengono comunemente eliminati: in poche parole, quando i cambiamenti sul piano della domanda o dell'offerta sono abbastanza vasti e rapidi. I cambiamenti sono stati particolarmente rilevanti negli ultimi duecento anni, e dunque è ragionevole supporre che proprio nel corso di questo periodo si sia accumulato il numero maggiore di formalizzazioni istantanee di nuove tradizioni. Ne consegue tra l'altro, a dispetto così del liberalismo ottocentesco come della più recente teoria della «modernizzazione», che questo tipo di formalizzazione non è limitato alle cosiddette «società tradizionali», ma ha un suo posto preciso, in un modo o nell'altro, anche in quelle «moderne». A grandi linee le cose stanno davvero così, ma occorre guardarsi dalla conclusione che immediatamente ne potrebbe conseguire: cioè, in primo luogo che le forme più antiche di struttura della comunità e dell'autorità, e dunque le tradizioni ad esse legate, fossero incapaci di adattarsi e divenissero rapidamente impraticabili, e secondariamente che le «nuove» tradizioni fossero la semplice risultanza di un'incapacità di usare o adattare quelle vecchie.

Vi furono adattamenti dei vecchi usi alle nuove condizioni, e i vecchi modelli furono piegati a nuovi scopi. Anche antiche istituzioni, dotate di funzioni, riferimenti al passato e idiomi e pratiche rituali ben radicati, si videro costrette ad adattarsi: la Chiesa cattolica di fronte alle nuove sfide politiche e ideologiche, e ai grandi cambiamenti nella composizione dei fedeli (ad esempio, il netto incremento della presenza femminile nei suoi ranghi laici come in quelli ecclesiastici); gli eserciti professionali di fronte alla coscrizione; antiche istituzioni come i tribunali, che oggi operano in un contesto diverso, e a volte svolgono anche funzioni diverse in contesti nuovi. E accadde anche che istituzioni dotate di una nominale continuità si trasformassero di fatto in qualcosa di affatto diverso, come nel caso delle

<sup>1</sup> Cit. ad esempio G. Thon, *Las religiøsesten Belgijque fra 1818 og 1830: et studie i approbationen*, in «Religiøst Tidsskrift», Nr. 11, 1832, Cesshøvdsmis (Revue Belge de l'Histoire Contemporaine), viii (1832), pp.

università. Bahnson<sup>2</sup> ha analizzato, ad esempio, l'improvviso declino, dopo il 1848, del tradizionale fenomeno dell'esodo in massa degli studenti dalle università tedesche (per motivi dimostrativi e conflittuali) tenendo conto del diverso carattere accademico delle università, dell'aumento dell'età media della popolazione studentesca e del suo imborghesimento – che allentò le tensioni tra questa e la popolazione urbana riducendo le intemperanze degli studenti – della nuova istituzione della libertà di movimento tra le università, della conseguente trasformazione delle associazioni studentesche e di altri fattori<sup>3</sup>. In tutti questi casi la novità non risultava certo meno nuova per il fatto di sapersi camuffare senza fatica sotto il manto dell'antichità.

Più interessante, nella nostra prospettiva, è il ricorso a materiali antichi per costruire tradizioni inventate di tipo nuovo, destinate a fini altrettanto nuovi. Nel passato di ogni società si accumula una vasta riserva di questi materiali, ed è sempre facile ripescare il complesso linguaggio di una pratica e di una comunicazione simboliche. Talvolta era possibile innestare le nuove tradizioni su quelle vecchie, talaltra potevano essere inventate attingendo ai forniti magazzini del rituale, del simbolismo, dell'esortazione morale ufficiali – la religione e i fasti dei principi, il folclore e la massoneria (la sua volta tradizione inventata, e ricca di forza simbolica). Lo sviluppo del nazionalismo svizzero, concomitante con la formazione dello stato federale moderno nell'Ottocento, ad esempio – magistralmente studiato da Rudolf Braun<sup>4</sup>, avvantaggiato dal suo tirocinio in una disciplina (la *Volkskunde*) che si presta a questo genere di ricerche – in un paese la cui modernizzazione non ha conosciuto gli inconvenienti dell'associazione con gli abusi nazisti. Le tradizionali pratiche consuetudinarie esistenti – i canti popolari, le prove di forza fisica, il tirassegno – vennero modificate, ritualizzate e istituzionalizzate per favorire le nuove aspirazioni nazionali. Alle canzoni popolari tradizionali si aggiunsero nuove canzoni nel medesimo idioma, spesso composte da maestri di scuola, e insieme furono trasferite in un repertorio corale dai contenuti patriottico-progressivi (*Nation, Nation, wie voll klingt der Ton*), pur assorbendo elementi di potenza rituale dall'innologia religiosa. (La formazione di questi nuovi repertori di canzoni, destinati soprattutto alle scuole, è un tema degno di studi approfonditi). Lo statuto del Festival Federale della Canzone – e subito ci vengono

<sup>2</sup> Karsten Bahnson, *Akademische Auszüge aus deutschen Universitäts und Hochschulorten*, Saarbrücken 1973.

<sup>3</sup> Nel secolo XVIII se ne registrarono diciassette, cinquanta tra il 1800 e il 1848, ma soltanto sei dal 1848 ad 1973.

<sup>4</sup> Rudolf Braun, *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet im 19. und 20. Jahrhundert*, Erlangen-Zürich 1965.

alla mente gli *existenzförmig* gallesi – dichiarata come obiettivo «lo sviluppo e il miglioramento dei canti del popolo, il risveglio di sentimenti più elevati verso Dio, la Libertà e il Paese, l'unione e la fratellanza degli amici dell'Arte e della Patria». (La parola «miglioramento» introduce una nota caratteristica del progressismo ottocentesco).

Intorno a queste occasioni si costituiva un massiccio apparato rituale: padiglioni, strutture per l'esposizione di bandiere, templi per le offerte, processioni, campane a stormo, quadri viventi, salve di cannone, delegazioni governative in onore del festival, cene, brindisi e retorica. Anche per questo si riadattavano materiali più antichi:

Nella nuova architettura di festa sono inequivocabili gli echi delle forme di celebrazione, ostentazione e pompa del Barocco. E così come nella celebrazione barocca lo stato e la chiesa si fondono su un piano superiore, anche da queste nuove forme di attività corale, competitiva e ginnica emerge una fusione di elementi religiosi e patriottici<sup>5</sup>.

In quale misura le nuove tradizioni possono fare quest'uso dei materiali più vecchi, in quale misura possono vedersi costrette a inventare nuovi linguaggi o strumenti, ovvero ad estendere il vecchio vocabolario simbolico oltre i suoi limiti prefissati, non sono argomenti sui quali possiamo soffermarci. È evidente che tante istituzioni politiche, tanti movimenti o gruppi ideologici – non ultimi quelli nell'ambito del nazionalismo – erano davvero senza precedenti, tanto che persino la continuità storica doveva essere inventata, creando ad esempio un passato talmente antico da valicarne i limiti effettivi: personaggi a metà strada tra la realtà e la fantasia come Boadicea, Vercingetorix o Arminio il Cherusco, o veri e propri falsi come Ossian e i manoscritti medievali cechi. Ed è altrettanto evidente che nel quadro dei movimenti e degli stati nazionali nacquero simboli e strumenti del tutto nuovi, come l'inno nazionale (quello britannico, del 1742, parrebbe essere stato il primo), la bandiera nazionale (ancor oggi nella maggioranza dei casi una variazione sul tricolore della Rivoluzione francese, elaborato nel 1790-94), o la personificazione della «nazione» in un simbolo o un'immagine, ufficiale come Marianna o Germania, o non ufficiale come gli stereotipi satirici di John Bull, del dinoccolato *yankee* Zio Sam e del tedesco Michel.

Ma non dobbiamo dimenticare la rottura nella continuità che risulta a volte evidente persino nei *topoi* tradizionali dell'antichità autentica. Se dobbiamo credere a Lloyd<sup>6</sup>, in Inghilterra le carole natalizie popolari non furono più create a partire dal secolo XVII, e furono sostituite da carole li-

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 316-37.

<sup>6</sup> A. L. Lloyd, *Folk Song in England*, London 1969, pp. 131, 38.

bresche di stampo Watts-Wellseiano, pur essendo rilevabile una modificazione demotica di queste ultime sette religiose a larga base rurale come il Metodismo Primitivo. Eppure proprio le carole furono il primo tipo di canzone popolare recuperato dai cultori borghesi per riportarle al loro posto «nel nuovo ambiente della chiesa, del lavoro e dei circoli femminili», dal quale si sarebbero poi diffuse nel nuovo ambiente popolare urbano grazie ai «cantori ambulanti o ai rochi ragazzini che cantano davanti alle porte nell'antica speranza di una ricompensa». In questo senso *God rest ye merry, Gentlemen* non è antica, ma nuova. Questa rottura risulta evidente anche nei movimenti volutamente e esplicitamente «tradizionalisti», che si rivolgevano a gruppi unanimemente considerati come depositari della continuità e della tradizione storica – i contadini, ad esempio<sup>7</sup>. E anzi, proprio la comparsa di movimenti che si propongono la tutela o la rinascita delle tradizioni, «tradizionalisti» o meno che siano, costituisce un indice della rottura. Movimenti di questa fatta, comuni tra gli intellettuali a partire dal Romanticismo, non saranno mai in grado di ricreare, e nemmeno di tutelare un passato vivente (se non forse costruendo isolati angoli di vita arcaica in lontani santuari naturali), e divengono inevitabilmente «tradizione inventata». D'altra parte però, l'energia e l'adattabilità della tradizione autentica non vanno confuse con l'«invenzione della tradizione». Laddove i vecchi modi sono ancora vitali, non occorre né recuperare, né inventare le tradizioni.

Si potrebbe pensare, tuttavia, che quando vengono inventate, ciò accade non perché i vecchi modi di vita non esistono più, o non sono più praticabili, ma perché essi non vengono usati o adattati per scelta deliberata. L'ideologia liberale ottocentesca del cambiamento sociale, ad esempio, contrapponeendosi consapevolmente alla tradizione in favore dell'innovazione radicale mancò sistematicamente di provvedere ai vincoli sociali e d'autorità dati per scontati nelle società precedenti, e creò dei vuoti che si prestavano a farsi colmare da pratiche inventate. Il modo in cui gli imprenditori conservatori ottocenteschi del Lancashire (diversamente da quelli liberali) riuscirono a sfruttare a proprio vantaggio quei vincoli dimostra che esisteva ancora la possibilità di usarli – persino nell'ambiente senza

precedenti della città industriale<sup>8</sup>. Non si può negare che a lungo termine i modi di vita preindustriali non fossero in grado di adattarsi ad una società rivoluzionata oltre un certo limite, ma ciò non va confuso con i problemi derivanti a breve termine dall'abbandono dei vecchi modi di fare da parte di chi li considerava come ostacoli al progresso, o peggio ancora come avversari da affrontare in campo aperto.

Non per questo gli innovatori non generarono anch'essi le proprie tradizioni inventate – basta pensare alle pratiche della massoneria. Ciononostante, una generale ostilità nei confronti dell'irrazionalismo, della superstizione e delle pratiche consuetudinarie, reminiscenze di un passato oscuro quando non ne erano le dirette discendenti, impediva a chi credeva con passione alle verità dell'Illuminismo – i liberali, i socialisti, i comunisti – di porgere orecchio ricettivo alle tradizioni, vecchie o nuove che fossero. I socialisti, come vedremo, si trovarono tra le mani un Calendimaggio annuale senza ben sapere come fosse successo; i nazional-socialisti sfruttarono quell'occasione con sofisticato zelo liturgico, manipolando volutamente i suoi simboli<sup>9</sup>. La Gran Bretagna dell'era liberale si limitava a tollerare, nella migliore delle ipotesi, questo tipo di pratiche, nella misura in cui esse non mettevano in discussione né l'ideologia, né l'efficienza economica, considerandola a volte come una riluttante concessione all'irrazionalità dei ceti inferiori. Il suo atteggiamento nei confronti delle attività sociali e rituali della Società degli Amici era un insieme di ostilità (le «spese non necessarie» quali «i versamenti di denaro per gli anniversari, le processioni, le bande, le donazioni») erano proibite per legge) e di tolleranza per occasioni quali le feste annuali, in quanto «l'importanza di questa ricreazione, in ispecie per quanto concerne la popolazione della campagna, non può essere negata»<sup>10</sup>. Prevaleva comunque il più rigoroso individualismo razionalista, non soltanto sul piano del calcolo economico, ma anche su quello dell'ideale sociale. Il capitolo VII indagherà su quanto accadde a quell'epoca quando la percezione dei suoi limiti divenne sempre più netta.

Possiamo concludere questa nota introduttiva con alcune osservazioni di carattere generale sulle tradizioni inventate nel periodo successivo alla Rivoluzione industriale.

Esse parrebbero rientrare in tre tipologie parzialmente sovrapponibili: a) quelle che fissavano o simboleggiavano la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità, reali o artificiali che fossero; b) quelle che

<sup>7</sup> Patrick Joyce, *The Factory Politics of Lancashire in the Later Nineteenth Century*, in «Historical Journal», XVIII (1965), pp. 525-53.

<sup>9</sup> Helmut Hartwig, *Plaketten zum 1. Mai 1934-36*, in «Aesthetik und Kommunikation», VII (1976), n. 26, pp. 26-39.

<sup>10</sup> P. H. J. H. Gosden, *The Friendly Societies in England, 1855-1875*, Manchester 1961, pp. 123, 119.

<sup>7</sup> Tutto ciò va distinto dalla ripresa della tradizione per scopi che, di fatto, ne dimostravano il declino.

«Che, intorno al 1900 gli agricoltori riprendessero gli antichi abiti regionali, le danze popolari e altri rituali analoghi nelle occasioni di festa non fu né un fenomeno borghese, né un aspetto tradizionalistico. In superficie poteva apparire come un nostalgico desiderio della cultura dei tempi andati, in via di rapida scomparsa, ma in realtà era un'oscenazione dell'identità di classe che consentiva agli agricoltori più ricchi di differenziarsi, sul piano orizzontale dai cittadini, su quello verticale dai contadini dipendenti, dagli artigiani e dai braccianti». Palle Ove Christensen, *Peasant Adaptation to Bourgeois Culture? Class Formation and Cultural Redefinition in the Danish Countryside*, in «Ethnologia Scandinavica», 1978, p. 128. Cfr. anche G. Lewis, *The Peasantry, Rural Change and Conservative Agrarianism: Lower Austria at the Turn of the Century*, in «Past and Present», 1978, n. 81, pp. 119-43.

fondavano o legittimizzavano un'istituzione, uno status, un rapporto d'autorità, *c)* quelle finalizzate soprattutto alla socializzazione, ad inculcare credenze, sistemi di valore e convenzioni di comportamento. Senza dubbio furono elaborate tradizioni dei tipi *b)* e *c)* (quelle che simboleggiavano la sottomissione all'autorità nell'India britannica ad esempio), ma possiamo ipotizzare che il tipo *a)* fosse quello prevalente, in quanto le altre funzioni venivano considerate implicite, per definizione o per conseguenza, nel senso dell'identificazione con una « comunità » e/o le istituzioni che la rappresentavano, la esprimevano o la simboleggiavano: la « nazione », ad esempio.

Un primo problema era dato dal fatto che quelle grandi entità sociali non erano evidentemente *Gemeinschaften* [comunità], e nemmeno sistemi gerarchici assodati. La mobilità sociale, i fatti oggettivi del conflitto di classe e l'ideologia prevalente rendevano difficile un'applicazione universale delle tradizioni in cui l'idea della comunità si fondeva con una marcata disegualianza nelle gerarchie formali (negli eserciti, ad esempio). La cosa non riguardava tanto le tradizioni del tipo *c)*, poiché la socializzazione generale inculcava i medesimi valori in ciascun cittadino, membro della nazione e suddito della corona, e in genere le vie delle socializzazioni specificamente funzionali dei diversi gruppi sociali (quella che distingueva gli allievi delle *public schools* dagli altri, ad esempio) non si incrociavano mai. D'altro canto però, nella misura in cui le tradizioni inventate reintroducevano — per così dire — lo status in un mondo fondato sul contratto, il superiore e l'inferiore in un mondo di eguali di fronte alla legge, non potevano farlo in modo diretto. Esisteva la possibilità di introdurre di soppiatto, attraverso il consenso formale ad un'organizzazione sociale irregolare di fatto — la nuova messa in scena delle cerimonie per l'incoronazione in Gran Bretagna, ad esempio<sup>11</sup> (cfr. *infra*, pp. 271-72). Più spesso, potevano servire ad alimentare il comune senso di superiorità delle élites — in particolare quelle composte da persone che già non ne fossero dotate per nascita o attribuzione — piuttosto che ad inculcare il senso dell'obbedienza negli inferiori. Alcuni venivano incoraggiati a sentirsi più uguali degli altri. Il che poteva avvenire attraverso un'assimilazione delle élites ai gruppi dominanti o alle autorità preborghesi, nella forma militaristico-burocratica tipica della Germania (i duelli tra studenti), oppure secondo il modello non-militarizzato della « *gentry* moralizzata » nelle *public schools* britanniche. O altrimenti, forse, a sviluppare lo spirito di corpo, la sicurezza di sé e l'egemonia delle élites potevano concorrere « tradizioni » più esoteriche,

capaci di sottolineare la coesione interna di un mandarinato di rango superiore (in Francia, ad esempio, o tra i bianchi nelle colonie).

Una volta appurato che il tipo di tradizione inventata prevalente era quello « comunitario », rimane da studiare la sua natura. L'antropologia può aiutarci a evidenziare le differenze, se esistono, tra le pratiche tradizionali inventate e quelle davvero antiche. Qui basterà osservare che mentre le tradizioni dei gruppi particolari attribuiscono in genere particolare importanza ai riti di passaggio (l'iniziazione, la promozione, il collocamento a riposo, la morte), altrettanto non avviene, di regola, per quelle destinate alle pseudo-comunità onnicomprensive (le nazioni, i paesi), presumibilmente perché queste ultime insistevano sul proprio carattere eterno e immutabile — dal momento della fondazione della comunità stessa, quantomeno. Può avvenire, comunque, che tanto i nuovi regimi politici quanto i movimenti innovativi cerchino di creare dei riti di passaggio propri equivalenti a quelli tradizionali legati alla religione (il matrimonio e i funerali civili).

Tra le pratiche antiche e quelle inventate è osservabile una marcata differenza. Le prime erano pratiche sociali specifiche e fortemente vincolanti, le seconde davano spesso definizioni specifiche e vaghe dei valori, dei diritti e degli obblighi inculcati dal senso di appartenenza al gruppo: « patriottismo », « lealtà », « dovere », « le regole del gioco », « lo spirito della scuola », e via dicendo. Ma se il contenuto del patriottismo britannico e dell'« americanismo » spiccava per la sua vaghezza, pur essendo in genere specificato nei commenti alle occasioni rituali, le *pratiche* che lo simboleggiavano erano di fatto obbligatorie — il gesto di alzarsi in piedi per cantare l'inno nazionale in Gran Bretagna, il rito dell'alzabandiera nelle scuole americane. A quanto pare, l'elemento centrale era dato dall'invenzione di segni di appartenenza a una consorte carica di significati emotivi e simbolici, piuttosto che dallo stato e dagli scopi della consorte stessa. E il senso di quei simboli risiedeva appunto nella loro indefinita universalità.

La bandiera, l'inno nazionale, l'emblema della nazione, sono i tre simboli attraverso i quali un paese indipendente proclama la propria identità, la propria sovranità, e in quanto tali impongono rispetto e lealtà immediati. Di per sé, essi riflettono l'intera ascendenza, il pensiero e la cultura di una nazione<sup>12</sup>.

In questo senso, come rilevava un osservatore nel 1880, « oggi sono i soldati e i poliziotti a portare i distintivi per noi » — ma non riuscì a prevederne il ritorno in auge come accessori per i privati cittadini nell'imminente era dei movimenti di massa<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Dichiarazione ufficiale del governo indiano, citata in R. Firth, *Symbols, Public and Private*, London 1973, p. 341.

<sup>13</sup> Frederick Marshall, *Curiosities of Ceremonials, Titles, Decorations and Forms of International Vanities*, London 1880, p. 20.

<sup>11</sup> J. E. C. Blyden, *The Coronation of Edward the Fifth. A Chapter of European and Imperial History*, London 1903, pp. 201, 204.

La seconda osservazione è che, a dispetto di tante invenzioni, le nuove tradizioni non hanno colmato che una piccola parte del vuoto lasciato dal declino secolare della tradizione antica come della consuetudine; com'era d'altra parte prevedibile per delle società in cui il passato come modello o come precedente va assumendo sempre meno rilievo in ogni forma del comportamento umano. Nella vita privata della maggioranza, e in quella ripiegata su se stessa dei piccoli gruppi sub-culturali, persino le tradizioni inventate nell'Ottocento e nel Novecento occupavano, e occupano, un posto assai inferiore rispetto a quello occupato, si fa per dire, nelle antiche società agrarie<sup>15</sup>. Il concetto di «come il faut» struttura le giornate, le stagioni e il ciclo vitale dell'uomo occidentale moderno assai meno che non quelle dei suoi antenati, assai meno di quanto non facciano le costrizioni esterne dell'economia, della tecnologia, delle organizzazioni burocratiche dello stato, delle decisioni politiche e di altre forze che non si fondano sulla «tradizione» – nella nostra accezione del termine – né contribuiscono a svilupparla.

Questa generalizzazione, però, non è più valida nel campo che potremmo definire la vita pubblica del cittadino (che comprende, in una certa misura, anche le forme pubbliche della socializzazione, come le scuole, a differenza di quelle private come i mezzi di comunicazione di massa). Non si riscontrano sintomi effettivi di declino nelle pratiche neo-tradizionali associate ai gruppi di uomini al servizio dello stato (le forze armate, la magistratura, forse persino il pubblico impiego), né in quelle legate all'appartenenza del cittadino allo stato stesso. Anzi, buona parte delle occasioni in cui la gente si sente consapevole della propria cittadinanza in quanto tale le rimangono legate a simboli e pratiche semi-rituali (le elezioni, ad esempio), quasi sempre nuovi sul piano della storia, e in larga misura inventati: bandiere, immagini, cerimonie e musiche. Nella misura in cui le tradizioni inventate dell'era aperteasi con la Rivoluzione industriale e la Rivoluzione francese sono riuscite a colmare un vuoto permanente – sino ad oggi, quantomeno – parrebbe che proprio questo fosse il campo interessato.

Ma perché, ci si può chiedere infine, gli storici dovrebbero dedicare la loro attenzione a questi fenomeni? In un certo senso si tratta di una domanda superflua, poiché ormai sono in tanti a farlo, come testimoniano chiaramente il contenuto di questo libro e i suoi riferimenti bibliografici. Sarà dunque meglio riformularla. Quale beneficio possono trarre gli storici dallo studio dell'invenzione della tradizione?

<sup>15</sup> Per non dire della trasformazione di molti ben attestati rituali e segni di uniformità e coesione in modo in continuo e rapido cambiamento – nell'abbigliamento, nel linguaggio, nella pratica sociale e via dicendo – come avviene nelle culture giovanili dei paesi industrializzati.

Innanzitutto possiamo considerare questi fenomeni come importanti sintomi, e quindi indicatori, di problemi che forse non riusciremo a riconoscere altrimenti, e di sviluppi che altrimenti risulterebbero difficili da identificare e datare. Sono dei documenti. La trasformazione del nazionalismo tedesco, dal vecchio modello liberale a quello nuovo, imperialistico-espansionista, viene inquadrata in modo più preciso dal rapido passaggio del movimento ginnico tedesco dalla vecchia bandiera nera, rossa e oro a quella nuova, nera, bianca e rossa (avvenuto soprattutto intorno agli anni '90 dell'Ottocento), che non dalle dichiarazioni ufficiali delle autorità o dei portavoce delle organizzazioni. La storia della finale di coppa del calcio britannico ci comunica informazioni sullo sviluppo di una cultura operaia urbana che altri dati e fonti più convenzionali non sono in grado di darci. Per lo stesso motivo, lo studio delle tradizioni inventate non può essere scisso da quello più ampio della storia della società, né può pretendere di spingersi molto oltre la mera scoperta delle pratiche in questione se non viene integrato in una ricerca di maggior respiro.

In secondo luogo, questi fenomeni gettano una luce considerevole sul rapporto dell'uomo col passato, e dunque sull'oggetto e sul mestiere stesso dello storico. Tutte le tradizioni inventate infatti, laddove è possibile, ricorrono alla storia come legittimazione dell'azione e cemento della coesione di gruppo. Spesso essa si trasforma nel simbolo stesso della lotta, come nel caso delle battaglie per i monumenti a Waltham von der Vogelweide e Dante in Sud Tirolo nel 1889 e nel 1896<sup>16</sup>. Persino i movimenti rivoluzionari puntellarono le loro innovazioni facendo riferimento al «passato del popolo» (i Sassoni contro i Normanni, «nos ancêtres les Gaulois» contro i Franchi, Spartaco), alle tradizioni rivoluzionarie («Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition», dichiarava Engels nelle prime righe della sua *Guerra contadina in Germania*)<sup>16</sup>, ai loro eroi e martiri. *Labor in Irish Society*, di James Connolly, è un perfetto esempio della fusione di questi temi. In questo caso l'elemento di invenzione risulta particolarmente chiaro, poiché la storia che entrò a far parte della conoscenza comune, o dell'ideologia della nazione, dello stato o del movimento non è quella effettivamente conservata nella memoria popolare, ma è stata selezionata, scritta, resa in immagini, diffusa e istituzionalizzata da persone appositamente incaricate. Gli studiosi di storia orale hanno spesso rilevato che nella vera memoria dei vecchi lo sciopero generale del 1926 ha un ruolo

<sup>15</sup> John W. Cole e Eric Wolf, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York-London 1974, p. 35.

<sup>16</sup> Sulla popolarità dei libri su questo ed altri temi storici militanti nella biblioteca degli operai tedeschi, cfr. H.-J. Steinberg, *Socialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem ersten Weltkrieg*, Hannover 1967, pp. 131-33.

lo assai più modesto e meno drammatico di quanto gli intervistatori non prevedessero<sup>17</sup>. La costruzione di un'analoga immagine della Rivoluzione francese nella - e per la - Terza Repubblica è già stata analizzata<sup>18</sup>. Tutti gli storici, comunque, per quanto diversi possano essere i loro obiettivi, intervengono in questo processo nella misura in cui contribuiscono, in modo più o meno consapevole, a creare, demolire e ristrutturare immagini del passato che non appartengono soltanto al mondo dell'indagine specialistica, ma anche alla sfera pubblica dell'uomo in quanto essere politico. Tanto vale che si rassegnino a questa dimensione della loro attività.

A questo proposito, occorre mettere in evidenza un motivo specifico di interesse delle «tradizioni inventate», quantomeno per quanto riguarda gli storici moderni e contemporanei. Si tratta di questioni che toccano da vicino un'innovazione storica relativamente recente, la «nazione», con i fenomeni ad essa associati: il nazionalismo, lo stato nazionale, i simboli della nazione, le storie nazionali e così via. Tutto ciò poggia su esercizi di ingegneria sociale che sono spesso consapevoli, e sempre innovatori, se non altro perché la novità storica comporta innovazione. Il nazionalismo, o le nazioni, degli israeliani e dei palestinesi non possono non essere una novità, indipendentemente dalla continuità storica degli ebrei o dei musulmani mediorientali, dato che in quella regione il concetto stesso di uno stato territoriale del tipo oggi prevalente era a malapena pensabile ancora cento anni fa, e non fu una prospettiva praticabile prima della fine della Prima Guerra mondiale. Le lingue nazionali imparate a scuola, per essere scritte - lasciamo da parte la lingua parlata - da qualcosa di più che un'élite piuttosto ristretta, sono per lo più il prodotto di un'epoca dalla durata variabile, ma quasi sempre breve. Come osservava giustamente uno storico francese della lingua fiamminga, il fiammingo che si insegna oggi in Belgio non è quello che parlavano le mamme e le nonne di Fiandra coi loro bambini: in poche parole, è una «madrelingua» in senso metaforico, non letterale. Non dobbiamo lasciarci fuorviare da un paradosso curioso, ma comprensibile: in genere le nazioni moderne, con tutto il loro armamentario, pretendono di essere l'opposto della novità, si dichiarano radicate nell'antichità più remota, stanno al polo opposto delle comunità costruite, cioè umane, sono tanto «naturali» da non richiedere altra definizione che l'autoaffermazione. Al di là delle continuità storiche o di altro genere inglobate nei concetti moderni di «Francia» e «francesi» - che nessuno si azzarderebbe a negare - questi stessi concetti contengono inevitabilmente

in sé una componente costruita o «inventata». È proprio perché tanta parte di ciò che soggettivamente costituisce la «nazione» moderna rientra nella categoria di questi artifici, ed è legata a simboli o discorsi opportunamente addomesticati (quali la «storia nazionale»), in genere di origine relativamente recente, il fenomeno nazionale non può essere correttamente indagato senza considerare con grande attenzione l'«invenzione della tradizione».

Infine, lo studio dell'invenzione della tradizione ha carattere interdisciplinare. È un campo di ricerca che richiama gli storici come gli antropologi sociali e una grande varietà di operatori delle scienze umane, e non può essere coltivato in assenza di questa collaborazione. In linea di massima, questo volume raccoglie contributi di storici. È sperabile che anche altri lo riterranno utile.

<sup>17</sup> Vi sono ottimi motivi a giustificare il fatto che in genere chi partecipa a livello di base non vede gli eventi storici che ha vissuto allo stesso modo in cui li vede chi sta al vertice, o lo storico. Potremmo definirli (dal nome dell'eroe stendhaliano della *Crozza di Parma*) la «sindrome di Fabrizio».

<sup>18</sup> Ad esempio, Alice Gérard, *La Révolution Française. Mythes et Interprétations*, Paris 1970.

**BENEDICT ANDERSON**

# **COMUNITÀ IMMAGINATE**

**Origini e fortuna dei nazionalismi**  
**Prefazione di Marco d'Eramo**

**manifestolibri**

## INDICE

PRESENTAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA Chissà se capiranno <i>di Marco d'Eramo</i>	7
PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE	
1. Introduzione	17
2. Radici culturali	21
3. Le origini della coscienza nazionale	29
4. Pionieri Creoli	55
5. Vecchie lingue, nuovi modelli	65
6. Ufficial-nazionalismo e imperialismo	83
7. L'ultima ondata	97
8. Patriotismo e razzismo	123
9. L'angelo della storia	151
10. Censimento, mappa, museo	165
11. Ricordare e dimenticare	173
	197
IL NUOVO DISORDINE MONDIALE. UN'APPENDICE	217
BIBLIOGRAFIA	231

1 ed. 1983

Tit. orig.: *Imagined Communities*  
© Verso, London-New York 1991 7. ed.

© 1996 manifestolibri srl  
via Tomacelli 146 - Roma

Nuova edizione 2005

ISBN 88-7285-413-X

Traduzione di Marco Vignale  
Revisione e cura di Marco d'Eramo



PREFAZIONE  
ALLA SECONDA EDIZIONE

Chi avrebbe pensato che la tempesta infuria più forte mano che si allontana dal Paradiso\*?

Solo dodici anni dopo, e sembrano già appartenere a un'altra era i conflitti armati in Indocina del 1978-79 - che formano lo spunto immediato per il testo originale di *Comunità immaginate*. Allora ero assillato dalla prospettiva di incombenti guerre globali tra stati socialisti. Ora metà di questi stati stanno insieme alle altre rovine ai piedi dell'Angelo e gli altri stanno per seguirli. Le guerre che i superstiti devono affrontare sono guerre civili. È verosimile che alla soglia del nuovo millennio ben poco rimanga dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, tranne... le repubbliche.

Tutto questo avrebbe potuto essere previsto? Nell'83 scrivevo che l'Unione sovietica rappresentava «l'eredità degli stati dinastici pre-nazionali dell'800, almeno quanto la prefigurazione dell'ordine internazionalista del 2000». Ma, avendo descritto le esplosioni nazionaliste che avevano distrutto i vasti, poliglotti imperi governati da Vienna, Londra, Costantinopoli, Parigi e Madrid, non sapevo vedere che questo treno arrivava almeno fino a Mosca. È di malinconica consolazione osservare che la storia sembra rispettare la logica di *Comunità immaginate* meglio di quanto sapesse fare il suo autore.

Non è solo il mondo ad aver cambiato faccia negli ultimi 12 anni. Anche lo studio del nazionalismo è stato scardinato e trasformato nei metodi, nella qualità, nella raffinatezza, nelle dimensioni. Nella sola lingua inglese, *Nations Before Nationalism* (1982) di J. A. Armstrong, *Nationalism and the State* (1982) di John

RINGRAZIAMENTI

Come constaterà il lettore, la mia riflessione sul nazionalismo è stata profondamente influenzata dagli scritti di Erich Auerbach, Walter Benjamin e Victor Turner. Preparando il libro ho tratto un enorme beneficio dalle critiche e dai suggerimenti di mio fratello Perry Anderson, di Anthony Barnett e Steve Heder. In vari modi mi hanno dato un aiuto prezioso J. A. Ballard, Mohamed Chambas, Peter Katzenstein, lo scomparso Rex Mortimer, Francis Mulhern, Tom Nairn, Shiraishi Takashi, Jim Siegel, Laura Summer ed Esta Ungar. Naturalmente nessuno di questi benevoli critici può essere ritenuto responsabile per le mancanze del testo che sono tutte mie. Dovrei forse aggiungere che, per professione e cultura, io sono uno specialista dell'Asia sudorientale. Quest'ammissione può aiutare a spiegare alcuni percorsi e la scelta di certi esempi del libro, e a sgonfiarne le pretese di globalità.

\*[Questa frase, e il successivo accenno all'Angelo si riferiscono a un celeberrimo passo di Walter Benjamin citato in questo libro alla fine del capitolo 9, intitolato appunto «L'Angelo della storia». Nota del curatore.]

Breully, *Nations and Nationalism* (1983) di Ernest Gellner, *Social Preconditions of National Revival in Europe* (1985) di Miroslav Hroch, *The Ethnic Origins of Nations* (1986) di Anthony Smith, *Nationalist Thought and the Colonial World* (1986) di P. Chat-terjee e *Nations and Nationalism since 1788* (1990) di Eric Hobsbawm – solo per nominare alcuni testi chiave – con la loro potenza teorica e maestria storica hanno reso obsoleta gran parte della letteratura sull'argomento. Si è sviluppata (in parte anche da questi lavori) una straordinaria proliferazione di studi storici, letterari, antropologici, sociologici, femministi e altri che collegano gli oggetti di questi campi di ricerca con il nazionalismo e la nazione<sup>1</sup>.

Adattare *Comunità immaginate* alle esigenze di questi enormi cambiamenti nel mondo e nel testo è un obiettivo superiore ai miei mezzi attuali. È sembrato meglio quindi lasciare il libro come un pezzo d'epoca non restaurato, con il suo stile, il suo flusso, la sua peculiarità, la sua silhouette. Due cose mi confortano. Da un lato, davanti a noi rimane avvolto nell'oscurità l'esito finale degli sviluppi in corso nel vecchio mondo socialista. Dall'altro, il metodo e le idiosincrasie di *Comunità immaginate* mi sembrano situati ai margini della nuova ricerca sul nazionalismo – in questo senso, almeno, non superati.

In quest'edizione ho cercato semplicemente di correggere errori fattuali, concettuali e d'interpretazione che avrei dovuto evitare nel redigere la versione originale. Per esempio in almeno due passaggi avevo promesso – senza poi mantenere – di spiegare perché il nazionalismo brasiliano si sviluppò così tardi e con caratteristiche così diverse rispetto agli altri nazionalismi latinoamericani. In quest'edizione cerco di mantenere la promessa. Ovviamente, le correzioni comportano alterazioni. Vi sono anche due nuovi capitoli, sorta di appendici discrete.

Nel progetto originale era mia intenzione sottolineare come il nazionalismo fosse nato nel Nuovo Mondo. Mi sembrava che la riflessione sul tema fosse stata a lungo distorta e viziata da un inconscio provincialismo. Assuefatti all'idea che ogni fatto importante per il mondo moderno debba aver avuto origine in Europa, gli studiosi europei – non importa se «a favore» o «contro» il nazionalismo – con troppa facilità davano per scontato che a costituire il modello originale di nazionalismo fossero i nazionali-

smi etnolinguistici europei «di seconda generazione» (ungheresi, cechi, polacchi, greci...). Mi ha stupito constatare, in molte recensioni a *Comunità immaginate*, che questo provincialismo eurocentrico non sia stato nemmeno sfiorato e che sia rimasto ignorato il capitolo decisivo sul ruolo pionieristico delle Americhe. Sfortunatamente non ho trovato soluzione migliore che cambiare il titolo al capitolo 4 e chiamarlo «Pionieri creoli». Le «appendici» cercano di correggere due serie pecche della prima edizione<sup>2</sup>. Parecchi critici amichevoli avevano trovato che il capitolo 7 («L'ultima ondata») semplificasse troppo il processo con cui erano stati modellati i primi nazionalismi del Terzo mondo. Per di più, questo capitolo non trattava seriamente la questione del ruolo giocato dagli stati coloniali locali (più che dalle metropoli) nel plasmare questi nazionalismi. Nello stesso tempo cresceva in me la scomoda consapevolezza che quello che io avevo ritenuto un nuovo, significativo contributo alla riflessione sul nazionalismo – il mutare della percezione del tempo –, mancava evidentemente della seconda coordinata – il mutare delle percezioni spaziali. Una brillante tesi di dottorato di un giovane storico thai, Thongchai Winichakul, mi ha stimolato a riflettere sul contributo della cartografia all'immaginario nazionalista.

«Censimento, carta, museo» analizza quindi i modi in cui – inconsapevolmente – lo stato coloniale ottocentesco (con le politiche che il suo atteggiamento incoraggiava) dialetticamente generò la grammatica dei nazionalismi che alla fine gli si rivoltarono contro per combatterlo. Si potrebbe perfino dire che lo stato immaginò i suoi avversari locali, quasi in un sogno profetico, ben prima che essi nascessero a esistenza storica. Per plasmare quest'immaginario diedero contributi interconnessi i censimenti, con la loro astratta quantificazione/serializzazione delle persone, le carte geografiche con il loro rendere dicibile lo spazio politico, e i musei con il loro produrre una genealogia profana «ecumenica».

La seconda appendice nasce dall'umiliante ammissione che nel 1983 avevo citato Renan senza aver capito affatto quel che egli voleva dire: avevo preso come qualcosa di leggermente ironico quel che era in realtà incredibilmente bizzarro. L'umiliazione mi costrinse a rendermi conto di non aver offerto nessuna spiegazione intellegibile del perché e per come le nazioni emergenti s'immaginino invariabilmente come «antiche». Quel che nella

maggior parte delle ricerche appariva come un trucco machiavellico o una fantasia borghese o una verità storica riesumata, diventava ai miei occhi un problema sempre più intrigante. E se invece l'«antichità» fosse, in certi snodi storici, la *necessaria conseguenza* della «novità»? Se il nazionalismo era, come io ipotizzavo, l'espressione di un cambiamento radicale nella coscienza, allora la consapevolezza di questa rottura, e il necessario dimenticare le coscienze precedenti, non dovevano forse crearsi la propria narrazione? In questa prospettiva, diventano puro epifenomeno le fantasie ataviche, così caratteristiche del pensiero nazionalista dopo il 1820; quel che è davvero importante è il riallineamento strutturale della «memoria» nazionalista post-1820 con le premesse interne e le convenzioni della moderna biografia ed autobiografia.

Indipendentemente dai loro meriti o demeriti teorici, le due «appendici» presentano limiti più prosaici. I dati per «Censimento, carta, museo» sono tratti interamente dal sudest asiatico. Per certi aspetti questa regione offre splendide opportunità per una teoria comparativa perché comprende aree colonizzate da quasi tutti i grandi poteri imperiali (Inghilterra, Francia, Olanda, Portogallo, Spagna, Stati Uniti) e una terra non colonizzata come il Siam. Eppure resta da vedere in che modo la mia analisi, anche se plausibile per questa regione, possa essere applicata al resto del pianeta. Nella seconda appendice, il materiale empirico riguarda solo l'Europa occidentale e il Nuovo mondo, regioni di cui non sono specialista. Ma era qui che andava fatta la messa a fuoco perché è in queste aree che trovarono voce le prime amnesie del nazionalismo.

*Benedict Anderson*  
*febbraio 1991*

#### NOTE

<sup>1</sup> Da questo boom universitario Hobsbawm ha avuto l'audacia di dedurre che l'età del nazionalismo sta per finire: la civetta di Minerva vola sempre al crepuscolo.

<sup>2</sup> La prima appendice è nata all'inizio come contributo a una conferenza tenuta a Karachi nel gennaio 1989, sponsorizzata dal World Institute for Development Economics Research dell'Università delle Nazioni Unite. Un abbozzo della seconda appendice è apparso nel *Times Literary Supplement* del 13 giugno 1986, sotto il titolo «Narrando la nazione».

## 1. INTRODUZIONE

Forse, senza che sia stata ancora percepita, incombe su di noi una radicale trasformazione nella storia del marxismo e dei movimenti marxisti. I segni più evidenti sono le recenti guerre tra Vietnam, Cambogia e Cina. Queste guerre sono di rilevanza storica e mondiale in quanto sono le prime tra regimi la cui indipendenza e le cui credenziali rivoluzionarie sono innegabili, e perché nessuna delle parti belligeranti ha fatto più di uno svingiato tentativo di giustificare il bagno di sangue in termini di una riconoscibile prospettiva teorica marxista. Laddove era ancora possibile interpretare gli scontri al confine cino-sovietico del 1969 e gli interventi militari sovietici in Germania (1953), Ungheria (1956), Cecoslovacchia (1968) e Afghanistan (1980) in termini di (a seconda dei gusti) «social-imperialismo», «difendere il socialismo», ecc., nessuno, credo, può pensare seriamente che un tale vocabolario abbia a che vedere con quel che è accaduto in Indocina.

Se l'invasione del Vietnam e l'occupazione della Cambogia nel dicembre 1978 e nel gennaio 1979 rappresentarono la prima guerra con armi convenzionali su larga scala condotta da un regime rivoluzionario marxista contro un altro<sup>1</sup>, l'attacco cinese contro il Vietnam in febbraio confermò rapidamente il precedente. Solo i più ottimisti oserrebbero scommettere che negli anni finali di questo secolo un qualsiasi scoppio di conflitti internazionali troverà necessariamente l'Urss e la Rpc (per non parlare degli stati socialisti più piccoli) a sostenere, o a combattere per la stessa parte. Chi può essere sicuro che Jugoslavia e Albania un giorno non arriveranno a esplodere? Quei gruppi eterogenei che considerano un ritiro dell'Armata Rossa dalle sue installazioni nell'Europa dell'Est dovrebbero ricordare fino a quale livello la sua opprimente presenza abbia dal 1945 escluso ogni conflitto armato tra i regimi marxisti della regione.

Tali considerazioni servono a sottolineare come, dalla seconda guerra mondiale in poi, ogni rivoluzione riuscita si sia

definita in termini *nazionalisti* (la Repubblica Popolare Cinese, la Repubblica Socialista del Vietnam...) e, così facendo, si sia fermamente ancorata in uno spazio territoriale e sociale ereditato dal passato pre-rivoluzionario. Al contrario, il fatto che l'Unione Sovietica condivide con il Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda del Nord la rara distinzione di rifiutare il concetto di nazionalità nel proprio nome, suggerisce che essa costituisce tanto l'eredità degli stati dinastici prenazionali dell'800, quanto l'anticipazione di un ordine internazionalista del 2000<sup>2</sup>.

Eric Hobsbawm ha perfettamente ragione quando osserva che «movimenti e stati marxisti tendono col tempo a divenire nazionali non solo nella forma ma anche nella sostanza, e quindi nazionalisti. Niente suggerisce che quest'andamento possa interrompersi»<sup>3</sup>. Non che questa tendenza sia limitata al mondo socialista. Quasi ogni anno vengono ammessi nuovi membri alle Nazioni Unite. E molte «vecchie nazioni», un tempo credute ben consolidate, si trovano oggi minacciate da «sub-nazionalismi» all'interno dei propri confini, nazionalismi che, logicamente, aspirano a perdere un bel giorno la connotazione di «sub». La realtà è evidente: la «fine dell'era del nazionalismo», così a lungo profetizzata, non è minimamente in vista. Anzi, la «nazionalità» è il valore più universalmente legittimato nella vita politica del nostro tempo.

Se i fatti sono chiari, la loro interpretazione resta però oggetto di dispute annose. Nazione, Nazionalità e Nazionalismo si sono dimostrati notoriamente difficili da definire, e ancor più da analizzare. In contrasto con l'immensa influenza che il nazionalismo ha esercitato sul mondo moderno, le teorie plausibili su di esso sono decisamente esili. Hugh Seton-Watson, erede di una vasta tradizione di storiografia e scienze sociali liberali e autore del testo inglese di gran lunga migliore e più esauriente sul nazionalismo, osserva amaro: «Sono *trascinato* alla conclusione che non si può concepire nessuna 'definizione scientifica' di Nazione; eppure il fenomeno è esistito ed esiste»<sup>4</sup>. Tom Naim, autore dell'innovativo *The Break-up of Britain* ed erede di una poco meno vasta tradizione di storiografia e scienze sociali marxiste, fa candidamente notare: «La teoria del nazionalismo rappresenta il grande fallimento storico del marxismo»<sup>5</sup>. Ma anche questa confessione è in un certo senso fuorviante, nella misura in cui questo

fallimento sembra il deplorabile esito di una lunga e consapevole ricerca di chiarezza teoretica. Sarebbe più giusto affermare che il nazionalismo è stato una scomoda *anomalia* per la teoria marxista e, proprio per tale motivo, è stato eluso più che affrontato. Come altro interpretare il fallimento di Marx nello spiegare l'aggettivo cruciale nella sua memorabile formulazione del 1848: «Il proletariato di ogni nazione deve, naturalmente, risolvere innanzitutto i problemi con la *propria borghesia*»? Come altro considerare l'uso, per più di un secolo, del concetto di «borghesia nazionale» senza nessun serio tentativo di giustificare teoricamente l'importanza dell'aggettivo? Perché questa suddivisione della borghesia, una classe sociale di livello mondiale in quanto definita in termini di rapporti di produzione, è teoreticamente importante?

Il fine di questo libro è di offrire suggerimenti per un'interpretazione più soddisfacente dell'«anomalia» del nazionalismo. Credo che su questo argomento sia la teoria marxista, sia quella liberale si siano intristite in un tentativo tardo tolemaico di «salvare i fenomeni»; e che sia urgente riorientare la prospettiva in uno spirito, per così dire, copernicano. Il mio punto di partenza è che i concetti di nazionalità, di nazionalismo o di «nazionalità» – termine che si potrebbe preferire per i suoi molteplici significati – sono manufatti culturali di un tipo particolare. Per poterli meglio interpretare è necessario considerare accuratamente come essi siano nati storicamente, in che modo il loro significato sia cambiato nel tempo, e perché oggi scatenino una legittimità così profondamente emotiva. Cercherò di dimostrare che la creazione di tali manufatti alla fine del '700<sup>6</sup> è stata la spontanea distillazione di un complesso «incrocio» di forze storiche che discontinue; ma che, una volta create, esse divennero «modulari», in grado quindi di venir trapiantate, con vari gradi di consapevolezza, in una grande varietà di terreni sociali, per fondersi ed essere fuse con un'altrettanto ampia varietà di costellazioni politiche e ideologiche. Cercherò anche di mostrare perché questi particolari manufatti hanno suscitato attaccamenti così profondi.

Prima di affrontare le questioni sollevate, conviene considerare brevemente il concetto di «nazione» e offrirne una definizione maneggevole. I teorici del nazionalismo si sono trovati spesso perplessi, per non dire irritati, di fronte a questi tre paradossi: 1. L'oggettiva modernità delle nazioni agli occhi degli storici contro la loro soggettiva antichità agli occhi dei nazionalisti. 2. L'esplicita universalità della nazionalità come concetto socio-culturale (nel mondo moderno ognuno può e dovrebbe avere, e avrà, una nazionalità, come appartiene a un certo genere maschile o femminile) contro l'irrimediabile particolarità delle sue manifestazioni concrete, (ad esempio la nazionalità greca è «sui generis»). 3. La forza politica dei nazionalismi contro la loro povertà e persino incoerenza filosofica. In altre parole, il nazionalismo, al contrario di molti altri movimenti, non ha mai prodotto i propri grandi pensatori: nessun Hobbes, Tocqueville, Marx o Weber. Questo «vuoto» fa nascere facilmente, tra intellettuali cosmopoliti e multilingue, una certa condiscendenza. Come Gertrude Stein di fronte a Oakland, si potrebbe rapidamente concludere che «là non c'è nulla». È curioso il fatto che persino uno studioso tanto simpatetico col nazionalismo come Tom Nairn possa però scrivere che: «Il nazionalismo è la patologia del moderno sviluppo della storia, inevitabile quanto la nevrosi in un individuo, con implicita la stessa ambiguità e una simile tendenza innata a degenerare in demenza, radicata nel senso di abbandono di cui soffre gran parte del mondo (l'equivalente dell'infantilismo per la società) e largamente incurabile»<sup>8</sup>.

Parte della difficoltà è che si tende a ipostatizzare l'esistenza di un Nazionalismo con la N maiuscola, come si è portati a pensare Età con la E maiuscola, e quindi a classificarlo come un'ideologia. (Va notato che poiché ognuno ha un'età, Età è solo un'espressione analitica). Sarebbe tutto più facile, credo, se «nazionalismo» fosse trattato nella stessa sfera di «consanguineità» e «religione», piuttosto che di «liberalismo» o «fascismo».

Con lo spirito di un antropologo, propongo quindi la seguente definizione di una nazione: si tratta di una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana.

È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità<sup>9</sup>. Renan si riferì a questo «immaginarsi» nel suo modo soavemente sarcastico quando scrisse che: «*Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses*»<sup>10</sup>. Con una certa ferocia Gellner afferma una tesi simile dicendo che: «Il nazionalismo non è il risveglio delle nazioni all'autoconsapevolezza: piuttosto inventa le nazioni dove esse non esistono»<sup>11</sup>. Tale formulazione presenta però l'inconveniente che Gellner è così ansioso di dimostrare che il nazionalismo si nasconde sotto pretese infondate, da assimilare «invenzione» a «fabbricazione» e «falsità», piuttosto che a «immaginazione» e «creazione». Così facendo egli sottintende che vi sono comunità «vere» che possono essere vantaggiosamente contrapposte alle nazioni. In realtà è immaginata ogni comunità più grande di un villaggio primordiale dove tutti si conoscono (e forse lo è anch'esso). Le comunità devono essere distinte non dalla loro falsità/genuità, ma dallo stile in cui esse sono immaginate. Gli abitanti dei villaggi di Giava hanno sempre saputo di essere in qualche modo legati a individui che non hanno mai incontrato, ma un tempo questi legami erano immaginati in ambito particolaristico, come reti indefinitamente estendibili di stirpe e clientela. Fino a tempi piuttosto recenti il linguaggio di Giava non aveva una parola per il concetto astratto di «società». Oggi possiamo pensare all'aristocrazia francese dell'*ancien régime* come a una classe sociale; ma certamente è stata immaginata in questi termini molto più tardi<sup>12</sup>. Alla domanda «Chi è il Conte di X?» la normale risposta sarebbe stata non «un membro dell'aristocrazia», bensì «il signore di X», «lo zio della baronessa di Y» o «un appartenente al seguito del Duca di Z».

La nazione è immaginata come «limitata» in quanto persino la più grande, con anche un miliardo di abitanti, ha comunque confini, finiti anche se elastici, oltre i quali si estendono altre nazioni. Nessuna nazione s'immagina confinante con l'umanità. I nazionalisti più «messianici» non sognano un giorno in cui tutti i membri della razza umana si uniranno alla loro nazione come, ad esempio, i cristiani hanno potuto fare in alcune epoche storiche,

sognando un pianeta interamente cristiano.

La nazione è immaginata come «sovrana» in quanto il concetto è nato quando l'illuminismo e rivoluzione stavano distruggendo la legittimità del regno dinastico, gerarchico e di diritto divino. Maturando in un momento della storia del genere umano in cui anche i più devoti adepti di ogni religione universale si confrontavano inevitabilmente con l'evidente pluralità di tali religioni, e con l'allomorfismo tra le pretese ontologiche e l'estensione territoriale di ogni fede, le nazioni sognano di essere libere, e semmai di dipendere soltanto da Dio. La garanzia (e l'emblema) di tale libertà è lo stato nazionale.

Infine, è immaginata come una *comunità* in quanto malgrado ineguaglianze e sfruttamenti di fatto che possono predominare, la nazione viene sempre concepita in termini di profondo, orizzontale cameratismo. In fin dei conti, è stata questa fraternità ad aver consentito, per tutti gli ultimi due secoli, a tanti milioni di persone, non tanto di uccidere, quanto di morire, in nome di immaginazioni così limitate.

Queste morti ci portano drammaticamente di fronte al problema centrale legato al nazionalismo: come possono gli avviziti ideali della storia recente (poco più di due secoli) generare un tale colossale sacrificio? Credo che l'inizio di una risposta stia nelle radici culturali del nazionalismo.

#### NOTE

<sup>1</sup> Questa formulazione è stata scelta semplicemente per enfatizzare il livello e le modalità dei combattimenti, non per incolpare l'una o l'altra parte. Per evitare qualsiasi fraintendimento, è bene sottolineare che l'invasione del dicembre 1978 derivò da scontri armati tra partigiani dei due movimenti rivoluzionari che risalivano probabilmente al 1971. Dopo l'aprile del '77 i raid di confine, iniziati dai cambogiani ma seguiti rapidamente dai vietnamiti, crebbero di dimensioni e intensità, fino a culminare nell'incursione vietnamita del dicembre 1977. Nessuno di questi raid, comunque, aveva il fine di rovesciare il regime nemico o di occupare vasti territori, né il numero di truppe coinvolte era minimamente paragonabile a quelle impiegate nel dicembre '78. La controversia sulle cause della guerra è approfondita meglio in *The Kampuchean-Vietnamese Conflict*, di STEPHEN HEDER, in *The Third Indochina Conflict*, DAVID W. P. ELLIOT ED., pp. 21-67; «Inter-Communist Conflicts and Vietnam», di ANTHONY BARNETT, in *Bullettin of Concerned Asian Scholars*, 11:4 (ottobre-dicembre 1979), pp. 2-9;

e *In Matters of War and Socialism Anthony Barnett would Shame and Honour Kampuchea Too Much*, di LAURA SUMMERS, *ibid.*, pp. 10-18.

<sup>2</sup> Chiunque metta in dubbio il diritto del Regno Unito a essere paragonato con l'Urss dovrebbe domandarsi: quale nazionalità denota il termine «anglo-irlandese»?

<sup>3</sup> ERIC HOBBSBAWM, «Some Reflections on *The Break-Up of Britain*», *New Left Review* 105 (settembre-ottobre 1977), p. 13.

<sup>4</sup> Vedi il suo *Nations and States*, p. 5.

<sup>5</sup> Vedi il suo «The Modern Janus», *New Left Review*, 94 (nov.-dic. 1975), p. 3. Questo saggio è incluso senza alcuna modifica in *The Break-up of Britain* come capitolo 9 (pp. 329-63).

<sup>6</sup> KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista* (il corsivo è mio). In ogni esegesi teoretica, il termine «naturalmente» dovrebbe lampeggiare a luci rosse di fronte all'assorto lettore.

<sup>7</sup> Come fa notare Aira Kemiläinen, furono i due «padri fondatori» della dottrina accademica del nazionalismo, Hans Kohn e Carleton Hayes, a discutere e stabilire questa data. Credo che le loro conclusioni non siano state seriamente dibattute, se non da ideologi nazionalisti in particolari nazioni. Kemiläinen osserva anche che la parola «nazionalismo» non divenne di uso comune se non alla fine del diciannovesimo secolo. Non appare, ad esempio, in molte lingue di quello stesso secolo. Se Adam Smith rifletteva sul benessere delle «nazioni», intendeva con tale termine niente più che «società» o «stati». AIRA KEMILÄINEN, *Nationalism*, pp. 10, 33, e 48-49.

<sup>8</sup> *The Break-up of Britain*, p. 359.

<sup>9</sup> Cf. SETON-WATSON, *Nation and States*, p. 5: «Tutto quello che posso dire è che una nazione esiste quando un numero significativo di persone all'interno di una comunità si considera come costituente una nazione, o agisce come se ne avesse costituita una». Possiamo sostituire «si considera» con «si immagina».

<sup>10</sup> ERNEST RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?* in *Oeuvres Complètes*, I, p. 892. Aggiunge: «tutti i cittadini francesi devono aver dimenticato San Bartolomeo, i massacri del Midi del '200. In Francia non ci sono dieci famiglie che possono fornire la prova di un'origine franca...»

<sup>11</sup> ERNEST GELLNER, *Thoughts and Change*, p. 169. Corsivo mio.

<sup>12</sup> Hobsbawm, per esempio, lo sottolinea dicendo che nel 1789 l'aristocrazia contava circa 400.000 membri su una popolazione di 23.000.000. (Vedi il suo *The Age of Revolution*, p. 78). Sarebbe però stato possibile immaginare un tale quadro statistico della nobiltà sotto l'*ancien régime*?

# Patrimonio culturale

di Gino Satta

L'idea che un particolare complesso di beni, in quanto testimonianza della storia di un luogo e deposito materiale delle memorie di un passato condiviso da coloro che lo abitano, sia oggetto di un interesse pubblico diretto alla sua identificazione, conservazione e trasmissione alle generazioni future si è progressivamente affermata in Europa in epoca moderna; André Chastel (1986), nel ricostruire le condizioni storiche per l'apparizione della nozione «globale, vaga e invadente» di patrimonio culturale, le iscrive in una storia di lunga durata, che prende le mosse con il culto rinascimentale della classicità, ed ha il suo culmine all'epoca della rivoluzione, alla fine del XVIII secolo. Fino ad allora, infatti, l'interesse per la conservazione e trasmissione di un'eredità del passato era stato «straordinariamente selettivo». Ancora iscritti all'interno di «genealogie mitiche» che conferiscono loro valore, i beni sono selezionati in funzione del prestigio della storia cui essi rimandano e che rappresentano: privilegiando, ad esempio, le eredità classiche sulle «vergognose vestigia dei Goti» (come si esprimeva nella seconda metà del XVIII secolo l'abate Lebeuf; cit. in Chastel 1986, p. 1436). È solo con le requisizioni dei beni ecclesiastici e nobiliari, e con le distruzioni dei simboli dell'*Ancien régime* che seguono la rivoluzione del 1789, che il problema della conservazione si presenta in termini più generali, e insieme urgenti; e che comincia a delinearci una nuova concezione dei monumenti e delle vestigia del passato, come beni che, in quanto ne rappresentano la continuità storica, appartengono alla nazione nel suo complesso, e che gli amministratori pubblici hanno il dovere, nel suo interesse, di preservare e rendere fruibile.

Altri momenti – anche molto antecedenti – potrebbero essere selezionati e messi in evidenza nella ricostruzione di una genealogia della nozione di patrimonio che non può prevedere, com'è ovvio, alcuna puntuale data di nascita. Dalla derivazione del concetto stesso di patrimonio dal diritto

1. Dominique Poulot (1997) ha sottolineato il carattere per certi versi paradossale della «conservazione rivoluzionaria dei monumenti dell'*Ancien régime*» che sarebbe all'origine della nozione di patrimonio.



romano al radicamento della nozione di monumento nel culto antico dei morti, sono molti gli elementi – rintracciabili in vario modo nelle pieghe delle nostre concezioni patrimoniali – le cui origini possono essere fatte risalire a tempi più o meno remoti<sup>2</sup>.

Ma se gli studiosi hanno manifestato una decisa tendenza a concentrarsi sul passaggio che avviene a partire dalla fine del XVIII secolo, in modi e con tempi anche molto diversi a seconda dei luoghi, è perché vi hanno visto delinearsi un rapporto nuovo della società e – soprattutto – delle sue istituzioni politiche, con le vestigia del passato, che attribuisce a queste significati e funzioni inediti. Oggetto di un interesse pubblico che ne altera lo statuto e li assoggetta a uno specifico regime giuridico, i beni – inizialmente i monumenti, poi anche le opere d'arte – divengono il supporto per una nuova forma di immaginazione politica, storica e identitaria. Materializzazioni e depositi della memoria storica, e garanti della sua continuità, i beni «appartengono» a quella «comunità immaginata» (Anderson, 1991) che compare come nuovo soggetto sulla scena politica con la dissoluzione degli imperi dinastici. «Titolare della sovranità – ha sintetizzato Salvatore Settis – non è più il re o il principe, ma il popolo, l'insieme dei cittadini»; il che fa di questi «gli eredi e i proprietari del patrimonio culturale, tanto nel suo valore monetario che nel suo valore simbolico e metaforico, come incarnazione dello Stato e della sua memoria storica, come segno di appartenenza, come figura della cittadinanza e dell'identità del Paese», e assegna loro «la responsabilità, da tutti condivisa, di preservarlo per le generazioni future» (Settis, 2002, pp. 23-4). Il patrimonio culturale diviene dunque il «fulcro dell'identità nazionale e della memoria storica» (Settis, 2002, p. 5).

Nello stesso momento in cui i cittadini sono riconosciuti come proprietari dei beni, in quanto appartenenti a una determinata «comunità immaginata», quei beni assumono una importante funzione politica. Richard Handler, riprendendo da MacPherson il concetto di «individualismo possessivo»<sup>3</sup>, ha tentato di delineare l'ontologia politica (occidentale) che presiede il dispositivo patrimoniale moderno: «nell'ideologia nazionalista (come nell'antropologia di senso comune) i gruppi (le nazioni, le culture)

2. Lo stesso Chastel sottolinea l'importanza del culto rinascimentale della classicità per l'attribuzione di valore ai monumenti dell'antichità; e il volume curato da Andrea Emiliani (1978) evidenzia quanto le legislazioni degli Stati preunitari abbiano contribuito – già a partire dall'epoca rinascimentale – alla formazione di quella particolare cultura della tutela che ha rappresentato una riconosciuta specificità della storia culturale italiana.

3. Crawford MacPherson (1962) elabora il concetto di «individualismo possessivo» nel tentativo di delineare quella che con termine foucaultiano Balibar (2002) definisce una *episteme* condivisa delle filosofie politiche liberali – per molti versi opposte – di Hobbes e di Locke.



sono individui allargati – entità la cui identità è concepita come basata sul possesso della “proprietà culturale”, proprio come l’individuo in una società di mercato è in larga misura definito nei termini di ciò che possiede» (Handler, 1997, p. 3; trad. mia).

È, insomma, il contesto della formazione degli Stati nazionali e delle loro istituzioni lo sfondo sul quale viene generalmente tracciata (pur con significative differenze che qui non è possibile considerare) la genealogia del patrimonio culturale.

All’origine del dispositivo patrimoniale sono collocate, dunque, due questioni fondamentali, tra loro correlate: l’emergere di un nuovo soggetto collettivo, la nazione, che si pone come titolare di alcuni particolari diritti su un insieme di beni ritenuti rilevanti rispetto alla propria stessa identità e continuità storica; e l’individuazione di un particolare insieme di beni da sottoporre a un regime di esistenza e di gestione differente da quello vigente per gli altri beni. Beni che in virtù della rilevanza storica e identitaria loro attribuita, devono essere sottratti alla distruzione, alla dispersione e, almeno in parte, alla circolazione e al commercio<sup>4</sup>. Il cui valore si realizza, cioè, come nota ancora Chastel, solo attraverso la loro trasmissione alle generazioni future<sup>5</sup>.

## 1. L’inflazione patrimoniale

Il catalogo dei beni che fanno parte di questa speciale categoria che noi oggi chiamiamo *patrimonio culturale* non è affatto stabile e ha storicamente manifestato una continua tendenza all’espansione, che si è particolarmente accentuata nell’ultimo mezzo secolo<sup>6</sup>.

4. La tensione tra i diritti di proprietà e l’interesse pubblico alla preservazione e fruizione del patrimonio costituisce una costante della storia del patrimonio culturale.

5. Nathalie Heinich (2009, pp. 28-9) ha notato la compatibilità tra la teoria di Maurice Godelier (1996) circa gli oggetti sacri come depositari immaginari delle identità sociali e certi attributi del patrimonio. Il che porterebbe a mettere in discussione, se non la modernità delle nozioni di patrimonio, almeno quella delle logiche che permettono di condensare in particolari oggetti l’identità dei gruppi sociali e la loro continuità nel tempo.

6. I nomi con i quali noi oggi li designiamo – *patrimonio culturale*, *beni culturali* – appartengono alla storia del xx secolo più che a quella del xviii e xix. Secondo Marilena Vecco (2007, p. 32): «il termine patrimonio, nella sua accezione moderna è utilizzato per la prima volta il 4 ottobre 1790 in una petizione rivolta all’Assemblea costituente da François Puthod de Maisonrouge, il quale tentava di convincere gli emigrati a trasformare il loro patrimonio familiare in patrimonio nazionale». Che si tratti o meno del primo uso simile a quello attuale, resta il fatto che per una definizione giuridica delle espressioni *patrimonio culturale* e *beni culturali* bisognerà attendere la seconda metà del xx secolo (Vecco, 2007, p. 19; vedi anche *infra*, Casini).

Nathalie Heinich (2009), nel tracciare un quadro di quella che François Hartog (2003) ha definito «inflazione patrimoniale», ha distinto quattro diverse dimensioni di espansione nel corso del tempo. La prima, cronologica, è quella che porta a attribuire valore a beni sempre più temporalmente prossimi all'oggi di chi compie le valutazioni patrimoniali, in una corsa paradossale verso la condizione limite di un «presente che storicizza se stesso» (Hartog, 2003, p. 85), e cioè di una produzione culturale immaginata in funzione della sua prossima patrimonializzazione. La seconda, topografica, è quella che porta ad allargare il raggio dello sguardo patrimoniale dall'emergenza monumentale al suo contesto, ben testimoniata dal passaggio dal *monumento* al *sito* come oggetto di considerazione patrimoniale. La terza dimensione, categoriale, è quella che si manifesta nel progressivo abbandono della nozione elitaria e gerarchica di prestigio e nella crescente inclusione di beni un tempo esclusi o considerati minori; cui fa riscontro, nella quarta dimensione, concettuale, l'affiancamento della tipicità all'unicità nell'identificazione del bene patrimoniale.

Se una scomposizione analitica delle diverse dimensioni dell'estensione del campo patrimoniale può essere utile, va tuttavia ricordato che queste dimensioni non costituiscono momenti distinti, ma fanno parte di processi pluridimensionali, non lineari e tuttora in corso, nei quali si intersecano e sovrappongono in molti modi (talvolta anche contraddittori). E che in questi processi sono presenti accelerazioni, fratture, soluzioni di continuità.

Non è nostra intenzione tentare di proporre un percorso coerente di lettura delle molte e differenti trasformazioni che hanno investito il campo patrimoniale negli ultimi due secoli. Non solo perché richiederebbe conoscenze e competenze di straordinaria ampiezza, ma anche perché si tratterebbe di comporre in un unico quadro un insieme di storie differenti e, per molti aspetti, anche divergenti. Come ha osservato Daniele Jalla a proposito delle istituzioni museali europee, si tratta di «una storia strutturalmente diversa da paese a paese. E quindi da scrivere a più mani se si vuole evitare il rischio [...] di indebite assimilazioni al proprio modello nazionale di fenomeni troppo diversi per essere ricondotti a un'unica matrice» (Jalla, 2005, p. 14). Ciò che qui interessa, piuttosto, ed è questo l'argomento intorno al quale abbiamo cercato di costruire questo numero di «Parolechiave», è di riflettere su alcuni nodi pratici e teorici inerenti alla proliferazione degli oggetti e delle logiche del patrimonio culturale che caratterizza la *contemporaneità*, a partire dalla seconda metà del xx secolo.

## 2. Dai monumenti al patrimonio

Il primo nodo che vorremmo evidenziare è quello relativo alla rilettura complessiva che avviene quando il tradizionale approccio basato sui con-

cetti di rarità e pregio artistico, compendiato in Italia nell'espressione *Antichità e belle arti* con la quale era identificato l'oggetto delle politiche del patrimonio<sup>7</sup>, viene ampliato per accogliere una nuova concezione del monumento storico. Maturato nella particolare cultura italiana della tutela, che aveva storicamente considerato rilevante la relazione tra beni (anche mobili) e luoghi (Settis 2002), il nuovo approccio trovava espressione dapprima nella Carta di Gubbio (1960)<sup>8</sup>, e in seguito in quella di Venezia (1964), dove la nozione di monumento storico veniva estesa a comprendere «tanto la creazione architettonica isolata quanto l'ambiente urbano o paesistico che costituisca la testimonianza di una civiltà particolare, di un'evoluzione significativa o di un avvenimento storico», precisando inoltre che tale definizione «si applica non solo alle grandi opere ma anche alle opere modeste che, con il tempo, abbiano acquistato un significato culturale»<sup>9</sup>. All'interno di questa concezione, che è stata definita «ambientale», il «monumento non può essere separato dalla storia della quale è testimone, né dall'ambiente dove esso si trova» (art. 7). Il monumento è dunque parte di un tessuto culturale più ampio e deve il suo valore storico e culturale non solo (o non tanto) alle sue qualità estetiche quanto al suo essere «testimonianza di una civiltà». Espressione cruciale, quest'ultima, che apre a una lettura antropologica del concetto di bene culturale (Cassese, 1975)<sup>10</sup>, e che ritroviamo con poche variazioni nella definizione elaborata dalla Commissione Franceschini (1967):

Appartengono al patrimonio culturale della Nazione tutti i beni aventi riferimento alla storia della civiltà. Sono assoggettati alla legge i beni di interesse archeologico, storico, artistico, ambientale e paesistico, archivistico e librario, ed ogni altro bene che costituisca testimonianza materiale avente valore di civiltà.

7. Dalla metà del XIX secolo e fino alla creazione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (1975), le politiche di tutela sono gestite in Italia dalla *Direzione generale antichità e belle arti* istituita presso il Ministero dell'Istruzione.

8. La *Dichiarazione finale* approvata all'unanimità a conclusione del *Convegno Nazionale per la Salvaguardia e il Risanamento dei Centri Storici* (Gubbio 17-18-19 settembre 1960), invocava la necessità di «una immediata disposizione di vincolo di salvaguardia, atto ad efficacemente sospendere qualsiasi intervento, anche di modesta entità in tutti i Centri Storici, dotati o no di Piano Regolatore, prima che i relativi piani di risanamento conservativo siano stati formulati e resi operanti».

9. *Carta del Restauro* di Venezia, art. 1. La Carta è risultato del *Congresso Internazionale degli Architetti e Tecnici dei Monumenti* (31 maggio 1964) tenuto sotto gli auspici dell'UNESCO e che ha dato luogo alla costituzione dell'ICOMOS.

10. Lo stesso Cassese (1975) sottolinea però anche i limiti antropologici della definizione, che nel limitare il patrimonio alle sole «testimonianze materiali» esclude per principio tutti quegli aspetti «immateriali» della cultura che gli antropologi ritengono non meno rilevanti di quelli materiali.

È stato sottolineato che il pregio della definizione proposta dalla Commissione Franceschini (e poi ripresa sostanzialmente dalla Commissione Papaldo) è di dare del bene culturale una definizione «aperta» che permette «la più ampia possibilità di intervento pubblico» (Giannini, 1976). Una delle conseguenze rilevanti della formulazione aperta è di rendere dinamica la nozione di patrimonio, riconoscendone la variabilità storica e attribuendo agli esperti un ruolo fondamentale nel definire ciò che ne fa parte, in relazione alle nuove conoscenze e concezioni che storicamente si succedono (Cassese, 1975).

La relativa degerarchizzazione dei beni culturali, la ridefinizione del loro significato in termini storico-culturali più che estetici, lo spostamento dell'attenzione dalle emergenze monumentali ai contesti territoriali e dai capolavori al patrimonio diffuso, sono i tratti salienti di nuove concezioni del patrimonio che si propagano, in modi differenti e specifici ma con una spiccata dimensione sovranazionale, tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

### **3. Il patrimonio dell'umanità e la globalizzazione dei beni culturali**

Interconnesso al primo, anche se in modi complessi e non lineari, è il secondo nodo, che riguarda la comparsa e la rapida affermazione di una nuova dimensione sovranazionale del patrimonio. Se il lungo lasso di tempo che va fino alla metà del XX secolo ha visto nascere e consolidarsi le istituzioni preposte alla identificazione, allo studio, alla tutela, alla conservazione, al restauro e alla fruizione dei beni, all'interno del quadro fornito dallo Stato-nazione, dai suoi dispositivi ideologici e dalle sue strutture amministrative, le innovazioni che avvengono nella seconda metà del XX secolo vedono una nuova dimensione sovranazionale sovrapporsi a quella nazionale e acquisire un peso sempre maggiore.

Fondata nell'immediato dopoguerra con la missione di «costruire la pace nelle menti degli uomini e delle donne» (come recita il motto riportato nel sito internet dell'organizzazione<sup>11</sup>), la *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), con le sue emanazioni e i suoi affiliati e *partners*<sup>12</sup>, è stata al centro dei più impor-

11. Il motto pare riecheggiare, con la sola aggiunta delle «donne» per scongiurare la discriminazione di genere, la dichiarazione che apre il preambolo della Costituzione dell'UNESCO: «since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defence of peace must be constructed».

12. È diretta emanazione dell'UNESCO l'*International Centre for the Study of the Pre-*

tanti cambiamenti che hanno ridefinito in modo sostanziale il campo patrimoniale. Dalla *Convenzione per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato* (1954), meglio nota come *Convenzione dell'Aja*, cui è convenzionalmente attribuita la prima definizione di «beni culturali» e la prima affermazione della loro appartenenza al «patrimonio dell'umanità», alle più recenti Convenzioni sulla *Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (2003) e sulla *Promozione della diversità delle espressioni culturali* (2005), di cui si parlerà più diffusamente in seguito, l'UNESCO ha contribuito a una complessiva ridefinizione dell'oggetto e delle politiche dei beni culturali, cui gli Stati hanno partecipato in diversi modi e si sono poi variamente adeguati attraverso le ratifiche e le conseguenti modifiche delle legislazioni nazionali, come anche più in generale attraverso l'adozione (più o meno convinta e spesso parziale) di concetti, tematiche e prospettive centrate sulla dimensione sovranazionale<sup>13</sup>.

Di particolare rilievo, nel disegnare questa nuova dimensione, è l'elaborazione del concetto di “patrimonio dell'umanità”. Janet Blake ha messo in evidenza la derivazione della nozione dalla dottrina del diritto internazionale che riguarda gli spazi non soggetti a sovranità e appropriazione da parte degli Stati: la nozione di *Common Heritage of Mankind* è stata inizialmente introdotta per le risorse minerali dei fondali marini, per essere poi estesa alla luna e alle sue risorse (Blake, 2000, p. 70). Ma la sua traslazione al campo patrimoniale non è priva di difficoltà, dal momento che entra in conflitto implicito con il principio della sovranità statale. Al contrario dei fondali marini, infatti, i beni culturali sono oggetto senza alcun dubbio della sovranità statale, e il reclamarne il controllo a nome dell'umanità porta con sé una ambiguità di fondo relativa al ruolo reale svolto dagli Stati. Come organizzazione intergovernativa, l'UNESCO poggia in maniera determinante sulle azioni intraprese dagli Stati membri per tutto ciò che concerne l'identificazione e la tutela dei beni. Sono gli Stati, attraverso i Comitati Nazionali UNESCO, a selezionare i beni da proporre all'organizzazione come candidati all'inclusione nel “patrimonio dell'umanità” e a occuparsi poi, pur con alcuni vincoli derivanti dall'inclusione, della loro

*servation and Restoration of Cultural Property* (ICCROM), organizzazione intergovernativa fondata durante la nona Conferenza generale UNESCO di New Delhi (1956) e stabilita a Roma nel 1959; mentre sono organizzazioni non governative, rispettivamente associata e *partner*, l'*International Council on Monuments and Sites* (ICOMOS), e l'*International Council of Museums* (ICOM).

13. Non vanno dimenticate la *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property* (1970), né, soprattutto, la *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (1972), che ha dato vita alla *World Heritage List*.

effettiva gestione<sup>14</sup>. Se si debba interpretare la nuova dimensione sovranazionale come un'estensione della sovranità degli Stati, un potenziamento dei loro dispositivi di classificazione, come in Palumbo (2010), o piuttosto come una erosione su un duplice fronte (sovranazionale da un lato, locale dall'altro) dei suoi ambiti di azione, è questione complessa, che ci limitiamo a segnalare.

All'attività dell'UNESCO si deve inoltre l'invenzione del prodotto che più di ogni altro ha modificato l'immaginario patrimoniale contemporaneo: la *World Heritage List*. Istituita sulla base della *Convenzione sulla protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale* (1972), la lista è diventata nel corso del tempo una sorta di marchio di qualità dei beni culturali a livello mondiale. L'iscrizione nella lista, per via dei benefici (reali o presunti) che ne derivano in termini di immagine e, soprattutto, di sviluppo turistico<sup>15</sup>, è stata ed è oggetto di una notevole competizione tra gli Stati membri e, al loro interno, di gruppi di pressione aggregati intorno alle suddivisioni amministrative locali, che ha stimolato la produzione di una nuova immaginazione patrimoniale globalizzata e di nuovi "beni" che ad essa corrispondono<sup>16</sup>.

Questa nuova forma di «produzione di località» (Appadurai, 1996), che è spesso letta (forse in modo semplicistico) come una forma di resistenza identitaria alla logica omologante della globalizzazione dei mercati, sembra al contrario leggibile come una forma di adattamento efficace al regime dell'«accumulazione flessibile» (Harvey, 1989): nello spazio senza più confini della circolazione globale dei capitali, sarebbe infatti proprio la «produzione di località» una delle strategie efficaci per convogliarne e intercettarne il flusso. La «inflazione patrimoniale» contemporanea sarebbe dunque correlata, secondo questa analisi, al fatto che la produzione di località attraverso il patrimonio è un elemento cardine delle forme egemoniche di immaginazione economica: parte della retorica sullo «sviluppo sostenibile», ad esempio nella forma del bene culturale come marchio territoriale ai fini della promozione del «turismo culturale» e della

14. Una eccezione è prevista per quei beni che possono essere considerati bisognosi di urgenti interventi, la cui inclusione in una speciale lista può essere decisa senza passare per gli Stati cui appartengono. Alcuni casi molto noti mostrano tuttavia che l'eccezione funziona più come sanzione politica che come efficace strumento di tutela.

15. È del 21 marzo la notizia della commercializzazione di un pacchetto turistico di estremo lusso (il più caro al mondo, riporta Abcnews) che per la fantastica cifra di 990.000 sterline (circa 1,2 milioni di euro) permette di visitare in due anni tutti i 962 siti iscritti nella WHL. <http://abcnews.go.com/Travel/worlds-expensive-vacation/story?id=18771496>.

16. Per un'analisi antropologica dei conflitti relativi alla invenzione e promozione patrimoniale di un bene culturale, il «barocco del Val di Noto», poi iscritto nella WHL, si veda Palumbo, 2003.

commercializzazione dei «prodotti tipici», questa forma di produzione è anche all'origine di una continua tensione tra le tradizionali dimensioni identitarie attribuite ai beni culturali – proclamate e messe in evidenza, ad es., dall'UNESCO – e quelle economiche che ne dominano l'iscrizione all'interno dei programmi ai vari livelli amministrativi. Da questo punto di vista, l'UNESCO – ha sostenuto Wolfgang Kemp (2005) – funzionerebbe come un *franchiser* che concede il proprio marchio a dei *franchisee* (gli Stati), i quali lo utilizzano per commercializzare i propri prodotti culturali. Una critica radicale che forse semplifica eccessivamente il complesso rapporto tra le dimensioni nazionale e sovranazionale, identitaria ed economica, dei beni culturali globali, ma mette bene in evidenza alcuni aspetti problematici insiti nella logica delle liste che ha caratterizzato l'azione dell'organizzazione<sup>17</sup>.

È opportuno sottolineare che, in maniera tutto sommato paradossale, la WHL – pur derivando da una *Convenzione* che matura nel contesto della “svolta ambientale” degli anni Sessanta – reintroduce indirettamente la logica elitaria dei *rarae* e del “sommo pregio”. A far parte della lista sono, infatti, solo alcuni beni (o meglio, *siti*), cui viene riconosciuto un valore che travalica i contesti locali che rappresentano (*outstanding universal value*), mentre la grande maggioranza degli altri siti e beni, considerati rilevanti solo a livello nazionale, sono di fatto declassati a patrimonio di livello gerarchico inferiore.

La competizione per le ricadute economiche e di immagine (anch'esse ritenute avere un valore economico, per quanto indiretto, come ad es. per la commercializzazione di prodotti tipici del territorio) trascina i beni culturali in un'arena globale dove il valore economico tende a permeare, quali che siano le intenzioni degli attori istituzionali, i siti e i beni, così come il modo di immaginarli, produrli e riprodurli. L'uso frequente, nel dibattito politico italiano sui beni culturali, della metafora delle ricchezze sottoutilizzate (il “petrolio d'Italia”), inaugurata dalla infuata stagione dei “giacimenti culturali” negli anni Ottanta, affonda le sue radici in un immaginario che del bene culturale coglie innanzitutto il valore economico, e alla logica della realizzazione del suo valore nella trasmissione oppone – almeno implicitamente – quella dello sfruttamento fino ad esaurimento.

Sarebbe sicuramente scorretto attribuire all'azione dell'UNESCO un radicale slittamento di senso che trova le sue ragioni in processi di più ampia portata, così come ridurre le complesse questioni relative alla formazio-

17. Sulla questione della riduzione del patrimonio a liste vedi Hafstein, 2008; Schuster, 2002.



ne di un nuovo patrimonio che trascende, per quanto ambigualmente e solo in parte, la dimensione nazionale, alla sola competizione globale per il riconoscimento guidata da ragioni strumentali; e tuttavia è difficile non considerare rilevante, in un'analisi delle dinamiche patrimoniali contemporanee, l'interrelazione tra la accesa competizione internazionale per il riconoscimento dei beni culturali globali e le politiche del patrimonio promosse dall'organizzazione.

#### 4. La svolta immateriale

Il terzo nodo, quello dal quale ha in realtà preso avvio il nostro dibattito redazionale, è quello relativo al rapporto tra materiale e immateriale, intorno al quale sembrano convergere molteplici questioni tra quelle qui richiamate: dalla ulteriore proliferazione dei beni patrimoniali, liberati dal vincolo della materialità o oggettualità, alla ridefinizione *antropologica* dei loro significati e delle loro gerarchie, alla redistribuzione dei ruoli tra esperti e “comunità patrimoniali” e, soprattutto, alla introduzione di prospettive post-coloniali e non eurocentriche, la «svolta immateriale» che ha portato alla *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* rappresenta probabilmente la novità con la maggior potenzialità di radicale riplasmazione delle concezioni e pratiche relative al patrimonio culturale.

La *Convenzione*, adottata dalla Conferenza Generale dell'UNESCO il 17 ottobre 2003 ed entrata in vigore il 30 aprile 2006<sup>18</sup>, è il risultato di un lungo processo di elaborazione, iniziato alcuni decenni prima, ai tempi dell'adozione della *Convenzione per la tutela del patrimonio culturale e naturale mondiale* (1972). Su sollecitazione di diversi paesi extra-europei, insoddisfatti per un approccio al patrimonio accusato di essere «monumentalista» e, per questo, «eurocentrico ed escludente» (Londres Fonseca, 2002), l'UNESCO inaugura un percorso di studio e riflessione sulle azioni di tutela da mettere in opera per quelle che sono identificate, secondo il lessico adottato all'epoca, come forme di “cultura tradizionale e popolare” (o “folklore”). L'attenzione si concentra, inizialmente, sulla questione della tutela del folklore dallo sfruttamento commerciale non autorizzato, secondo il modello offerto dal copyright<sup>19</sup>. Almeno fino a quando, nel 1978,

18. La *Convenzione* è stata ratificata dall'Italia il 27 settembre 2007 con Legge n. 167.

19. La questione era stata sollevata nell'aprile del 1973 dal governo della Bolivia, in relazione, a quanto pare, allo scandalo suscitato dallo sfruttamento commerciale di un brano musicale tradizionale andino, *El condor pasa*, che le popstars americane Simon & Garfunkel nel 1970 avevano reinterpretato facendone un successo mondiale. Già nel 1971, in realtà, l'UNESCO aveva preparato un documento intitolato *Possibility of Establishing an International Instrument for the Protection of Folklore* [Document B/EC/IX/11-IGC/XR.1/15] (Sherkin, 2001).



UNESCO e WIPO (World Intellectual Property Organization) concordano di abbandonare il lavoro congiunto condotto a partire dai primi anni Sessanta per stabilire uno strumento internazionale per la protezione del folklore da aggiungere alla *Convenzione di Berna* (sul copyright), e convengono sul fatto che sarà la sola UNESCO a occuparsi di predisporre un quadro di riferimento per la salvaguardia del folklore, mentre la WIPO si limiterà a collaborare per i soli aspetti della tutela riguardanti il copyright (Sherkin, 2001)<sup>20</sup>. Separati i problemi relativi alla proprietà intellettuale, l'UNESCO si concentra negli anni Ottanta su un nuovo «approccio globale» (Aikawa, 2004), che intende porre su nuove e più ampie basi interdisciplinari la questione della salvaguardia del folklore, e che trova una prima concreta realizzazione nella *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989)<sup>21</sup>. In questa gli Stati membri sono invitati ad adottare alcune misure attive di salvaguardia della «cultura tradizionale e popolare», definita come

l'insieme delle creazioni di una comunità culturale, fondate sulla tradizione, espresse da un gruppo o da individui e riconosciute come rispondenti alle aspettative della comunità in quanto espressione della sua identità culturale e sociale, delle norme e dei valori che si trasmettono oralmente, per imitazione o in altri modi;

e che comprende «la lingua, la letteratura, la musica, la danza, i giochi, la mitologia, i riti, i costumi, l'artigianato, l'architettura ed altre arti». È stato notato che tra le azioni previste dalla *Raccomandazione*, suddivise in identificazione, conservazione, tutela e diffusione, predominano nettamente quelle relative allo studio e alla documentazione, contribuendo a dare al documento un *archival focus* (Alivizatou, 2012, p. 10), che è ritenuto in seguito una delle ragioni principali della sua scarsa efficacia (Seitel, 2001).

La novità rilevante degli anni Novanta è il progressivo spostamento del dibattito e delle politiche verso i temi che saranno centrali nella *Convenzione* del 2003. Nel 1992 viene istituito il programma *Intangible Cultural Heritage*, il cui obiettivo è di «promuovere il rispetto» per questa forma di patrimonio, «la consapevolezza della necessità della sua preservazione e trasmissione e il riconoscimento del ruolo cruciale dei praticanti e delle comunità» (Aikawa, 2004, p. 139). Il passaggio dal «folklore» al «patri-

20. La collaborazione, continua, in effetti, anche negli anni successivi, ma ormai con ambiti limitati e, per molti versi, considerati dalla stessa organizzazione di importanza minore (Sherkin, 2001; Zagato, 2008).

21. Le raccomandazioni sono strumenti non vincolanti, dunque non soggetti a ratifica da parte degli Stati, nei quali sono formulati principi e norme che gli Stati membri sono invitati ad applicare.

monio immateriale» è anche il passaggio dalla priorità accordata a forme di azione centrate sulla documentazione da parte di esperti qualificati ad altre finalizzate alla «revitalizzazione e trasmissione» (Aikawa, 2004, p. 139) imperniate sui detentori delle competenze e dei saperi tradizionali (Kurin, 2004). Nel 1993 viene istituito il progetto *Living Human Treasures*, che sollecita gli Stati a impegnarsi nel riconoscimento e nell'assistenza verso i detentori di competenze e conoscenze artistiche tradizionali di grande rilievo culturale, con il fine dichiarato di pervenire all'istituzione di una lista analoga alla WHL<sup>22</sup>. Finalità che è, infine, raggiunta con l'istituzione nel 1997 di un nuovo programma, denominato *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*, che prevede una proclamazione biennale di «capolavori» da includere in una lista del patrimonio immateriale dell'umanità. I pochi anni della vita del programma – cui, dopo tre proclamazioni (2001, 2003, 2005), è stato posto termine con l'entrata in vigore della *Convenzione*<sup>23</sup> – sono accompagnati da critiche e accese discussioni, a partire dalla stessa nozione di “capolavori” e dallo strumento della lista, che sono sembrati a molti in netto contrasto con il fine dichiarato di preservare la diversità culturale, favorendo il rispetto e la rivitalizzazione delle tradizioni più marginali e a rischio di scomparsa<sup>24</sup>.

Numerosi aspetti della *Convenzione* e delle filosofie che la ispirano sono stati sottoposti a critiche radicali sia durante la sua elaborazione, sia in seguito. È stata da più parti evidenziata la natura paradossale dello stesso obiettivo della “salvaguardia” che la *Convenzione* si propone: che significa «salvaguardare una tradizione», cioè qualcosa che per sua natura è, al contrario degli oggetti “materiali”, privo di delimitazioni precise, e soggetto a una costante rielaborazione nel corso della sua trasmissione da una generazione all'altra? Cosa si dovrebbe salvaguardare (e cosa no) e chi è titolato a deciderlo? E poi, non rischia di essere la salvaguardia tanto più

22. Il modello dei *Living Human Treasures* sembra dover essere rintracciato nelle legislazioni di Giappone e Corea, che dagli anni Cinquanta/Sessanta riconoscono una particolare protezione per i detentori delle conoscenze tradizionali (Zagato, 2008; Bortolotto, 2008).

23. Il Programma, istituito nel 1997, è inizialmente concepito con riferimento a quanto stabilito dalla *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989) e dalla *Convenzione per la tutela del patrimonio mondiale, culturale e naturale* (1972) (CLT/CH/ITH/PROC/BR3: 6). L'art. 31 della Convenzione del 2003 stabilisce il termine del programma all'entrata in vigore della convenzione (che avverrà il 30 aprile 2006) e l'incorporazione dei beni già proclamati *Capolavori* nella «lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità».

24. È indicativa delle molte perplessità degli specialisti sul programma la discussione che segue il resoconto della prima proclamazione su *Current Anthropology* (Nas, 2002). Per il dibattito sul carattere escludente e decontestualizzante delle liste e sull'effetto «vetrina» ad esso associato, per il quale la finalità dell'iscrizione nella lista può prendere il sopravvento sulla salvaguardia effettiva, vedi Hafstein (2008).

efficace quanto meno è necessaria? E sono veramente gli Stati i soggetti più adatti a salvaguardare quelle tradizioni minoritarie che spesso sono le più a rischio di abbandono?

Altri critici hanno rilevato l'ironia, forse anche il paradosso, insiti nel tentativo di contrastare gli effetti (presunti, o comunque immaginati) della globalizzazione sulle tradizioni, globalizzando le tradizioni stesse, istituendole in «beni culturali globali» attraverso l'inserimento nella lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità; sottomettendole, cioè, a logiche universalistiche che contrastano con la natura inevitabilmente particolare e locale della produzione culturale<sup>25</sup>.

Paradossalmente, per una *Convenzione* che si ispira al tradizionale concetto antropologico di cultura, sono proprio gli antropologi ad aver avanzato le riserve più radicali. In effetti, il paradosso è solo apparente. La *Convenzione*, infatti, interviene quando gli antropologi sono da almeno un ventennio impegnati nella decostruzione del concetto di cultura e delle sue implicazioni «essenzialistiche»; e, sebbene sia riconoscibile nei documenti UNESCO uno sforzo per oltrepassare una concezione statica e oggettivante della cultura in direzione di una dinamica e processuale, permangono in essi numerose ambiguità non risolte (Bortolotto, 2008; Ciminelli, 2008).

Espressione di queste ambiguità, e di particolare interesse dal punto di vista teorico, è la questione dell'«autenticità» dei beni immateriali. Sebbene il termine non compaia mai esplicitamente nei documenti, e sia stato anzi rifiutato in nome di una concezione processuale della cultura, non è difficile vedere come questo sia iscritto implicitamente nella stessa impresa di salvaguardare i beni dagli effetti deculturanti della globalizzazione (Bortolotto, 2008), che costituisce il fine dichiarato della *Convenzione*. La folklorizzazione, nella forma della commercializzazione turistica o mediatica, compare del resto in maniera ricorrente tra le motivazioni invocate – nelle schede che descrivono i 90 capolavori proclamati tra il 2001 e il 2005 (UNESCO 2006) – per giustificare l'attivazione di misure di salvaguardia. Il che comporta una distinzione – implicita ma necessaria – tra forme «autentiche», da preservare, e forme «inautentiche».

Distinzione che sembra tornare, come invertita, nella letteratura critica sulla *Convenzione* del 2003, dove sono proprio i meccanismi di classificazione e gestione dei beni immateriali promossi dall'UNESCO a essere accusati di favorire una loro sempre maggiore sclerotizzazione, nelle forme della spettacolarizzazione folkloristica o turistica. Ha scritto Barbara Kishenblatt Gimblett: «heritage is a mode of cultural production that gives the

25. Si vedano in particolare i commenti di Handler, Fog Olvig e Kurin in Nas, 2002.

endangered or outmoded a second life as an exhibition of itself» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004, p. 56). In questa direzione sembrano andare anche quelle critiche che, utilizzando il concetto di *etnomimesi* (Cantwell, 1993), interpretano la patrimonializzazione come una forma di rappresentazione della cultura a uso di pubblici esterni, spettacolarizzazione e mercificazione condotta secondo parametri – anch’essi esogeni – imposti sulla base di un discorso egemonico globale.

Non è qui possibile entrare in una discussione tanto complessa e piena di implicazioni. Vale però la pena di ricordare che – come ha suggerito Handler – è proprio la nozione di «autenticità», che permette di distinguere tra le forme «genuine» e quelle «spurie», a essere epistemologicamente problematica (Handler, 2003; Handler, Linnekin, 1984). E che, come mostrano i più recenti e qualificati lavori di antropologia storica, la questione della *etnomimesi* non è specificamente contemporanea e precede di gran lunga l’opera dell’UNESCO nel campo del patrimonio immateriale<sup>26</sup>.

Se qualcosa può essere imputato all’UNESCO, a nostro avviso, non è principalmente di operare per la museificazione e mercificazione delle culture, quanto piuttosto di promuovere forme di immaginazione patrimoniale che concepiscono le differenze culturali in modo piuttosto idealistico e depolitizzato (Kurin, 2004) e, per questo, faticano a mettere a fuoco i processi reali all’interno dei quali esse sono riprodotte, primo tra tutti la stessa patrimonializzazione.

Ha notato Lauso Zagato che, per quanto l’UNESCO tenda a presentare la *Convenzione* del 2003 come il coronamento di un lungo percorso di elaborazione sulle politiche del patrimonio, caratterizzato da una continuità di fondo, questa contiene in realtà diversi elementi discordanti o problematici rispetto alle politiche precedenti<sup>27</sup>. La svolta immateriale non rappresenta, in effetti, la semplice aggiunta di un nuovo tipo di patrimonio a quelli già da tempo riconosciuti; l’introduzione di concezioni radicalmente eterodosse quali quelle promosse dai paesi “orientali” (Giappone, Corea) e sostenute da molti paesi africani, latino-americani e dell’est Europa, aspira a produrre una lettura nuova e differente dei temi e delle politiche patrimoniali. Visto attraverso il prisma dell’immateriale, l’intero universo patrimoniale si scompone e si ricompone in forme nuove. Il convegno

26. I saggi raccolti da Ruth Phillips e Christopher Steiner (1999), ad esempio, mostrano particolarmente bene quanto le tradizioni artistiche e religiose dei popoli amerindiani siano state influenzate dalla domanda esterna di «autenticità» culturale e di esotismo già dalla seconda metà del XIX secolo.

27. Discontinuità la cui origine andrebbe ricercata «nella riacquisita centralità della questione identitaria dopo la caduta del muro di Berlino» (Zagato, 2008, p. 28).

ICOM di Seul<sup>28</sup> ha mostrato in modo eloquente quanto persino il mondo più tradizionalmente legato agli oggetti e alla loro conservazione, quello dei musei, sia rimesso in movimento dai molteplici problemi sollevati dalle nuove prospettive che mettono in discussione i paradigmi e le pratiche eurocentriche fino a ieri egemonici<sup>29</sup>.

È troppo presto per dire quali saranno gli effetti di lungo periodo delle nuove concezioni e pratiche patrimoniali introdotte dall'Unesco con la «svolta immateriale», e non mancano le preoccupazioni riguardo alle loro compatibilità con le politiche di tutela tradizionalmente rivolte ai beni «materiali» o sul loro possibile uso per legittimare come *Intangible Heritage* forme culturali in contrasto con il rispetto dei diritti umani o dei diritti di minoranze discriminate; preoccupazioni che sono riflesse nelle clausole stesse della *Convenzione*<sup>30</sup>. Molto dipenderà da come un dibattito per molti versi ancora «acerbo» si svilupperà<sup>31</sup>, e dalle direzioni che a questo saranno impresse dalla accresciuta pluralità di soggetti che partecipano all'impresa patrimoniale, ma è assai probabile che si tratterà di effetti rilevanti, che contribuiranno a una nuova configurazione globale del campo patrimoniale, dove le sue salde radici nella storia europea moderna non saranno più le sole che contano.

28. Sul convegno Icom di Seul si veda, oltre a Garlandini in questo volume, il numero di *Museum International* 56(1-2), 2004.

29. Purtroppo non è stato qui possibile rendere conto del vivacissimo dibattito che le tematiche post-coloniali hanno introdotto nel mondo dei musei, rimettendo in discussione distinzioni consolidate (ad es. tra musei d'arte, scientifici, etnografici), pratiche espositive, rapporti tra oggetti e saperi (di chi li produce, ma anche di chi li studia e di chi li osserva), questioni sulla proprietà e sul diritto di parola (a chi appartengono e chi ha diritto di parlarne?), rapporti tra materiale e immateriale, tra conservazione e riproduzione. Per una solida introduzione si vedano Karp e Lavine (1991) e Karp e Kratz (2006).

30. L'art. 2, comma 1, dove è data la definizione di «patrimonio immateriale», si conclude con la seguente affermazione: «Ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile». Mentre l'articolo 3, relativo alle «relazioni con altri strumenti internazionali», precisa: «Nulla nella presente Convenzione potrà essere interpretato nel senso di: *a*) alterare lo status o di diminuire il livello di protezione dei beni dichiarati parte del patrimonio mondiale secondo la Convenzione del 1972 per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale a cui una parte del patrimonio culturale immateriale è direttamente associata; *b*) pregiudicare i diritti e gli obblighi degli Stati contraenti derivanti da qualsiasi strumento internazionale correlato ai diritti della proprietà intellettuale o all'uso di risorse biologiche ed ecologiche di cui sono parte».

31. Zagato (2008, p. 28) scrive di una «fulminea approvazione del testo finale a seguito di una discussione oltremodo ridotta in sede di 32° Conferenza generale Unesco; ciò in netto contrasto [...] con l'inerzia dei lunghi sforzi precedenti».

## Riferimenti bibliografici

- AIKAWA N. (2001), *The 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore: Actions Undertaken by Unesco for Its Implementation*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 13-9.
- ANDERSON B. (1991), *Imagined Communities*, Verso, London; trad. it., *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1996.
- APPADURAI A. (1996), *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis; trad. it., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.
- BALIBAR E. (2002), 'Possessive Individualism' Reversed: From Locke to Derrida, in "Constellations", 3, pp. 299-317.
- BLAKE J. (2000), *On Defining the Cultural Heritage*, in "International & Comparative Law Quarterly", 49, pp. 61-85.
- BORTOLOTTO C. (a cura di) (2008), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, IPZS, Roma.
- BROWN M.F. (2003), *Who Owns Native Culture?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- CASSESE S. (1975), *I beni culturali da Bottai a Spadolini*, in "Rassegna degli Archivi di Stato", XXXV (1-3), pp. 124 ss.
- CHASTEL A. (1986), *La notion de patrimoine*, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, vol. I, pp. 1433-69.
- CHOAY F. (1999), *L'allegorie du patrimoine*, Seuil, Paris; trad. it., *L'allegoria del patrimonio*, Officina, Roma 1995.
- CIARCIA G. (2006), *La perte durable*, Cahiers du Lahic, Paris.
- CIMINELLI M.L. (2008), *Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e possibili effetti collaterali: etnomimesi ed etnogenesi*, in Zagato (a cura di), (2008), pp. 99-122.
- GIANNINI M.S. (1976), *I beni culturali*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 1, pp. 3 ss.
- GODELIER M. (1996), *L'enigme du don*, Fayard, Paris.
- HAFSTEIN V. T. (2008), *Inviting a noisy Dance-band into a Hospital: Listing the Intangible*, in Bortolotto (a cura di) (2008), pp. 95-113.
- HANDLER R. (1985), *On having a Culture*, in G.W. Stocking (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and material Culture*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, pp. 192-217; trad. it., *Avere una cultura*, in G.W. Stocking (a cura di), *Gli oggetti e gli altri*, Ei, Roma 2000, pp. 261-89.
- (1997), *Cultural Property, Culture Theory and Museum Anthropology*, in "Museum Anthropology", 21, 3, pp. 3-4.
- (2003), *Cultural Property and Culture Theory*, in "Journal of Social Archaeology", 3, 3, pp. 353-65.
- HANDLER R., LINNEKIN, J. (1984), *Tradition, Genuine or Spurious*, in "Journal of American Folklore", 97, pp. 273-290.
- HARTOG F. (2003), *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris; trad. it. *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo 2007.
- HEINICH N. (2009), *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Ed. MSH, Paris.



- HOBBSAWM E., RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- JALLA D. (2005), *Prefazione*, in Ribaldi (a cura di) (2005), pp. 10-24.
- KARP I., KRATZ C. (eds.) (2006), *Museum Frictions*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KARP I., LAVINE, S.D. (eds.) (1991), *Exhibiting Cultures*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT B. (2004), *Intangible Heritage as Metacultural Production*, in "Museum international", vol. 56, 1 2, pp. 52-65.
- KURIN R. (2004), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal*, "Museum International", vol. 56, 1-2, pp. 66-77.
- LONDRES FONSECA M. (2002), *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, in "ICOM UK News", 63, pp. 8-9.
- MACPHERSON C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon, Oxford; trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano.
- MAFFI I. (2006), *Introduzione*, in "Antropologia", 7, (numero monografico: Il patrimonio culturale), pp. 5-17.
- NAS P. (2002), *Masterpieces of Oral and Intangible Culture*, "Current Anthropology", 43, 1, pp. 139-48.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- (2010), *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco*, in "Meridiana", 68, pp. 37-72.
- PHILLIPS R.B., STEINER C.B. (eds.) (1999), *Unpacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- POULOT D. (1997), *Musée, nation, patrimoine: 1789-1815*, Gallimard, Paris.
- RIBALDI C. (a cura di) (2005), *Il nuovo museo. Origini e percorsi*, Il Saggiatore, Milano.
- SCHUSTER M.J. (2002), *Making a List and Checking it Twice: The List as a Tool of Historic Preservation*, Conference of the Association for Cultural Economics International, Rotterdam, June 13-15, 2002 <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/workingpapers/Schuster14.pdf>.
- SEITEL P. (ed.) (2001), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment*, Smithsonian Institution, Washington.
- SETTIS S. (2002), *Italia S.p.A. L'assalto al patrimonio culturale*, Einaudi, Torino.
- SHERKIN S. (2001), *A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 42-56.
- UNESCO (2006), *Masterpieces of the oral and intangible heritage of Humanity*, UNESCO, Paris.
- VECCO M. (2007), *L'evoluzione del concetto di patrimonio culturale*, Franco Angeli, Milano.

- ZAGATO L. (a cura di) (2008), *Le identità culturali nei recenti strumenti Unesco*, Cedam, Padova.
- (2008), *La convenzione sulla protezione del patrimonio culturale intangibile*, in Zagato (a cura di) (2008), pp. 27-70.



# Da Gramsci all'UNESCO. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili

di Fabio Dei

## 1. Patrimonio intangibile

Patrimonio immateriale o intangibile (*Intangible Cultural Heritage*, ICH) è una categoria entrata solo di recente nel discorso delle politiche culturali, nonché delle discipline scientifiche che si occupano di cultura nel senso etnografico o antropologico del termine. La sua diffusione è legata alla centralità che le ha assegnato l'UNESCO, nelle sue strategie di valorizzazione e salvaguardia dei beni culturali basate sul riconoscimento di repertori globali di «capolavori dell'umanità». Dopo aver creato con successo liste dei beni artistici e monumentali, ambientali, archivistici e documentari, a partire dagli anni Novanta l'UNESCO si è dedicato anche ai beni etnografici – quelli, cioè, che non consistono in opere materiali e durevoli ma in saperi, performance, forme espressive tramandate dalla tradizione orale e legate esclusivamente alla memoria, alle pratiche, al linguaggio di «portatori» viventi. Lo scopo di questa estensione a un'accezione antropologica della cultura è prima di tutto consentire la partecipazione alle «liste dei capolavori» anche ai paesi (come molti di quelli ex-coloniali) privi di reperti monumentali e storico-artistici; ma anche di includere, per lo stesso Vecchio Mondo, tutto l'ambito del «tradizionale» e del «popolare» indagato e valorizzato ormai da due secoli di studi folklorici.

I primi documenti UNESCO in proposito utilizzano ancora questi ultimi concetti: è il caso della “Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore”, del 1989, cui fanno seguito un programma sui “Tesori umani viventi” (1993) e uno sui “Capolavori del patrimonio orale e intangibile dell'umanità” (1999). Il concetto di «intangibile» finisce per inglobare tutti gli altri nel documento fondamentale adottato nel 2003, la “Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile”, che istituisce una «lista rappresentativa» analoga a quella del patrimonio materiale. La Convenzione viene adottata da molti dei paesi membri dell'UNESCO (inclusa l'Italia, che la ratifica nel 2007), finendo per guidare le politiche culturali sia dell'amministrazione centrale sia dei governi regionali e locali.

Il documento del 2003 stabilisce una definizione “costituzionale” dei beni intangibili, che da allora in poi si troverà costantemente ripresa a tutti i livelli di elaborazione delle politiche culturali:

Si intendono per «patrimonio culturale intangibile» pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze e saperi – così come gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati ad essi – che le comunità, i gruppi e, in alcuni casi, gli individui riconoscono come facenti parte del loro patrimonio culturale. Tale patrimonio culturale intangibile, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi interessati in conformità al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia, e fornisce loro un senso di identità e continuità, promuovendo così il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana (UNESCO, 2003).

Si deve notare la forte connotazione antropologica di questo documento, che: a) si apre a molteplici processi e prodotti culturali («pratiche, rappresentazioni, saperi, strumenti, oggetti...»), con un elenco tendenzialmente aperto che ricorda le classiche definizioni di cultura; b) insiste sui gruppi e sulle comunità come soggetti «portatori» di tali beni, che sono dunque collocati in una dimensione sociale; c) precisa che il patrimonio è da intendersi come radicato nell’ecologia dei gruppi sociali, cioè nelle modalità pratiche di interazione con l’ambiente da un lato, con la memoria e il passato storico dall’altro; d) specifica le modalità di trasmissione, che rimandano all’oralità e al rapporto diretto fra generazioni; e) infine, propone un richiamo forte al concetto centrale della tradizione antropologica, vale a dire la conoscenza e il rispetto della diversità culturale. Anche la successiva specificazione dei campi tematici di cui il patrimonio intangibile è composto ricorda (sia pur con alcune lacune) l’indice di un manuale di antropologia:

a) tradizioni e espressioni orali, incluso il linguaggio, intesi come veicolo del patrimonio culturale intangibile; b) arti dello spettacolo; c) pratiche sociali, riti e feste; d) conoscenza e pratiche concernenti la natura e l’universo; e) artigianato tradizionale (ibid.).

La lista del patrimonio immateriale non è solo una estensione di quella dei monumenti o dei siti, in grado di garantire una più equilibrata distribuzione dei riconoscimenti su scala mondiale. Rispetto alla lista «materiale» vi sono importanti differenze. In primo luogo si tratta di una lista «rappresentativa», che non pretende cioè di selezionare delle assolute «eccellenze» ma di segnalare più ampi complessi culturali. Inoltre, al centro dell’attenzione patrimonializzante stanno non tanto degli “oggetti” quanto dei “processi culturali”, intesi come repertori di com-

petenze creative in costante sviluppo e mutamento. Ciò pone in discussione anche il requisito dell'autenticità, centrale per l'identificazione del patrimonio storico-artistico e che diviene qui meno pressante (la vitalità di una tradizione richiede un certo grado di variabilità storica). Ancora, e di conseguenza, la salvaguardia viene intesa non come conservazione o documentazione ma come modo per favorire il passaggio dei saperi fra generazioni (non necessariamente all'interno di uno stesso territorio, giacché si ammette la possibilità di una diffusione diasporica di certe forme patrimoniali). Ciò implica, infine, che gli interlocutori principali delle politiche UNESCO non sono gli esperti o gli studiosi, ma principalmente i «portatori» di quel sapere o tradizione, cioè i soggetti o le comunità che ne sono protagonisti.

## 2. Il patrimonio e il concetto antropologico di cultura

Gli antropologi dovrebbero essere molto contenti. A 130 anni dalla celebre definizione di E.B. Tylor, l'accezione etnografica di cultura sembra assunta dalle massime istituzioni internazionali - nel quadro di un processo di ridefinizione in senso antieurocentrico del concetto di patrimonio e di una particolare sensibilità per la valorizzazione delle differenze culturali. In effetti, la diffusione della cornice patrimoniale dell'Unesco ha molto influenzato l'antropologia contemporanea, in particolare nella sua declinazione folklorica o, come si dice in Italia, demologica. A tal punto che l'antropologia del patrimonio si è affermata come nuova specializzazione disciplinare, o meglio ancora – come vedremo tra un attimo – come definizione di un campo che era in precedenza identificato in termini di «cultura popolare».

D'altra parte, il rapporto tra l'approccio patrimonialista e l'antropologia è stato fin dall'inizio teso e difficile. In una lucida discussione sulle origini e la costruzione della Convenzione UNESCO del 2003, Chiara Bortolotto (2008, p. 20) sostiene che «le reazioni degli studiosi più direttamente chiamati in causa dall'introduzione di questa nuova categoria patrimoniale, gli antropologi, sono state quasi unanimemente di perplessità se non di vera e propria ostilità». L'affermazione è forse eccessiva: ma senza dubbio vi sono stati motivi di frizione più che occasionali. L'elaborazione della nozione di *Intangible Heritage*, tra gli anni Ottanta e Novanta, poggia sull'uso di categorie antropologiche classiche come cultura, identità, comunità, tradizione. Ma l'antropologia internazionale, in quegli stessi anni, si caratterizza proprio per un ripensamento critico radicale di queste stesse nozioni: per la loro decostruzione, se vogliamo, nel senso che identità culturale, tradizione etc. appaiono il frutto di processi di plasmazione retorica e politica. Se c'è un nucleo irrinunciabile, in

questa fase del dibattito antropologico, questo non consiste nell'impiego del concetto di cultura e dei suoi derivati, ma al contrario nella critica al culturalismo ingenuo ed "essenzialista".

Ingenuo ma non innocente. Del culturalismo si analizza infatti in quegli anni la componente di "violenza epistemologica" – i rapporti che ha intrattenuto con il dominio coloniale, ad esempio, e il ruolo che gioca nelle forme contemporanee di xenofobia e neorazzismo, nonché nei cosiddetti conflitti etnici. Anche la nozione di patrimonio è investita da questa critica. Lontano dal rappresentare una "proprietà" ovvia o naturale di altrettanto naturali comunità, il patrimonio appare il risultato di consapevoli strategie di ordine politico-istituzionale. In particolare, un influente filone di studi (rappresentato dai lavori di Richard Handler sul Canada e di Michael Herzfeld sulla Grecia) collega i processi di patrimonializzazione con le politiche nazionaliste e con le relative concezioni di identità/alterità, appartenenza/esclusione. Sono gli Stati-nazione a gestire, inventariare, autenticare il patrimonio – per certi versi a "inventarlo" nel contesto delle strategie di «immaginazione di comunità». Anche oggi, pur in cornici disegnate da organismi sovranazionali, restano gli Stati gli insindacabili soggetti delle politiche patrimoniali. Ciò vale per il patrimonio intangibile non meno che per quello materiale. Basti ricordare la coincidenza fra la moderna scoperta del folklore, alla fine del Settecento, e lo sviluppo del nazionalismo romantico (Burke, 1980, pp. 125s.); o la sistematica facilità con cui i totalitarismi del Novecento hanno usato il folklore come strumento di formazione del consenso di massa.

Questi argomenti non sono certo condivisi o intesi da tutti nello stesso modo. Personalmente, ad esempio, trovo che la critica al culturalismo rischi talvolta di trasformarsi nella riedizione di vecchie forme di determinismo economico-politico, decisamente pre-antropologiche (Dei, 2002). Inoltre il ruolo del nazionalismo non è certo dappertutto lo stesso, e il significato delle pratiche di patrimonializzazione non può esser ridotto solo ad esso. È il caso proprio dell'Italia, dove i "paesi" e le identità locali hanno rappresentato e rappresentano una cornice patrimoniale più importante di quella dello Stato (si veda Clemente, 1997 e, per una declinazione dell'approccio "critico" attenta alle peculiarità italiane Palumbo, 2003). Malgrado queste riserve, lo scetticismo verso concezioni essenzialiste della cultura è largamente passato nella attuale sensibilità antropologica. Il che porta a storcere il naso con una certa frequenza di fronte ai modi in cui l'UNESCO tratta le questioni della cultura, dell'identità, della tradizione; anzi, per meglio dire, di fronte alle pratiche locali suscitate dalla corsa alle candidature UNESCO, che spingono a indulgere in passioni localiste e atteggiamenti nostalgici, a promuovere il pittoresco, a far surrettiziamente "rivivere" tradizioni inventate o, al contrario, a ingessare e musealizzare pratiche viventi.

### 3. L'antropologia del patrimonio tra critica e partecipazione

Naturalmente, queste stesse dinamiche di trasformazione sono oggetti molto interessanti di osservazione e descrizione etnografica. Così gli antropologi del patrimonio possono intraprendere due strade diverse. Da un lato, possono farsi etnografi della patrimonializzazione, assumendo le categorie patrimoniali (cultura, comunità etc.) come oggetto di studio e non come propria risorsa. Dall'altro, possono invece partecipare e interagire con le pratiche e i discorsi patrimoniali (e con le istituzioni che li sostengono), cercando di raffinarle e di portarle verso una maggiore consapevolezza riflessiva. Berardino Palumbo (2009, p. XXXIX) ha chiamato queste posture antropologiche, rispettivamente, «critica» e «partecipativa» – aggiungendone una terza, quella «interna», che semplicemente accetta le categorie patrimoniali di senso comune e il ruolo di *expertise* concesso all'antropologia dal discorso istituzionale, senza porsi i problemi epistemologici sopra accennati.

Ciò che cambia, in questi atteggiamenti, non è tanto il grado di adesione o ostilità alle pratiche UNESCO, quanto il rapporto tra il discorso antropologico e quello patrimoniale delle istituzioni o del senso comune. Nella postura «interna» questi due discorsi stanno sullo stesso piano. Si assume come ovvia l'esistenza di certi beni culturali (ad esempio una festa, un genere di canto popolare, una tecnica artigianale), esattamente come per la storia dell'arte si assume l'esistenza di un repertorio di opere della pittura rinascimentale, o dell'architettura gotica. Il sapere disciplinare esperto è integrato nel discorso pubblico di validazione e valorizzazione di questi beni: sostiene le politiche istituzionali e i relativi impianti normativi (ad esempio, le pratiche di censimento, schedatura, salvaguardia, musealizzazione), e ne è a sua volta legittimato. La postura «critica» invece si pone in modo metadiscorsivo verso i processi di patrimonializzazione: ne fa oggetto di analisi etnografica, senza confondersi con le loro categorie. L'etnografia, che secondo Palumbo è il suo metodo caratterizzante, appare qui come strumento di netta separazione dall'oggetto.

Più complessa è la situazione della postura «partecipativa», in cui si padroneggia l'impianto critico e riflessivo ma al tempo stesso si sceglie di operare nel campo patrimoniale (ad esempio, collaborando alle pratiche di riconoscimento di un «bene» o di candidatura alla lista UNESCO). Sempre secondo Palumbo, qui il tratto decisivo è la capacità di oggettivare se stessi, *à la* Bourdieu, dunque di esser «consapevoli del carattere “politico” della propria partecipazione» (ibid.), del proprio stesso coinvolgimento nei processi studiati. D'accordo: vorrei però anche aggiungere che rispetto

all'approccio «critico» ciò che cambia è il rifiuto di una prospettiva radicalmente metadiscorsiva. Qui i due discorsi, quello patrimoniale e quello antropologico, si intrecciano e si modificano a vicenda. L'etnografia in questo caso può rappresentare uno strumento non di separazione ma di «fusione di orizzonti». E il circolo ermeneutico descrive forse più correttamente questa posizione conoscitiva che non l'oggettivazione del soggetto oggettivante.

In questo modo si possono superare certe rigidità dell'approccio «critico», che presenta a sua volta due tipi di rischio. Da un lato, un arroccamento nel campo accademico e la difficoltà a mettersi in gioco nella sfera pubblica. Dall'altro, una tendenza a liquidare il discorso patrimoniale o culturalista come pura ideologia o mistificazione, a fronte di una più oggettiva visione delle realtà sociali. Dimostrare che le «entità» patrimoniali sono costruite politicamente e retoricamente non autorizza affatto a considerarle illusorie, frutto di una sorta di falsa coscienza e dunque smascherabili da un più solido linguaggio che parli di potere e non di cultura. Proprio l'etnografia può mostrare che sono in gioco meccanismi molto più complessi, istanze eterogenee e spesso contraddittorie – mai interamente riducibili a una questione di apparenze ed essenze, di ideologia e di realtà. Ad esempio, la patrimonializzazione di una festa non potrà esser compresa come spontanea manifestazione dei sentimenti identitari di una comunità, ma neppure solo come frutto di interessi politici ed economici – o tanto meno come dispositivo ideologico del nazionalismo. Magari vi agiscono tutti questi elementi, ma inestricabilmente intrecciati in configurazioni peculiari che vanno ricostruite volta per volta.

#### 4. Paradigmi proto-patrimoniali

L'antropologia del patrimonio si profila dunque come una disciplina fedele alla propria vocazione critica e riflessiva, che non può appiattirsi all'interno del discorso patrimoniale e delle sue più ingenuie categorie; ma che, d'altra parte, è consapevole di stare dentro i dibattiti e le pratiche pubbliche di gestione dei beni culturali. Non può limitarsi a osservare i protagonisti dei processi di patrimonializzazione dall'esterno – come insetti al microscopio, o come se non facessero parte della propria stessa comunità morale.

Vorrei però adesso discutere un aspetto diverso del problema. L'antropologia del patrimonio, comunque la si voglia intendere, copre uno spazio che in precedenza era almeno in parte occupato dalla tradizione degli studi folklorici e di cultura popolare. Questo «trasferimento di competenze» è avvenuto in modi diversi a seconda dei paesi e delle tradizioni di studio. Qui

farò esclusivamente riferimento al quadro italiano - che presenta comunque diversi punti in comune con altre situazioni europee, in particolare quella francese. In Italia lo studio dei beni immateriali e dei processi della loro patrimonializzazione non si è aggiunto ai precedenti approcci demologici, ma li ha sostituiti – si è sovrapposto ad essi un po' come un nuovo paradigma scientifico rispetto al vecchio (anche se questa «rivoluzione scientifica» è stata per così dire implicita, non dichiarata). È dunque cambiata l'agenda antropologica, la messa a punto dei campi e degli oggetti di ricerca, forse il modo stesso di intendere il significato e il valore delle pratiche disciplinari. Cosa si è guadagnato e cosa si è perso in questo passaggio?

Facciamo un passo indietro. L'avvento del paradigma patrimoniale alla fine del ventesimo secolo non è stato certo il primo radicale mutamento nella storia degli usi della cultura popolare. L'idea stessa di una «cultura popolare» come distinta e peculiare rispetto a quella degli intellettuali e dei ceti alti era stata inventata da un gruppo di intellettuali tedeschi sul finire del Settecento (Burke, p. 12). In precedenza gli scrittori si divertivano talvolta a rimarcare gli errori o le superstizioni del popolo, ma non lo ritenevano capace di autonoma produzione culturale. In epoca romantica si ritiene invece di cogliere nei prodotti della letteratura orale la forza plasmante di uno specifico *Volksgeist* – cruciale stimolo al rinnovamento estetico da un lato, ai movimenti per l'autonomia e l'unità nazionale dall'altro. In Italia tutto questo arriva con un po' di ritardo, e trova la sua espressione più forte in Niccolò Tommaseo e nel suo incontro con la poetessa pastora Beatrice di Pian degli Ontani, nel 1832:

Feci venire di Pian degli Ontani una Beatrice, moglie d'un pastore, donna di circa trent'anni che non sa leggere e che improvvisa ottave con facilità, senza sgarar verso quasi mai: con un volger d'occhi ispirato, quale non l'aveva di certo madama De Sade [ ] Donna sempre mirabile; meno però, quando si pensa che il verseggiare è quasi istinto ne' tagliatori e ne' carbonai di que' monti (Tommaseo, 1932, p. 26).

«Il verseggiare è quasi istinto»: dunque una sensibilità artistica spontanea e collettiva, di cui la singola poetessa è portatrice quasi inconsapevole. I dotti non possono far altro che raccogliere questa sapienza popolare prima che vada perduta. È importante notare che i romantici pensavano di aver scoperto l'arte popolare appena in tempo: la consideravano infatti in via di estinzione di fronte all'incedere della modernità, della tecnologia, dell'industrializzazione. Un tema che ritornerà costantemente nelle fasi successive degli studi e degli usi pratici del folklore – rappresentando evidentemente una caratteristica costitutiva o «strutturale» del modo in cui esso è definito.



Un salto in avanti di molti decenni ci porta al 1911. Per il cinquantennale dell'Unità d'Italia, si organizzano a Roma tre grandi mostre sui tesori della cultura nazionale: una riguarda l'archeologia, una la storia dell'arte, la terza il folklore. Quest'ultima ("Mostra Etnografica delle Regioni"), insieme a un grande convegno internazionale di etnografia, è organizzata da Lamberto Loria, viaggiatore ed erudito che nel 1908 aveva aperto a Firenze il primo museo italiano di etnografia. Nelle sue parole, la mostra intende rappresentare:

il documento vivo della spontanea vita popolare, negli usi, abitudini, fogge, negli utensili e negli strumenti del lavoro [...]. Nessun paese può, quanto il nostro, offrire tante varietà e così tenace persistenza di tradizioni locali, tradizioni manifestatesi con bellezza di colori, di poesia e anche di musica (cit. in Puccini, 2005, pp. 16-7).

Rispetto al fugace incontro montano del filologo con la poetessa pastora, il folklore è adesso diventato patrimonio culturale del Paese, chiamato a celebrarne l'unità e la gloria accanto alla grande Storia e alla grande Arte. Le differenze che distinguono le regioni italiane sono assunte non come limite ma come risorsa e ricchezza del giovane Stato italiano. Dietro tutto questo c'è la lunga fase degli studi positivistici, che assumendo un concetto etnografico di cultura hanno esteso la loro attenzione dalla letteratura orale a tutti gli aspetti della vita popolare (inclusi i costumi, le cerimonie, le "credenze", gli oggetti della casa e del lavoro e così via).

Il positivismo resta l'approccio dominante anche negli anni tra le due guerre, nei quali tuttavia il mutamento cruciale consiste nell'asservimento della folkloristica (ribattezzata autarchicamente "popolaresca") al fascismo. Il regime vede nel folklore uno strumento di creazione del consenso tra le masse popolari, e lo sfrutta sia inventando un'ampia gamma di feste, manifestazioni, rievocazioni storiche, sia piegando le tradizioni a ideologia di una italianità rurale e conservatrice (Cavazza, 2003). I folkloristi, con maggiore o minore entusiasmo, accettano questa nuova forma di legittimazione e uso pubblico della propria disciplina, arrivando alla fine degli anni Trenta ad aderire con molta naturalezza alle teorie della razza. Paolo Toschi, una delle figure più rappresentative di questa fase, scriverà sulla rivista *Lares*:

Si vedono rispecchiati nella millenaria tradizione del nostro popolo i caratteri genuini inconfondibili della razza italiana. Lo studio delle tradizioni popolari si potenzia quindi in un rinnovato interesse e plasma, oltre tutto, il suo vero valore sotto l'aspetto politico e sociale (Toschi, 1938).



## 5. Gramsci e la cultura popolare

Con il dopoguerra si apre una modalità del tutto nuova di intendere e valorizzare la cultura popolare, che resisterà fino alla fine del secolo e all'avvento del paradigma patrimoniale. Ne è al centro l'idea, radicata nei *Quaderni del carcere* di Gramsci, del folklore come cultura delle classi subalterne. Cambia con ciò il modo di intendere il soggetto del folklore: non più un "popolo" indifferenziato, arretrato, ingenuo, ma le classi sociali dominate e sfruttate, e auspicabilmente protese verso l'emancipazione. Le differenze che nel folklore si esprimono sono dunque connesse alla condizione sociale: sono da un lato il frutto delle strategie egemoniche delle classi dominanti, dall'altro di tali strategie segnalano i limiti, proponendosi come embrionali forme di resistenza. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, personaggi come Ernesto De Martino e Gianni Bosio sviluppano questa prospettiva sia negli studi accademici che nella sfera etico-politica. Entrambi si accostano alla cultura dei ceti oppressi (le «plebi rustiche del Mezzogiorno» nel primo caso, i contadini e gli operai della Val Padana nel secondo) tentando di mostrarne la plasmazione storica nel rapporto asimmetrico con la cultura dominante. Entrambi non potrebbero esser più lontani dalla pratica del folklore come «ricerca del pittoresco», che già Gramsci denunciava nei *Quaderni*: si pongono piuttosto l'obiettivo di «dar voce» ai gruppi sociali che non riescono a far sentire la loro presenza nella sfera pubblica, favorendo lo sviluppo della loro coscienza di classe.

Emblemi di questo posizionamento del rapporto tra colto e popolare sono certamente il famoso passo demartiniano – «entravo nelle case dei contadini pugliesi come un "compagno", come un cercatore di uomini e d'umane e dimenticate storie...»; e l'elogio che Bosio propone del magnetofono, lo strumento magico che consente l'irruzione delle voci contadine e proletarie nella Storia e il rovesciamento del ruolo dell'intellettuale, chiamato a imparare dal popolo per guadagnare una posizione antiegemonica (De Martino 1953, Bosio 1975 [1967]). In questa fase, gli studi sulla cultura popolare confluiscono in un più ampio progetto di storia dal basso e di documentazione e denuncia delle condizioni di vita dei ceti diseredati; per quanto riguarda invece i suoi usi pubblici, il *folk* diventa un genere di protesta, che nel clima degli anni Sessanta e Settanta si fonde con altre forme di cultura alternativa e "antiborghese".

Il significato della nozione di "borghesia" cambia però rapidamente nei decenni del secondo dopoguerra che stiamo considerando. De Martino scompare nel 1965, Bosio, ancora molto giovane, nel 1971. Entrambi fanno riferimento a una struttura di classe della società italiana piuttosto lineare e dicotomica: ceti dominanti da un lato e ceti dominati dall'altro, agrari e borghesia contro contadini e proletariato, una cultura egemonica

contro una cultura subalterna. È in questa contrapposizione duale che si colloca la definizione del “popolare”. Sempre a cavallo fra anni Sessanta e Settanta, Alberto M. Cirese pone il dualismo egemonia-subalternit  alla base di una vera e propria rifondazione epistemologica degli studi folklorici, ricompresi sotto la nuova etichetta di «demologia». La demologia definisce il proprio oggetto in modo relazionale: tutti quei tratti culturali caratterizzati in senso subalterno e dunque estranei al livello egemonico (anche se, in virt  dei processi di circolazione culturale, un tratto egemonico pu  divenire nel tempo subalterno o viceversa; Cirese, 1971). Questa impostazione, pur richiamandosi a Gramsci e De Martino, tradisce tuttavia aspetti importanti del loro pensiero. De Martino, ad esempio, considerava il proprio approccio storicistico alla cultura dei contadini meridionali come una rottura netta rispetto alle correnti positivistiche del folklorismo. Infatti non definiva mai le sue ricerche in termini di folklore, prendendo anzi ferocemente le distanze dagli eredi della tradizione positivista, in particolare Paolo Toschi (Alliegro, 2011, pp. 342-3; Dei, 2012, p. 106-9). Cirese, formatosi proprio con Toschi, tenta invece di ricucire un rapporto di continuit . Gli studi folklorici per lui possono e devono esser ricompresi all’interno del nuovo paradigma teorico; la demologia che delinea nel suo influente manuale del 1971, intitolato appunto *Cultura egemonica e culture subalterne*,   una scienza che continua a occuparsi degli stessi oggetti (repertori della tradizione orale, tecniche, usi e costumi del mondo contadino), pur ridefinendoli e collegandoli a una teoria economico-politica.

Un esito lontanissimo dalle intenzioni di De Martino e, io credo, anche dalla originaria impostazione di Gramsci. Per quest’ultimo, l’egemonico e il subalterno non sono da intendere in senso sostantivo – vale a dire come due culture in senso antropologico, chiaramente distinte e isolabili sul piano descrittivo e analitico. Si tratta piuttosto di linee di frattura all’interno di un *continuum* culturale storicamente mutevole. L’egemonico   un processo di plasmazione guidato dai ceti dominanti e soprattutto da quei loro cruciali intermediari che sono gli intellettuali; il subalterno   l’aggregato, per definizione frammentario e non sistematico, di ci  che viene escluso o che positivamente resiste alla plasmazione egemonica. Tali processi definiscono una molteplicit  di “gradi” o posizioni intermedie; una molteplicit  tanto maggiore quanto pi  articolata e complessa si fa la stratificazione sociale. E l’Italia del secondo dopoguerra, naturalmente, si caratterizza per una vera e propria rivoluzione demografica e sociologica: l’urbanizzazione e la scomparsa del mondo contadino tradizionale, l’incremento dei ceti medi, l’espansione dei consumi e la pervasivit  dei mass-media e dell’istruzione pubblica mutano i rapporti sociali. Le classi si «allungano» e si segmentano, le

differenze culturali cominciano a poggiare più sulla diversificazione dei consumi che non sulla trasmissione di autonome tradizioni folkloriche; la «corrispondenza» fra i livelli di capitale economico e quelli di capitale culturale si fa molto più incerta che in passato, e si intreccia con altri tipi di differenze, soprattutto quelle generazionali.

## 6. Fortuna e declino della demologia

È una situazione che potrebbe ancora esser descritta attraverso le categorie gramsciane, ma certo non attraverso una disciplina come la demologia che intende isolare il folklore come autonomo oggetto di studio. Come accennato, anche la valorizzazione “antiborghese” della cultura popolare cambia completamente senso. Ciò che dà significato al “folk” non è più soltanto, né principalmente, la contrapposizione al livello colto, bensì quella alla inautenticità del «pop», cioè della cultura di massa. I tratti culturali del mondo contadino non sono più, come in De Martino, gli scandalosi sintomi dell’oppressione o, come in Bosio, gli emblemi della lotta di classe; rappresentano piuttosto un modo di vita più autentico in alternativa al consumismo e alla massificazione. In questa stagione i canti popolari sono valorizzati non contro la musica della Scala ma contro quella leggera e commerciale; le case coloniche non contro le ville signorili (di cui anzi divengono una variante minore) ma contro gli appartamenti suburbani; i mobili poveri dell’arredamento rurale non contro l’antiquariato di lusso ma contro la produzione industriale in serie, e così via.

Ma il grande paradosso di questi anni è che la cultura di massa o “piccolo-borghese” contro cui si rivolgono i sostenitori del folk è proprio quella degli strati più bassi e popolari: quei contadini inurbati, quei ceti operai di periferia, che solo pochi anni prima avevano visto nell’accesso agli appartamenti condominiali, ai mobili di plastica, alla televisione e ai supermercati un cruciale veicolo di avanzamento sociale. Quindi il folk si indirizza proprio contro i suoi originari portatori. La sua rivendicazione distintiva caratterizza ceti in ascesa sociale, che dunque dovrebbero esser propriamente definiti “borghesi”. Sono in parte gli ex-contadini, ormai abbastanza lontani dalle loro origini (almeno una generazione, di solito) per farne oggetto di nostalgia, contemplazione estetica, patrimonializzazione; ma soprattutto gli intellettuali, che nella autenticità povera del folk trovano il perfetto strumento di rivendicazione del proprio status sociologico, caratterizzato da basso capitale economico e alto capitale culturale. È un paradosso che trova la sua più alta e drammatica espressione nella figura di Pier Paolo Pasolini – quanto più determinato a strapparsi di dosso, quasi come una pelle, l’*habitus* borghese, tanto più inflessibile nel suo

sdegnoso gesto di disprezzo per quelle masse che, non avendo mai avuto niente, agognano di andare a scuola, guardare la televisione e guidare la Seicento.

Beninteso, in Pasolini non v'è traccia di nostalgia o contemplazione romantica. Ma la sua poetica contribuisce a una valorizzazione del popolare-folklorico fortemente antigramsciana – qualcosa di radicalmente contrapposto alla cultura di massa e che di fatto non può esistere nel presente, in quel tempo in cui non ci sono più le lucciole. La demologia accademica, da parte sua, ha difficoltà ad applicare il metodo gramsciano alle complesse trasformazioni socio-culturali cui sta assistendo. Il principio «popolare uguale subalterno» dovrebbe condurla a studiare la cultura di ceti subalterni diversi da quello contadino, come la classe operaia, e a indagare i modi in cui la tensione egemonico-subalterno si manifesta nell'ambito del consumo di massa e dell'industria culturale. Ma la disciplina non è attrezzata per muoversi in questa direzione (a dire il vero, le scienze sociali italiane *tout court* probabilmente non lo sono). La scelta di continuità con il folklorismo la porta a trincerarsi nel rapporto privilegiato con gli oggetti di studio classici: le forme della tradizione orale, le tecniche artigianali, le feste e la ritualità rurali, le credenze e le pratiche magico-religiose.

Fino agli anni Ottanta, comunque, studiosi e organizzatori culturali trattano questi temi sottolineandone la connotazione sociale subalterna e il potenziale di resistenza rispetto all'omologazione della società di massa. Si consideri il seguente passo:

Parlare oggi di cultura popolare [ ] significa non solo ricercarne i segni distintivi nella soffitta dei nostri ricordi, ma proporre una sfida intellettuale e politica nei confronti di coloro che per l'analisi della società attuale rimuovono l'esistenza del conflitto e dei dislivelli socio-culturali profetizzando la rapida conclusione del processo di omologazione antropologica, evocato con grande carica poetica e civile da P. P. Pasolini (De Martin, in De Simonis, 1984, p. 9).

Siamo all'inizio degli anni Ottanta e chi scrive è l'assessore alla cultura di un piccolo paese toscano, introducendo un convegno sulla mezzadria e sulla cultura contadina tradizionale. Il conflitto e le differenze di classe stanno al centro dell'attenzione e giustificano l'interesse per il popolare. Non v'è ancora alcun cenno al «patrimonio», ai «beni» o a concetti analoghi: anzi, un'altra amministratrice pubblica nello stesso convegno mette severamente in guardia dalle tendenze a piegare la cultura popolare verso usi localistici e nostalgici, per non parlare di quelli commerciali e turistici (Bucciarelli, in *ibid.*, p. 8).

## 7. Dove si nasconde il subalterno

Solo pochi anni dopo il quadro cambia. Il linguaggio patrimoniale si afferma largamente, risignificando l'intero ambito della cultura popolare sulla base dei suoi assunti-chiave: il concetto di "bene intangibile" e la sua assimilazione epistemologica ai beni monumentali e storico-artistici; una visione universalista e gerarchizzante della "bellezza" e del "valore" di certi tratti culturali; il riferimento a «comunità patrimoniali» compatte e interclassiste; la promozione dei sentimenti identitari e l'interesse per il ritorno turistico. Le ragioni di questo mutamento sono vaste e complesse. L'accentuata sensibilità patrimoniale è probabilmente da ricondurre a una svolta nelle politiche della memoria culturale che caratterizzano sia l'Occidente che il mondo postcoloniale nella seconda metà del Novecento, con il superamento delle forme classiche dell'immaginazione comunitaria nazionalista (Lowenthal, 1998; Gillis, 1996). Di questo clima le convenzioni UNESCO sono state più la conseguenza che la causa.

Nel contesto italiano, il paradigma del patrimonio intangibile si è comunque trovato la strada spianata anche nel campo degli studi accademici. Ha fatto la sua comparsa in una fase di crisi irreversibile della demologia, basata – come abbiamo visto – su una fondamentale incoerenza tra gli assunti teorici e la scelta di campo. I primi (l'impianto gramsciano) chiederebbero di studiare i mutamenti storici nei rapporti tra processi egemonici e subalternità culturale; la demologia si concentra invece sugli oggetti classici della tradizione folklorica, escludendo dal proprio campo la cultura di massa, le nuove tecnologie comunicative e le pratiche della vita quotidiana in contesti contemporanei. In questa situazione, e approfittando anche del declino di Gramsci nel clima culturale italiano dagli anni Ottanta in poi, il tema del "popolare" è silenziosamente passato in secondo piano. Gli studiosi più innovativi hanno preferito concentrarsi sul problema delle retoriche rappresentative. Gli anni Novanta e 2000 hanno visto ad esempio raffinati sviluppi nel campo dell'antropologia museale e di quella visuale, esercitati però su un repertorio di tradizioni piuttosto standardizzato che si allontana sempre più dai problemi dei «dislivelli di cultura». La cornice UNESCO e il linguaggio patrimoniale sono accolti volentieri come legittimazione e sistematizzazione di un approccio che nei fatti era già affermato.

Mi sono chiesto sopra cosa si guadagna e cosa si perde in questo mutamento di paradigma. Dei guadagni si è detto. Dai frammenti della demologia si è costituita in Italia un'antropologia del patrimonio solida e raffinata, specie attorno a esperienze come quelle dell'associazione Simbdea (Clemente, 2006). Una disciplina capace di situarsi nella sfera pubblica, dialogare con istituzioni e «comunità patrimoniali» di base, mantenendo

al tempo stesso una consapevolezza critica sulle implicazioni politiche e retoriche del riconoscimento dei beni immateriali. Ciò che si è perso è il legame con il nucleo più forte degli studi antropologici italiani del dopoguerra, quello che li ha caratterizzati anche sul piano internazionale e nel rapporto con altre discipline (in particolare la storia). Certo, la questione della cultura popolare non potrebbe esser posta oggi nei termini degli anni Sessanta o Settanta. Tuttavia il paradigma Gramsci-De Martino assecondava una vocazione specifica dell'antropologia: la sua ricerca degli strati culturali più bassi e profondi, e il tentativo di porre in relazione la stratificazione e le dinamiche di circolazione culturale con quelle sociali.

Del resto, il concetto antropologico di cultura ha fin dall'inizio questa connotazione: spinge a frugare nei bassifondi, nei mucchi di spazzatura, in ciò che non viene detto esplicitamente, negli interstizi delle pratiche istituzionali e ufficiali, nel "brutto" più che nel "bello". Per questo, come accennato all'inizio, il concetto di cultura è difficilmente integrabile con la logica patrimoniale, la quale mira invece a far emergere in superficie e a riconoscere istituzionalmente un piccolo numero di tratti culturali "belli" o "di valore" (che dunque si distinguono per questo da una miriade di altri che non sarebbero di altrettanto valore e non meriterebbero di essere documentati o "salvaguardati").

Il romantico Tommaseo che incontrava Beatrice di Pian degli Ontani sulle montagne dell'Appennino, e lo storicista e marxista De Martino che incontrava la tarantata Maria Di Nardò nelle piane del Salento, erano accomunati da uno stesso posizionamento epistemico: cercavano di mostrare la presenza della cultura là dove le istituzioni e il senso comune dell'epoca non pensavano di trovarla. Quando oggi quegli stessi fenomeni – l'improvvisazione poetica, la pizzica e il tarantismo etc. – sono patrimonializzati, il loro senso socio-culturale si inverte. Vengono "riconosciuti"; istituzionalizzati, si trovano a far parte di un repertorio di "bellezze", di "tesori viventi", divengono oggetto di "salvaguardia" e "tutela", insomma sono cultura ufficiale, egemonica. L'antropologia sociale può qui legittimamente studiare i processi di patrimonializzazione, d'accordo. Ma per altri versi la vocazione dello sguardo antropologico, a questo punto, lo spinge a volgersi altrove, verso la «cultura» non riconosciuta, verso quegli spazi e quei momenti della vita sociale in cui il senso comune o le istituzioni non penserebbero proprio di cercarla.

Quali spazi e momenti? In altre parole, dove si nasconde il «popolare» in una società di massa, governata da sistemi (Stato, mercato, mezzi di comunicazione capillarmente diffusi) che non lasciano spazio a sfere di folklore autonome e "alternative"? Non basta più cercare in luoghi – e neppure tra ceti sociali – periferici e marginali. Si tratta piuttosto di saper scrutare negli interstizi della vita quotidiana, in quelle pratiche o in quelle

estetiche che la rete a maglie larghe delle istituzioni non riesce interamente a coprire e a determinare. Le routine della vita quotidiana, gli oggetti ordinari e apparentemente insignificanti degli appartamenti suburbani, le “guerriglie” distintive nell’arena del consumo, persino i tempi morti che si insinuano all’interno delle attività ufficiali. L’ordine delle tattiche più che quello delle strategie, per usare l’abusata espressione di Michel de Certeau. Questo sembra il pane per i denti degli antropologi, lontano dalle luci e dalle celebrazioni dei musei e del “patrimonio”.

C’è qui un intero terreno di ricerca, una epistemologia della cultura popolare, da ricostruire – almeno, se non si vuole che il paradigma patrimoniale cancelli anche gli aspetti più originali e fecondi della vocazione demologica e dell’eredità di Gramsci, De Martino e Bosio. Altrimenti, l’antropologia si troverebbe a rivestire il ruolo di un sapere esperto che si esercita su un repertorio chiuso di beni “tradizionali” – come la storia dell’arte lo è per la pittura del Cinquecento, o la numismatica per le monete antiche; custode, dunque, di una ufficialità e di una egemonia, non importa quanto disposte a includere nelle proprie teche le vestigia imbalsamate di quanto un tempo era subalterno. Col rischio di tradire, in cambio di un riconoscimento ministeriale, una vocazione che ne ha fatto, per larghi tratti del ventesimo secolo, uno tra i più potenti strumenti di critica sociale.

### Riferimenti bibliografici

- ALLIEGRO E. V. (2011), *Antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869-1975*, SEID, Firenze.
- BORTOLOTTO C. (2008), *Introduzione. Il processo di definizione del concetto di “patrimonio culturale immateriale”. Elementi per una riflessione*, in C. Bortolotto (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l’Unesco. Problemi e prospettive*, Libreria dello Stato, Roma, pp. 7-48.
- BOSIO G. (1975), *L’intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milano [1ª ediz. 1967].
- BURKE P. (1980), *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, Mondadori (ed. orig., *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London 1978).
- CAVAZZA S. (2003), *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, seconda edizione, Il Mulino, Bologna.
- CIRESE A.M. (1971), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- CLEMENTE P. (1997), “Paese/paesi”, in M. Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell’Italia unita*, Laterza, Roma-Bari, pp. 5-39.
- (2006), *Antropologi fra museo e patrimonio*, in “Antropologia”, VI, 7, pp. 155-73.
- DE MARTINO E. (1953), *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, IX (3), pp. 313-42.



- DE SIMONIS P. (a cura di), (1984), *Il tradizionale nella società toscana contemporanea*, Associazione Intercomunale n. 10 - Area Fiorentina, Firenze.
- DEI F. (2012), *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, in "L'uomo", n.s., 1-2, pp. 97-114.
- GILLIS J. (ed.), (1996), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton.
- LOWENTHAL D. (1998), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia Orientale*, Meltemi, Roma.
- (2009), *Patrimonializzare*, in "Antropologia museale", 22, pp. xxxvii-xl.
- PUCCHINI S. (2005), *Itala gente dalle molte vite*, Meltemi, Roma.
- TOMMASEO N. (1832), *Gita nel Pistoiese*, in "Antologia. Giornale di Scienze, lettere ed arti", n. 22 del II decennio, ottobre, pp. 13-33.
- UNESCO (2003), *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, Paris, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>.



# Dal parco al “progetto pastoralismo”. Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo

di Gino Satta

Il 25 novembre 2005, nel corso della terza e ultima *Proclamazione dei Capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità*, il canto a tenore è stato iscritto in una lista che intende rappresentare la ricchezza e la diversità delle culture del mondo. Istituita dall'UNESCO nel 1997 sul modello della *World Heritage List*, il prodotto di maggior fama e successo dell'immaginazione patrimoniale contemporanea, la lista si iscrive nel lungo e contrastato processo che ha portato all'istituzione di un nuovo tipo di patrimonio mondiale, il patrimonio immateriale, che si va ad affiancare a quello materiale, già da tempo riconosciuto e tutelato.

Il processo, iniziato negli anni Settanta su sollecitazione di quei paesi non occidentali che avevano interpretato come «eurocentrica ed escludente» (Londres Fonseca, 2002) l'attenzione esclusiva per i beni «materiali» della *Convenzione* del 1972, si è intensificato nel corso degli anni Novanta, anche in relazione a un accresciuto protagonismo dei paesi asiatici e a un consistente impegno finanziario del Giappone, giungendo infine a compimento con l'adozione della *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (2003)<sup>1</sup>.

Una pubblicazione dell'UNESCO ha raccolto, al termine del programma delle proclamazioni, le schede relative ai 90 *Capolavori* iscritti, destinati a diventare, all'entrata in vigore della *Convenzione*, nell'aprile del 2006, il primo nucleo della nuova *Lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità*<sup>2</sup>.

1. Sul percorso che ha portato, tra discussioni e cambiamenti di rotta anche radicali, dai primi tentativi di immaginare una protezione per il «folklore» alla *Convenzione* del 2003 sul «patrimonio immateriale», attraverso il passaggio intermedio della *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989), vedi Seitel (a cura di, 2001), in particolare il saggio di Sherkin (2001) e il numero 56 (1-2) di *Museum International*, in particolare i saggi di Aikawa (2004) e Kurin (2004); per una recente rassegna italiana, vedi Bortolotto (2008).

2. Nel corso delle tre proclamazioni che hanno avuto luogo ai sensi del programma (2001, 2003, 2005) sono stati iscritti nella *Lista* un totale di 90 beni, rappresentativi delle tradizioni di tutti i continenti e di tutte le varie forme del patrimonio immateriale poi rico-

La scheda n° 46 della pubblicazione descrive il «canto a tenore: Sardinian pastoral songs» come «una forma di canto polifonico a più voci – *bassu, contra, boche e mesu boche* – eseguito da un gruppo di quattro uomini» che

nelle regioni di Barbagia e del centro dell'isola [...] fa parte integrante della vita quotidiana delle popolazioni locali. È spesso praticato in modo spontaneo nei bar locali, *sos zilleris*, ma anche in occasioni più ufficiali, come i matrimoni, le tosature delle pecore, le feste religiose e il carnevale barbaricino<sup>3</sup>.

Insieme alle modalità esecutive (la disposizione in cerchio dei cantori e l'articolazione tra voce solista e coro), ai molteplici stili del canto e alla varia natura dei testi poetici cantati, che ne fanno «una forma culturale allo stesso tempo tradizionale e contemporanea», viene sottolineato il profondo collegamento con la cultura pastorale sarda. Nella parte finale del testo, sono infine enunciati i motivi che rendono necessario adottare misure volte a salvaguardare il bene appena identificato e descritto:

Il Canto a tenore è particolarmente vulnerabile ai rivolgimenti socio-economici come il declino della cultura pastorale e lo sviluppo del turismo in Sardegna. È sempre più spesso interpretato in scena per un pubblico di turisti, ciò che tende a ridurre la diversità del repertorio e a alterare il carattere intimo di questa musica (UNESCO 2006).

Il testo che descrive il *canto a tenore* istituisce dunque una contrapposizione esplicita tra una modalità “tradizionale” e “autentica” del canto, che ha luogo spontaneamente negli spazi della vita sociale locale (i bar, ma anche alcuni tipi di eventi festivi “tradizionali”), e una modalità “moderna”, messa in scena su di un palco, per un pubblico di turisti.

In questo la scheda sembra seguire uno schema preciso, comune a molte tra quelle comprese nella pubblicazione, che rimanda a una specifica forma di immaginazione patrimoniale. Coerentemente con l'approccio conservazionista proprio della *Convenzione*, la particolare «espressione culturale», incarnazione concreta del valore universale della differenza culturale, è immaginata come un bene di grande ed evidente rilevanza culturale, da sottoporre a interventi di salvaguardia di fronte alle trasformazioni che ne minacciano la sopravvivenza e la trasmissione alle generazioni future. Nella narrazione implicita, sebbene non necessariamente unitaria e coerente, che attraversa le schede, i processi di “modernizzazione” sono

nosciute dalla *Convenzione*. In base all'art. 2.2, fanno parte del patrimonio immateriale: tradizioni ed espressioni orali; arti dello spettacolo; consuetudini sociali, eventi rituali e festivi; cognizioni e prassi relative alla natura e all'universo; saperi e pratiche legati all'artigianato tradizionale [MISC/2003/CLT/CH/14].

3. Le citazioni di parti della scheda sono state da me tradotte. Cfr. UNESCO, 2006.

identificati come la principale minaccia alla diversità culturale nel mondo contemporaneo. L'«esodo rurale», l'«urbanizzazione», le «migrazioni», l'«industrializzazione», così come la diffusione del «turismo» e dei nuovi «media» di comunicazione, sono ricorrentemente presentati come gli agenti di un cambiamento socio-economico che rischia quantomeno di alterare, se non di interrompere del tutto, la trasmissione delle tradizioni dalle vecchie alle nuove generazioni<sup>4</sup>.

Al fondo della narrazione sembra di poter discernere un'opposizione che rimanda all'immagine più classica del *grand partage*: da un lato ci sono i mondi tradizionali locali, implicitamente rurali, radicati in un passato di lunga durata, intrinsecamente statici, dove la differenza culturale «fiorisce» spontaneamente ed è naturalmente trasmessa di generazione in generazione; dall'altra c'è un mondo moderno dominato dalle forze anonime della globalizzazione, che si presenta come evidentemente urbano, industriale, dinamico<sup>5</sup>. A far da sfondo alla narrazione c'è dunque una particolare interpretazione della globalizzazione come processo di omologazione su scala planetaria nel quale le tradizioni locali sono progressivamente cancellate o rimpiazzate dai cascami di una monocultura consumistica globale che si potrebbe definire occidentale o, forse più precisamente, nord-americana.

Non interessa qui discutere se tale interpretazione, nella sua estrema generalità, sia empiricamente fondata: molti argomenti potrebbero essere portati sia a favore che contro, senza che nessuno di essi possa risultare decisivo. Interessa piuttosto rilevare quali siano le conseguenze analitiche che ne derivano nella lettura dei processi patrimoniali in atto. Ciò che resta nascosto, nel cono d'ombra proiettato dalla schematica contrapposizione tra processi di trasformazione globali e mondi locali è lo stesso gioco patrimoniale, come forma specifica di esistenza delle tradizioni contemporanee: non semplice risposta, né tanto meno resistenza, ai processi di trasformazione globali, ma piuttosto forma principale del cambiamento (e, soprattutto, della persistenza) delle tradizioni nel mondo contemporaneo.

4. Un particolare ruolo sembrano assumere il *turismo* e i *media*. Il primo è accusato di contribuire alla «commercializzazione» e alla «folklorizzazione» delle tradizioni, cioè alla sostituzione di tradizioni «autentiche» con simulacri e falsificazioni. I secondi sono invece ritenuti responsabili del cambiamento di mentalità dei «giovani», che non sarebbero più attratti dalle tradizioni e si rivolgerebbero verso modelli culturali omologanti di origine straniera.

5. Ha osservato Richard Kurin, direttore dello *Smithsonian Institution Centre for Folklife and Cultural Heritage*, che ha partecipato da posizioni apertamente critiche alle negoziazioni della *Convenzione*, che il programma delle proclamazioni è basato su una visione piuttosto «idealistica», che «vede la cultura come qualcosa di generalmente positivo, nato non dalle lotte e dai conflitti storici, ma da una variata fioritura di diversi modi culturali» (Kurin, 2004, p. 70; trad. mia).

La (troppo) netta contrapposizione tra una tradizione “incorporata” nella vita sociale locale e le minacce provenienti dall’esterno, dai poteri astratti e oscuri della globalizzazione, impedisce cioè di vedere i molti tempi e spazi dove “tradizionale” e “moderno”, “autentico” e “messo in scena” sono concretamente prodotti, attraverso incroci e sovrapposizioni di saperi, valori, estetiche. È a questi contesti di produzione (e riproduzione) della cultura, dove le motivazioni e le azioni patrimoniali assumono un ruolo tutt’altro che secondario, che è al contrario necessario rivolgersi se si mira a una comprensione realistica dei processi in atto.

Tenterò dunque una lettura del processo di patrimonializzazione del *canto a tenore* che riporti il gioco patrimoniale al centro dell’analisi dei processi che investono le differenze culturali e le tradizioni contemporanee, per far apparire le fratture tra le forme di immaginazione ufficiale e le logiche concrete dell’azione patrimoniale. Mi concentrerò in particolare su due questioni, sulle quali la distanza tra l’immaginazione patrimoniale ufficiale e le dinamiche reali osservabili sul campo è particolarmente sensibile: la relazione tra iniziativa patrimoniale e sviluppo economico, e in particolare sviluppo turistico; la rilevanza, nella selezione del bene da patrimonializzare, delle icone mediatiche che lo rappresentano.

### 1. Dal parco del Gennargentu al “progetto pastoralismo”

Nei resoconti dei quotidiani sardi, nei giorni che seguono la notizia del successo della candidatura, oltre ai consueti toni di orgoglio localistico per il riconoscimento ottenuto, si può leggere un commento che mette in relazione il bene appena patrimonializzato con un più ampio progetto di sviluppo economico locale.

In sostanza, insieme al canto dei pastori, potrebbe rientrare nei progetti di tutela e sviluppo anche l’ambiente in cui è nato il canto più arcaico della Sardegna. Insomma, il canto a tenore si conserverà insieme al suo habitat naturale e comunitario. E questa forma si chiamerà *Pastoralismo*: un pastoralismo come cornice del canto a tenore, inventato dall’ex presidente della Provincia, Francesco Licheri, in alternativa al parco nazionale sul Gennargentu, che nessuno voleva, e non si riusciva a far decollare. (N. Bandinu, *La Nuova* 27/11/2005, p. 53)

La connessione, che può a prima vista sembrare incongrua, tra il riconoscimento del *canto a tenore* da parte dell’UNESCO e il fallimento del Parco Nazionale dei Monti del Gennargentu, costituisce per i lettori sardi un dato piuttosto evidente e non particolarmente problematico, che può essere enunciato senza bisogno di particolari spiegazioni. Il fatto che si tratti di sostituire un progetto di sviluppo piuttosto contestato e che non riesce a decollare, il Parco, con un altro più gradito alle popolazioni locali, il

*progetto Pastoralismo*, è parte di una comprensione comune ed è ammesso senza difficoltà dagli attori coinvolti<sup>6</sup>.

Quello che poi diventerà il *progetto Pastoralismo* fa in effetti la sua prima comparsa nella primavera del 2003, mentre infuriano le polemiche sull'entrata in vigore di vincoli previsti dalla normativa sul Parco, quando il Presidente della Provincia di Nuoro, Francesco Licheri, convoca i sindaci dei paesi coinvolti a una riunione finalizzata a elaborare una nuova strategia, che consenta di andare «oltre il Parco». A margine dell'incontro da lui promosso, il Presidente rilascia una dichiarazione alla stampa nella quale sostiene la necessità di superare il progetto del Parco, riecheggiando alcuni tra gli argomenti più sentiti della protesta degli ultimi anni.

Questi anni sono stati caratterizzati dal fatto che non si è andati oltre la 394, mentre in campo europeo ci sono impostazioni di sviluppo territoriale che tengono conto della tutela, ma che hanno come aspetto prioritario la promozione e lo sviluppo del territorio. La mia proposta è andare oltre, su un percorso che ci possa portare a condividere tutti insieme un vero progetto di sviluppo che promuova tutto il Gennargentu in un'ottica di riconoscimento della propria specificità ambientale a livello sovranazionale (*Sardigna.com*, 3 aprile 2003).

La riunione si conclude con una nuova convocazione degli amministratori locali, per la settimana seguente, per cominciare a definire insieme «la proposta progettuale» che possa tradurre in pratica la nuova linea politica appena concordata.

Il progetto di sviluppo cui allude Licheri non è, ancora, quello che poi sarà denominato *progetto Pastoralismo*. Ciò a cui sembra pensare in questa fase, insieme ai sindaci dei Comuni dell'area del Parco, è piuttosto un modo per continuare a perseguire un progetto di sviluppo territoriale imperniato sulla protezione dell'ambiente, che sia però in grado di aggirare gli spinosi problemi politici posti dalla rigida normativa in materia di Parchi Nazionali (la legge quadro 394/91)<sup>7</sup>. È in quest'ottica

6. Lo stesso Licheri ne ha parlato senza alcuna difficoltà in una intervista che mi ha concesso il 1° giugno 2009.

7. Ideato nell'immediato dopoguerra, il progetto di istituire un Parco nazionale nell'area dei Monti del Gennargentu si è scontrato a più riprese con le resistenze delle popolazioni locali. Dopo alterne vicende, è stato istituito formalmente dalla legge 394/91 (art. 34 comma 2), recepito dalla successiva intesa Stato-Regione (25/6/1992) e dal D.P.R. 30/3/1998; nel 2003, tuttavia, la sua realizzazione effettiva era ancora oggetto di aspre discussioni. Gli aspetti sui quali si concentra il dissenso degli enti locali verso l'istituzione del Parco riguarda il sostanziale depotenziamento delle autonomie locali e l'anacronistica concezione di una protezione ambientale che passa per l'abbandono delle tradizionali attività economiche (*in primis* la pastorizia) che la normativa nazionale è accusata – a torto o

che si fa strada l'idea di ricorrere a un organismo sovranazionale per ottenere un riconoscimento dell'alto valore naturalistico del territorio della montagna sarda che preveda forme di tutela alternative, non incentrate sui vincoli e le cessioni di autonomia previsti dalla legge nazionale: quello che, con una geniale sintesi iconica, è stato definito «un parco con la *berritta*», e cioè un parco fatto a misura dei pastori che abitano la montagna sarda<sup>8</sup>.

È in questo periodo che Licheri cerca un primo contatto con l'UNESCO, per proporre la candidatura del Gennargentu all'inserimento nella World Heritage List come area di interesse naturalistico<sup>9</sup>. Ed è nel corso di questi contatti che si affaccia l'idea della candidatura del *pastoralismo* nell'ambito del nuovo programma dei *Masterpieces*. Le probabilità di riuscire a ottenere l'inserimento del Gennargentu nella WHL sembrano infatti piuttosto scarse, per una molteplicità di motivi: innanzitutto l'Italia è già ampiamente rappresentata nella lista, e ogni nuova candidatura – ammesso che sia riuscita a battere la concorrenza agguerrita delle tante altre candidature presentate dagli enti locali presso il comitato italiano UNESCO – deve scontrarsi con le candidature di paesi molto meno rappresentati; vi sono poi motivi specifici che renderebbero difficile l'accettazione della candidatura per il patrimonio naturalistico, basati sugli stessi argomenti utilizzati dagli oppositori del Parco: la montagna sarda è tutt'altro che un ambiente naturale primigenio e reca le tracce di millenni di presenza umana, ma senza quei caratteri di unicità che permetterebbero l'iscrizione a titolo di bene “misto”, cioè di interesse allo stesso tempo naturale e culturale<sup>10</sup>.

A capo del settore cultura dell'UNESCO si trova in quel momento Mounir Bouchenaki, un archeologo algerino che conosce bene la Sardegna centrale. Ed è proprio attraverso questo contatto, secondo quanto riferito una fonte interna alla Provincia, che sembra delinearsi una possibile alternativa. L'idea che si presenta è di abbandonare la vecchia

a ragione – di aver reintrodotta, invertendo decenni di elaborazione culturale e giuridica sulla protezione dell'ambiente (Lacava s.d.). Per un'analisi antropologica dell'opposizione al Parco, vedi Heatherington (2010).

8. Così Roberto Mura in *Il Giornale di Sardegna* del 7 dicembre 2005, p. 8. La *berritta* era, tradizionalmente, un copricapo di panno nero indossato dagli uomini adulti in diverse zone della Sardegna. L'uso della *berritta*, sostituita nel corso del XX secolo dal berretto di foggia inglese, spesso chiamato *su bonette*, è progressivamente andato assumendo il carattere di simbolo della condizione pastorale.

9. Le informazioni sui contatti con l'UNESCO provengono da comunicazioni personali da parte di consulenti che hanno partecipato alla stesura della candidatura.

10. La WHL comprende attualmente 962 siti: 745 di interesse «culturale», 188 di interesse «naturale» e 29 «mistici». Cfr. <http://whc.unesco.org/en/list> [14/02/2013].

idea del Parco come attrattore turistico per rivolgersi verso un tipo di “bene” completamente differente e, in un certo senso, più “moderno”. Sono, infatti, i mesi finali dell’elaborazione che porterà presto l’organizzazione a adottare la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale*, ed è in corso una intensa attività di sensibilizzazione dei Paesi membri sulle nuove politiche che riguardano questa forma di patrimonio, anche attraverso il programma delle Proclamazioni. Sarà dunque la pastorizia, riconfigurata in *cultura* attraverso il concetto di *pastoralismo*, a essere direttamente investita del ruolo di «bene culturale» destinato a convogliare le iniziative di sviluppo dell’area del Gennargentu. Non la pastorizia come elemento determinante della costruzione dell’ambiente naturale, secondo la formula compendiata nell’invenzione lessicale del «parco con la *berritta*», ma come *cultura* che rende il territorio riconoscibile e ne guida lo sviluppo economico. La *berritta* – o, come proporrà in seguito qualcun altro, il *gambale* – non ha più bisogno del Parco per porsi, come marchio territoriale, al centro dei processi di sviluppo economico<sup>11</sup>.

Al centro dell’azione patrimoniale locale si colloca dunque il tema dello sviluppo economico, che prende una forma immaginativa particolare, per molti versi inedita e innovativa, che ruota intorno a una riconfigurazione patrimoniale della principale attività economica tradizionale della Sardegna interna: la pastorizia. È dunque lo sviluppo economico a fare da *trait d’union* tra i due diversi progetti e a permettere il passaggio dalla protezione dell’ambiente alla salvaguardia della cultura. Mentre l’obiettivo della salvaguardia del bene culturale si presenta come subordinato e, in definitiva, strumentale.

D’altra parte, nessuno ignora che la principale motivazione per cui le amministrazioni locali si impegnano nella promozione di iniziative patrimoniali risiede nel farne il perno di processi di sviluppo (o anche di marketing) territoriale, per lo più connessi al turismo e/o alla commercializzazione dei prodotti tipici locali<sup>12</sup>. Si trovano ampie tracce di

11. In questo stesso periodo, un gruppo di sindaci lancia l’idea di un consorzio caratterizzato da un marchio, il *gambale* con 5 bottoni (ma il numero varia a seconda di quanti comuni sono momentaneamente coinvolti), che dovrebbe servire a identificare e garantire le produzioni pastorali di qualità del territorio della montagna sarda. Un altro tentativo di immaginare un’alternativa di sviluppo territoriale che vada oltre il Parco, in direzione simile a quella del *progetto Pastoralismo*.

12. David Harvey ha sottolineato a più riprese che la *differenziazione* territoriale, lungi dall’essere una risposta oppositiva all’omologazione globale, costituisce un adattamento alle logiche della «accumulazione flessibile» del capitale (1989, 2010). Sulla trasformazione della cultura in una forma *sui generis* di capitale e dei gruppi etnici in *corporations* basate sul suo controllo proprietario, vedi Comaroff e Comaroff (2010).



questa consapevolezza, per quanto magari ambiguamente coperte dalla retorica della salvaguardia della differenza culturale dalle minacce della globalizzazione, anche nei documenti ufficiali UNESCO. Ma questa emerge in modo ancor più evidente quando si tratta non tanto di enunciare principi, quanto di convincere le amministrazioni a partecipare all'impresa patrimoniale.

Il convegno organizzato dalla Provincia nel gennaio del 2004, nel corso del quale il progetto comincia a prendere forma e a essere discusso pubblicamente, è, da questo punto di vista, piuttosto eloquente. Vi partecipano, oltre ai rappresentanti delle amministrazioni locali, alcuni alti funzionari UNESCO, guidati dallo stesso responsabile del settore ICH, Bouchenaki, e un gruppo di esperti che hanno poi costituito il nucleo della squadra di consulenti che ha elaborato la candidatura. L'intervento d'apertura di Licheri detta le coordinate: si tratta di portare alla luce un «tesoro nascosto» (il *pastoralismo*) e di valorizzarlo, facendone il centro di una nuova strategia di sviluppo, per certi versi antitetica rispetto a quelle, fallimentari, che hanno caratterizzato la politica regionale dal dopoguerra. Se queste concepivano le tradizioni come arretratezze da estirpare per accedere alla modernità e allo sviluppo, la nuova strategia intende invece considerarle come una ricchezza, non solo in senso culturale ma anche economico, da valorizzare nell'ottica dello sviluppo sostenibile. Gli interventi che seguono, pur nella varietà delle competenze e dei ruoli dei relatori, non si discostano da questa impostazione. Quel che è notevole, è che il turismo, lungi dall'apparire come una minaccia che incombe sulla conservazione delle forme culturali tradizionali, è evidentemente concepito come il destinatario principale, anche se non l'unico, del progetto patrimoniale.

Non si tratta dunque di sottrarre il *canto a tenore* alla commercializzazione turistica (il cantare sul palco per i turisti), quanto piuttosto di gestirne la messa in scena secondo modalità che risultino coerenti con la sua nuova veste di bene dall'alto valore patrimoniale. Questa doppia presenza del turismo, come minaccia alla tradizione «autentica» e come destinatario della sua restaurazione patrimoniale, è rivelatrice di una più profonda ambiguità e di una rimozione. Ciò che l'immaginario patrimoniale esclude dalla scena – attraverso l'evocazione ambigua dello sguardo dei turisti – sono, infatti, le condizioni stesse della persistenza del *canto a tenore* come “tradizione contemporanea”. Collocato il *tenore* nei tempi e negli spazi “tradizionali” di una storica *cultura pastorale sarda*, la sua persistenza appare come un enigma (o un miracolo) di fronte alle dirompenti trasformazioni che l'hanno interessata. Enigma che solo un'analisi dei contesti reali della produzione e circolazione contemporanea della “tradizione” è in grado di risolvere.



## 2. I nomi e le cose

L'«antropologia critica» dei processi di patrimonializzazione (Palumbo, 2003) ha messo in evidenza lo scarto esistente tra le concezioni patrimoniali di senso comune e quelle proprie degli studiosi. Quelle «cose culturali» che appaiono al «senso comune patrimoniale» come date, autoevidenti, sostiene Palumbo, sono per gli antropologi il prodotto mutevole e instabile di forme complesse, costruite discorsivamente, di immaginazione e azione politica, che possiamo denominare, seguendo Handler (1988), *oggettivazione culturale*. Non fa eccezione il *canto a tenore*.

L'etnomusicologo Ignazio Macchiarella ha sottolineato che, dietro l'apparente semplicità della descrizione fornita dall'UNESCO, si nasconde in realtà un oggetto «difficilmente definibile sia da un punto di vista musicologico che socio-culturale» (Macchiarella, 2008; trad. mia). Una pluralità di forme disperse di canto polifonico maschile ad accordi, localmente identificate con nomi differenti, sono oggi riunite, spesso in modo problematico, sotto l'etichetta di *canto a tenore*<sup>13</sup>.

Sebbene la “tradizione” sia concepita come antichissima (sono molti, tra i cultori, a collocarne l'origine in epoca nuragica), l'identificazione del *canto a tenore* come forma culturale specifica, distinta da altre forme di «musica tradizionale sarda», o anche da altre forme di canto polifonico ad accordi, è un fenomeno di oggettivazione culturale piuttosto recente e ancora non del tutto compiuto, che forse riceverà un impulso determinante proprio dalla promozione patrimoniale rappresentata dall'inserimento nella lista UNESCO<sup>14</sup>.

Se si risale alle origini dell'etnomusicologia in Sardegna, all'inizio del XX secolo, ci si accorge in effetti che i criteri d'identificazione e di classificazione della musica e del canto erano del tutto diversi da quelli attuali. Nel saggio di Giulio Fara sulla musica popolare sarda (1909), per esempio, il *canto a tenore* compare solo come nome locale, nella regione di Nuoro, di una forma particolare di canto, caratterizzata dall'emissione di una «voce grave, sorda, sonora e rauca nello stesso tempo», che «serve a sostenere le voci acute quando cantano canzoni, anche straniere, senza accompagnamento strumentale», che si chiama anche «canto a sa bastascina» nel sud e «cantu lianu» nel nord-ovest. Ma leggendo la descrizione, ci accorgiamo che non corrisponde affatto a ciò che noi oggi

13. L'appartenenza o meno di una tradizione alla categoria del *canto a tenore* è spesso oggetto di discussioni tra i cultori. Lo stesso Macchiarella evidenzia che non ci sono due persone le cui topografie del canto coincidano perfettamente.

14. Per un'analisi delle pratiche di oggettivazione culturale relative ai patrimoni UNESCO, vedi Palumbo (2003; 2010).

chiamiamo *canto a tenore*, essendo identificato in modo del tutto differente, non considerando – ad esempio – le quattro diverse parti vocali uno dei criteri pertinenti.

Si comprende così l'imbarazzo e il fastidio diffuso in molti testi di eruditi contemporanei verso le testimonianze dei viaggiatori o dei primi etnomusicologi, che sono accusati di “confondere” il *tenore* con differenti tradizioni musicali: imbarazzo che ha senso solo a partire dall'idea (falsa) che sia sempre esistita una “cosa» con le stesse caratteristiche che noi oggi attribuiamo al *canto a tenore* contemporaneo.

Ancora negli anni Cinquanta, quando è cominciato il lavoro di raccolta delle registrazioni *in situ* del canto, il nome compare sporadicamente, accanto ad altri, nelle schede di catalogazione e non pare identificare un «genere» specifico<sup>15</sup>. In un documentario, *Etnofonie della Sardegna*, realizzato dallo scrittore Remo Branca e dall'etnomusicologo Gavino Gabriel, ad esempio, il canto di un *concordu* di Mamoiada (che oggi sarebbe classificato senza dubbio come *canto a tenore*) è accostato senza particolari problemi a un *concordu* sassarese che presenta caratteristiche assai differenti, in una indistinzione significativa, che non sembra imputabile alla sola eventuale mancanza di rigore del curatore (Remo Branca, che cura la prima parte, non è uno specialista etnomusicologo), ma che sembra riflettere invece le percezioni diffuse tra gli intellettuali sardi verso il patrimonio «etnofonico» fino almeno agli anni Settanta. Nell'introdurre un'antologia delle registrazioni realizzate in questo periodo da Radio Sardegna, Macchiarella ha infatti rilevato: «è [...] indicativo che [...] gruppi di canto polifonico appartenenti a tradizioni esecutive sostanzialmente differenti come il quartetto del canto a tenore da un lato e le formazioni corali organizzate (“alla nuoresa” come si usa dire) vengano ugualmente definite con lo stesso termine “coro”, seguito solamente dalla specificazione della località di origine» (Macchiarella, 2005, p. 9). È, del resto, con lo stesso termine generico di “coro”, che le prime produzioni discografiche cominciano a diffondersi sul nascente mercato della “musica sarda” tra gli anni Sessanta e Settanta.

È a questo nuovo contesto, dove agli interessi culti verso le tradizioni popolari e alle pratiche scientifiche di raccolta e di studio si intrecciano nuovi ambiti di produzione e circolazione delle “tradizioni sarde” (Gallini, 1977) che bisogna rivolgersi se si vuole comprendere come il *canto a tenore* sia diventato l'*oggetto* che ha potuto essere iscritto nella lista UNESCO.

15. Le raccolte 14, 26, 31, 36, 56 degli archivi di etnomusicologia dell'Accademia di Santa Cecilia, realizzate tra il dopoguerra e gli anni Sessanta da Giorgio Nataletti, Antonio Santoni Ruju, Diego Carpitella, Franco Cagnetta, Andreas Weis Bentzon, mostrano ancora una relativa irrilevanza dell'etichetta “canto a tenore”.

### 3. Gruppi folk, spettacolo e mercato

In una lunga intervista, Daniele Cossellu, voce del *Tenore de Bitti* e primo presidente dell'associazione istituita per garantire la salvaguardia del bene, ha rievocato con l'autorità di uno dei più accreditati interpreti della tradizione il passaggio cruciale degli anni Sessanta/Settanta. Il canto era, nel dopoguerra, una pratica sociale spontanea che aveva come luogo d'elezione il bar (*su tzilleri*) e le feste tradizionali (*su tussorzu, s'isposonzu*), alla quale partecipavano giovani e anziani, con una forte gerarchia di prestigio, ma senza parti precostituite. I giovani, inoltre, cantavano nelle piazze dei vicinati del paese per le belle ragazze, ricevendo spesso in cambio le attenzioni delle forze dell'ordine che li perseguitavano per «disturbo alla quiete pubblica». La spinta alla costituzione di gruppi stabili è attribuita, nel racconto di Cossellu, alle richieste delle amministrazioni locali che in quegli anni cominciano a organizzare sempre più frequenti festival del folklore sardo. Lo stesso nome, *Tenore de Bitti*, con il quale sono diventati famosi nel mondo è stato attribuito loro da chi li invitava a partecipare ai festival in rappresentanza del proprio paese. La costituzione dei gruppi stabili, legata in principio a una richiesta esterna di rappresentazione dell'identità del paese, diviene in seguito l'occasione per i *cantadores* di «uscire da *sos tzilleri*» per raggiungere un più ampio pubblico; di trasformare cioè una pratica sociale spontanea in un'arte che travalica il contesto locale, offrendosi a un più ampio mercato del consumo culturale. Attraverso una rigorosa disciplina del canto (le prove assidue e regolari, la specializzazione dei ruoli), per «uscire da *sos tzilleri*» i *cantadores* devono riuscire a guadagnare il riconoscimento da parte di studiosi accreditati (*etnomusicologos, antropologos*), che certifichino la loro qualità di rappresentanti «autentici» della tradizione e insieme la loro eccellenza artistica, facendo così da tramite verso un pubblico esterno, meno competente, ma sinceramente interessato alle tradizioni che loro rappresentano<sup>16</sup>.

È all'insegna del «gruppo folk» che il *tenore* esce dai contesti performativi «tradizionali», sale sul palco ed entra negli studi di registrazione. Dapprima è il palco dei festival del folklore, poi quelli televisivi di trasmissioni come *Sardegna canta*<sup>17</sup>, infine quello dei concerti pop e dei teatri

16. È del tutto evidente che la ricostruzione da parte di Cossellu risente del punto di vista di chi ha operato con successo il passaggio dallo *tzilleri* al palcoscenico. Ed è tuttavia di estremo interesse proprio perché Cossellu rappresenta *nello stesso tempo* uno dei più accreditati interpreti della «tradizione» e uno di coloro che hanno più contribuito a trasformarla, professionalizzandola.

17. Sul sito dell'emittente il programma è presentato così: «Storia, tradizioni e musica danno vita alla trasmissione più longeva di Videolina: *Sardegna Canta*. Lo spettacolo nato nel 1979 per dare spazio alla realtà folclorica della nostra terra è stato il palcoscenico privi-

della musica *culta*. La vicenda del *Tenore de Bitti* è emblematica di questa traiettoria: dopo aver esordito sui palchi dei festival locali sono stati «scoperti» da studiosi e musicisti di prestigio internazionale, e hanno cantato in ogni parte del mondo, fino a essere insigniti del titolo di cavalieri della Repubblica per meriti artistici. La presentazione pubblicata sul loro sito internet mostra l'inestricabile intreccio tra forme diverse (e divergenti) di legittimazione della «tradizione»: accanto alla piccola gloria locale di premi attribuiti in ambito sardo compaiono i nomi dei grandi musicisti internazionali con i quali hanno collaborato (Ornette Coleman, Lester Bowie, Frank Zappa, Peter Gabriel), o degli studiosi che li hanno studiati, mostrando quanto la forma più accreditata della «tradizione autentica» possa convivere con la sua forma più professionalizzata e «spettacolare».

Il *canto a tenore*, visto da questa prospettiva, non è quella tradizione residuale, a rischio di scomparsa, che abbiamo trovato nella scheda delle *Proclamazioni*. Né la sua vitalità contemporanea può essere compresa attraverso la contrapposizione schematica tra mondi locali della tradizione e contaminazioni commerciali. Anzi, è il proprio il fatto che sia inserita in circuiti di produzione e di consumo culturale, locali e non, a farne una tradizione vivente e non un fossile. E a renderla un candidato plausibile per il ruolo di «espressione culturale» che permette di dare una concreta forma patrimoniale al *progetto Pastoralismo*, ideato dal presidente della Provincia di Nuoro quale perno di una nuova strategia di sviluppo locale.

#### 4. La scelta del bene

Vista a posteriori, a partire dall'inserimento nella lista, la rilevanza culturale del bene, così come la sua relazione con il *pastoralismo* sardo – di cui è concepito come «espressione» – sembrano evidenti. E tuttavia, partendo dal processo concreto di individuazione in vista della candidatura per la lista UNESCO, questa evidenza si dissolve e le cose sembrano più complicate e incerte. Per un anno circa, infatti, a partire dai primi annunci del *progetto Pastoralismo* nella primavera del 2003, almeno fino al convegno del gennaio 2004 (e presumibilmente anche oltre, fino alla primavera dello stesso anno), il *canto a tenore* non era ancora stato inequivocabilmente individuato come il bene da proporre al riconoscimento da parte dell'UNESCO.

In un primo momento, nei resoconti della stampa sul *progetto Pastoralismo* manca qualsiasi riferimento a una particolare espressione della cul-

legiato e più prestigioso di artisti, musicisti, *tenores*, gruppi folk e *cantadores* provenienti da tutta l'isola» <http://www.videolina.it/programmi/sardegna/canta/index.html> [26/04/2012].

tura pastorale sarda. Non è chiaro se l'intenzione della Provincia fosse di ottenere l'importante riconoscimento per il «pastoralismo sardo» in sé, o se l'individuazione del bene specifico fosse solo rimandata a uno stadio più avanzato del progetto: è chiaro, però, che il vero oggetto dell'operazione patrimoniale era il *Pastoralismo*, e che la concreta espressione da candidare per la lista è stata individuata solo in seguito; il fatto che nel febbraio del 2005, quando ormai la candidatura è stata già presentata da alcuni mesi, in un'intervista a un quotidiano locale Licheri parli ancora in termini generici di *Pastoralismo*, dimostra del resto quanto l'identificazione concreta del bene fosse incerta e, tutto sommato, secondaria rispetto all'obiettivo più generale della trasformazione della pastorizia in bene culturale.

Secondo quanto mi è stato riferito da un consulente che ha lavorato al progetto di candidatura, la prima ipotesi vagliata è stata quella relativa alle maschere del carnevale barbaricino e l'alternativa del *canto a tenore* è sorta solo in seguito alla constatazione della sua (presunta) debolezza. In ambienti vicini all'UNESCO, sarebbero infatti sorte diverse perplessità riguardo alle maschere, da un lato perché già molto ben rappresentate nella lista, dall'altro perché quelle sarde sarebbero state ritenute assai meno notevoli delle omologhe asiatiche. Il *canto a tenore*, invece, nella sua pura immaterialità di *performance* vocale priva di qualunque supporto fisico, avrebbe rappresentato una candidatura assai più forte e in linea con le aspettative dell'organizzazione.

Quali che siano i motivi che hanno portato a scambiare il bene inizialmente scelto con un altro (ci torneremo tra breve), è opportuno interrogarsi su quali caratteristiche abbiano fatto delle maschere del *Carnevale barbaricino* e del *canto a tenore* i due possibili candidati ad assumere il ruolo di *espressione* del *pastoralismo* da inserire in una lista di *capolavori* del patrimonio immateriale. La nostra ipotesi è che siano state scelte perché si tratta di due tra le più consumate icone della cultura pastorale sarda. Oggetto di curiosità per i viaggiatori del XIX secolo, prove della barbarie sarda per gli italiani all'inizio del XX, messe in scena dai romanzieri, le due tradizioni sono divenute nel corso del tempo parte del repertorio codificato della differenza sarda. A partire dagli anni Sessanta, poi, il *canto a tenore*, le maschere, il ballo e i costumi festivi sono gli elementi costantemente scelti dai mezzi di comunicazione di massa per rappresentare la differenza sarda per un pubblico esterno<sup>18</sup>. Non

18. I film di ambientazione sarda di quegli anni ne danno ampia testimonianza. Negli stessi anni della nascita del turismo di massa in Sardegna, la maggior parte dei film giocano sul contrasto tra il mondo moderno ed elitario del turismo e quello arcaico e misterioso dei pastori, regolarmente rappresentato dalle maschere e dal canto. Sui film di ambientazione sarda vedi Olla, 2008.

sarebbe dunque tanto il desiderio di sottrarre le tradizioni allo sfruttamento commerciale, quanto proprio il fatto che sono commercialmente sfruttate, e dunque *riconoscibili*, a renderle dei buoni candidati per la patrimonializzazione. Lo sguardo patrimoniale e lo sguardo turistico si posano sugli stessi oggetti.

Ciò che ci rivela la storia della scelta del tenore a danno delle maschere, vera o apocriфа che sia, è che una volta inserite nell'universo patrimoniale le tradizioni sono ricollocate in un'arena globale dove entrano implicitamente in competizione con tutte le altre tradizioni per le quali i detentori aspirano allo statuto di patrimonio culturale. La competizione si gioca su caratteristiche che devono essere socialmente costruite secondo le regole dell'immaginazione patrimoniale corrente: autenticità, antichità, notorietà, spettacolarità. Per questa ragione, i detentori devono adottare nei confronti delle «loro tradizioni» la stessa attitudine allo sguardo da lontano che immaginano in un membro di una Giuria internazionale, o in un agente di viaggi, o, ancora, nel pubblico di una trasmissione televisiva. Nel quadro della competizione per accedere allo statuto di «patrimonio globale», le tradizioni sono oggetto di una forma particolare di riflessività. Gli stessi attori che si identificano nelle tradizioni, le promuovono, le valorizzano, devono adottare nei loro confronti una postura oggettivante, esterna, distanziata. Devono concepirle come oggetti separati da sé; guardarle con gli occhi degli altri; pensarle come se non fossero le loro per valutarne la disposizione nel mercato globale della differenza culturale. Da questo punto di vista, è perfettamente ragionevole che le tradizioni scelte per la promozione patrimoniale siano le stesse che sono già oggetto di forme complesse di codificazione. Oggetti di saperi specialistici che le identificano e ne certificano il valore culturale, attrazioni presentate nelle *brochures* di propaganda turistica, le tradizioni da patrimonializzare sono sottomesse a uno sguardo che vede la differenza dal di fuori, come oggetto da contemplare e spettacolo da consumare, piuttosto che in dimensioni intime di significato.

È questo stesso sguardo, distanziato e comparativo, che deve essere interiorizzato da chi opera sul piano patrimoniale.

## 5. Lo statuto delle tradizioni contemporanee

Invertendo il titolo di un celebre articolo di Gerard Lenclud, si potrebbe osservare che, nell'immaginario patrimoniale che abbiamo provato a delineare, la «tradizione» è ancora «ciò che era»: la trasmissione tra le generazioni di forme culturali che provengono dal passato; trasmissione che è minacciata dall'irruzione, dall'esterno, del cambiamento portato dai processi anonimi globali.

Si può identificare, in questo modo di concepire la tradizione come qualcosa che si riproduce spontaneamente in assenza di un agente perturbatore che intervenga a interromperne la trasmissione, una istanza di quella «tendenza che ci è propria a confondere la storia con il cambiamento, come se la persistenza di uno stato di cose nel tempo non fosse anch'essa storica» (Lenclud, 1987). In effetti, a partire dalle riflessioni di Jean Pouillon negli anni Settanta, numerosi studi antropologici hanno mostrato che la persistenza delle tradizioni non è meno problematica del loro cambiamento, e che la concezione del rapporto tra il passato e il presente propria del senso comune non è affatto esatta. La tradizione «non è il prodotto del passato, un'opera di un altro tempo che i contemporanei riceverebbero passivamente, ma, secondo i termini di Pouillon, un “punto di vista” che gli uomini del presente sviluppano su ciò che li ha preceduti, una interpretazione del passato condotta in funzione di criteri rigorosamente contemporanei» (Lenclud, 1987).

La tradizione è dunque una «retro-proiezione», caratterizzata da un processo di «riconoscimento di paternità», per il quale i contemporanei scelgono i loro predecessori. È questa relazione di «filiazione invertita», ci dicono Pouillon e Lenclud, a essere costitutiva della tradizione in ogni società e in ogni epoca.

Ma il riconoscimento del carattere retroproiettivo della tradizione e del ruolo attivo degli attori sociali non esaurisce la questione dello statuto delle tradizioni contemporanee. Perché ciò che è specifico delle tradizioni contemporanee, come si è visto molto chiaramente analizzando il gioco patrimoniale nel caso del *canto a tenore*, è che sono esse stesse globalizzate e istituzionalizzate.

Gli sguardi diversi che si sono poggiati nel corso del tempo sul canto, oggettivandolo, contribuendo a determinarne le forme e gli ambiti di circolazione, non possono più essere elusi. Gli stessi «detentori» della tradizione non possono più pensarla senza fare riferimento a questi sguardi. Spettacolo, merce, feticcio dell'identità e della differenza, la tradizione del *canto a tenore* non può più essere «ciò che era»: appartiene alla stessa modernità globale che è accusata di metterla a rischio di estinzione.

### Riferimenti bibliografici

- AIKAWA N. (2001), *The Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore (1989): Actions Undertaken by Unesco for Its Implementation*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 13-9.
- (2004), *An Historical Overview of the Preparation of the Unesco International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, in “Museum International”, 221-2, 56, pp. 137-49.



- ALIVIZATOU M. (2012), *The Paradoxes of Intangible Heritage*, in Stefano-Davis-Corsane (eds), pp. 9-22.
- BORTOLOTTO C. (2008), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- COMAROFF J.L. & COMAROFF J. (2009), *Ethnicity, Inc.*, University of Chicago Press, Chicago.
- GALLINI C. (1977), *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Edes, Cagliari.
- HANDLER R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison.
- HARVEY D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.
- HARVEY D. (2010), *The Enigma of Capital*, Profile Books, London.
- HEATHERINGTON T. (2010), *Wild Sardinia: Indigeneity and the Global Dreamtimes of Environmentalism*, University of Washington Press, Seattle.
- KURIN R. (2004), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal*, in "Museum International", 221-2, 56, pp. 66-77.
- LACAVA A. (s.d.), *Parchi regionali sardi. I piani di gestione*, in Comune di Orgosolo (a cura di), s.d. *Parco del Gennargentu. Documentazione*, Comune di Orgosolo, Orgosolo.
- LENCLUD G. (1987), *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, in "Terrain", 9, pp. 110-23.
- LONDRES FONSECA M. C. (2002), *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, in "ICOM UK News", 63, pp. 8-9.
- MACCHIARELLA I. (2005), *Canto a tenore e musica strumentale*, Rai, Cagliari.
- (2008), "Anyway we just keep on with singing as we know". *Sardinian A Tenore Song after Unesco's Proclamation*, 53° an. meeting of the Society for Ethnomusicology (Wesleyan University, Middletown, CT), 24-28 ottobre 2008 [http://musicaemusiche.org/files/Unesco%20e%20Canto%20a%20Tenore\\_o.pdf](http://musicaemusiche.org/files/Unesco%20e%20Canto%20a%20Tenore_o.pdf).
- NAS P. (2002), *Masterpieces of Oral and Intangible Culture: Reflections on the Unesco World Heritage List*, in "Current Anthropology", 43, pp. 139-48.
- OLLA G. (2008), *Dai Lumière a Sonetàula: 109 anni di film, documentari, fiction e inchieste televisive sulla Sardegna*, Cuec, Cagliari.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- SEITEL P. (ed.) (2001), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment of the 1989 Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, Washington (DC).
- SHERKIN S. (2001), *A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 42-56.
- STEFANO M. L., DAVIS P., CORSANE G. (eds.) (2012), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, Boydell Press, Woodbridge.
- UNESCO (2006), *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity: Proclamations 2001, 2003 and 2005*, [CLT/CH/ITH/PROC/BR3].