

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"  
Dipartimento LELIA

***Introduzione agli studi  
demo-etno-antropologici***

a cura di Gino Satta

dispensa del corso di  
*Storia delle tradizioni popolari*  
L-12, L 10 indirizzo *Cultura teatrale*  
*Antropologia culturale* per L 5 e L 42

a. a. 2019/2020

## **CULTURA, ETNOCENTRISMO E RELATIVISMO CULTURALE**

SATTA, Gino. *Antropologia*, introduzione alla dispensa del corso.

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

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

SATTA, Gino. *Relativismo e antirelativismo*, dispensa del corso.

## **ELEMENTI DI METODO**

SATTA, Gino. *L'etnografia*, dispensa del corso.

DEI, Fabio. *La comparazione tra le culture*, in P. CLEMENTE e C. GROTTANELLI (a cura di), *Comparativamente*, SEID, Firenze 2007: 109-146.

SATTA, Gino. *La scrittura etnografica*, dispensa del corso.

## **RAZZISMO**

BARBUJANI, Guido. *Cataloghi dell'umanità*, Cap. 5 di G. Barbujani, *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*, Treccani, Roma 1999.

# Antropologia

In questa dispensa, cominceremo con un excursus nel quale ripercorreremo in breve alcuni momenti significativi delle origini del sapere antropologico, per poi vedere come si costituisce e si configura l'oggetto di questo sapere, e mettere in evidenza alcune caratteristiche fondamentali del ragionamento antropologico.

Antropologia è un neologismo moderno che deriva dal greco antico, secondo l'uso corrente per la denominazione dei saperi scientifici.<sup>1</sup>

Anthropos + logos = uomo (non in senso di genere) + discorso, studio, sapere

Antropologia significa semplicemente discorso sull'uomo, un'espressione estremamente generica che sarebbe ingannevole prendere alla lettera. Più utile è andare a vedere come questo discorso si è storicamente costituito e articolato, costruendo oggetti, metodi e prospettive di studio.

## *Una definizione difettiva*

Innanzitutto è necessario aggiungere che l'antropologia si occupa delle società e delle culture più che dell'uomo in quanto specie naturale (l'antropologia fisica costituisce una componente dei dipartimenti di antropologia negli USA, ma non in Europa). Questa scissione (tra un uomo "fisico" e un uomo "sociale" e "culturale") si è determinata in un particolare momento storico e per particolari ragioni, ma ha avuto anche un costo notevole (lo sostiene, ad esempio, Francesco Remotti nel saggio sul concetto di cultura contenuto in questa dispensa, cui rimandiamo per approfondimenti sull'argomento).

Una prima osservazione che possiamo fare, dal punto di vista storico, è che nonostante le sue ambizioni comparative e universalistiche l'antropologia si è occupata per una gran parte della sua storia in modo quasi esclusivo di una parte delle società e delle culture, quelle per noi più distanti ed esotiche.

Storicamente, l'antropologia si è costituita come lo studio delle società e culture altre, diverse da quella occidentale, e in particolare di quelle ritenute più semplici, meno complesse, perché prive di alcune caratteristiche proprie della nostra cultura alle quali veniva (e talvolta viene ancora) attribuito un importante valore definitorio.

Sono molti e diversi i criteri che hanno fatto da discriminare per la definizione in negativo dell'oggetto dell'antropologia: una particolare forma di organizzazione politico-sociale (lo Stato/tribù e parentela), di attività economica (con o senza mercato), alcune importanti tecnologie (la scrittura/l'oralità), l'atteggiamento verso il cambiamento (nell'antinomia moderno/tradizionale).

L'antropologia si è storicamente occupata di quelle culture e società che ha di volta in volta definito primitive, senza scrittura, senza stato, tradizionali, tribali e che talvolta capita ancora di sentir definire "di interesse etnologico", in una suddivisione dei campi del sapere che riservava la conoscenza delle culture e società (ritenute più) "complesse" a una serie di diversi specialisti competenti per settore (il politologo, l'economista, lo storico delle religioni), alcune culture e società a metà strada da riservare a specialisti suddivisi per area geografico-culturale (il sinologo, l'islamista), e agli antropologi quelle più semplici.

---

1 Francesco Remotti ricorda che se esisteva la parola nel greco antico il suo significato era tutt'altro: «nell'Etica nicomachea (IV, 3, 1125a, 5, 9) Aristotele afferma infatti che il "magnanimo" non è anthropologos, cioè non è "pettegolo", come uno che sia incline a "parlare della gente" (Aristotele 1957: 107)» (Remotti 1996).

### *The west and the rest*

Oggi pochi antropologi sottoscriverebbero ancora una concezione di questo genere. Le antinomie che definiscono l'oggetto dell'antropologia in base all'assenza di una qualche nostra istituzione considerata di particolare importanza sono oggi ritenute teoricamente mal fondate e parodiate attraverso l'etichetta ironica di "the west and the rest".

Da un lato gli antropologi si occupano sempre più spesso di analizzare, attraverso i loro strumenti teorici e metodologici, fenomeni culturali che appartengono alla nostra stessa società o a contesti caratterizzati dalla presenza di istituzioni politiche moderne, della scrittura e di tutti gli altri elementi di complessità che venivano in passato a istituire il limite tra l'antropologia e le altre discipline.

Dall'altro le stesse idee sulla semplicità o complessità, sulla modernità o tradizionalità sono state rimesse in discussione dagli stessi studi antropologici, attraverso l'acquisizione di conoscenze più approfondite, che hanno mostrato da un lato la presenza di straordinarie complessità dove saremmo tentati di vedere il semplice e il primitivo, e dall'altro la presenza di tradizioni nel cuore della nostra "modernità occidentale", dominata dalla razionalità.

### *Un sapere di frontiera*

Tuttavia, questa costituzione storica dell'antropologia come disciplina che studia le culture più distanti ed esotiche non ha rappresentato solo un limite (dovuto a una particolare concezione europea ed eurocentrica dei rapporti con l'altro) ma ha anche rappresentato, per altri aspetti, il suo maggiore punto di forza.

L'antropologia ha infatti, pur con tutti i suoi limiti, portato all'interno della cultura occidentale una istanza conoscitiva di fondamentale importanza. Ha fatto uscire la conoscenza della società e della cultura dalle stanze chiuse di una speculazione filosofica tutta racchiusa all'interno di una tradizione di pensiero occidentale, portandola sul terreno empirico dell'incontro con altri e differenti modi di essere umani, di pensare, di organizzare le relazioni sociali e politiche, di concepire l'etica e la giustizia.

In un famoso passaggio, che Claude Lévi-Strauss ha proposto di considerare come un primo manifesto programmatico della conoscenza antropologica, Jean-Jacques Rousseau scriveva:

L'Afrique entière et ses nombreux habitants, aussi singuliers par leur caractère que par leur couleur, sont encore à examiner ; toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain ! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, [...] toutes les contrées sauvages [...]; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre.  
Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1755

Ugo Fabietti, scrive che l'antropologia è «un sapere di frontiera» (critico e marginale rispetto al mondo da cui nasce) e «un sapere che nasce sulla frontiera tra culture diverse» (Fabietti 1999: XI-XII). E questo gli conferisce delle caratteristiche particolari.

### *Allargamento dell'autocoscienza e crisi della civiltà*

Si potrebbe proseguire nell'elencare citazioni sulla natura dirompente del sapere antropologico, un sapere che ha il suo grande fascino proprio nel fatto che destabilizza, decentra, fa apparire le cose sotto prospettive inusuali, allarga i confini dell'umano; ma riporteremo solo altre due citazioni.

La prima è da Ernesto de Martino, il più importante studioso italiano (stavo per scrivere antropologo, ma poi ho pensato ai rimproveri di Remotti, che ha giustamente sottolineato quanto ironico fosse fare di de Martino “il più importante antropologo italiano”, quando lui si era sempre definito etnologo e aveva avuto una manifesta diffidenza verso l’antropologia).

Per de Martino l’etnologia, la conoscenza delle altre culture, rappresenta lo strumento attraverso il quale l’Occidente prende coscienza di sé e dei suoi limiti culturali e tenta di realizzare quell’«allargamento dell’autocoscienza» che è necessario per fronteggiare la crisi che attraversa la civiltà moderna.

nella nuova prospettiva della scienza dell’etnos, costituiscono potenzialmente un problema di ricerca tutte le umanità viventi che, in un modo o nell’altro, in tutto o in parte, stanno al di là del limite di espansione e di plasmazione della civiltà occidentale: che queste “umanità” formino civiltà più o meno autonome rispetto all’Occidente o si riducano a gruppi viventi nel suo stesso seno e partecipino in misura più o meno ampia e impegnata ad altre epoche culturali, potrà avere una importanza decisiva per la formulazione del problema storico particolare e per il metodo della ricerca, ma non in rapporto alle motivazioni fondamentali che alimentano la scienza dell’etnos. In particolare ciò comporta una relativa svalutazione della distinzione fra scienza delle civiltà cosiddette primitive e scienza delle tradizioni popolari o folklore in quanto in entrambi i casi si tratta di umanità che, attraverso l’incontro etnografico, mettono in causa la nostra, obbligandola ad uscire dalle sue angustie corporative e a far giustizia della feticizzazione dei suoi valori.

La grande promessa dell’etnologia è [...] la presa di coscienza dei limiti storici della civiltà occidentale attraverso il rapporto conoscitivo con quell’etnos che si estende oltre di essa e che segna i confini della sua potenza di unificazione del nostro pianeta (1980: 164-165).

La prospettiva che ne risulta, che de Martino chiama «umanesimo etnografico», costituisce «la via difficile dell’umanesimo moderno». Una via difficile, lungo la quale le nostre memorie culturali più care sono esposte ad oltraggio, e che tuttavia dobbiamo percorrere se vogliamo che il nostro umanesimo trascenda i limiti che gli sono imposti dalla tradizione occidentale di cui è parte.

L’incontro etnografico, inteso come duplice tematizzazione (messa in questione) del proprio e dell’alieno «costituisce l’occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all’uomo occidentale» (*La fine del mondo*, p. 391).

Ma lasciamo da parte de Martino e le tematiche della crisi che hanno profondamente attraversato il suo pensiero. Lasciamo anche da parte certi toni enfatici ed eroici che caratterizzano la sua scrittura.

### *Foucault, il principio d’inquietudine*

In termini alquanto differenti da quelli usati da Ernesto de Martino, e forse più vicini alla nostra sensibilità attuale, un altro importante pensatore del XX secolo ha espresso in questo modo l’importanza del pensiero antropologico per la cultura contemporanea.

La psicanalisi e l’etnologia occupano nel nostro sapere un posto privilegiato. Probabilmente, non già per il fatto di avere stabilito, meglio di ogni altra scienza umana, la loro positività, e realizzato infine il vecchio progetto di essere realmente scientifiche; quanto piuttosto perché esse costituiscono senz’altro, ai confini di tutte le conoscenze sull’uomo, un tesoro inesauribile d’esperienze e di concetti, e soprattutto un perpetuo principio d’inquietudine, di problematizzazione, di critica e di contestazione di ciò che altrove poteva sembrare acquisito (Foucault, *Le parole e le cose*, p. 400).

Come, per altri versi, la psicanalisi, l’antropologia, o etnologia come dice alla francese Foucault, ha portato nel sapere e nell’ordine simbolico della nostra società un principio d’inquietudine, una destabilizzazione di ciò che più sembrava inalterabile e scontato; qualcosa di simile a ciò che de Martino, in tutt’altra prospettiva, definiva l’oltraggio delle proprie memorie più care.

Ma per capire meglio di che cosa parlano, nelle loro diverse prospettive, de Martino e Foucault, è necessario, prima di proseguire la nostra ricognizione sulle origini, anticipare un concetto chiave sul quale peraltro torneremo.

## *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» (Abbagnano 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>2</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).

---

2 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).

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

- 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 preconconcette 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*. L'etnocentrismo comporta una distinzione netta tra chi fa parte del proprio gruppo e chi non ne fa parte. L'universo si trova diviso tra un “gruppo di noi” (in-group) e tutto ciò che è “altro” (other-group). Conseguenza di questa radicale dicotomia è che le differenze che separano il “noi” dall’“altro” sono messe in evidenza e accentuate, mentre vengono percepite in modo molto sfocato le differenze che separano gli altri tra loro;
- 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: i costumi degli altri appariranno pertanto “innaturali”, “immorali”, e coloro che li praticano meno “umani” di chi fa parte del gruppo di “noi”. Ciò che appartiene al gruppo di noi è in genere 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 alle 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 successori, 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 preconconcetti 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* mon-

do», 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 precostituiti 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 moralità 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>3</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 troviamo 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»: cioè una rappresentazione il cui significato resta indefinito; cfr. Sperber 1982). A parte il paradosso logico di una teoria universale che afferma che non esistono verità universali (e dunque nega implicitamente 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

---

3 Un aspetto esplicitato in Benedict, Sapir e, soprattutto, Mead.



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 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, può anche prendere atto delle verità universali sulla mente umana o sui limiti biologici dell'organismo, ma avrà comunque a che fare con un oggetto che si trova al di là di quelle verità.

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 relativismo: «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>4</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 noi e 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.

### *La conoscenza antropologica e la critica dell’etnocentrismo*

L’occuparsi dell’alterità radicale dei popoli definiti come “primitivi” e “selvaggi”, se da un lato rivelava i limiti e l’etnocentrismo dello sguardo antropologico, dall’altro ha costituito per la cultura occidentale una occasione estremamente importante di messa in discussione degli stessi presupposti etnocentrici del pensiero occidentale.

Attraverso il confronto etnografico con altre umanità viventi, con i loro differenti modi di organizzare e pensare ogni aspetto della vita umana, è arrivata a pensarsi in maniera differente, a dubitare del carattere naturale che attribuiva alle sue strutture sociali e dell’universalità che attribuiva ai propri valori.

Noi tutti, infatti, viviamo in un mondo che apprendiamo a percepire e conoscere in determinati modi. La realtà della vita sociale, delle sue istituzioni, dei rapporti sociali, ci appare naturale, scontata, non problematica. Si tratta di quella che un filosofo (Husserl) ha chiamato l’*evidenza dossica*. Si potrebbe anche

---

<sup>4</sup> È lo stesso Geertz a scrivere intenzionalmente Natura Umana con le maiuscole.

chiamare l'evidenza del senso comune, quella per la quale tutto ciò che è parte della esperienza quotidiana sembra "andare da sé", poggiare sull'ordine naturale delle cose, non necessitare di alcuna spiegazione e giustificazione.

L'antropologia, attraverso il confronto con le culture altre, svela la convenzionalità di ogni particolare cultura, e porta a relativizzare ciò che altrimenti, immersi nell'ottica di una cultura particolare, appare naturale, assoluto, necessario.

### *La seconda natura*

Questo ci porta a vedere una delle acquisizioni più importanti dell'antropologia: l'uomo, al contrario degli altri animali, possiede una "seconda natura", quella culturale, che non può essere separata da quella biologica. Non è qualcosa che semplicemente si sovrappone, ma che compenetra la stessa natura biologica: i tentativi di trovare l'uomo naturale al di sotto della scorza dei costumi (che ha ispirato molti esperimenti illuministici) sono destinati al fallimento perché gli uomini sono in partenza animali culturali. La stessa evoluzione biologica degli uomini è pesantemente influenzata dai potenti strumenti culturali che essi hanno forgiato, e che mediano il loro adattamento alle più diverse condizioni naturali.

### *Un esempio d'attualità: la famiglia*

Anche i ruoli e le rappresentazioni culturali sono qualcosa di esterno (come aveva teorizzato già Durkheim), che viene incorporato attraverso l'apprendimento; questo essere incorporati conferisce loro una sorta di naturalità. Ci appare naturale, per fare un esempio classico, la forma dei nostri rapporti di parentela: la famiglia nucleare, il matrimonio, la separazione dei ruoli maschili e femminili, le interdizioni sessuali e matrimoniali verso certe categorie di parenti, le regole di discendenza. E c'è persino chi, di tutti o alcuni di questi tratti, teorizza esplicitamente il carattere naturale e universalmente umano.

Si è spesso parlato, in questi ultimi tempi, della "famiglia naturale" o del "diritto naturale" sul quale poggierebbe il riconoscimento della famiglia nucleare (quella composta da due genitori biologici uniti in da un vincolo sociale e dai loro figli).

Ora, al contrario, se c'è qualcosa che l'antropologia ha definitivamente dimostrato, è proprio che nessuno degli aspetti dei rapporti di parentela elencati poco fa è naturale e universalmente umano. Ogni aspetto della nostra organizzazione della parentela è, al contrario, socialmente costruita e culturalmente variabile.

In poco più di un secolo di studi sulle società umane, gli antropologi hanno accumulato un vasto insieme di conoscenze sulla variabilità delle forme di famiglia. Quando, nel febbraio del 2004, George W. Bush propose un emendamento alla Costituzione americana al fine di «definire e proteggere il matrimonio di un uomo e di una donna come marito e moglie», alla luce del fatto che «l'unione di un uomo e di una donna è la più duratura istituzione umana, onorata e incoraggiata in tutte le culture e da tutte le fedi religiose», l'American Anthropological Association rispose in modo stizzito, osservando che la famiglia basata sull'unione coniugale eterosessuale non poteva considerarsi né «naturale» né «universale», ma che un secolo di studi avevano portato alla luce una vasta gamma di tipi di famiglie, comprese unioni di tipo omosessuale. (Favole 2015)

Sono conosciute in antropologia società rigidamente monogamiche (come la nostra, dove la bigamia è illegale) e altre dove si praticano diverse forme di poligamia. Tutti sanno che in molti paesi islamici esistono forme di poliginia, cioè è concesso agli uomini di avere più di una moglie. Ma forme di poliginia sono diffuse anche tra gli indios del sud America, in Africa, in Oceania, spesso sotto forma di privilegi (o oneri) associati alla ricchezza o al potere.

Molto più rare e assai meno conosciute sono le società dove esistono forme di poliandria, cioè dove sono le donne a avere più “mariti”, ma tuttavia anch’esse esistono, ad esempio, nell’India himalayana.

Vi sono società dove l’unione della coppia è sancita da un rito solenne e tendenzialmente irreversibile (il matrimonio), e altre dove l’unione ha un carattere transitorio e informale. Oppure può essere sciolta con relativa facilità.

Vi sono società dove è ammessa l’unione tra individui dello stesso sesso, e altre società dove è l’omosessualità è oggetto di riprovazione, quando non anche di persecuzione.

Il tentativo stesso di definire il “matrimonio” come istituzione universale, attraverso l’individuazione degli elementi minimi comuni alle più diverse situazioni etnografiche si è rivelato fallimentare. Per avere una idea delle complessità relative a questa definizione basta leggere la voce matrimonio di un diffuso dizionario di antropologia (Seymour-Smith 1992):

*Matrimonio.* Non esiste una definizione univoca di matrimonio, applicabile universalmente. Infatti la variabilità interculturale riscontrata nell’organizzazione sociale delle relazioni di GENERE e il fatto che in certe società esistano forme insolite di matrimonio invalidano le definizioni onnicomprensive. Alcuni studiosi hanno cercato di definire l’istituto del matrimonio indicandone le funzioni essenziali universali: usualmente sono collegate con il controllo dell’attività sessuale o con i diritti su di essa e con la legittimazione dei figli. Concentrandosi su quest’ultimo aspetto, Gough (1968) afferma che il matrimonio è un’istituzione sociale universale che sancisce la legittimità dei figli. Tuttavia, esistono società nelle quali questa non è una funzione della relazione matrimoniale. Goodenough (1970) preferisce riflettere sulla relazione matrimoniale come quel rapporto contrattuale che regola i diritti sulla sessualità della donna. Però è possibile che queste definizioni minimali siano poco utili ai fini dello sviluppo degli studi antropologici sul matrimonio che assume forme tanto complesse e varie quanto fra i Nuer il celebre «matrimonio col defunto» o quello fra donne. Nel primo caso, il figlio partorito da una vedova dopo che questa si è risposata o ha avuto amanti continua ad essere considerato il frutto legittimo del marito morto. In un altro matrimonio inconsueto, una donna nuer può sposarne un’altra più anziana e i bambini nati dalla donna più giovane sono considerati membri del patrilineaggio del «marito». Un altro famoso «caso-limite» dell’istituzione matrimoniale nelle diverse società è quello - studiato da Gough - dei Nayar matrilineari; qui le giovanette vengono «maritate» cerimonialmente, ma non coabitano con i mariti e sono libere di prendersi degli amanti con cui far figli. Né il marito rituale né gli amanti riconosciuti esercitano diritti sui figli delle donne, che appartengono unicamente al lignaggio materno. Un altro tipo di matrimonio, che esiste ma che non rientra nelle definizioni invalse potrebbe essere quello tra maschi omosessuali; esso, tuttavia, sembrerebbe modellato sulla falsariga del matrimonio tradizionale maschio/femmina. Analogamente si dovrebbe ricordare che i diritti e i rapporti sanciti dal matrimonio non sono sempre di tipo individuale, ma possono essere condivisi da gruppi corporati di parenti: lo hanno dimostrato sia la TEORIA DEL LIGNAGGIO che la TEORIA DELL’ALLEANZA. La prima ha enfatizzato il trasferimento - tramite matrimonio - dei diritti sulle donne e sulla loro prole potenziale alla corporazione unilineare di parenti; la seconda mette l’accento sull’alleanza matrimoniale come generatrice di un rapporto di scambio tra gruppi, e prende in esame le conseguenze sociologiche di differenti tipi di rapporti di scambio. La teoria dell’alleanza prende in considerazione la relazione matrimoniale soprattutto dal punto di vista dell’alleanza che essa crea (v. ALLEANZA ASIMMETRICA/SIMMETRICA; PRESCRIZIONE/PREFERENZA; STRUTTURE ELEMENTARI). Nel suo saggio sul tema della definizione di matrimonio, LEACH (1961 a; trad. it. 1973) assume come punto di partenza quella di *Notes and Queries* secondo cui «il matrimonio è un’unione tra un uomo e una donna tale che i figli partoriti dalla donna vengono riconosciuti come prole legittima di entrambi i genitori». Leach si domanda se la definizione di matrimonio in base a un singolo attributo sia adeguata e sottolinea l’esistenza di numerose classi identificabili di diritti che possono essere allogati attraverso le relazioni matrimoniali. Questi diritti comprendono l’istituto della legittimazione dei figli di un uomo o di una donna, l’assegnazione dei diritti di controllo sulla sessualità

della sposa, sulle sue attività domestiche o lavorative oppure sulla sua proprietà, la creazione di un fondo comune di proprietà e quella di una relazione di affinità tra il marito e i fratelli della moglie. Leach aggiunge che questa lista non è completa dal momento che in determinate società, le relazioni matrimoniali possono avere altre funzioni specifiche. Né sarebbe possibile, egli precisa, che tutte queste forme siano presenti in una singola società e suggerisce che in ciascuna dovremmo invece aspettarci almeno una, se non parecchie di queste funzioni o classi di diritti. Quindi, le «istituzioni comunemente descritte come matrimonio non possiedono tutte le stesse concause legali e sociali». Egli ritiene che l'analisi antropologica del matrimonio debba volgersi alla spiegazione delle relazioni tra natura del rapporto matrimoniale (cioè, la peculiare costellazione di rapporti che esso implica) e altre forme di organizzazione sociale come la DISCENDENZA e la RESIDENZA (v. ADULTERIO, DIVORZIO, POLIGAMIA).

È estremamente interessante soffermarsi a considerare quanta variabilità possa esistere intorno a qualcosa che ci appare “naturale”: la famiglia basata sul matrimonio tra due individui di sesso diverso. Il carattere del vincolo, la sua natura inscindibile o temporanea, esclusiva oppure no; il set di diritti che sono associati all'unione (riproduttivi, sessuali, domestici, lavorativi); l'appartenenza della prole; la residenza della coppia; la discendenza e la trasmissione dei beni; gli individui con cui unirsi.

Presso i Nayar dell'India meridionale le donne «vengono “maritate” cerimonialmente, ma non coabitano con i mariti e sono libere di prendersi degli amanti con cui far figli» (Seymour-Smith 1992, voce *Matrimonio*).

In molte società (tra cui la nostra) i cugini sono esclusi dal novero delle persone con cui ci si può sposare, mentre in altre è proprio tra i cugini di un certo tipo (incrociati, figli cioè del fratello della madre o della sorella del padre, o paralleli, figli del fratello del padre o della sorella della madre) che si cerca di preferenza il marito o la moglie.

L'autorità familiare che noi siamo abituati ad associare al padre è detenuta in molte società matrilineari dal fratello della madre, ed è lungo la linea materna che passa anche la trasmissione dei beni (un uomo passa i suoi averi e il suo prestigio ai figli della sorella).

Vi sono società che hanno un atteggiamento molto rilassato riguardo ai rapporti sessuali, e altre che li coprono di divieti e sanzioni.

Del resto, come sottolinea Adriano Favole:

Anche in Europa le forme della famiglia si sono continuamente trasformate in risposta a pressioni di tipo politico, economico e ideologico. L'idea secondo cui la famiglia abbia vissuto una lenta, ma inesorabile transizione da forme estese alla forma nucleare o coniugale è stata ampiamente smentita [...] E non si tratta solo di guardare al passato: proprio in questi ultimi anni sono emersi gruppi domestici formati da una donna e dai suoi figli (famiglia matrifocale), da coniugi divorziati che formano nuove unioni insieme ai figli avuti da matrimoni precedenti (famiglie ricomposte), oltre alle sempre più pressanti richieste di coppie omosessuali di potersi unire in matrimonio, generando o adottando a loro volta dei figli. (Favole 2015)

In altre parole, se si assume una prospettiva comparativa sui fatti sociali e culturali, anche in un campo apparentemente così poco variabile e biologicamente determinato come quello della parentela, ci si accorge che quasi niente di ciò che costituisce lo sfondo su cui si disegnano le nostre esistenze può essere considerato come un dato di natura, e che esistono o sono esistiti molti modi differenti di organizzare le più varie faccende della vita umana.



Illustrazione 1: Protesta satirica contro i sostenitori della "famiglia naturale"

## *Le origini dell'antropologia*

Il sapere sulla diversità culturale del genere umano non è una prerogativa esclusiva dell'Occidente moderno. Diversi autori hanno anzi evidenziato che esistono una molteplicità di "antropologie" spontanee, cioè di discorsi e riflessioni sulla diversità culturale del genere umano nelle più diverse tradizioni culturali e intellettuali.

Così, nella ricerca di antecedenti del pensiero antropologico contemporaneo si è potuta rivolgere l'attenzione verso diversi momenti e autori. Diverse storie del pensiero antropologico partono da Erodoto e dalla Grecia classica del V secolo a.C. E in effetti è quasi sorprendente nell'opera di Erodoto quella che oggi chiameremmo una "sensibilità antropologica" verso la differenza culturale: il tentativo di mettere in prospettiva le differenze culturali e di comprenderle.

Altri hanno cercato gli antecedenti nei viaggiatori arabi medioevali: Ibn Battuta (Tangeri 1304 - Fez 1368 o 1377), che viaggiò per 20 anni per tutto il mondo arabo, spingendosi fino alla Russia meridionale; Ibn Khaldun (Tunisi 1332 d. C.- Il Cairo 1406 d.C.).

Gli antecedenti possono essere moltiplicati e sono sicuramente di grande interesse per testimoniare la varietà e anche la raffinatezza delle riflessioni sulla diversità culturale, sulle cause e sulle dinamiche della differenziazione delle civiltà.

Ma l'emergere di un sapere antropologico come disciplina, che fonda una tradizione di studi che arriva fino al nostro presente, avviene nell'Europa moderna per la concomitanza di una serie di condizioni sia materiali che intellettuali. L'espansione coloniale porta gli Europei a contatto con popoli esotici, rendendo la conoscenza delle loro usanze e abitudini funzionale ai nuovi interessi politici, commerciali, religiosi. Vi è poi il progressivo tramonto della lettura teologica della storia umana, con l'inserimento dell'uomo nella natura e il tentativo di leggere la storia dell'uomo non come il risultato di un piano divino, ma come il risultato non intenzionale dell'azione umana.

### *Il selvaggio come antenato*

Il sapere antropologico nasce insieme a una particolare concezione della storia umana e della successione delle epoche all'interno di essa. L'altro, il primitivo, il selvaggio viene ad assumere all'interno di questo sapere una particolare posizione. Si ritiene infatti che lo studio dei "costumi", dei modi di vivere e di pensare, dei primitivi contemporanei possano gettare luce sulle fasi antecedenti dello sviluppo della civiltà europea.

È un sapere che comincia a essere elaborato nell'epoca in cui declina la vecchia visione teologica del mondo che concepisce la società come ordinata in base a un disegno divino e compare l'idea che gli uomini siano artefici di tutto ciò che viene compreso nel termine civiltà.

Fino alla metà del XVIII secolo non era affatto scontato che i popoli che erano denominati "selvaggi", quelli per esempio che erano stati scoperti all'arrivo degli europei nelle Americhe, costituissero un'immagine adeguata dell'umanità primitiva.

Se la scoperta dell'America ha rappresentato una rottura importante dell'«incanto umanistico» - come l'ha definito Fabietti - mettendo le società occidentali di fronte al problema dell'esistenza di una umanità sconosciuta e priva di relazioni con tutto ciò che era fino ad allora conosciuto, questo è avvenuto in modi che riflettevano gli orientamenti culturali dell'epoca. Per una larga parte del pensiero europeo, ancora fortemente influenzato da una lettura religiosa della storia umana fondata sul racconto biblico della creazione, l'enigma dei popoli "selvaggi" si poneva in termini radicalmente differenti da quelli che saranno in seguito propri dell'illuminismo.

Dalla *Historia natural y moral de las Indias* di José de Acosta (1589) ai *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* di Joseph François Lafitau (1724), il problema che domina

gli scritti sull'enigma dei popoli selvaggi dell'America è quello relativo alla loro origine, e cioè in particolare alla loro possibile connessione con i popoli già noti dell'Europa e dell'Asia.

La découverte de l'Amérique eut quelque chose de si frappant pour les savants même, que les premières questions qu'elle fit naître, furent de savoir, si les hommes qui l'habitaient étaient de la race d'Adam ; et supposé qu'ils fussent issus de nos premiers pères, ainsi que la foi ne laissait pas lieu d'en douter : en quel temps ? comment ? et par où cette partie du monde avait commencé d'être peuplée ? si les Anciens en avaient eu quelque connaissance ? enfin quels étaient les peuples de l'Ancien monde qui avaient passé dans le Nouveau ? Ces dernières questions étaient fort problématiques, et donnèrent lieu aux savants de débiter beaucoup d'érudition, malgré laquelle, la plupart sont encore indécises, et le seront encore longtemps selon toutes les apparences. (Joseph François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724)

L'esame comparativo dei loro costumi che si diffonde nei testi di questi autori ha senso in quanto può costituire prova indiretta della loro discendenza da quell'umanità primordiale che è presentata nel racconto biblico da cui anche noi europei discendiamo. Il selvaggio non è primitivo o primordiale: è piuttosto degradato, decaduto da una condizione di civiltà originaria allo stato selvaggio attuale.

### *Lo stato di natura*

In questa stessa epoca, però, comincia a delinearci anche un altro rapporto tra selvaggio e primitivo, che prende forma dalla nuova filosofia contrattualista, dove cioè l'ordine sociale e politico trova il suo fondamento e la sua legittimità in un (ideale) contratto sottoscritto dai membri della comunità politica. Non dunque nell'ordine naturale delle cose, stabilito da Dio ab origine, ma in una libera associazione tra uomini.

Per queste filosofie, che cominciano a prendere corpo nella seconda metà del XVII secolo, lo "stato di natura" rappresenta una sorta di antecedente logicamente necessario del contratto sociale. E i popoli selvaggi sono di particolare interesse perché possono fornircene un'immagine: «in the beginning all the World was America» scrive John Locke nel *Second treatise of Government* (1690).<sup>5</sup>

L'equazione tra selvaggio e primitivo stabilita nell'affermazione di Locke offre alla comparazione uno spettro di finalità del tutto nuove: i popoli selvaggi contemporanei diventano la chiave per poter illuminare il passato del genere umano e le tappe dello sviluppo della civiltà umana a partire dallo stato di natura fino ad arrivare alle sue più sofisticate vette.

### *Il buono e il cattivo selvaggio*

Fino al XVIII secolo le immagini dell'altro esotico che avevano circolato nella cultura europea erano sostanzialmente legate alla proiezione dei propri valori e delle proprie idee. In altre parole, il primitivo, il selvaggio, non era altro che una sorta di specchio nel quale vedere rovesciata l'immagine della propria stessa società. Come spiega lo storico dell'arte Erwin Panofsky (1955):

There had been, from the beginning of classical speculation, two contrasting opinions about the natural state of man, each of them, of course, a "Gegen-Konstruktion" to the conditions under which it was formed. One view, termed "soft" primitivism in an illuminating book by Lovejoy and Boas,

---

5 Sull'importanza dello "stato di natura" per la comprensione dei fondamenti della autorità politica, Locke scriveva: «To understand political power correctly and derive it from its proper source, we must consider what state all men are naturally in. In this state men are perfectly free to order their actions, and dispose of their possessions and themselves, in any way they like, without asking anyone's permission—subject only to limits set by the law of nature».

conceives of primitive life as a golden age of plenty, innocence, and happiness – in other words, as civilized life purged of its vices. The other, “hard” form of primitivism conceives of primitive life as an almost subhuman existence full of terrible hardships and devoid of all comforts – in other words, as civilized life stripped of its virtues.

Le due immagini del selvaggio, in altri termini, non erano altro che due differenti modi di porsi riguardo al problema dello stato naturale dell'uomo e al progredire o alla decadenza del vivere civile.

Si è soliti citare, come capostipiti (o forse solo campioni esemplari) delle due opposte immagini dello “stato di natura”, tra XVII e XVIII secolo, cioè prima della nascita di un vero e proprio sapere antropologico, due importanti filosofi: Hobbes e Rousseau.

I due scrivono a distanza di circa un secolo e si collocano entrambi all'interno di una filosofia politica contrattualista, dove cioè l'ordine politico trova il suo fondamento e la sua legittimità in un (ideale) contratto sottoscritto dai membri della comunità politica. Non dunque nell'ordine naturale delle cose, stabilito da Dio *ab origine*, ma in una libera associazione tra uomini.

Per queste filosofie, lo “stato di natura” rappresenta una sorta di antecedente logicamente necessario del contratto sociale. I due autori rappresentano questo “stato di natura” in termini radicalmente differenti, addirittura opposti.

Per Hobbes lo “stato di natura” è caratterizzato dalla guerra di tutti contro tutti. Ogni uomo è libero e può usare la forza liberamente per proteggere la propria persona e le proprie proprietà. Ma ogni uomo è anche del tutto privo di sicurezza, poiché non c'è alcuna autorità che può imporre il rispetto della sua vita e delle sue cose. Nel capitolo XIII del *Leviatano* (Hobbes 1651), Hobbes delinea le conseguenze dello stato di guerra permanente e dell'insicurezza che gli è associata:

In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.

Così la vita nello “stato di natura” è immaginata da Hobbes come “solitary, poor, nasty, brutish, and short”.

Rousseau, al contrario, immagina lo “stato di natura” come una primitiva età dell'oro, un tempo in cui gli uomini vivono in armonia con la natura, in perfetta uguaglianza. È con lo sviluppo della civiltà che, una volta introdotta la proprietà privata, si determinano le ineguaglianze che portano alla degenerazione della società.

#### *Gli stadi di sviluppo e la comparazione primitivi/antichi*

Abbiamo prima fatto riferimento ai *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* del gesuita francese padre Joseph François Lafiteau, del 1724, nel quale i costumi degli indiani americani - tra i quali l'autore ha avuto occasione di vivere come missionario - sono comparati con quelli degli antichi popoli orientali. L'intento di Lafiteau è di provare che le popolazioni americane hanno avuto una antica origine orientale. Sulla base di dati in gran parte congetturali e di ragionamenti anche in parte sbagliati Lafiteau è il primo a formulare l'ipotesi che è oggi comunemente accettata riguardo al popolamento del continente americano, cioè la migrazione via terra attraverso un punto di passaggio (che in seguito si scoprirà essere lo stretto di Bering).

L'opinion la plus universellement suivie et la plus probable, est celle qui fait passer toutes ces nations



dans l'Amérique par les terres de l'Asie. Il y a des motifs d'une très grande probabilité, qui persuadent que l'Amérique est jointe au continent de la Tartarie orientale, quoique jusqu'à présent on y ait supposé quelque détroit qui l'en sépare. [...] Et j'espère que la comparaison des mœurs des Américains avec celles des Asiatiques et des nations comprises sous le nom des peuples de la Thrace et de la Scythie, il résultera dans la suite de cet ouvrage comme une espèce d'évidence, que l'Amérique a été peuplée par les terres les plus orientales de la Tartarie.

Il disegno comparativo di Lafiteau, se inizia l'uso di comparare popoli a lui contemporanei con popoli antichi, non lo fa però con l'idea di una successione, più o meno necessaria, di fasi o stadi di sviluppo della cultura.

Bisognerà aspettare invece la metà del secolo perché simili ipotesi appaiano contemporaneamente in diverse parti d'Europa. Montesquieu con *L'Esprit des lois*, Turgot, Smith, Ferguson. Questi ultimi due, in particolare, proposero nella seconda metà del settecento una teoria dello sviluppo della civiltà che ebbe un enorme successo ed è ancora per certi versi alla base di molte idee attualmente diffuse sulla diversità umana.

# 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 cultura 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 cultura 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 cultura, 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 inconsce, 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 Kultursoziologie. Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVII (1920-21), pp. 1-49, e *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 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)

---

\* Francesco Remotti, *Cultura*, in *Enciclopedia delle scienze sociali* (1992).



come una «georgica dell'anima»; è pure il caso di René Descartes, per il quale «coltivare la mia ragione» 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 moeurs* (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. Herder,

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. Herder, 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. Adelung, 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 Burckhardt, e si ritroverà frequentemente in Friedrich Nietzsche. La delineaione 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 esteriorità. 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 exteriorità 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. Leroi-Gourhan, 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. Kroeber, 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. Hegel, 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 tradizio-

ne «è qualcosa di aggiunto agli organismi che la trasmettono, qualcosa di sovrapposto ed estraneo ad essi» (ibid., p. 57). La concezione dell'esteriorità 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 costrittiva 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' (cultura) 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 sostrato 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 designa 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 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 fisicamente 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 cultura-

le 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. Leroi-Gourhan, 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'impres-

sionante 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 or-

ganismi 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 tecnologico 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. Malinowski, 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 soddisfacente 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 procreazio-



ne, 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. Keesing, 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 sovraindividuale, 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 Mary Douglas (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 li-

nearità 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 risposta 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 abbando-

narla, 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 cultura contenesse in se stessa o producesse da se stessa dei livelli metaculturali, assimilabili alle «operazioni metalinguistiche» che, secondo Roman Jakobson (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 societarie), 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 riconoscono l'incidenza, ma conferendo eccessiva autonomia alle forme simboliche rispetto ai contesti di condivisione, di scambio o di conflitto sociale, 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 colte 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 infi-

nitesimali. 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 Hawaii). 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 Lele, gli Yaka dello Zaire (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 uo-

mini 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 significatività 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, Franz Boas (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 possi-

bilità 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 Nuer 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 «cul-

tura 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 - Parigi e Marsiglia, 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. Sahlins, *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. Trubekoj, 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 mind of primitive man*, New York 1911 (tr. it.: *L'uomo primitivo*, Bari 1972).
- Bonner, J., *The evolution of culture in animals*, Princeton 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*, Firenze 1961-1966).
- Cassirer, E., *An essay on man. An introduction to philosophy of human culture*, New Haven, Conn., 1944 (tr. it.: *Saggio sull'uomo*, Milano 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 fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896* (a cura di A. Marini), Milano 1985.
- Douglas, M., *The Lele of Kasai*, 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 science 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 P. Rossi, 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*, Brighton 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 life*, 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 R. Linton), 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*, Cambridge, 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, XX-XIX, pp. 77-84; rist. in *The nature of culture*, Chicago 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*, Roma 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*, Ann Arbor, 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*, Berkeley 1949 (tr. it.: *Cultura, linguaggio e personalità*, Torino 1972).
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale* (a cura di C. Bally e A. Sechehaye), Paris 1916 (tr. it.: *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, 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 čelovečestvo*, 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» (Abbagnano 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 natu-

<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).

ra”, [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:

- 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 alle 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 preconcepi 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 precostituiti 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 moralità 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 troviamo 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»: cioè una rappresentazione il cui significato resta indefinito; cfr. Sperber 1982). A parte il paradosso logico di una teoria universale che afferma che non esistono verità universali (e dunque nega implicitamente 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.

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

## *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 fondamentale a queste due concezioni della natura umana, e cioè del ruolo 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, può anche prendere atto delle verità universali sulla mente umana o sui limiti biologici dell'organismo, ma avrà comunque a che fare con un oggetto che si trova al di là di quelle verità.

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 feno-



meno 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 relativismo: «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 reci-

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

proci, 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.

# L'etnografia

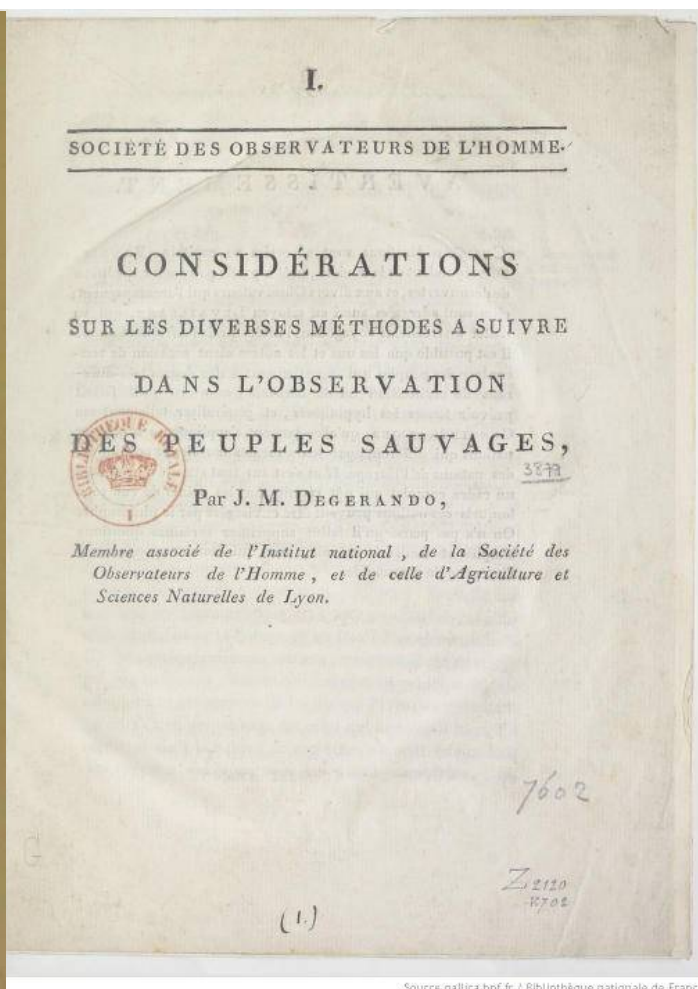
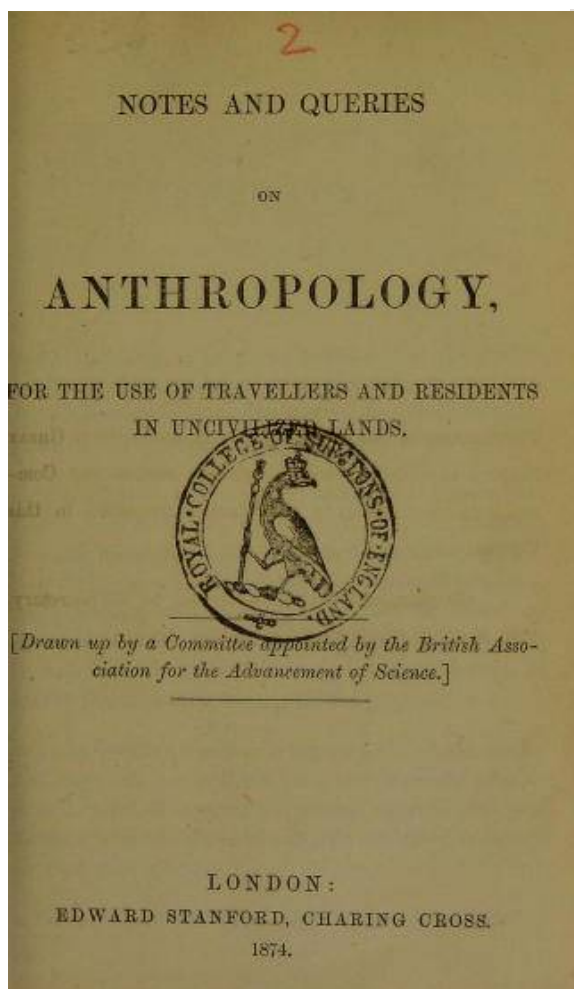
## *Raccolta dei dati ed elaborazione teorica*

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 altre sulle 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).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Il modello era sostanzialmente simile a quello che vigeva 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 fondamentalmente 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 Travelers 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 dal *Royal Anthropological Institute*. 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 esposte 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 fi-

gura 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 rac-



conto 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, dedito 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, rimedia 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 preconcepiti 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 diffusionista 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>1</sup> alla

---

1 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

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 tavoli 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 informazioni, 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" an-

---

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).

tropologi, 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’acanita 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 etnografi 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>2</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>3</sup>

---

2 Nel breve spazio di pochi anni dopo la pubblicazione dei diari di Malinowski esplose 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).

3 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".

Fabio Dei

## LA COMPARAZIONE FRA LE CULTURE

### 0. Premessa.

L'antropologia è una forma di sapere intrinsecamente comparativo. Si basa sul principio che per conoscere noi stessi (o più in generale, secondo la sua etimologia, gli "esseri umani") non basta guardarsi dentro, attraverso un metodo introspettivo di tipo cartesiano. Occorre invece volgere lo sguardo fuori da noi e lontano da noi, verso persone e gruppi sociali diversi, e mettere a confronto la loro razionalità, la loro morale, i loro rapporti politici e istituzionali con i nostri. Maggiore è la diversità, maggiore potrà essere lo spettro della nostra comprensione. È il metodo che è stato chiamato del "giro lungo" o della "via esterna" – in contrapposizione al "giro breve" e alla "via interna" che caratterizzano invece, da Platone a Kant e oltre, l'approccio speculativo dominante nella filosofia occidentale (Kluckhohn 1949, Remotti 1990).

Certo, in un'accezione così generale, il giro lungo e lo stile comparativo non sono affatto invenzioni dell'antropologia: sono invece radicati in una tradizione di pensiero che risale perlomeno ad Erodoto. L'antropologia cerca però di uscire dall'uso generico e impressionistico della comparazione e di farne un metodo scientifico. Insieme al concetto di cultura, il metodo comparativo è infatti il cruciale punto di partenza dell'antropologia al momento del suo costituirsi in disciplina scientifica, nella seconda metà dell'Ottocento; e, in tutta la sua storia, resterà uno dei principali temi di discussione e, spesso, di scontro metodologico. Quali sono le condizioni e i limiti (spaziali, storici, socio-culturali) della comparazione? Che cosa si può comparare – vale a dire, quali sono le appropriate "unità" del processo comparativo? Ai risultati della comparazione si può attribuire il valore di generalizzazioni, di spiegazioni e persino di leggi scientifiche? Attorno a questi problemi le diverse scuole antropologiche si sono profondamente divise, teorizzando e soprattutto praticando versioni molto diverse del metodo comparativo.

In questo saggio, cercherò di tracciare una cornice generale di questa complessa problematica, sia pure per grandi linee e in modo incompleto. Nella prima parte ripercorrerò alcuni momenti cruciali del dibattito sulla compara-

zione nella storia degli studi antropologici. Nella seconda parte, cercherò invece di fare il punto sullo stato attuale della discussione e su alcuni usi della comparazione nella produzione etnografica ed antropologica contemporanea<sup>1</sup>.

## PARTE PRIMA

### 1.1. *La nascita del metodo comparativo.*

Come detto, il metodo comparativo rappresenta lo strumento principe della prima grande scuola antropologica, quella tardo ottocentesca di ispirazione evoluzionista. È attraverso la comparazione che gli antropologi dell'epoca pensano di poter trasformare la loro disciplina in una vera e propria scienza, in grado di andar oltre la pura descrizione dei fenomeni culturali e di scoprire le leggi che ne regolano il funzionamento e lo sviluppo. In cosa consiste dunque il metodo comparativo? Prima del suo uso antropologico, esso era stato sviluppato tra XVIII e XIX secolo almeno in due grandi ambiti disciplinari: da un lato le scienze naturali, dall'altro gli studi di linguistica storica e di storia delle religioni. Partiamo dalle prime. Scienze come la biologia, la geologia e la paleontologia si erano completamente rifondate tra Settecento e Ottocento sulla base di un progetto di ricostruzione della "storia naturale" del pianeta e delle specie viventi, individuandone l'origine e ripercorrendo i processi di sviluppo evolutivo che avevano condotto alle forme attuali. Per un progetto del genere, il grande problema era ovviamente la mancanza o almeno la scarsità di documentazione riguardante il passato. Come si esprimeva il geologo Charles Lyell, la storia del mondo viene registrata in modo imperfetto. Tema, questo, ripreso da Charles Darwin come fondamento epi-

---

<sup>1</sup> Il saggio riprende e rielabora un testo originariamente scritto con finalità didattiche, destinato a un manuale spagnolo in corso di stampa a cura di C. Lison Tolosana. Ciò spiega la presenza di alcuni passaggi forse eccessivamente didascalici, poco in tono con lo stile di altri contributi del presente volume. D'accordo con i curatori, si è tuttavia mantenuta la struttura didattica, al fine di favorire un uso del volume anche da parte degli studenti e di non specialisti. In ogni caso, come si vedrà, il testo non è puramente riepilogativo ma esprime una tesi ben precisa: la comparazione è inseparabile dall'antropologia culturale, a patto però di non intenderla come procedura formalizzata dalle finalità esplicative e generalizzanti. In quest'ultima accezione, essa si applica con grande difficoltà alla disciplina, e solo in quelle aree assai specifiche che consentono il ricorso all'analisi quantitativa e statistica. Per lo più, è impossibile pensare in antropologia alla comparazione come a una fase conoscitiva successiva e separata da quella della "raccolta" dei dati. La comparazione antropologica è piuttosto una strategia interpretativa inestricabilmente connessa a quella della descrizione e della comprensione etnografica.

stemologico della teoria evolucionista. “For my part, following Lyell’s metaphor, I look at the natural geological record, as history of the world imperfectly kept, and written in a changing dialect; of that history we possess the last volume alone, relating only to two or three countries. Of this volume, only here and there a short chapter has been preserved; and of each page, only here and there a few lines” (Darwin 1861; v. Fabian 1983, pp. 11-14).

Dunque, in un lungo e continuativo processo di sviluppo, noi troviamo tracce solo di pochi momenti, dispersi nel tempo e nello spazio, che danno l’impressione di discontinuità e impediscono di “leggere il testo”. Come riempire i vuoti? Come in un gigantesco crittogramma, possiamo partire dall’analisi dei dati più completi per ricavare un codice, da applicare poi alle parti meno documentate (i precedenti volumi, secondo la metafora darwiniana). Si possono così rendere intelligibili dati in sé dispersi e frammentati. Ciò implica però dei presupposti fondamentali: in primo luogo, il presupposto cosiddetto “uniformista”, secondo il quale il corso dell’evoluzione segue alcune grandi leggi che restano invariate nel tempo, e si attua in modo graduale e continuativo. Inoltre, il principio per cui l’evoluzione non si articola in catene di singoli e irripetibili eventi, ma in fasi o stadi che sono dappertutto gli stessi. È questo il fondamento del metodo comparativo darwiniano: dati provenienti da ogni punto del tempo e dello spazio possono essere accostati e gettar luce gli uni sugli altri, completarsi a vicenda, in quanto parte di un unico grande disegno.

È importante tener conto di due aspetti di questo uso della comparazione, che influenzeranno enormemente l’antropologia. Il primo è la struttura tabulare del tempo evolutivo. Il tempo non è il capriccioso incedere di una storia sempre incerta e irripetibile, ma l’uniforme svolgimento di una successione logicamente fondata di fasi. Solo che fra il trascorrere cronologico del tempo e lo sviluppo logico-evolutivo non vi è perfetta coincidenza, e può accadere che nello stesso momento storico convivano fasi diverse dell’evoluzione. Questo è un punto cruciale nella biologia darwiniana, che può inferire i più antichi capitoli della storia naturale a partire dall’osservazione di specie attuali che appaiono però evolutivamente arretrate, o anche soltanto di tratti morfologici degli organismi viventi che sembrano non avere alcuna funzionalità attuale e giustificarsi soltanto in relazione a fasi evolutive precedenti. Un ruolo analogo giocherà, nell’antropologia ottocentesca, lo studio dei “primitivi attuali”, considerati come testimonianze viventi di più antichi stadi dell’evoluzione culturale, nonché lo studio delle sopravvivenze (*survivals*), cioè tratti presenti nelle culture attuali ma spiegabili solamente in riferimento al passato. L’uso di coprirsi la bocca quando sbadigliamo è un esempio semplice ed efficace del concetto ottocentesco di sopravvivenza. Non c’è nessuna

spiegazione apparente per questa norma di comportamento nella cultura moderna: essa si spiegherebbe invece in riferimento all'antica credenza magico-religiosa e al connesso timore che l'anima possa uscire dal corpo attraverso gli orifizi. Scomparsa la credenza con il progredire dell'evoluzione culturale, è tuttavia rimasto l'uso protettivo privato del suo valore funzionale, come un vero e proprio fossile.

Dunque, il presente è costellato di segni del passato, che si nascondono sotto la più immediata superficie delle cose, oppure nelle lontananze geografiche (come le Galapagos per Darwin o, per gli antropologi, gli aborigeni australiani, considerati all'epoca le popolazioni più primitive – dunque evolutivamente più distanti - al mondo). Al tempo tabulare corrisponde, come ha osservato J. Fabian, una tendenza a comprendere certe differenze naturali o culturali nel mondo attuale in termini di relazioni temporali (prima/dopo, arretratezza/progresso): cosicché “dispersal in space reflects directly, which is not to say simply or in obvious ways, sequence in Time” (Fabian 1983, p. 12). È questa corrispondenza delle relazioni spaziali e temporali che consente l'ottica comparativa di larghissimo (praticamente infinito) respiro che l'evoluzionismo impiega. Un secondo importante aspetto di un metodo comparativo così inteso è la sua aspirazione a scoprire relazioni causali fra i fenomeni. L'accostamento di fatti provenienti da luoghi e tempi diversi produce generalizzazioni, e da queste si può risalire per via induttiva a rapporti causali e infine alle grandi leggi che guidano lo sviluppo evolutivo. La comparazione fonda così un sapere di carattere nomotetico, che parte da fatti particolari per giungere alla scoperta di leggi universali. In realtà, nel campo dei fenomeni culturali lo stabilire relazioni causali è molto più complesso che nel campo naturalistico, per la maggiore difficoltà di tenere sotto controllo le variabili. Tuttavia, il comparativismo antropologico sarà fortemente permeato da istanze causaliste: e, come vedremo, le critiche che esso riceverà sono prevalentemente critiche al suo linguaggio causale e deterministico. Anche nei grandi dibattiti novecenteschi, la comparazione sarà sistematicamente associata a un'idea di scienza nomotetica; al contrario le metodologie idiografiche (che pensano cioè l'antropologia come un sapere su contesti localmente e storicamente situati, non generalizzabili e non riconducibili a leggi universali) tenderanno a scartare la comparazione. Un equivoco, questo, dagli effetti disastrosi: come vedremo oltre, metodo comparativo e approccio causalista non sono necessariamente coestensivi.

Come detto, oltre alle scienze naturali, il metodo comparativo viene sviluppato tra Settecento e Ottocento anche nell'ambito degli studi linguistici, filologici e storico-religiosi. Anche in questo caso, la comparazione è lo strumento che dovrebbe permettere di ovviare alle lacune nella documentazione



del passato. In particolare, il successo della linguistica comparativa è legato all'affermarsi dell'ipotesi indoeuropea: all'idea cioè di una lingua originaria da cui sarebbero storicamente scaturiti il greco e il latino, il celtico, il gotico e il sanscrito. Mancando qualsiasi documentazione di una simile lingua, essa può esser ricostruita per illazione solo attraverso la sistematica comparazione delle lingue esistenti o comunque documentate, in cerca di somiglianze che non potrebbero esser spiegate se non da una comune derivazione. Suggerita per la prima volta nel 1786 da W. Jones, l'ipotesi indoeuropea si afferma largamente nell'Ottocento; e l'operazione svolta per la linguistica viene replicata per altri campi della cultura. Soprattutto gli studiosi che si occupano di mitologia e di materiali storico-religiosi, come Max Müller, rappresenteranno una importante cerniera tra filologia storico-comparativa e antropologia.

La matrice filologica del metodo comparativo è contigua a quella naturalistica, ma se ne differenzia per alcuni aspetti. In entrambi i casi la comparazione è volta a scoprire un'origine lontana e nascosta dei fenomeni. Tuttavia, nelle scienze naturali la ricerca dell'origine sta alla base della formulazione di relazioni causali e di leggi universali di sviluppo, mentre negli studi filologici l'obiettivo è l'interpretazione di testi, il chiarimento del significato di forme di espressione simbolica. In questo secondo caso, gli accostamenti comparativi sono posti al servizio di un'ermeneutica testuale più che di una logica della scoperta o della dimostrazione di una teoria scientifica. Si tratta di finalità dalle implicazioni epistemologiche molto diverse (anche se nel contesto positivistico del tardo Ottocento l'istanza interpretativa si maschera sotto un linguaggio scienziato). L'antropologia le eredita entrambe, il che sta alla base di una tensione interna alla disciplina che ancora oggi è lontano dall'essere sciolta.

## 1.2. *La comparazione universale in antropologia*

L'antropologia culturale adotta dunque il metodo comparativo da un ampio spettro di discipline, sia scientifiche sia umanistiche, e ne esplora le possibilità fino ai limiti estremi. Lo applica infatti a ogni tipo di fenomeno culturale, non accontentandosi di raffronti mirati e circoscritti, e spingendo invece il livello di generalizzazione al di là di ogni confine spaziale e temporale. La comparazione che interessa agli antropologi ottocenteschi è di scala universale. Al principio uniformista essi aggiungono quello dell'unità intellettuale del genere umano (contro i pregiudizi razzisti che caratterizzano invece buona parte della cultura dell'epoca). Ma se gli esseri umani sono dotati della stessa attrezzatura cognitiva, in ogni tempo e in ogni luogo, e se l'evoluzione segue sempre la stessa linea di sviluppo, come si spiegano allora le differen-

ze culturali? Come si spiega, ad esempio, lo spettacolare scarto tra le più avanzate culture occidentali e quelle dei popoli cosiddetti “primitivi”? La risposta è semplice: si tratta di differenti velocità evolutive. I “primitivi di oggi” si collocano in una fase più arretrata dell’evoluzione culturale: vivono nello stesso tempo storico della civiltà vittoriana, ma in un diverso tempo evolutivo. E proprio questo ne assicura la comparabilità. Anzi, in virtù di questa concezione tabulare del tempo, i primitivi di oggi corrispondono all’umanità arcaica, e ci forniscono quelle informazioni sul passato che i documenti storici e archeologici non possono mettere a disposizione.

Per questi motivi, la comparazione evoluzionista non ha bisogno di esercitarsi all’interno di contesti omogenei e ben definiti: al contrario, accostare tratti culturali provenienti dai più distanti ed eterogenei contesti garantisce risultati più significativi e di più ampio profilo teorico. L’evoluzionismo si distingue in ciò dagli studi di orientamento diffusionista. Anche questi ultimi usano la comparazione al fine di scoprire le origini di un certo fatto culturale; seguono tuttavia la tesi della monogenesi, secondo cui fatti culturali simili hanno sempre una ed una sola origine, dalla quale discendono attraverso processi di trasmissione nel tempo e nello spazio. La comparazione ha qui lo scopo di delineare processi storici di diffusione, nel tentativo di risalire fino all’ipotetico punto originario. La somiglianza morfologica tra due fatti culturali segnala la possibilità di una relazione storica, che dev’essere dimostrata ricostruendo una catena di trasmissione con il maggior numero possibile di anelli intermedi. L’evoluzionismo, al contrario, crede nella possibilità della poligenesi, cioè della nascita indipendente di fatti culturali simili, semplicemente in virtù del principio di uniformità. La comparazione non ha allora nessun bisogno di attenersi a criteri di contiguità spazio-temporale. Se si scoprono analogie, senza che vi sia la possibilità di contatto e trasmissione culturale, allora ci saremo avvicinati a qualcosa di molto profondo e molto universale.

Prendiamo l’esempio delle credenze religiose, uno dei temi che più affascina e preoccupa l’antropologia ottocentesca. Come nasce la religione? Il problema è posto in tutta la sua ampiezza già nel primo grande libro che nel 1871 segna la nascita dell’antropologia culturale, *Primitive Culture* di E.B. Tylor. Per rispondere, Tylor procede più o meno così: prende un gran numero di credenze religiose dai più svariati contesti storico-sociali (dalle culture “primitive” alle civiltà antiche e classiche alla contemporaneità) e si chiede se c’è qualche elemento che tutte queste diverse credenze hanno in comune, una sorta di massimo comun denominatore dell’atteggiamento religioso. Crede di riconoscere questo elemento comune nell’idea di anima, e ne conclude che l’“animismo” è lo stadio originario, da cui tutte le altre forme di religione si so-

no evolute. Su questa base, può disporre l'universo delle credenze religiose in un ordine morfologico, da quelle più "semplici" a quelle più complesse: e poiché l'evoluzione procede dal semplice al complesso, l'ordine logico o morfologico *deve* corrispondere a quello cronologico o storico. Gran parte del libro di Tylor è così dedicato alla ricostruzione congetturale dei processi di sviluppo che portano da uno spoglio e primitivo animismo, attraverso una complicata serie di stadi intermedi, fino alle più "evolute" forme di monoteismo delle culture occidentali.

Dello stesso tipo è il lavoro che altri studiosi dell'epoca compiono a proposito del matrimonio (J.F. McLennan), delle forme della parentela e della famiglia (L.H. Morgan), delle forme giuridiche (H.S. Maine) e così via. Ma il vero e proprio *tour de force* di questo comparativismo universalista è probabilmente *The Golden Bough* di James G. Frazer, un'opera uscita in diverse e sempre accresciute edizioni tra il 1890 e il 1913, fino ad assumere dimensioni enciclopediche (ma nota oggi soprattutto nella edizione abbreviata del 1922). Qui il punto di partenza non è (almeno in apparenza) un problema teorico, ma l'interpretazione di una enigmatica usanza documentata da autori classici nella Roma tardo-imperiale: la carica di "re del bosco", sacerdote di un tempio di Diana, poteva essere ottenuta solo sorprendendo e uccidendo in singolar tenzone il precedente sacerdote. Per comprendere il senso di questa pratica rituale, Frazer intraprende un percorso comparativo di incredibile ampiezza, allineando centinaia e centinaia di "usanze" o "credenze" simili documentate nelle civiltà antiche, nelle culture primitive, nel folklore europeo dell'età moderna e contemporanea. Ne risulta l'affresco di una concezione magica del mondo, al cui centro sta il complesso mitico-rituale dell'uccisione e resurrezione di un dio (o di un re divino) che rappresenta la forza vitale e la fecondità della natura, la cui riproduzione ciclica deve essere aiutata magicamente. Le tesi frazeriane sulle origini magiche della cultura umana hanno lo stesso livello di generalità speculativa di quelle di Tylor. Ma il suo modo di procedere è in parte diverso. Le sue comparazioni sono vere e proprie pratiche interpretative. Accostando casi simili tratti dai contesti più diversi, egli crea configurazioni di senso che mostrano i fenomeni in una luce nuova. Ad esempio, nell'analizzare le feste del fuoco largamente diffuse nella cultura popolare europea, le pone accanto alle pratiche sacrificali del mondo antico, ai riti primitivi di fertilità, al tema del capro espiatorio e così via, costruendo grandi catene di somiglianze e differenze che ridefiniscono il significato dell'oggetto iniziale, portandoci a vederlo in una nuova luce. Questi accostamenti comparativi, occorre insistere, avvengono su base analogica e non storico-filologica. Il loro scopo non è documentare processi reali di circolazione culturale, ma scoprire le profonde configurazioni di senso che si celano sotto la superficie

di pratiche e oggetti culturali apparentemente banali e insignificanti. Attraverso il metodo comparativo, noi possiamo giungere a vedere l'ombra del sacrificio umano dietro le gioiose feste del fuoco, i temi della morte e della resurrezione dietro i più innocenti costumi natalizi o carnevaleschi, e così via. È questo aspetto della comparazione antropologica che, come vedremo, affascinerà la psicoanalisi e le avanguardie artistiche e letterarie del Novecento, che lo porranno al centro stesso della loro poetica (Dei 2001).

### 1.3. *Mauss e la comparazione modellizzante.*

Troviamo un uso della comparazione di scala universale in un'altra grande scuola: quella francese comunemente definita come "sociologica", che ha in Émile Durkheim il leader e in Marcel Mauss il principale esponente sul terreno antropologico. Soprattutto Mauss, in molti dei suoi saggi più famosi, utilizza e raffronta materiali tratti dai resoconti di etnologi, dalle culture classiche e da molte culture antiche, sia europee che orientali, con un'ampiezza che sembra avvicinarlo al metodo degli evoluzionisti. A differenza di questi ultimi, tuttavia, la straordinaria erudizione e la vastità dei riferimenti non è messa al servizio della ricerca delle origini, né della dimostrazione di grandi leggi di sviluppo. Il metodo di Tylor o Frazer consisteva nell'allineare il maggior numero possibile di esempi (o "prove") a sostegno di semplici tesi o passaggi argomentativi. Ad esempio, si vuole mostrare come a un certo stadio dello sviluppo culturale sia diffusa la credenza nell'anima come animale che risiede nel corpo e che in certe situazioni critiche potrebbe sfuggire attraverso gli orifizi. Si enuncia la tesi e si procede quindi a "dimostrarla" allineando decine o centinaia di esempi presi da ogni parte del mondo, da ogni epoca e da ogni tipo di fonti o testimonianza. Ciò che conta è il numero degli esempi: il che spiega il *format* tipico dei libri degli evoluzionisti, che è quello del trattato di dimensioni tendenzialmente enciclopediche. Mauss scrive invece saggi relativamente brevi, nei quali gli accostamenti comparativi non rispondono mai a una logica puramente cumulativa; essi sono volti piuttosto a rendere possibile l'analisi di una istituzione culturale come sistema.

Possiamo comprendere meglio questo punto riferendoci a quello che è considerato il capolavoro di Mauss, un testo del 1924 intitolato *Essai sur le don*. Qui viene analizzata una tipologia di pratiche sociali o "prestazioni totali", come l'autore le definisce, basate sul "dono" di oggetti di prestigio e sull'obbligo di ricevere e ricambiare ciò che viene offerto. Mauss procede analizzando esempi mirati di istituzioni di questo tipo, tratti da numerose aree culturali: parte con la Polinesia e la Melanesia, soffermandosi in particolare sul fenomeno del *kula ring* descritto da Malinowski nelle isole Trobriand; passa

quindi alle culture indiane del nord-ovest americano, dedicando ampio spazio all'istituzione del *potlach* descritta da Boas fra i Kwakiutl. Ancora, procede analizzando il tema del dono (scambio in cui "si fondono persone e cose") nel diritto romano antico, nel diritto indiano classico, in quello germanico, in quello celtico e cinese, concludendo con osservazioni sul destino del dono nelle società occidentali contemporanee. Dunque anche Mauss, come Tylor e Frazer, fa "il giro del mondo"; e anch'egli vuol mostrare l'universalità del tema del dono nelle culture umane, e anzi affermare una tesi generale sull' "evoluzione sociale", secondo cui le "prestazioni totali" dominano le culture e il diritto arcaico, lasciano delle tracce nella civiltà romana e in molte culture indoeuropee, e sono infine abbandonate nella modernità, con la sua netta distinzione tra diritti reali e diritti personali e quella fra obbligazione e dono (Mauss 1924, pp. 240-1). Ma, come detto, gli accostamenti comparativi non sono affatto pensati come un accumulo di "prove". La loro funzione è quella di evidenziare tratti del fenomeno culturale del dono che non emergerebbero interamente da un unico caso empirico. Ad esempio, il *kula* melanesiano fa risaltare il tema del prestigio sociale connesso al temporaneo possesso di certi beni che non sono soggetti a baratto o commercio; il *potlach* degli indiani nordamericani mostra il prestigio insito nello "spreco", cioè nella distruzione rituale e socialmente ostentata di beni di grande valore economico; la credenza maori nello *hau* (lo spirito della cosa donata) mette in evidenza l'obbligo di contraccambiare i doni ricevuti e le sanzioni che l'infrazione di questo obbligo può comportare. E così via. Nessun caso etnografico metterebbe da solo in luce tutti gli elementi che invece contribuiscono a definire il dono come sistema culturale: la combinazione comparativa consente invece di scorgerne il sistema nella sua completezza.

Si può obiettare che in questo modo il "dono" che Mauss descrive non è un fenomeno reale, ma una pura costruzione teorica. In effetti è proprio così: Mauss procede astraendo dai casi etnografici delle caratteristiche che vanno a costituire un modello. Nella prospettiva sociologica aperta da Durkheim o da Max Weber, la costruzione di simili modelli (o idealtipi, come li definiva Weber) è lo strumento principale delle scienze sociali e l'obiettivo delle procedure comparative. Naturalmente i modelli non si sostituiscono alla realtà empirica, ma si proiettano nuovamente su di essa consentendo (se il modello funziona) di vederne e comprendere caratteristiche che resterebbero altrimenti nascoste o in secondo piano. Il successo della categoria maussiana di dono nelle scienze sociali novecentesche dimostra se non altro la grande fecondità euristica del modello. Partendo da esso, vale a dire da un concetto astratto elaborato su base comparativa, alcuni autori contemporanei hanno potuto ad esempio mostrare la pervasività delle pratiche di dono nelle socie-

tà occidentali di oggi, penetrando al di sotto delle ideologie ufficiali che legono tutte le relazioni economiche nei termini del duplice sistema del mercato e dello stato (Godbout 1992).

#### 1.4. *L'antropologia novecentesca e la critica al comparativismo*

Col *Saggio sul dono* ci siamo spinti fino agli anni '20 del Novecento. Facciamo un passo indietro, per constatare come, a parte Mauss, le maggiori scuole antropologiche all'inizio del XX secolo si caratterizzano per una decisa reazione critica contro il metodo comparativo nella sua accezione universalista. Mi riferisco in particolare alla scuola nordamericana del "particolarismo storico", il cui capostipite è Franz Boas, e agli studi britannici di orientamento funzionalista che fanno capo a personaggi come Bronislaw Malinowski e Alfred R. Radcliffe-Brown. Sono da un lato le pratiche di ricerca, dall'altro gli orientamenti teorici ad allontanare questi studi dalla comparazione di tipo universalista. Per quanto riguarda la ricerca, la nuova antropologia si lega indissolubilmente alla pratica del *fieldwork*. Gli evoluzionisti ottocenteschi erano per lo più studiosi "da tavolino": essi differenziavano nettamente il loro ruolo di teorici e comparativisti da quello dei ricercatori sul campo, i quali si riteneva non avessero bisogno di una particolare formazione scientifica e dovessero limitarsi a osservare e descrivere le forme culturali in modo neutrale e oggettivo. Nel Novecento le due figure si saldano invece strettamente insieme. Per comprendere un'altra cultura non basta averne conoscenza dall'esterno, attraverso altrui testimonianze: occorre invece viverla dall'interno, parlarne direttamente il linguaggio, comunicare con i suoi membri, avere esperienza delle sue istituzioni. D'altra parte, questa conoscenza diretta richiede una rigorosa formazione scientifica: per fare etnografia bisogna sapere dove e come guardare, ed essere in grado di trasformare pure esperienze vissute in fonti e documenti. La ricerca sul campo, nella versione che Malinowski chiamava "osservazione partecipante", diviene il canone metodologico della nuova antropologia. Si tratta di una ricerca che privilegia lo specialismo areale, e che produce una scrittura di tipo monografico. I libri di antropologia abbandonano il *format* del trattato comparativo per assumere quello della monografia etnografica: vale a dire la descrizione e l'analisi non più di un tratto culturale specifico (p.es. la religione, o ancor più in dettaglio un certo tipo di credenza o rituale) nelle più svariate culture, ma di un unico contesto socio-culturale considerato in tutti i suoi aspetti, dall'economia, alle relazioni sociali, ai sistemi simbolici.

Contesto è anche la parola chiave sul piano degli orientamenti teorici. È vero che la scuola americana e quella britannica muovono da assunti e meto-

dologie assai diverse. La prima sviluppa un approccio idiografico alle culture, sostenendo la necessità di studiarle nella loro unicità e peculiarità storica; la seconda è interessata all'analisi sociologica dei sistemi culturali come entità sincroniche in qualche modo sottratte al tempo storico. Entrambe rivolgono tuttavia un'analogica critica al comparativismo universalista. Non accettano in primo luogo le finalità stesse della comparazione di tipo ottocentesco, cioè la ricerca di ipotetiche origini e la formulazione di leggi generali dello sviluppo culturale. Ma soprattutto, sostengono che non è possibile comparare tratti culturali avulsi dal loro contesto di appartenenza. Infatti il significato di un tratto (un oggetto, una istituzione, una pratica, una forma simbolica) non può esser stabilito se non in riferimento al più complessivo sistema culturale di cui fa parte. La somiglianza morfologica, che per gli evoluzionisti fondava le catene comparative, da sola non ha alcun valore: oggetti simili possono rivestire significati completamente diversi in diversi contesti: solo un'etnografia specifica e mirata lo può stabilire.

Boas marcava questo punto già in un famoso articolo del 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", facendo notare come ad esempio le maschere in alcune culture servono come travestimento protettivo nei confronti degli spiriti; in altre sono indossate per terrorizzare le persone o gli spiriti stessi; in altre ancora per commemorare i morti; e così via (Boas 1896, p. 132, cit. in Harris 1968, p. 348). La somiglianza degli oggetti non garantisce in sé la possibilità della generalizzazione: cosicché comparare le maschere non è possibile senza comparare le intere culture di riferimento. Allo stesso modo, Malinowski rifiuterà il concetto di sopravvivenza: solo l'incomprensione del significato o della funzione di un oggetto o di una pratica (si pensi ancora all'esempio dello sbadiglio) nel suo contesto attuale può farlo considerare come un inerte fossile. La somiglianza con oggetti del passato nasconde in realtà profondi mutamenti di significato (Malinowski 1944, p. 37 sgg.).

Queste posizioni si collocano nel quadro di una più complessiva reazione delle scienze sociali all'evoluzionismo, agli eccessi speculativi e alle generalizzazioni prive di solide basi empiriche che lo avevano caratterizzato. Si pone adesso l'accento sul rigore della documentazione etnografica, contro le troppo grandi e troppo facili teorizzazioni. Il metodo comparativo, fino ad allora punto di forza dell'antropologia culturale, diviene semmai fonte di imbarazzo, apparendo ai più la caricatura di un approccio scientifico. È significativo il giudizio espresso da Ruth Benedict, una delle più importanti allieve di Boas, sul *Golden Bough* di Frazer: "Opere come *Il ramo d'oro* e i normali volumi di etnologia comparata sono esami analitici di elementi separati, e ignorano tutti gli aspetti dell'integrazione culturale [...] Il risultato finale dell'e-

sposizione è una specie di mostro di Frankenstein con un occhio destro preso dalle isole Figi, un occhio sinistro dall'Europa, una gamba dalla Terra del fuoco e una da Tahiti, e dita delle mani e dei piedi da regioni ancor più diverse" (Benedict 1934, pp. 54-5). In definitiva, la basilare fallacia del metodo comparativo sta nel comparare "fatti" che secondo i moderni standard etnografici sono assolutamente privi di valore documentario. Non è tuttavia la comparazione in sé ad esser rifiutata a priori. Del resto, il giudizio appena citato si trova in un libro, *Patterns of Culture*, che segna il deciso ritorno della stessa tradizione particolarista boasiana a un'antropologia dalle grandi ambizioni comparative. Di che tipo di comparazione si tratta, dunque?

### 1.5. *Rappresentazione olistica e comparazione*

Se "contesto" è la parola chiave della nuova antropologia, la comparazione non potrà fare a meno di assumere i "contesti" come unità d'analisi. Mentre non ha senso raffrontare singoli tratti avulsi dal sistema culturale di cui fanno parte, è invece utile e produttivo analizzare comparativamente e in modo mirato due o al massimo tre-quattro tali sistemi, laddove naturalmente si disponga di una documentazione etnografica adeguata. In particolare, una simile comparazione su base olistica consente di utilizzare il metodo delle variazioni concomitanti, codificato nell'Ottocento da Stuart Mill e applicato da Durkheim e Weber agli studi sociali. Tra gli anni '20 e gli anni '50, tali metodi sono largamente impiegati, in modo più o meno formalizzato, in molti ambiti dell'antropologia. Gli esempi più noti vengono probabilmente dagli studi cosiddetti di "cultura e personalità", che lavorano sul rapporto fra tratti culturali e caratteristiche psicologiche. Vediamone qualche aspetto.

Occorre intanto considerare che nei primi decenni del secolo l'antropologia si batte per affermare i temi del relativismo e del determinismo culturale in un clima che è invece fortemente permeato da idee razziste e dalla tendenza ad attribuire a cause "naturali" (biologiche o psicologiche) i comportamenti umani. Ora, un simile programma relativista trova nella comparazione un formidabile strumento. Mostrare con esempi tratti da altre culture che certi tratti comportamentali (ad esempio l'espressione dei sentimenti, il ricorso alla violenza, le differenze di ruolo legate al genere e all'età, e così via) non sono universali ma variano storicamente e culturalmente, è già di per sé una confutazione del determinismo biologico o psicologico; lo è ancora di più la dimostrazione che tali variazioni si collegano a ben precise differenze nei sistemi socio-culturali. Qui la comparazione può assumere due forme. Può trattarsi di un semplice raffronto che l'antropologo istituisce tra la cultura da lui/lei studiata e la propria (ovvero quella dei suoi lettori), oppure di un ac-



costamento formalizzato fra più unità culturali. Un esempio celebre ed efficace del primo tipo è quello di Malinowski che, partendo da osservazioni sulla vita familiare dei trobriandesi, giunge a mettere in discussione la teoria freudiana del complesso edipico. Com'è noto, per Freud il rapporto ambiguo con il padre, caratterizzato da amore e timore, emulazione e rivalità, sta alla base della costituzione psicologica degli individui (almeno dei maschi), e rappresenta la base delle nevrosi da un lato, dall'altro di formazioni culturali come la religione. Malinowski nega l'universalità di questa teoria, considerandola valida solo in relazione al contesto storico-sociale in cui Freud lavorava (la Vienna, o se si preferisce l'Europa, di fine Ottocento). Alle Trobriand, caratterizzate da un sistema di discendenza matrilineare, semplicemente non esistono le condizioni socioculturali per il manifestarsi del complesso edipico. L'ambivalente figura freudiana del padre si scinde qui in due distinte figure: da un lato il genitore naturale, del cui gruppo di parentela il figlio non fa parte, e che ha con lui un rapporto di affetto non autoritario e non repressivo, dall'altro lo zio materno, al cui gruppo il bambino appartiene e che esercita su di lui l'autorità, l'imposizione delle regole e il controllo sociale (Malinowski 1927). La comparazione mostra dunque come Freud abbia sì colto in modo geniale un aspetto della propria cultura, non rendendosi però conto di quanto esso fosse radicato in una specifica configurazione socio-culturale (la famiglia moderna e la discendenza patrilineare).

Rivolto contro l'universalismo psicologico è anche *Coming of Age in Samoa* di Margaret Mead (1928), uno dei più famosi libri di antropologia del periodo prebellico. Si tratta di una monografia etnografica sulle isole Samoa, in cui l'intento comparativo è fin dall'inizio trasparente. Anch'essa allieva di Boas, Mead parte per le Samoa con l'intento di dimostrare una tesi ben precisa: il carattere socialmente e culturalmente determinato delle crisi adolescenziali, vale a dire delle difficoltà di integrazione e dei comportamenti spesso violenti e devianti che caratterizzavano l'adolescenza americana dell'epoca, e che gli psicologi interpretavano in relazione a problemi psicofisici di portata universale. Tutto il libro tende a porre in netto contrasto l'esperienza esistenziale samoana (e in specie del gruppo di giovani ragazze con cui Mead lavora) con quella statunitense. La prima è dominata da un'etica della tranquillità, dall'assenza di comportamenti autoritari e repressivi nei confronti dei giovani, e soprattutto da ruoli sociali fortemente determinati fin dalla nascita, che non creano ansie e rivalità riguardo al conseguimento di status; la seconda, al contrario, è dominata da un'ossessione per il raggiungimento di status sociali più elevati, e pone i giovani in costanti situazioni di competizione e conflitto, di stress, di scelte difficili da compiere. Ne consegue l'insorgere di ansie, disturbi psicologici, reazioni violente e abnormi nella società america-

na; tutti elementi che, secondo Mead, sono assenti nella società samoana. Per inciso, gli stessi dati etnografici di Mead saranno successivamente messi in discussione, e altri studiosi sosterranno che Samoa non è una società così immune da ansie, frustrazioni, violenza. Ma qui interessa semplicemente rilevare l'uso della comparazione per dimostrare la dipendenza delle variabili psico-comportamentali da quelle socio-culturali.

Questa strategia apre una corrente di studi che sono comunemente detti di "cultura e personalità", interamente basata sulla correlazione comparativa fra tratti psicologici e differenze culturali. Il già ricordato libro di Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), ne è uno dei risultati più rappresentativi, e mostra all'opera un metodo comparativo diverso da quello di Mead o di Malinowski, più complesso e formalizzato. La tesi di Benedict è che ogni cultura, all'interno delle vaste possibilità del comportamento e dei tratti caratteriali degli esseri umani, ne sceglie e privilegia alcuni scartandone altri; per mezzo dell'inculturazione (dalle pratiche di allattamento e svezzamento, all'educazione, alle cerimonie di iniziazione alla vita adulta etc.) vengono plasmate delle configurazioni psico-culturali, che sono in qualche modo incommensurabili da cultura a cultura. Pur non determinando in senso meccanico il comportamento e il modo di essere di tutti i membri di una determinata cultura, queste configurazioni costituiscono una "personalità di base" che è una sorta di terreno comune, e che è chiaramente riconoscibile nelle istituzioni, nelle relazioni sociali e nelle produzioni simboliche. A dimostrazione di questa tesi, Benedict analizza tre società "primitive", le cui personalità di base sono contrapposte sulla base di una terminologia psicologica, e poste in relazione con una serie di caratteristiche culturali distintive. Particolarmente suggestiva è la contrapposizione fra la personalità "apollinea" degli indios Zuñi del New Mexico, tutta volta al controllo delle emozioni, alla cerimonialità delle relazioni pubbliche e alla condanna degli eccessi, e quella "dionisiaca" di altri gruppi amerindi, come i Kwakiutl della costa americana nord-occidentale, che valorizza invece le esperienze violente ed estatiche e la trasgressione dei limiti usuali della quotidianità (Benedict 1934, p. 84). I Kwakiutl sono categorizzati anche come "megalomani", in virtù della loro ossessione per il conseguimento di status e per gli eccessi di consumo e distruzione evidenziati da un rito come il già citato *potlach*; mentre gli abitanti dell'isola melanesiana di Dobu sono diagnosticati come "paranoici" in quanto "tetri e musoni", con rapporti sociali "consumati dalla gelosia, dal sospetto e dal risentimento" (ibid., p. 171). L'autrice presenta questa come una comparazione organica fra "culture come coerenti organizzazioni di comportamento", contrapponendola allo "sguardo d'insieme a tutto il mondo" che caratterizzava il vecchio metodo comparativo. Non si può però fare a meno di notare come le sue tipiz-

zazioni psicologiche, per quanto suggestive, appaiano oggi non meno ingenuamente delle speculazioni evoluzioniste.

Più cauto e controllato è l'uso della comparazione olistica nella *social anthropology* britannica, dove il metodo delle variazioni concomitanti è applicato al rapporto fra sistemi simbolici e struttura sociale. Ad esempio, fra anni '40 e '50 numerosi studi cercano di usare questo approccio nella analisi del grande tema della stregoneria, considerata, sulla scia dell'opera di Evans-Pritchard, come forma di espressione e risoluzione del conflitto sociale. Se è possibile dimostrare comparativamente che, in aree socio-culturali omogenee, le credenze nella stregoneria variano parallelamente al variare di tratti del sistema sociale, sarà confermato il ruolo funzionale che la stregoneria svolge, e il fenomeno risulterà dunque "spiegato". Prendiamo, seguendo un classico testo di S.F.Nadel (1952), due popolazioni nigeriane, i Nupe e i Gwari: le due hanno sistemi sociali e credenze nella stregoneria assai simili, ma per i primi le streghe sono solo donne, per i secondi indifferentemente donne o uomini. C'è una variabile sociale in grado di spiegare questa differenza specifica? Nadel la individua nel fatto che fra i Nupe le donne, praticando autonomamente il commercio, si sono arricchite e hanno acquisito potere, creando una situazione di conflitto fra sessi che non esiste invece fra i Gwari. Dal momento che è un assioma della *social anthropology* che la stregoneria sia connessa alle ansie determinate dal conflitto sociale e dalla necessità di regolarlo, ecco che la variabile sociale e quella culturale entrano in un rapporto causale, che la comparazione fa risaltare rispetto al "caso di controllo" negativo.

Vale la pena soffermarsi su questa argomentazione, per notare come il metodo delle variazioni concomitanti non "scopre" il valore funzionale della stregoneria; al contrario, anzi, lo presuppone e ne è reso possibile. Nadel finge di usare una procedura induttiva, ma in realtà conosce in anticipo la risposta, e da essa risale all'indietro fino a individuare le variabili rilevanti nei dati di partenza. Se non sapessimo fin dall'inizio che la stregoneria è un'espressione del conflitto e una difesa che la società mette in atto contro i suoi possibili effetti disgreganti, l'intera argomentazione non avrebbe senso e, soprattutto, sarebbe impossibile attribuirle valore causale. In altre parole, la scoperta delle cause è già implicita nelle premesse. Questa è una caratteristica frequente della comparazione antropologica, che non per questo, tuttavia, costituisce un mero inganno. Lo stesso Nadel, nel costruire in forma induttiva la propria argomentazione, riorganizza i materiali etnografici in modo da gettare nuova luce su alcune loro interne caratteristiche. Ed è qui che il suo contributo produce un incremento di conoscenza. La procedura comparativa non può scoprire nulla di nuovo, ma non lascia intatti i dati su cui si esercita: li arricchisce e li rende più densi, ovviamente se si tratta di una buona comparazione.

Fingendosi di lavorare sul piano dell'astrazione e della generalizzazione causale, agisce in realtà su quello della stessa descrizione etnografica.

### 1.6. *Analisi quantitativa e statistica*

Questi ultimi esempi riguardano il tentativo, emerso nella parte centrale del Novecento, di costruire modelli di comparazione fra insiemi socio-culturali complessi all'interno di aree relativamente omogenee. Ma anche in questo periodo lo "sguardo d'insieme a tutto il mondo", come lo definisce la Benedict, non scompare affatto dalle prospettive antropologiche. Non pochi studiosi si sentono insoddisfatti dei risultati raggiunti dagli indirizzi particolaristici e relativistici che, pur richiamandosi al rigore scientifico, avevano allontanato la disciplina dal modello nomotetico delle scienze naturali avvicinandola piuttosto alla storia e agli studi umanistici. Essi ritengono: a) che per dirsi scienza (e non storiografia, o pura letteratura descrittiva) l'antropologia debba recuperare gli obiettivi della generalizzazione e della formulazione di leggi; b) che una scienza dell'uomo non possa limitarsi allo studio di singole e separate culture, ma debba tentare una ricostruzione complessiva dell'evoluzione culturale della specie; c) che, anche in campi più settoriali e specifici dell'antropologia, compito della disciplina sia la ricerca degli universali culturali; d) che tutto ciò debba necessariamente passare attraverso la quantificazione dei dati e l'uso di forme ampie e sistematiche di comparazione transculturale. Questi obiettivi sono fatti propri, da un lato, da indirizzi neoevoluzionisti vicini alla biologia e all'antropologia fisica che, sulla base di un programma radicalmente antiumanistico, spiegano la cultura in termini di comportamenti adattivi, sottoponendola agli stessi criteri di analisi che vigono nello studio dell'evoluzione naturale. L'ecologia culturale, il materialismo culturale, e più di recente l'ecologia comportamentale o sociobiologia sono i più noti fra questi indirizzi, che fanno largo uso di tecniche di comparazione riprese dalla biologia o dall'archeologia ma che non discuterò qui, perché pongono problemi di ordine assai diverso da quelli fin qui affrontati.

Dall'altro lato, la problematica della comparazione universalista e su larga scala viene ripresa anche all'interno degli approcci socio-culturali all'antropologia. L'esempio più noto e per così dire più spettacolare è probabilmente quello del Cross-Cultural Survey fondato negli anni '30 da George P. Murdock presso la Yale University, conosciuto poi, dal 1949, con la denominazione di Human Relations Area Files (HRAF) e tuttora in corso (<http://www.yale.edu/hraf>). Si tratta del tentativo di costruire un colossale archivio di un gran numero di culture (se fosse possibile, *tutte* le culture del mondo) descritte in modo uniforme e standardizzato, in modo da consentirne la compara-

bilità e soprattutto la permeabilità a forme di analisi statistica. Le culture attualmente descritte nei files sono quasi 400. La descrizione è organizzata per mezzo di un soggettario codificato secondo un sistema decimale (*Cultural Materials Codes*), composto da 88 voci a loro volta suddivise in sottocampi, che intendono coprire tutti gli aspetti di una cultura, dalla demografia all'economia, dall'architettura alla religione e così via. Ad esempio, una ricerca del codice 584 porterà a informazioni sulle modalità di organizzazione del matrimonio in tutte le società descritte; il codice 778 conterrà informazioni su luoghi e oggetti considerati sacri; e così via.

L'interesse sul piano documentario di una simile organizzazione dei materiali è indubbia. Ma quali operazioni comparative rende possibile questa forma di schedatura? Come detto, Murdock e i suoi seguaci sono interessati principalmente alla formulazione di correlazioni statistiche, viste da un lato come rivelatrici di relazioni causali, dall'altro come indicatori in grado di suscitare approfondimenti della ricerca in una particolare direzione. Prendiamo due esempi dell'uso degli Human Relations Area Files, uno classico e uno più recente. Il primo è uno studio di Beatrice Whiting (1950), che analizza il rapporto tra pratiche di magia nera (*sorcery*, distinta nella tradizione anglosassone dalla *witchcraft* o stregoneria in base alla volontarietà dell'attacco magico e all'uso di riti specifici) e modalità di composizione sociale dei conflitti in 50 società non occidentali. L'autrice suddivide le 50 società in due parti, a seconda della presenza o assenza di un'autorità superiore con il compito di risolvere i conflitti e punire i reati. Tra le 25 società prive di una simile autorità politico-giuridica, la magia nera è definita "importante" in 24 casi, dunque la quasi totalità; tra le 25 che ne sono dotate, la magia nera è "importante" solo in 11 casi. Su base statistica si può dunque stabilire un nesso fra presenza di credenze, timore e accuse di *sorcery* da un lato, e dall'altro assenza di strumenti istituzionali di risoluzione dei conflitti. Si può allora supporre che la *sorcery* costituisca di per sé un mezzo di risoluzione dei conflitti, ovvero che la paura di essa rappresenti uno strumento di controllo sociale (cit. in Borowski 1994, p. 81).

L'esempio più recente riguarda il lavoro di Carol e Mervin Ember su guerra e violenza. Utilizzando i dati del HRAF, i coniugi americani pongono in relazione la frequenza delle guerre nelle varie culture con altre variabili, quali ad esempio l'inserimento in sistemi di alleanze e di rapporti commerciali, la frequenza di carestie, la frequenza di disastri naturali, la densità demografica, il tipo di sistemi politici. Per le società preindustriali, la principale correlazione che ne ricavano è quella fra guerra e calamità naturali come siccità o alluvioni. Come spiegano questo dato? "It seems that people, particularly in non-state societies, may try to protect themselves against future disasters by going

to war to take resources from enemies” (Ember-Ember 1992, p. 242). In altre parole, la mancanza di fiducia nel futuro e il timore di inattesi disastri spingerebbero ad andare in guerra per accaparrarsi risorse che, non si sa mai, potrebbero sempre servire. Un punto corroborato, secondo gli Ember, dall’assenza di una correlazione significativa tra frequenza delle guerre e carestie ricorrenti e dunque prevedibili.

Come commentare queste conclusioni? In entrambi i casi si potrebbero porre infiniti problemi metodologici su come i materiali etnografici e storici sono stati ricondotti a numeri confrontabili su una tabella, espungendone completamente la dimensione del “significato”; così come si potrebbe a lungo discutere sulla legittimità delle unità di comparazione, le “culture” considerate come entità autonome e chiuse su se stesse (se queste unità si influenzano a vicenda, è chiaro che il valore delle correlazioni va perduto). Ma anche dando per buona la metodologia, colpisce la povertà delle conclusioni raggiunte. Nel caso della magia, la correlazione proposta è assai ragionevole ma è tutt’altro che una scoperta: come nel già discusso caso di Nadel, la conclusione dimostra semplicemente l’interpretazione di magia e stregoneria che l’etnografia non quantitativa aveva già ampiamente mostrato. Inoltre il rapporto fra le due variabili correlate, pervasività della *sorcery* e presenza/assenza di istituzioni per la risoluzione dei conflitti, è spiegato con il ricorso a ipotesi di tipo psicologico o di senso comune (la paura della magia come motivazione alla conformità all’ordine sociale), che non hanno nulla di scientifico o di misurabile. Ciò vale a maggior ragione per la tesi degli Ember, che mi sembra sfiorare il ridicolo nella sua pretesa di far passare per grandi verità nomotetiche delle assolute banalità. A interpretarla nel modo più favorevole, la loro conclusione equivale a dire che le guerre vengono combattute per motivi economici e per l’accesso alle risorse – una tesi ampiamente nota e altrettanto ampiamente criticata in ambito antropologico. Anche qui, nessuna teoria collega i due elementi della correlazione, se non l’idea che “per proteggersi anticipatamente da questi disastri che distruggono le risorse alimentari potrebbe essere vantaggioso accaparrarsi i beni dei nemici sconfitti” (Ember-Ember 1997, p. 9). Cioè, le motivazioni degli uomini che muovono la guerra riguardano la paura di possibili alluvioni o carestie? La sproporzione fra la grande complessità storica, politica e generalmente umana della guerra e la banalità della presunta spiegazione scientifica è sconcertante, e può solo ricordare certe ingenuità ottocentesche, quelle che spingevano Wittgenstein a commentare: “nei libri per le scuole elementari sta scritto che Attila intraprese le sue grandi guerre perché credeva di possedere la spada del dio del tuono” (Wittgenstein 1967, p. 28). Non c’è nulla di male nell’analisi statistica e nell’ap-proccio nomotetico: solo che qui siamo di fronte a una loro caricatura. Co-

sicché non sembra poi ingiustificato il fatto che Edmund Leach, rigorosissimo e misurato antropologo della tradizione britannica, parlasse di questo tipo di comparazione come “*tabulated nonsense*” (cit. in Holy 1987, p. 3).

### 1.7. *Storicismo e strutturalismo*

Per concludere questa sommaria tipologia storica di forme della comparazione antropologica, occorre almeno accennare al ruolo della comparazione nello strutturalismo e nello storicismo. Quest'ultimo termine è per la verità inusuale nel dibattito antropologico internazionale. Mi riferisco qui all'uso che ne ha fatto l'etnologo e storico delle religioni italiano Ernesto de Martino, che fra anni '40 e '60 ha cercato di rifondare su basi appunto storicistiche lo studio delle culture, contrapponendosi all'approccio “naturalistico” prevalente nelle grandi scuole internazionali. Per naturalismo de Martino intende la riduzione degli eventi umani a “cose”, oggetti cui applicare le procedure classificatorie e generalizzanti tipiche delle scienze naturali; e intende anche quell'aspetto particolare dell'etnocentrismo che consiste nell'avvicinarsi alle altre culture dando per scontata la concezione del mondo propria della nostra scienza o del nostro senso comune. Nello studio dei fenomeni magico-religiosi, dei quali de Martino prevalentemente si occupa, proprio questi sono stati a suo parere i grandi e pregiudiziali errori delle discipline sociali di tradizione positivista; lo storicismo che egli oppone ad essi è basato sulla comprensione individuante dei fenomeni culturali (inclusi quelli “primitivi” o folklorici) nella loro unicità e dinamicità storica.

In apparenza, la comparazione è del tutto esclusa da un simile approccio, poiché sembra implicare le procedure oggettivanti, classificatorie, astrattive proprie del naturalismo. Di fatto, però, de Martino ne fa ampio uso. Si è tentati di dire che come antropologo non può farne a meno. Ad esempio, la comparazione appare nel bel mezzo dell'intelligenza storicista nella sua opera più famosa, *La terra del rimorso*, uno studio sulla pratica pugliese del tarantismo, un tradizionale rituale di guarigione coreutico-musicale che implica possessione e trance estatica. De Martino è interessato prevalentemente a ricostruire la storia del rituale, collocandolo nella tensione fra cultura egemonica e cultura subalterna che percorre l'età moderna e contemporanea. Ma è al tempo colpito dalle analogie con analoghi rituali estatici documentati in altre epoche storiche e in altre aree culturali: ad esempio i culti orgiastici del mondo classico, e un'ampia serie di culti e riti diffusi in ambito mediterraneo, africano e afro-americano, come *zar*, *condomblé*, *vodu*. Ci sono molti temi comuni, tanto che sembrerebbe trattarsi di esempi di una stessa pratica; ed ovviamente la comunanza ha a che fare con contatti culturali solo parzialmente do-

cumentati. Ma de Martino ci pone in guardia sull'uso da fare di questi confronti comparativi: non dobbiamo correre il rischio di ridurre il fenomeno del tarantismo a un "tipo" etnologico o a un antecedente storico, considerandolo come una semplice sopravvivenza oppure come un esempio fra i tanti di una classe di fenomeni culturali da spiegare nella sua generalità. A cosa serve allora comparare? La risposta di de Martino è che serve appunto a evidenziare "la originalità storica del tarantismo" (1961, p. 187), la sua irriducibile autonomia. In altre parole, sono le differenze che contano molto più delle similitudini – diversamente da quanto accade nelle forme più classiche di comparazione. Le somiglianze sono palesi, ma de Martino non è interessato a formulare, a partire da esse, un sapere universalistico. Al contrario, parte dalla constatazione di una comunanza culturale (riconducibile per lui alla comunanza di esperienze esistenziali elementarmente umane) e usa la comparazione per meglio delineare le peculiarità storiche dello specifico fenomeno che sta studiando. Un punto di vista che mi sembra di poter estendere anche ad altri autori e correnti che, nella seconda metà del Novecento, hanno privilegiato l'approccio storico e individuante in contrapposizione a quello generalizzante e naturalistico. È il caso dell'antropologia cosiddetta interpretativa, per la quale, come è stato scritto, "lo scopo principale della ricerca comparativa...è di facilitare la nostra comprensione dei significati culturalmente specifici, vale a dire identificare o focalizzare la specificità culturale". Ciò significa (ed è un punto su cui tornerò più avanti), che "si rovescia completamente la relazione fra descrizione e comparazione propria dell'antropologia positivista, nella quale lo scopo ultimo di ogni descrizione era raccogliere fatti per l'analisi interculturale" (Holy 1987, p. 10).

Con le differenze, più che con le similitudini, ha a che fare anche lo strutturalismo, la corrente fondata da Claude Lévi-Strauss che ha esercitato una enorme influenza sull'antropologia e sulle scienze sociali fra gli anni '50 e gli anni '70. I motivi sono però molto diversi – anche perché lo strutturalismo si contrappone per molti versi allo storicismo e mira per l'appunto a una conoscenza generalizzante e non legata alle contingenze storiche. Il punto cruciale riguarda l'identificazione dell'oggetto primario dell'analisi culturale. Per Lévi-Strauss tale oggetto non consiste in singoli tratti, e neppure in "culture organiche" o in "strutture sociali", ma in sistemi semiotici i cui confini non coincidono necessariamente con quelli di singole culture o società. Pensiamo ad esempio allo studio della mitologia amerindia, un tema cui Lévi-Strauss dedica alcune delle sue opere più importanti. I miti sono per lui il prodotto di una facoltà ordinatrice dell'intelletto che si esprime per mezzo di una logica non astratta ma "concreta", che fa uso cioè di elementi dell'esperienza quotidiana come operatori simbolici. Il miele, i giaguari, i pappagalli ara, i caccia-



tori e tutti gli altri simboli che sono combinati in forma narrativa in una narrazione mitologica sono da intendersi dunque in relazione a un codice, che per Lévi-Strauss è in definitiva un codice cibernetico – guidato cioè da una logica binaria, procedente per disgiunzioni oppositive. Ora, per comprendere il codice non è mai sufficiente analizzare un solo mito, e neppure il corpus mitologico presente in un solo gruppo. Nei suoi lavori sugli miti amerindi, Lévi-Strauss (1964) procede attraverso progressive estensioni comparative, disponendo i testi mitologici come in un gioco a incastro, nel quale nessuno è autosufficiente ma ciascuno contiene degli elementi che possono servire a capire gli altri. È solo attraverso i confronti comparativi che si rivela la sintassi dell'intero sistema.

In questo caso il confronto resta all'interno di un'area omogenea come quella americana, e soprattutto sudamericana, ma il metodo strutturale non ha di per sé bisogno di restare entro confini areali. In un altro dei suoi più suggestivi scritti, Lévi-Strauss (1952) cerca di comprendere la figura di Babbo Natale nell'occidente contemporaneo ponendola in relazione con alcuni suoi antecedenti storici e con alcuni rituali degli indiani del sud-ovest degli Stati Uniti, nei quali i *katchina*, spiriti di antenati, tornano sulla terra ciclicamente per compiere cerimonie e per punire o premiare i bambini. Qual è il senso di un simile accostamento “esotizzante”? Lévi-Strauss non intende ridurre Babbo Natale né agli antecedenti né a una tipologia generalizzante. Parte invece dalla identificazione di alcuni tratti-chiave della sua simbologia (i bambini come mediatori fra generazioni e come elementi di passaggio tra vita e morte, tra mondo terreno e aldilà), e cerca di chiarire meglio la sintassi dei riti natalizi accostandoli ad altri che sembrano appartenere allo stesso ambito semantico, che sembrano cioè volti a delucidare le stesse strutture dell'esperienza umana e sociale. Non ha qui alcuna importanza la contiguità storica o socio-culturale fra Babbo Natale e i *katchina*: la loro comparazione serve a chiarire la struttura logica dei riti, i quali, nonostante la loro distanza, sottendono analoghe procedure ordinatrici e plasmatrici dell'esperienza.

## PARTE SECONDA

### 2.1. *Il problema del significato*

Questa sommaria e incompleta carrellata storica ha inteso mostrare in primo luogo che l'antropologia culturale ha conosciuto una grande varietà di pratiche comparative, senza che alcun metodo condiviso e standardizzato sia riuscito ad affermarsi. Anzi, col termine comparazione si sono intese proce-

ture molto diverse di analisi e trattamento dei materiali etnografici, difficilmente riconducibili a unità. Abbiamo anche visto come attorno al problema della comparazione si siano divise due diverse idee della disciplina: l'una più vicina al modello delle scienze naturali, che ha creduto nella comparazione come strada maestra per conseguire una conoscenza di tipo nomotetico, generalizzabile e oggettivamente verificabile; l'altra di tipo più umanistico, scettica verso la formulazione di leggi generali e volta piuttosto a un sapere etnografico denso e individuante. La prima proiettata su una scala universalista e interessata a rilevare i tratti comuni alle diverse culture; la seconda immersa nell'irriducibilità dei contesti storico-locali, e maggiormente interessata alle differenze. Queste due prospettive si sono alternate nella storia degli studi, o hanno convissuto in una tensione tutto sommato fruttuosa.

Negli ultimi decenni, con l'affermarsi dell'antropologia interpretativa e (come viene talvolta un po' impropriamente chiamata) postmodernista, la prospettiva storico-particolarista sembra aver di nuovo prevalso. Come conseguenza, la problematica comparativista è passata almeno in parte in secondo piano; già alla fine degli anni '80 si notava un radicale crollo del termine "comparazione" negli indici delle riviste scientifiche o dei manuali di antropologia (Holy 1987, pp. 6-7), e oggi la tendenza pare ancor più accentuata. Non che la comparazione non sia usata in una forma o nell'altra; solo che, rispetto agli anni '60-'70, sta un po' meno al centro delle preoccupazioni metodologiche. Il suo posto è stato preso dal problema della costituzione del sapere etnografico stesso: più che chiedersi come trattare comparativamente i dati, le scienze sociali interpretative tornano a chiedersi come i dati stessi si producono. Al centro della loro riflessione stanno i problemi della ricerca sul campo e delle sue condizioni in senso lato "politiche", della trasformazione dell'esperienza di ricerca in scrittura, del rapporto tra soggettività dell'osservazione partecipante e oggettività della descrizione etnografica. Lo scetticismo nei confronti della qualità "oggettiva" dei dati non supporta certo la fiducia nella comparazione formalizzata. Se la rappresentazione etnografica è una forma di sapere così delicato e controverso, "politicamente" conteso e "retoricamente" plasmato, prodotto in modo più artistico che scientifico, frutto dei negoziati sempre provvisori tra i significati dei "nativi" e quelli dell'antropologo, non sembra possibile farne la materia prima per operazioni di generalizzazione e astrazione. Rischiamo di cadere nello stesso vecchio errore degli evolucionisti: procedure comparative in massimo grado ambiziose ma esercitate su dati privi della minima attendibilità etnografica. Si possono al massimo comparare le esperienze, non gli oggetti etnografici – come fa Clifford Geertz, che in uno dei suoi più recenti lavori ci presenta una comparazione sistematica di Marocco, Giava e Bali sulla base del fatto che sono stati i suoi tre ter-

reni di ricerca, e dunque può raffrontarli – lui solo – tenendo conto della complessità della formazione della conoscenza etnografica (Geertz 1995).

Tutto ciò non significa affatto che la comparazione non sia praticata nell'antropologia di oggi, inclusa quella interpretativa. Anzi, la sfiducia verso la formalizzazione e la standardizzazione metodologica apre la strada a un uso più libero di svariate modalità comparative (si vedano i saggi di U. Fabietti e L. Piasere in Baldissera 2003) contenuti. Nelle pagine che seguono, cercherò di individuarne alcune, discutendo a) l'uso della comparazione come risorsa descrittiva; b) l'uso comparativo dei *case-studies*; c) le ricerche di impostazione transculturale c) alcune forme di ripresa del metodo comparativo classico; d) infine, i nuovi problemi che la globalizzazione apre alla comparazione antropologica.

## 2.2. *Comparare e descrivere*

I manuali classici insistono sulla distinzione fra due fasi della ricerca sociale: da un lato la raccolta dei dati, dall'altro il loro trattamento. La prima fase può includere ricerca sul campo, spoglio di materiali d'archivio e altre modalità di rilevazione o produzione di fonti, nonché la presentazione di questi dati in forma puramente documentaria; la seconda si riferisce alle varie forme di analisi, e trova nella comparazione il suo momento principe. Questi due momenti, per quanto possano intrecciarsi sul piano pratico, sono concepiti come rigorosamente separati sul piano epistemologico e normativo: rispondono a regole diverse di validità, e si collocano rigidamente in successione cronologica nel processo di ricerca. Prima si rilevano e si presentano i dati, poi li si analizza e semmai li si compara con altri. I dati rappresentano, sempre secondo questa concezione classica, l'aspetto più solido della conoscenza conseguita: le ipotesi interpretative possono mutare, venir confutate e abbandonate, ma i "fatti" restano la loro base permanente. Il presupposto positivistico di questo punto di vista, cioè la separazione tra fatti e teoria, è un vero e proprio filo rosso nella storia dell'antropologia: se c'è qualcosa che accomuna l'evoluzionismo ottocentesco, scuola boasiana e moderna antropologia sociale è proprio questo. Già Frazer riteneva che le teorie espone nei suoi libri rappresentassero un traballante castello di ipotesi, forse destinate a crollare, ma che invece i fatti da lui raccolti fossero destinati a durare nel tempo. Boas, come abbiamo visto, richiamava al rigore documentario in contrapposizione a eccessivi ardimenti teorici. E Radcliffe-Brown, nel momento di maggior fortuna del funzionalismo socioantropologico, si spingeva a pensare questi due momenti della ricerca come correlati a discipline radicalmente diverse: "...l'antropologia, lo studio delle società primitive, comprende sia le indagini di ti-

po storico che quelle volte alla generalizzazione. Le prime includono l'etnografia e l'etnologia, le seconde sono note con il nome di antropologia sociale, che è una branca speciale della sociologia comparativa. Noi auspichiamo quindi che gli obiettivi e i metodi dei due tipi di ricerche rimangano distinti" (Radcliffe-Brown 1952, p. 145). Questo appello arriva in conclusione di un saggio dedicato proprio al metodo comparativo, che il maestro britannico considerava tanto ineliminabile dall'idea del sapere antropologico quanto nettamente distinto dai problemi della rappresentazione storico-etnografica.

Questa suddivisione discende da una fiducia nell'oggettività dei dati e nella loro autonomia rispetto alle categorie teoriche che oggi, dopo quasi un secolo di epistemologia post-empirista, non possiamo più avere. Ma, ciò che più conta, la dicotomia tra sapere nomotetico e idiografico tracciata da Radcliffe-Brown non descrive affatto il modo in cui si produce (ed è sempre stato prodotto) il sapere antropologico. Non è difficile oggi riconoscere, alla luce dei dibattiti interpretativi, quanto al livello apparentemente basilare e "innocente" della descrizione etnografica svolgano una parte importante la teoria in generale e, più in particolare, la comparazione. Non solo nel senso che un eventuale progetto comparativo influenza fin dall'inizio la presentazione dei dati, e in qualche caso persino la loro raccolta (è chiaro ad esempio che, se si lavora all'interno della cornice delle *Human Relations Area Files*, si tenderà a produrre fatti etnografici di un certo tipo, con un certo *format*, in modo da renderli adeguati alla forma della procedura comparativa che li attende). Ma, più in generale, il punto è che la comparazione rappresenta una fondamentale risorsa descrittiva di cui nessuna impresa etnografica sembra poter fare a meno.

Nel tentativo di rappresentare una cultura "aliena", l'etnografo fa costantemente ricorso (in modo più o meno esplicito) a raffronti e analogie con elementi della propria cultura, o meglio di quella che condivide con i suoi lettori. Per far comprendere l'atteggiamento dei trobriandesi di fronte alle collane e ai bracciali dello scambio cerimoniale *kula*, oggetti di grande prestigio che sono tratti solo temporaneamente dal possessore e devono esser sempre di nuovo scambiati, Malinowski (1922, cap. 3.3) li raffronta alle coppe e ai trofei sportivi; e per rappresentare il nesso fra l'ammirazione reverenziale per questi oggetti e la loro inutilità pratica, rammenta ai suoi lettori il culto britannico per i gioielli della corona. Lévi-Strauss (1962, cap. 8), nel descriverci i *churinga* degli aborigeni australiani, oggetti sacri rappresentativi del passato mitico dei gruppi sociali, li accosta a ciò che per noi sono gli archivi storici. Meyer Fortes, un grande esponente della scuola funzionalista britannica, intitola un suo saggio sulla religione dei tallensi "Oedipus and Job in West African Religion" (Fortes 1959). Si tratta di tre esempi molto diversi. La compa-

razione di Malinowski fa semplicemente notare al lettore come ciò che in apparenza sembra strano e persino irrazionale, cioè dedicare grandi sforzi e investimenti sia economici sia emotivi nel possesso temporaneo di cose inutili, è qualcosa di ben conosciuto anche nella nostra società, nelle nostre pratiche di vita. Perché dovremmo trovare strano il *kula* melanesiano e non i nostri tornei sportivi volti all'aggiudicazione di una coppa, che viene poi orgogliosamente esibita? Sullo sfondo dell'accostamento con le coppe o con i gioielli della Corona c'è poi anche un punto teorico decisivo per l'autore, vale a dire la critica ai modelli utilitaristi di agente razionale - quelli fondati su un'idea di *homo oeconomicus* che imposta tutte le sue azioni in vista di un profitto o di un'utilità pratica.

La comparazione di Lévi-Strauss è più complessa: l'accostamento tra *churinga* e archivi è spiazzante, è qualcosa che il lettore non si aspetterebbe. Non è un semplice accostamento empirico, ma presuppone un forte modello interpretativo. *Churinga* e archivi storici avrebbero in comune non solo il fatto di rappresentare il passato, ma, nel linguaggio strutturalista, la capacità di inscrivere l'ordine della diacronia in quello della sincronia. Sarebbero cioè punti di articolazione fra l'esperienza dello spazio e quella del tempo, dotati entrambi di una particolare qualità rituale. Si tratta dunque di una comparazione che ci mostra in una luce diversa gli stessi archivi, spiazzando il nostro senso comune, o meglio consentendoci di guardare più in profondità dentro noi stessi: "quando un'usanza esotica ci attira a dispetto (o a cagione) della sua apparente singolarità, il motivo generalmente sta nel fatto che ci suggerisce, come fosse uno specchio deformante, un'immagine familiare che riconosciamo confusamente come tale senza però riuscire a identificarla" (Lévi-Strauss 1962, p. 260). Per quanto riguarda Fortes, è interessato a discutere la religione dei tallensi come un sistema di riflessione etica sul posto dell'uomo nell'universo e sul suo rapporto con potenze superiori. Le figure di Edipo e Giobbe gli servono a costruire una cornice di significato che appaia ai lettori familiare e immediatamente comprensibile, compensando l'effetto di "stranezza" della teologia nativa. Edipo è per lui rappresentativo del tema del Fato, Giobbe del tema della giustizia divina - due elementi che ritiene dominanti nel pensiero dei tallensi come in tutte le religioni-filosofie dell'Africa occidentale. La comparazione ha un effetto fortemente universalista, poiché suggerisce che analoghe preoccupazioni morali fondano il pensiero e la vita degli esseri umani, al di là di pur enormi differenze culturali.

Si tratta di tre esempi diversi l'uno dall'altro, ma caratterizzati dall'uso della comparazione come risorsa descrittiva. In tutti e tre i casi, la comparazione non viene *dopo* l'identificazione dell'oggetto etnografico, ma contemporaneamente, fa anzi parte di questa identificazione. Lo spazio del sapere et-

nografico si mostra qui come intrinsecamente comparativo. Ciò è particolarmente evidente nel caso della religione, dove lo stesso più basilare livello di traduzione dei termini nativi è altamente problematico. Quando traduciamo questi termini con “Dio”, “spiriti”, “anima” e così via stiamo ovviamente accostandoli a significati che fanno parte della nostra storia culturale; non diversamente, quando usiamo termini come “mana”, “totem”, “tabu”, presi da culture specifiche e promossi a una valenza più generale, stiamo istituendo implicite comparazioni. Né sarebbe possibile fare diversamente: i concetti “alieni” possono essere almeno in parte compresi solo a partire dall'accostamento con concetti che ci sono già familiari, che già fanno parte della nostra vita.

### 2.3. *Il metodo dei case-studies*

Naturalmente, nel rivolgere l'attenzione a queste procedure esplicitamente o implicitamente comparative, non stiamo più parlando di comparazione come di uno speciale metodo scientifico, ma come di una procedura tipica del linguaggio ordinario, che si colloca su un piano non molto diverso da quello della similitudine, della metafora e di altre figure retoriche. Dunque, una strategia discorsiva che ha segnato fin dall'inizio la produzione antropologica e continua a svolgere in essa un ruolo decisivo. Ma che ne è di forme più esplicite e sistematiche di comparazione? Nell'antropologia di oggi la comparazione sistematica prende soprattutto una forma che potremmo definire come accostamento di *case-studies*. Il *case-study* è un metodo di ricerca tipicamente individuante, che prende in esame monograficamente una realtà specifica ma, a partire da essa, tenta di far emergere categorie interpretative di più ampio interesse. È un metodo che non mira affatto a produrre dati in forma comparabile; eppure, l'accostamento di più *case-studies* dedicati a una medesima problematica può produrre un effetto di “accerchiamento” del tema in questione dagli effetti illuminanti. La diffusione di questo stile di lavoro nella produzione antropologica internazionale è visibile nel *format* stesso dei libri che vengono pubblicati. La “monografia etnografica”, cioè l'ampio resoconto di ricerca che tenta di rappresentare tutti o almeno alcuni dei più rilevanti aspetti di una cultura, non è più oggi il principale genere di libro in campo antropologico. Un ruolo centrale è invece svolto dalle raccolte di saggi che affrontano una particolare tematica attraverso, appunto, un'ampia varietà di *case-studies*.

Farò un esempio da un campo di cui mi sono personalmente occupato, quello dell'antropologia della violenza. Negli ultimi due decenni l'antropologia culturale ha cominciato ad affrontare sistematicamente il problema delle

violenze di massa che hanno caratterizzato il ventesimo secolo, dagli stermini coloniali, alle guerre mondiali, ai genocidi, alle guerre cosiddette etniche, al terrorismo su larga scala. Questi drammatici eventi, al di là dei motivi storici specifici che li hanno prodotti, pongono profondi problemi di natura antropologica, sia che cerchiamo di comprendere il comportamento (in apparenza “disumano”) dei carnefici, sia che ci poniamo dal punto di vista delle vittime. Ad esempio, le esplosioni di violenza sono una sorta di uscita dalla cultura oppure rispondono a orientamenti culturali? Come comprendere i *patterns* ricorrenti di violenza di massa, talvolta decisamente ritualizzata, che si ritrovano in modo quasi universale nei più diversi contesti? In che modo le comunità colpite da eccidi e violenze di massa riescono a elaborare il lutto, e in che modo viene costruita una memoria pubblica degli eventi traumatici? E ancora: quali questioni etiche e conoscitive si pongono all’antropologo che si trovi a lavorare in contesti scossi dalle guerre e dalle violenze o dalle loro memorie? Problemi di questo tipo invitano naturalmente ad approcci di tipo comparativo: si avverte con forza la limitatezza di un’analisi che si limiti a studiare e a spiegare i singoli casi isolatamente. Eppure si avverte anche il rischio di generalizzazioni semplicistiche, che apparirebbero tanto più banali (come già notato per gli *Human Relations Area Files*) a fronte della drammaticità e dell’immenso impatto morale degli eventi in questione. Inoltre, su un piano più pratico, la vastità delle conoscenze storiografiche che ciascun evento mette in gioco rendono impossibile a un singolo studioso, o anche a una piccola équipe, abbracciare con sufficiente competenza il quadro d’insieme. Come conciliare dunque sguardo d’insieme e peculiarità storiografica?

La risposta è consistita, appunto, nel raffronto tra *case-studies* unificati da cornici molto generali di spunti problematici e di categorie interpretative. Dall’inizio degli anni ’90 ad oggi, i principali contributi del dibattito internazionale a questi temi sono costituiti da raccolte di saggi storico-culturali o etnografici che affrontano problemi analoghi ma a ridosso di contesti diversissimi. Si possono contare decine di pubblicazioni antologiche, numeri monografici di riviste, atti di convegni in cui si trovano allineati, uno dopo l’altro, contributi riguardanti le “guerre sporche” dell’America Latina, il terrorismo in Irlanda e nei Paesi Baschi, i genocidi del Ruanda e della ex-Jugoslavia, le guerre civili africane, i conflitti etnico-religiosi nel Sud-est asiatico, la Shoah, i massacri di civili durante la Seconda Guerra Mondiale – e l’elenco potrebbe continuare a lungo. Spesso sono aspetti ancora più specifici a costituire l’oggetto dei *case-studies*: la memoria della guerra civile in un villaggio greco, la politica della memoria tra le famiglie dei *desaparecidos* argentini, i bambini-soldato in Mozambico, e così via (per una più sistematica introduzione al tema rimando a Dei 2005). Non si tratta di comparazione formalizzata, ma

neppure di contributi autonomi e separati. Senza alcuna pretesa di generalizzazione, c'è però un intreccio di categorie interpretative, una giustapposizione delle storie narrate e dei loro attori, tanto da poter leggere i diversi casi come un unico testo.

#### 2.4. *Linguaggio, pensiero, emozioni nella ricerca transculturale*

Non mancano, nel quadro dell'antropologia contemporanea, ricerche comparative più formalizzate e basate su metodologie di tipo quantitativo e sperimentale. Non mi riferisco tanto alle prospettive neoevoluzioniste o sociobiologiche, sui cui limiti e sulla cui sostanziale estraneità al versante culturale dell'antropologia mi sono già espresso; quanto, piuttosto, a ricerche di taglio transculturale (*cross-cultural*) che impiegano strumenti di rilevazione o misurazione empirica suscettibili di analisi in termini statistici o comunque quantitativi. Si tratta di metodologie maturate soprattutto nell'ambito di scienze sociali come la sociologia e la psicologia, nei loro tentativi di applicare alla dimensione transculturale strumenti di ricerca inizialmente elaborati in riferimento alle società occidentali. Ad esempio, cosa succede se cerchiamo di usare con persone socializzate in culture diverse test psicologici come quelli per la misurazione del quoziente d'intelligenza, o test reattivi come quello di Rorschach; oppure, ancora, questionari sull'adesione a certi valori, come la lealtà, l'amore per i bambini, la pietà filiale e così via? È chiaro che questi strumenti di rilevazione sono stati inizialmente costruiti sulla base di indicatori e parametri tarati su una "normalità" propria di una particolare cultura (tanto che spesso risultano difficilmente generalizzabili anche all'interno dello stesso mondo occidentale), che non funzionano dunque in culture diverse. Così, la misurazione del "quoziente d'intelligenza" avviene attraverso l'esecuzione di performance intellettuali di natura prevalentemente logico-formale, implicando abilità che non sono affatto universali e che non sono coltivate, poniamo, nelle culture africane tradizionali. Gli studi sull'amore per i figli o per i genitori si basano su indicatori socialmente determinati, che risultano inseribili in società che dettano o ritengono accettabili norme di comportamento diverse – per cui uno stesso atto può assumere significati opposti.

La sociologia e la psicologia transculturale hanno elaborato complessi e assai interessanti metodologie per eliminare simili fonti di errore: vale a dire per tarare gli strumenti di rilevazione, con gli opportuni adattamenti locali, in modo da produrre dati omogenei sul piano trans-culturale (van der Vijver 2002). Dal punto di vista dell'antropologia, proprio le fonti di errore sono forse l'aspetto più interessante, in quanto indicatori di diversità. I settori della disciplina più inclini a questo tipo di ricerca sono l'antropologia psicologi-



ca e cognitiva, l'antropologia medica, l'etnopsichiatria – cioè, gli studi che hanno a che fare col rapporto tra condizioni culturali e caratteristiche individuali. In tali settori, è possibile combinare strumenti di rilevazione diagnostica e persino setting sperimentali assai rigorosi con raffinate analisi interpretative dei problemi di traduzione interculturale. Per l'antropologia medica, ad esempio, la comparazione transculturale non è solo una fra le possibili metodologie da adottare: è invece centrale e indispensabile per il suo progetto di mostrare l'azione della cultura laddove le scienze biomediche vedono solo processi naturali di portata universale. Le discrepanze che le categorie nosologiche della moderna biomedicina incontrano quando sono usate in altre società sono il segno inequivocabile che “siamo in presenza della cultura”, come si esprimono Arthur Kleinman e Byron Good, due noti esponenti della scuola medico-antropologica nordamericana. Un caso in cui tali discrepanze si mostrano in modo particolarmente clamoroso, studiato da questi due autori, è quello della depressione. La moderna psichiatria definisce questa malattia in base a una serie ben definita di sintomi (sia comportamenti, sia percezioni di sofferenza da parte del paziente), i quali cessano di risultare validi appena fuori da confini culturali molto ristretti. Basta pensare al grado di variabilità dei sentimenti che costituiscono la “disforia”, il principale indicatore della depressione (tristezza e malinconia, senso di infelicità e di vuoto, assenza di motivazioni e di piacere per le attività sociali, etc.). Vi sono culture che ad esempio valorizzano in termini religiosi o morali questi sentimenti, considerandoli segno di saggezza o di profondità: è il caso di alcune società buddiste, per le quali “una consapevole disforia è il primo passo verso la salvezza”, mentre al contrario provare piacere per le attività mondane è visto come radice della sofferenza. Vi sono società che valutano positivamente l'espressione piena e drammatica di sentimenti di tristezza e dolore; altre che, al contrario, invitano a celare questi sentimenti e a presentare in pubblico un *self* calmo e privo di increspature (Kleinman-Good 1985, p.3). Non si tratta solo di esprimere in modo diverso gli stessi sentimenti. Possiamo invece pensare che le esperienze stesse sono diverse: mancano chiari equivalenti semantici, ed è questo che rende così difficile la traduzione interculturale dei criteri diagnostici. In altre parole, “descrivere cosa significa essere addolorato o malinconico in un'altra società ci porta immediatamente ad analizzare differenti modi di essere persone in mondi radicalmente differenti” (ibid.). Tutto ciò non esclude tuttavia forme sistematiche di rilevazione empirica delle sintomatologie su scala transculturale: le rende anzi necessarie. Il grande problema che gli antropologi così come gli psichiatri transculturali si pongono – quello della relatività o universalità della categoria stessa di disturbo depressivo – ha bisogno non di soluzioni di principio, ma di risposte empiriche circostanziate, che sappiano

combinare all'analisi epidemiologica e statistica una adeguata sensibilità etnografica.

Un secondo esempio di ricerche transculturali di taglio empirico e sperimentale, che vorrei brevemente discutere, riguarda il campo dell'antropologia cognitiva e linguistica. Si tratta dei celebri studi sulla percezione e sulle denominazioni dei colori, svolte a partire dagli anni '60 da Brent Berlin e Paul Kay. Il problema che questi antropologi si ponevano è il seguente. Le lingue e le culture umane riconoscono e nominano i colori in modi radicalmente differenti: varia il numero di colori primari che sono individuati (da due a undici) e variano i modi di stabilire confini tra i settori dello spettro cromatico. Ora, queste variazioni sono arbitrarie e puramente dipendenti dai contesti locali, oppure si può riconoscere al di sotto di esse un modello cognitivo e percettivo unitario? Berlin e Kay, lavorando comparativamente su novantotto lingue (venti per analisi diretta e settantotto attraverso resoconti già editi), hanno ritenuto di poter individuare appunto alcune caratteristiche comuni nella formazione dell'area semantica relativa ai colori. Le differenze sono tutt'altro che incoerenti, e si dispongono invece attorno ad un *pattern* preciso. Prima di tutto, "ciascuno dei termini di colore principali in tutte le lingue è riconducibile ad uno fra undici colori di riferimento" (Kay 2001, p. 54). In altre parole, al linguaggio si imporrebbe una universale modalità percettiva che tende a scomporre la gamma cromatica secondo determinate unità percettive: sono dunque queste ultime a determinare il significato dei termini di colore. In secondo luogo, esisterebbe una precisa progressione evolutiva nello sviluppo e nella differenziazione dei termini di colore. Si parte, nei linguaggi meno "ricchi", da una differenziazione essenziale tra due soli colori fondamentali, che sono bianco/nero (o chiaro/scuro), e si procede poi ad ulteriori scomposizioni secondo un ordine regolare. Quando viene introdotto un terzo termine, quasi invariabilmente sarà il rosso; seguiranno verde e giallo, e quindi nell'ordine blu, marrone, viola, rosa, arancio e grigio (Ibid.). Berlin e Kay presentano la loro ricerca come una confutazione del relativismo linguistico (rappresentato dalla cosiddetta tesi Sapir-Whorf, secondo la quale le visioni del mondo sono sottodeterminate dalle categorie linguistiche); un punto su cui è tuttora aperta una discussione serrata. Resta il fatto che si tratta di un esempio importante di comparazione transculturale, che si è imposto come decisivo nel campo degli studi sul colore; il suo punto di maggior forza sta proprio nella delimitazione del campo d'indagine, che consente di definire in modo preciso ed operativo gli indicatori empirici delle nozioni studiate.

### 2.5. *Il ritorno del metodo mitico*

Cambiamo completamente scenario. Per quanto possa apparire paradossale, l'orizzonte interpretativo riapre spazi di praticabilità anche per il metodo comparativo di scala universale, che l'antropologia aveva abbandonato già dagli inizi del XX secolo in nome del rigore scientifico. Nella letteratura recente, l'esempio forse più significativo e per certi versi spettacolare di uso del metodo comparativo è rappresentato dal libro di Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (1990). Ginzburg è uno storico con forti interessi per l'antropologia, che si è dedicato fin dall'inizio della sua carriera allo studio dei processi per stregoneria nell'età moderna. In particolare, ha centrato il suo lavoro sul seguente problema: le credenze nella stregoneria che emergono dalle accuse e dalle confessioni (estorte con la tortura, è bene ricordare) documentate negli atti dei processi sono di origine colta o popolare? In altre parole, rappresentano una ideologia ufficiale elaborata e imposta dalla Chiesa e dal Tribunale dell'Inquisizione, oppure riflettono, sia pure in modo distorto, un autentico sostrato di cultura popolare? La storiografia classica propende per la prima ipotesi, mentre Ginzburg, fin dai suoi primi lavori, tenta di districare dal complesso intreccio ideologico un filone di credenze e pratiche folkloriche, sostanzialmente pagane e non derivate dalla cultura egemonica.

In *Storia notturna*, in particolare, l'autore tenta di rintracciare le origini folkloriche di uno dei principali nuclei dell'ideologia stregonesca, quello del sabba, il raduno notturno delle streghe che, nella versione cristiana, incontrano e rendono omaggio al Diavolo. Il problema che Ginzburg deve affrontare è ovviamente la carenza di documentazione. Per definizione, la cultura che resta documentata nelle fonti scritte è quella ufficiale; la cultura folklorica, trasmessa per via orale e spesso osteggiata dalle classi dominanti, non viene registrata e sembra condannata all'oblio. Ma non è esattamente così: anche la cultura dei "vinti" lascia tracce di sé, e queste tracce possono essere seguite, sia pure con grande difficoltà e con la necessità, appunto, di "decifrarle". Dove non arriva la documentazione diretta, può arrivare un metodo indiretto basato sulla comparazione. Ginzburg procede così: individua una serie di nuclei tematici presenti nel complesso del sabba, come ad esempio il volo notturno, l'estasi, il mascheramento da animali ecc., e passa a rintracciare temi analoghi in una vastissima documentazione mitografica, folklorica, storico-religiosa. Il libro si sviluppa come un gigantesco gioco di domino, dove catene di mitemi o "figure" si collegano tra loro lungo il duplice asse della sequenzialità cronologica e della somiglianza morfologica, con un effetto di progressivo ampliamento dell'orizzonte storico-geografico. La tesi di Ginzburg è che il sabba

rappresenta una tarda formulazione di una serie di temi e motivi che rimandano in ultima analisi all'esperienza della trance sciamanica e al nucleo immaginativo del viaggio nel mondo dei morti. Ma ogni nesso diretto fra sciamanismo e sabba è scomparso: fra i due si estende un intero universo di produzioni culturali nel quale la più cauta filologia o i più prudenti approcci contestuali non riescono a procedere, e dove invece solo il metodo comparativo riesce ad aprirsi la strada.

*Storia notturna* ha subito molte critiche, sia riguardo la sua metodologia complessiva sia in relazione a specifiche questioni filologiche: ma ha senz'altro avuto il merito di dimostrare il fascino e la fecondità della comparazione su vasta scala – nonché la sua legittimità, qualora la si disincagli dalle ingenuie premesse positivistiche ed evolucioniste che ne hanno segnato la nascita. Ginzburg si rende conto delle scomode somiglianze tra il suo metodo e quello di opere come *The Golden Bough*, e si cautela avvertendo che “il mio Frazer ha letto Wittgenstein” (1989, p. 189 nota). Il riferimento è qui alle osservazioni critiche che il filosofo austriaco ha mosso proprio a *The Golden Bough*, in un testo che ha molto influenzato l'antropologia contemporanea (Wittgenstein 1967). Wittgenstein è estremamente critico nei confronti delle “superstizioni” positiviste di Frazer, verso la sua ossessione per la ricerca delle origini e la sua tendenza a considerare “errori” le credenze religiose dei primitivi. Al tempo stesso, tuttavia, è affascinato dal metodo comparativo e dagli accostamenti che esso propone, nei quali vede un significato al di là degli obiettivi esplicativi che Frazer assegna loro. Depurati dall'ipotesi evolutiva, tali accostamenti possono esser letti come forme di “rappresentazione perspicua” (*übersichtliche Darstellung*), secondo il termine coniato dallo stesso Wittgenstein: cioè modalità di presentazione dei materiali che lasciano emergere i loro nessi interni attraverso la ricerca di anelli intermedi e rendono visibili le “somiglianze di famiglia” che li accomunano. Il concetto di rappresentazione perspicua non è certo per Wittgenstein una metodologia della ricerca sociale o della comparazione antropologica (si colloca invece, nella riflessione del filosofo, nella dimensione della percezione estetica): tuttavia è un modo efficace per pensare gli accostamenti comparativi di larga scala al di fuori del quadro esplicativo dell'evoluzionismo o del diffusionismo. Se faccio notare la somiglianza fra un cerchio e un'ellisse, dice Wittgenstein, non è per affermare che l'uno è nato dall'altro: o meglio, l'ipotesi evolutiva è solo un modo di presentare i dati, di mostrare una loro relazione - che resta però una relazione interna. È la relazione interna che fonda la plausibilità delle ipotesi esteriori di collegamento (evoluzione, diffusione), non viceversa.

Sono queste “relazioni interne”, mi sembra di poter dire, che muovono la stessa ricerca di Ginzburg, e che rappresentano un problema irrinunciabile

per l'antropologia – che pure, come conseguenza della critica agli eccessi del relativismo, si è a lungo interdetta la possibilità di parlarne (Grottanelli et. al. 1991). È la “compattezza morfologica” dei materiali su cui lo storico lavora a suggerirgli ipotesi di ricostruzione di nessi cronologici e geografici (“mi ero servito dell'indagine morfologica come di una sonda, per scandagliare uno strato profondo altrimenti inattingibile”; *ibid.*, p. xxx). Proprio per reazione ai “limiti soffocanti” del funzionalismo contestualista, le scienze sociali contemporanee ritengono dunque legittimo “riproporre alcune domande formulate da Frazer, senza accettarne le risposte” (*ibid.*, p. 184 nota). Questa linea d'indagine è complessa non solo per la delicatezza metodologica, ma anche perché richiede una erudizione amplissime e di tipo interdisciplinare (sempre più rara alla luce degli odierni processi formativi, inclini all'ultraspecialismo); la si trova raramente praticata, e difficile è prevederne i futuri sviluppi.

## 2.6. *Comparare nell'epoca della globalizzazione*

C'è un ultimo punto che mi sembra importante toccare. Comunque la si intenda, la comparazione antropologica presuppone l'esistenza di entità culturali distinte e relativamente autonome, che cioè esistono indipendentemente l'una dall'altra. La diversità è il dato iniziale, a partire dal quale si possono operare raffronti per scoprire eventuali elementi di contatto, universali antropologici, origini comuni nel tempo o nello spazio. Soprattutto la comparazione di tipo contestuale si basa sul dogma dell'esistenza di un certo numero di unità culturali discrete e nettamente definite: si tratti delle 4 culture di Ruth Benedict, o delle 186 su cui i coniugi Ember basano le loro generalizzazioni statistiche su guerra e violenza, occorre che le unità di comparazione restino ben distinte e non si confondano l'una con l'altra. Ora, nel dibattito antropologico degli ultimi decenni, questo concetto di cultura come essenza esclusiva e distintiva di un popolo o di un gruppo sociale è stato posto radicalmente in discussione. Le culture, si è detto, sono per certi versi invenzioni degli stessi antropologi, che sono servite loro a introdurre cesure e discontinuità in quello che si può invece definire il *continuum* delle differenze culturali. Questa sottolineatura della discontinuità poteva almeno apparire plausibile quando i campi di studio dell'antropologia erano le remote isole oceaniche, le riserve indiane, le cosiddette “tribù” africane, e piccoli gruppi umani relativamente isolati e compatti; ma certo non lo è più nella moderna società globalizzata, in un mondo dalle dimensioni ridotte in virtù delle tecnologie di comunicazione, con una circolazione senza precedenti di persone, oggetti, idee. La dimensione antropologica della globalizzazione e le sue conseguenze sulle concezioni classiche di cultura e di identità o appartenenza culturale sono al

centro di un ampio dibattito, cui non posso qui neppure accennare. Il problema che interessa è, semmai, che ne è della comparazione tra culture se non vi sono più culture? Che aspetto può assumere la comparazione antropologica nel villaggio globale?

Occorre rimarcare subito un punto. Contrariamente ad alcune sue semplicistiche letture, la globalizzazione culturale non si presenta solo come un processo di omologazione che afferma una monocultura mondiale (ad esempio quella occidentale o “capitalistica” promossa dai grandi mezzi di comunicazione di massa) distruggendo al tempo stesso le differenze tradizionali. In parte ciò avviene; ma al tempo stesso i processi di circolazione e le nuove potenzialità comunicative hanno l’effetto di dar voce alle diversità culturali, di farne esplodere di nuove, di innescare una molteplicità di processi di differenziazione. Molte culture “tradizionali”, ad esempio, hanno trovato per mezzo del turismo o dei mass-media una nuova vitalità e nuovi motivi di valorizzazione e di rivendicazioni distintive. Il villaggio globale sembra poter contenere molti mondi locali. Si dirà che queste differenze sono “inautentiche” o di seconda mano rispetto a quelle tradizionali: ma sappiamo oggi che la purezza e autenticità di queste ultime era stata esagerata dagli antropologi stessi. Le differenze che percorrono la globalità, tuttavia, non si lasciano inquadrare facilmente all’interno di insiemi omogenei e organici, e soprattutto non coincidono affatto con le classiche unità di analisi antropologica (un territorio, un popolo, un linguaggio, una cultura): sono invece caleidoscopiche, si intrecciano secondo percorsi inaspettati seguendo flussi migratori, mercati e mode culturali, rivendicazioni politiche e religiose. Gli individui e i gruppi le mobilitano attivamente più che subirle in modo passivo. Non è raro oggi trovare le culture tradizionali consapevolmente promosse e seguite fra gruppi di immigrati dispersi nei più lontani paesi che non in madrepatria.

Quali sono dunque, in questa situazione, le unità di comparazione? La risposta è complessa, e probabilmente variabile a seconda delle tematiche studiate. Si possono però indicare un paio di elementi, che mi sembrano caratterizzare in generale le possibilità di procedure comparative nell’antropologia del XXI secolo. Il primo punto, in sé banale, è che la comparazione dovrà prendere in esame non tanto insiemi dati di differenze, quanto i *processi* della loro costituzione. Gli individui o i gruppi sociali non possono più esser considerati come inerti “portatori” di cultura – dunque “informati”, come si era soliti definirli fino a non molto tempo fa; essi ne sono piuttosto i creatori. Compito di una etnografia e di un’antropologia della contemporaneità è documentare questi processi di creazione (talvolta è possibile farlo in tempo reale) e raffrontarne modalità e risultati. Il secondo punto ci pone di fronte a una sorta di inversione rispetto alle procedure della comparazione classica.

Queste ultime partivano da differenze nettamente segnate, cercando di risalire alla profondità di universali antropologici o, come si è detto, di origini comuni nello spazio o nel tempo. Oggi partiamo dal dato di flussi culturali compatti che percorrono il mondo intero, come quelli diffusi dai mass-media e dall'industria culturale, e da questa unitarietà dobbiamo scoprire le modalità di costituzione delle differenze. Ad esempio, si può dire che in quasi tutto il mondo il gioco del calcio ha soppiantato molti sport o giochi tradizionali; che, ugualmente, la televisione e in particolare generi come soap operas, telenovelas o cartoons hanno soppiantato le forme della tradizione orale, la fiabistica, la narrativa popolare. Dunque, una monocultura avrebbe spazzato via una molteplicità di forme culturali locali, producendo una colossale omogeneizzazione antropologica. Eppure, se ci poniamo sul piano della dettagliata osservazione etnografica, possiamo accorgerci che il gioco del calcio, le soap operas o i film di Walt Disney si sono diffusi con modalità assai disuguali, adattandosi ai contesti locali e agli specifici gruppi sociali che ne sono praticanti o fruitori. La cultura di massa è una sorta di materia prima che si impone globalmente, certo, ma che viene anche costantemente plasmata in modi peculiari, in nuove configurazioni di differenze. Nella sua circolazione globale, si "indigenizza" in una molteplicità di usi e significati locali.

Ho citato lo sport e la televisione perché negli ultimi anni sono stati al centro di una notevole attenzione in prospettiva transculturale. Cosa significa vedere una soap opera, magari la stessa, in paesi diversi o fra diversi gruppi sociali? Le contadine egiziane che guardano *Beautiful* vedono la stessa cosa delle casalinghe americane o delle filippine emigrate in Europa come collaboratrici domestiche? E cosa vede nelle *telenovelas* sudamericane l'appassionato pubblico dei paesi dell'Est europeo? Il "testo" originario si fa strada verso i particolari spettatori filtrato da traduzione e doppiaggio, dall'inserimento in diversi palinsesti, ma soprattutto dal contesto di fruizione e dal background socioculturale degli spettatori stessi. È chiaro come si apra qui un grande terreno comparativo che, come detto, procede in senso inverso rispetto al metodo comparativo classico: laddove quest'ultimo ricercava il testo originario o archetipico sotteso alla disseminazione di storie diverse, nello studio della cultura di massa si parte dal testo originario per scoprire etnograficamente i modi in cui esso si scinde in molte storie diverse (Allen 1995).

E, se passiamo da un genere culturale prevalentemente femminile a uno prevalentemente maschile, non racconta una infinità di storie anche la diffusione globale dello spettacolo calcistico? Il gioco è indubbiamente lo stesso, con regole codificate da una Federazione internazionale, e una platea globale di spettatori assiste in televisione ai grandi eventi come i campionati del mondo. Ma le articolazioni culturali locali di questo sport globale sono numero-

sissime. Recenti pubblicazioni sul tema, ad esempio, mettono a confronto contesti e “casi” diversi quali il culto argentino per Maradona, la natura “multirazziale” del calcio in Brasile, il nesso fra calcio, politica e violenza etnica in Camerun e Sierra Leone, il rapporto tra calcio e stregoneria in Tanzania, il rapporto tra calcio e politiche identitarie in paesi come le isole Mauritius, lo Yemen, Malta, l'intreccio tra tifo sportivo e dinamiche autonomiste in Irlanda del Nord e nei Paesi Baschi, e così via (Armstrong-Giulianotti 1997, 2001). Il metodo è anche qui quello dei *case-studies*: l'orizzonte comparativo fa emergere da un lato gli aspetti di globalizzazione, per cui nessun contesto è mai chiuso ermeticamente su se stesso, e d'altra parte la grandissima varietà di significati simbolici che il calcio può prestarsi a veicolare in situazioni locali che non sono mai fotocopie l'una dell'altra.

Questi esempi, fra i tanti che si potrebbero citare, mostrano come la globalizzazione non cancelli affatto le possibilità della comparazione antropologica, e apra anzi nuovi e stimolanti orizzonti. Si noti che nei casi discussi ciò che viene analizzato e comparato non sono tanto i “testi” (la partita di calcio o la soap-opera come “oggetti” culturali), quanto le *pratiche* della loro fruizione da parte di persone e gruppi sociali specifici. Queste pratiche sono accessibili solo attraverso lo spessore opaco e scarsamente formalizzabile della ricerca qualitativa, cioè dell'etnografia. Tutto ciò sembra ulteriormente rafforzare le linee di tendenza che ho cercato di mostrare nel corso dell'intero saggio, e cioè che, da un lato, la pratica comparativa è e resta al centro dell'intera impresa antropologica; dall'altro lato, che è sempre più improbabile la sua riduzione a un metodo unitario, formalizzato, generalizzante. Abbandonate certe illusioni scientiste, la comparazione antropologica del XXI secolo potrà riconoscere con maggior franchezza la sua natura di “atto di invenzione, un procedimento immaginativo che non procede da un catalogo di regole”; un atto che “viene dalla pratica, si apprende in essa è un'arte...Non si tratta di una procedura rigida, bensì di una intera gamma di determinazioni concrete e di creazioni intellettive che danno risposte strategiche a problemi particolari” (Lisón Tolosana 2001, p. 22).

## Bibliografia

- Allen, Robert C., ed., 1995, *To be continued... Soap Operas Around the World*, London, Routledge
- Armstrong, Gary – Giulianotti, Richard, eds., 1997, *Entering the Field. New Perspectives on World Football*, Oxford, Berg



- Armstrong, Gary – Giulianotti, Richard, eds., 2001, *Fear and Loathing in World Football*, Oxford, Berg
- Baldissera, A., a cura di, *Gli usi della comparazione*, Milano, Angeli, 2003
- Benedict, Ruth, 1934, *Patterns of Culture*, New York, Mentor
- Boas, Franz, 1948 [1896], “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, in F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, MacMillan, pp. 271-304
- Borowski, Robert, “Enhancing the comparative perspective”, in R. Borowski, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, pp. 77-83
- Darwin, Charles, 1861, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 3rd ed., London, Murray
- Dei, Fabio, 2001, “Método mítico y comparación antropológica: Frazer y The Golden Bough cien años después”, in C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología: Horizontes comparativos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 39-65
- Dei, Fabio (a cura di), 2005, *Antropologia della violenza*, Roma Meltemi Editorial Universidad de Granada, pp. 39-65
- De Martino, Ernesto, 1961, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore
- Ember, Carol R. - Ember, Marvin, 1992, “Resource Unpredictability, Mistrust, and War. A Cross Cultural Study”, *Journal of Conflict Resolution*, 36 (2), pp. 242-62
- Ember, Carol R. Ember, Marvin, 1997, “Violence in the Ethnographic Record: Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression”, in D.L. Martin, D.W. Frayer, eds., *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Amsterdam, Gordon and Breach
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press
- Fortes, Meyer, 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press
- Frazer, James G., 1922, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, abridged ed., London, MacMillan
- Geertz, Clifford, 1995, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Ginzburg, Carlo, 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi
- Godbout, Jacques T., *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte
- Grottanelli, C., et al., 1991, “Discussione su storia notturna di Carlo Ginzburg”, *Quaderni di storia*, 34, pp.103-30 (con contributi di C. Grottanelli, P. Clemente, F. Dei, A. Simonica)
- Harris, Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Crowell
- Holy, Ladislav, 1987, “Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms”, in L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, pp. 1-21
- Kay, Paul, 2001, “Color”, in A. Duranti (ed.), *Key Words in Language and Culture*, Oxford, Blackwell, pp. 52-7
- Kleinman, Arthur – Good, Byron, 1985, “Introduction: Culture and Depression”, in A. Kleinman – B. Good, eds., *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University Of California Press, pp. 1-33.
- Kluckhohn, Clyde, 1949, *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill
- Lévi-Strauss, Claude, 1952, “Le père Noël supplicé”, *Les Temps modernes*, mars, 1573-1590
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon

- Lévi-Strauss, Claude, 1964, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris, Plon
- Lisón Tolosana, Carmelo, 2001, "De Anthropologica comparatione", in C. Lisón Tolosana, ed, *Antropología: Horizontes comparativos*, Granada, Editorial Universida de Granada, pp. 9-22
- Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul
- Malinowski, Bronislaw, 1927, *The Father in Primitive Psychology*, London, Kegan Paul
- Malinowski, Bronislaw, 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Durham, University of North Carolina Press
- Mauss, Marcel, 1924, "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociologique*, 1 (n.s.), 1923-24, poi in M.Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950
- Mead, Margaret, 1928, *Coming of Age in Samoa*, New York, William Morrow
- Nadel, Siegfried F., "Witchcraft in Four African Societies", *American Anthropologist*, 54 (19; pp. 18-29
- Radcliffe-Brown, Alfred R., 1952, "The Comparative Method in Social Anthropology" (Huxley Memorial Lecture 1951), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81, pp. 15-22
- Remotti, Francesco, 1990, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Borin-ghieri
- Van der Vjiver, F., 2002, "Cross-cultural research methods", *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Amsterdam, Elsevier, vol. 2, pp. 2999-3003.
- Wittgenstein, Ludwig, 1967, "Bemerkungen uber Frazers *The Golden Bough*", *Synthese*, XVII, pp. 233-53.

# La scrittura etnografica

## *La concezione semiotica della cultura*

Se i “valori metodologici” che avevano presieduto alla acquisizione di conoscenze antropologiche stavano – negli anni '60 – entrando in tensione, mostrando i primi segni di usura, anche altri aspetti centrali del pensiero antropologico stavano per essere oggetto di una profonda revisione. È il caso del concetto di cultura, sul quale la disciplina aveva costruito la sua identità e autonomia disciplinare, per lo meno nella tradizione statunitense. Nell'introduzione a *The interpretation of cultures*, Clifford Geertz parte dalla constatazione che il concetto di cultura è arrivato a un elevato livello di «frantumazione teorica», al punto, cioè, «in cui rende oscuro molto più di quanto riveli» e si propone di contribuire a una sua maggiore delimitazione, per preservarne l'importanza piuttosto che indebolirla (1987: 40). Per illustrare la “frantumazione teorica” del concetto di cultura Geertz fa una rassegna dei diversi significati che al termine sono attribuiti da Kluckhohn

Nelle circa ventisette pagine del suo capitolo su questo concetto, Kluckhohn è riuscito a definire la cultura di volta in volta come a) “il complessivo modo di vivere di un popolo”; b) “l'eredità sociale che un individuo acquisisce dal suo gruppo”; c) “un modo di pensare, sentire e credere”; d) “un'astrazione derivata dal comportamento”; e) “una teoria formulata dall'antropologo sul modo in cui effettivamente si comporta un gruppo di persone”; f) “un deposito del sapere posseduto collettivamente”; g) “una serie di orientamenti standardizzati nei riguardi di problemi ricorrenti”; h) “un comportamento appreso”; i) “un meccanismo per la regolazione normativa del comportamento”; j) “una serie di tecniche per adeguarsi sia all'ambiente sia agli altri uomini”; m) “un precipitato di storia”; ricorrendo, infine forse per disperazione, alle similitudini, ha definito la cultura una mappa, un setaccio, una matrice. (1987: 40)

Per rendere nuovamente utilizzabile il concetto di cultura, sostiene Geertz, è necessario attribuirgli un più specifico significato, chiarire che cosa gli antropologi intendono quando usano il termine cultura. Geertz si propone quindi di delimitare un concetto di cultura che definisce “semiotico”.

Ritenendo, insieme con Max Weber, che l'uomo è un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto, credo che la cultura consista in queste reti e che perciò la loro analisi non sia anzitutto una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato.

L'antropologia non è dunque una scienza delle culture in cerca di leggi, in analogia con le scienze naturali, come era concepita dalla gran parte degli antropologi seguendo l'impostazione del funzionalismo o dello strutturalismo. È piuttosto una scienza interpretativa, che cerca i significati della vita sociale. Geertz sembra così tornare a quella distinzione, cara a Boas, tra le scienze naturali, generalizzanti, nomotetiche, e le scienze umane, individualizzanti, idiografiche.

Per comprendere cosa vuol dire una scienza interpretativa in cerca di significato Geertz sostiene che bisogna guardare non a ciò che gli antropologi dicono, ma a ciò che fanno, e ciò che fanno è la *thick description*.<sup>1</sup>

Considerate, dice, due ragazzi che contraggono rapidamente la palpebra dell'occhio destro. Per uno, questo è un tic involontario; per l'altro, un segnale di intesa ad un amico. I due movimenti sono

---

1 Geertz prende in prestito l'espressione dal filosofo Gilbert Ryle, dal quale riprende anche l'esempio sul tic e l'ammiccamento.

identici come tali: un'osservazione di tipo meramente «fotografico», «fenomenico», non è sufficiente per distinguere un tic da un ammiccamento, e neanche per valutare se entrambi o uno dei due siano tic o ammiccamenti. Tuttavia la differenza tra un tic ed un ammiccamento, per quanto non fotografabile, è grande, come sa chiunque è abbastanza sfortunato da aver scambiato l'uno per l'altro. Chi ammicca sta comunicando, e in un modo molto preciso e particolare: a) deliberatamente, b) con qualcuno in particolare, c) per trasmettere un particolare messaggio, d) secondo un codice socialmente stabilito e e) senza che il resto dei presenti lo sappia. Come fa notare Ryle, non è che chi ammicca ha fatto due cose, contratto le palpebre e ammiccato, mentre chi ha un tic ne ha fatto solo una, ha contratto le palpebre. Contrarre le palpebre apposta quando esiste un codice pubblico in cui farlo equivale ad un segnale d'intesa, è ammiccare. Vi è tutto questo: un briciolo di comportamento, un granello di cultura e — voilà — un gesto. Questo tuttavia è solo il principio. Supponete, continua, che ci sia un terzo ragazzo che «per divertire maliziosamente i suoi amici» faccia la parodia della strizzata d'occhio del primo ragazzo perché dilettesca, goffa, banale e così via. Naturalmente lo fa nell'identico modo in cui il secondo ragazzo ha ammiccato e il primo ha avuto un tic involontario, contraendo cioè la palpebra destra: soltanto che questo ragazzo non sta né ammiccando né strizzando l'occhio involontariamente; sta parodiando il tentativo di qualcun altro, ridicolo a parer suo, di ammiccare. Anche qui esiste un codice stabilito socialmente («ammiccherà» in modo laborioso, fin troppo apertamente, forse aggiungendo una smorfia: i soliti artifici del clown) ed esiste anche un messaggio. Solo che in questo caso non si tratta di intesa, ma di ridicolo. Se gli altri credono che stia effettivamente ammiccando, tutto il suo progetto fallisce completamente, benché con risultati un po' diversi, come se pensassero che ha uno spasmo involontario. Si può andare oltre: incerto sulle sue abilità mimi-che, l'aspirante comico può far pratica a casa davanti allo specchio, nel qual caso non ha un tic, non ammicca, non prende in giro, ma fa le prove; benché, per quello che registrerebbe una macchina fotografica, un comportamentista radicale o uno che crede nelle proposizioni protocollari, stia solo contraendo rapidamente la palpebra destra come tutti gli altri. Dal punto di vista logico, se non pratico, sono possibili complicazioni senza fine. Ad esempio, l'ammiccatore originario, in realtà avrebbe potuto essere un falso ammiccatore, per indurre magari gli estranei ad immaginare che vi fosse un'intesa segreta dove di fatto non c'era, nel qual caso la nostra descrizione di ciò che il comico sta parodiando e l'attore provando si modifica conformemente. Ma l'importante è che tra quella che Ryle chiama *thin description* di ciò che il personaggio (parodista, ammiccatore, ragazzo con il tic...) sta facendo («contrarre rapidamente la palpebra destra») e la *thick description* («sta facendo la parodia di un amico che finge un ammiccamento per ingannare un innocente e fargli credere che sia in atto un complotto») risiede l'oggetto dell'etnografia: una gerarchia stratificata di strutture significative nei cui termini sono prodotti, percepiti e interpretati tic, ammiccamenti, falsi ammiccamenti, parodie, prove di parodie e senza le quali di fatto non esisterebbero (1987: 42-44).

Ciò che sta dicendo Geertz è che un'antropologia che poggia sulla pura osservazione è condannata a non riuscire nemmeno a cogliere il suo oggetto specifico. Cioè si rivela incapace di distinguere tra un tic, un ammiccamento, la parodia di un ammiccamento, la prova di una parodia di un ammiccamento, la finzione...

Perché ciò che distingue questi diversi gesti, che alla pura osservazione possono sembrare un solo gesto, risiede proprio nel significato che gli attori (coloro cioè che li compiono) attribuiscono ai propri gesti e a quelli degli altri. Se l'antropologia si occupa dei significati dei fatti culturali, le sue descrizioni si devono necessariamente porre il problema del significato, e devono dunque essere *Thick*.

«Per dimostrare che l'esempio di Ryle, benché schematizzato per scopi didattici, presenta un'immagine fin troppo esatta del genere di strutture sovrapposte di inferenze ed implicazioni attraverso cui un etnografo cerca continuamente di aprirsi la strada» Geertz racconta la storia di Cohen, «un tipico brano estratto dal mio diario sul campo»:

I Francesi — disse l'informatore — erano appena arrivati. Costruirono una ventina di fortini sparsi tra

qui, la città e la zona di Marmusha, su in mezzo alle montagne, ponendoli su alture in modo da poter sorvegliare il paese. Ma nonostante tutto non potevano garantire la sicurezza, specialmente di notte, e quindi, benché il *mezrag*, il patto sul commercio, fosse considerato legalmente abolito, di fatto esso continuava come prima. Una notte, quando Cohen (il quale parlava correntemente il berbero) era lassù a Marmusha, altri due Ebrei che commerciavano con una tribù vicina vennero a comperare delle merci da lui. Alcuni Berberi provenienti da una terza tribù vicina tentarono di irrompere in casa di Cohen, ma lui scaricò in aria il suo fucile. (Tradizionalmente, agli Ebrei non era permesso di portare armi, ma in questo periodo c'era una tale confusione che molti lo facevano lo stesso.) Questo attirò l'attenzione dei Francesi e i predoni fuggirono. Tuttavia tornarono la notte dopo; uno di loro, travestito da donna, bussò alla porta con una scusa. Cohen aveva dei sospetti e non voleva lasciarla entrare, ma gli altri Ebrei dissero: «Va tutto bene, è soltanto una donna». Così aprirono la porta e tutta la banda fece irruzione. I due ebrei in visita furono uccisi, ma Cohen riuscì a barricarsi in una stanza adiacente. Sentì che i predoni stavano progettando di linciare vivo nella bottega dopo aver rubato le sue merci e aprì la porta: roteando selvaggiamente un bastone attorno a sé, riuscì a fuggire dalla finestra. Si recò poi al forte per farsi medicare le ferite e si lamentò col comandante locale, un certo capitano Dumari, dicendo che voleva il suo *'ar* — cioè quattro o cinque volte il valore della mercanzia che gli era stata rubata. I predoni venivano da una tribù che non si era ancora sottomessa all'autorità francese ed era ancora in aperta ribellione, ed egli voleva l'autorizzazione di andare col detentore del suo *mezrag*, lo sceicco tribale di Marmusha, a raccogliere l'indennizzo che gli spettava secondo le regole tradizionali. Il capitano Dumari non poteva dargli ufficialmente il permesso di farlo a causa del divieto francese del *mezrag*, ma gli diede l'autorizzazione verbale, dicendogli: «Se ti fai ammazzare è affar tuo». Così lo sceicco, l'Ebreo e una piccola compagnia di Marmushani armati si spinsero per dieci o quindici chilometri nella zona dei ribelli, dove naturalmente non c'era nessun francese, catturarono in un agguato il pastore della tribù di predoni e rubarono le sue greggi. I membri della tribù cominciarono ben presto a inseguirli a cavallo, armati di fucili e pronti ad attaccarli, ma quando videro chi erano i «ladri di pecore» ci ripensarono e dissero: «Va bene, parliamo». In effetti non potevano negare quanto era accaduto — che alcuni dei loro uomini avevano derubato Cohen e ucciso i suoi due ospiti — e non erano intenzionati ad iniziare coi Marmushani quella grave faida che una scaramuccia col gruppo di invasori avrebbe causato. Così i due gruppi parlarono a lungo, là sulla pianura in mezzo alle migliaia di pecore, e decisero finalmente di liquidare i danni con 500 pecore. I due gruppi armati di Berberi quindi si allinearono coi loro cavalli alle estremità opposte della pianura con le pecore ammassate tra di loro e Cohen con il suo abito nero, lo zucchetto e le pantofole si avviò da solo in mezzo alle pecore scegliendo le migliori per il suo pagamento, una alla volta ed a gran velocità. Così Cohen prese le sue pecore e le portò a Marmusha. I Francesi nel loro fortino li udirono arrivare da una certa distanza («ba-ba-ba» diceva allegramente Cohen, rievocando la scena) e dissero «Che cosa diavolo succede?» e Cohen disse «Questo è il mio *'ar*». I Francesi non riuscirono a credere che avesse fatto realmente ciò che aveva fatto e lo accusarono di essere una spia di Berberi ribelli, lo misero in prigione e gli presero le pecore. In città la sua famiglia, non avendo sue notizie da tanto tempo, credeva che fosse morto. Ma dopo breve tempo i Francesi lo rilasciarono ed egli tornò a casa, ma senza pecore. Allora andò in città a lamentarsi dal colonnello, il Francese che comandava tutta la regione. Ma il colonnello disse: «Non posso fare niente per questa faccenda. Non è affar mio».

La storia di Cohen permette, meglio degli esempi costruiti a tavolino da Ryle, di vedere quanto complessi e stratificati siano i dati dell'etnografia: «ciò che chiamiamo i nostri dati sono in realtà le nostre interpretazioni delle interpretazioni di altri su ciò che fanno loro e i loro compatrioti» (45); «già al momento dell'esposizione dei fatti veri e propri noi stiamo già dando spiegazioni: e, quel che è peggio, spiegazioni di spiegazioni» (46).

La *Thick description* è dunque ciò che caratterizza il lavoro etnografico. Nel momento stesso in cui descrive l'etnografo sta già dando interpretazioni dei fatti; inoltre, queste interpretazioni sono basate a loro volta su altre interpretazioni formulate dai nativi.

Possiamo fare un esempio, per chiarire ancora meglio questo punto, cioè la ineliminabilità dell'interpretazione, o meglio la inseparabilità di descrizione e interpretazione, tratto da un autore che, in quegli stessi anni, pur muovendosi in prospettive teoriche diametralmente opposte a quelle di Geertz, analizza un brano di una delle più celebri monografie etnografiche, *I Nuer* di Edward Evans-Pritchard (1941), per vedere esattamente di cosa sia fatto.

*L'aneddoto.* Ho visto un giorno un Nuer difendersi dalla disapprovazione silenziosa della sua famiglia e dei suoi parenti che gli serbavano rancore perché faceva sacrifici troppo spesso. Gli avevano fatto capire che avevano la sensazione che, per un gusto smodato della carne, stesse distruggendo l'armento. Disse che non era vero [...]. La sua famiglia poteva certo dire che egli aveva distrutto l'armento, ma era per loro che egli aveva ucciso il bestiame. Era "kokene yiekien ke yang", "il riscatto [ransom] delle loro vite in bestiame". Ripeté varie volte questa formula rievocando a uno a uno i casi di malattia grave sopraggiunti nella sua famiglia e descrivendo il bue che aveva sacrificato in ogni occasione per ammansire lo spirito deng.

«Ecco il genere di "fatto grezzo" che si trova nella maggioranza dei lavori di etnografia» commenta Sperber:

Eppure, non uno degli enunciati che lo espongono esprime una semplice osservazione. Non si osserva, si indovina una "disapprovazione silenziosa". Allo stesso modo, il fatto che "gli si era fatto capire che si aveva la sensazione..." può essere dedotto solo da un insieme di comportamenti spesso complessi ed ambivalenti. È probabile che non sia stato direttamente l'etnografo ad operare questa deduzione, ma i suoi informatori. La descrizione che ne risulta, infatti, è ciò che l'etnografo ha ricordato di quanto egli ha capito di ciò che i suoi informatori gli hanno trasmesso di quanto essi stessi hanno capito.

I passi di Evans-Pritchard citati da Sperber ci chiariscono bene qual è il problema. La descrizione etnografica è già, fin da principio, impregnata di interpretazioni. I fatti di cui gli antropologi si occupano non sono mai "fatti grezzi". Possono essere osservati e descritti in modi diversi. Questo vuol dire che sono interpretati nel momento stesso in cui vengono descritti.

### *La metafora testuale*

L'etnografia è quindi un'attività ermeneutica, che Geertz paragona a quella del critico letterario che interpreta un testo.

Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di "costruire una lettura di") un manoscritto — straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì in fugaci esempi di comportamento conforme. (47)

Come il critico letterario, l'antropologo costruisce interpretazioni; solo che mentre il primo ha a che fare con un testo reale, l'antropologo ha a che fare con il testo metaforico della cultura. Un testo "straniero, sbiadito, pieno di ellissi...".

Nella concezione ermeneutica di Geertz la costruzione di interpretazioni antropologiche è un'attività che instaura una sorta di circolarità, di movimento continuo di andata e ritorno tra la cultura come "sistema simbolico", come "contesto" al cui interno gli eventi della vita possono essere descritti in modo "intelligibile - cioè *thick*" e gli eventi stessi (*Ivi*: 51)<sup>2</sup>. È solo sullo sfondo del contesto culturale che i fatti di cui

---

2 Sherry Ortner ha notato che per quanto Geertz tenda a concepire la cultura come sistema, nei suoi scritti etnografici è estremamente difficile rintracciare esempi di questa sistematicità (Ortner 1984). La caratterizzazione

si occupano gli antropologi assumono il loro significato, ma nello stesso tempo è solo attraverso l'osservazione e l'interpretazione dei fatti che si può ricostruire il sistema, il contesto all'interno del quale essi si significano.

Le interpretazioni sono «fittizie nel senso che sono “qualcosa di fabbricato” [...] Costruire delle descrizioni orientate rispetto agli attori [...] è chiaramente un atto immaginativo, non tanto diverso dall'interpretare, ad esempio, le complicazioni tra un dottore di provincia, la sua sciocca moglie adultera e il suo inetto amante nella Francia dell'Ottocento» (Ivi: 53).

L'antropologo è paragonato quindi al critico letterario che costruisce letture di testi, ma anche al romanziere che concepisce, con un atto immaginativo, *Madame Bovary*<sup>3</sup>.

Ciò che l'antropologo deve descrivere, scrivere, o, ancora meglio, “inscrivere”, è il “detto” del discorso sociale, per “mettere a disposizione risposte che altri (badando ad altre pecore in altre vallate) hanno dato [alle nostre domande più profonde] e includerle così nell'archivio consultabile di ciò che l'uomo ha detto” (Ivi: 71)<sup>4</sup>.

La cultura, questa sorta di documento agito, è quindi pubblica come la parodia di un ammiccamento [...] Benché contenga il mondo delle idee non esiste nella testa di nessuno; benché non sia fisica, non è un'entità occulta. [...] Una volta che il comportamento umano sia visto come azione simbolica [...] la questione se la cultura sia comportamento strutturato o forma mentale [...] non ha più senso. Quello che ci si deve chiedere [...] [dei comportamenti] non è quale sia il loro status ontologico [...] si tratta di cose di questo mondo [...] è quale sia il loro significato: [...] ciò che viene detto quando avvengono o mediante la loro azione. (Ivi: 47)

In questi passi sono espressi due punti fondamentali della “teoria interpretativa”: la cultura è *pubblica*, e consiste in una *rete di significati*. Geertz conduce una polemica anti-mentalista (cfr. Ortner 1984); il significato non è una qualche misteriosa proprietà delle cose custodita nelle menti degli uomini: è piuttosto un prodotto sociale.

Il pensiero, “manipolazione intenzionale di forme culturali” (altrove dirà anche simboliche) disponibili in una comunità, ha il suo luogo di elezione nel cortile di casa e nella piazza del mercato, piuttosto che nella stanza del filosofo. La cultura, rete di significati, è pubblica perché è prodotta ed esiste in pubblico, nelle interazioni locali tra uomini che “badano alle loro pecore nelle loro vallate”.

Prosegue poi con una serie interessante di distinzioni rispetto alle altre teorie antropologiche correnti. Reificare e ridurre una cultura sono due gravi errori da cui è necessario guardarsi (Ivi: 47-8). La cultura non ha una realtà autonoma superorganica (alla Kroeber), ma non è neanche un'astrazione dell'antropologo (Ivi: 53), né è un fatto mentale, una competenza, come vorrebbero i cognitivisti: è una cosa di questo mondo, “come i sogni o le pietre”, e come questi può essere oggetto di indagine scientifica.

La cultura è una rete intricata di significati che l'antropologo deve descrivere in modo denso e interpretare. Ma cosa vuol dire interpretare una cultura?

---

della cultura come “contesto” è da mettere in relazione, come del resto molti altri aspetti del pensiero di Geertz, con le teorie ermeneutiche di Paul Ricoeur. Cfr. Ricoeur 1971 e Clifford 1988: tr. it. 54 sgg.

3 Sul fatto che Geertz scelga come modello narrativo proprio la scrittura di Flaubert, caratterizzata dalla presenza fuori campo di un narratore onnisciente, ha basato le proprie interessanti osservazioni critiche Vincent Crapanzano. Cfr. V. Crapanzano, *Hermes' Dilemma*, in *Writing Culture*.

4 In che senso si può dire che gli altri rispondano alle nostre domande più profonde? Sono forse anche le loro? O non è piuttosto l'antropologo che risponde alle proprie domande tramite gli altri?

Di tutte le metafore usate per definire la cultura, la più interessante è senz'altro quella testuale; la cultura vi appare come «un insieme di testi [...] che l'antropologo si sforza di leggere sopra le spalle di quelli a cui appartengono di diritto» (1987 [1972]: 448-49); o come «un manoscritto straniero [...] scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì in fugaci esempi di comportamento conforme» (1987 [1973]: 47).

La cultura, nella più feconda delle metafore di Geertz, è dunque un insieme di testi che l'antropologo deve interpretare, leggendo “sopra le spalle” dei nativi. La lettura e l'interpretazione di questo insieme di testi presentano una serie di difficoltà: è “un manoscritto straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, [...] scritto [...] in fugaci esempi di comportamento conforme” (cfr. *supra*).

Tuttavia, per quante siano le difficoltà, il testo è da qualche parte, con i suoi significati e le sue interpretazioni, e non resta che trovare la via d'accesso.

Ma come potrà l'antropologo accedere alle interpretazioni? Dove potrà trovare i significati che egli va cercando? Geertz sembra oscillare tra due diverse risposte a queste domande. Da un lato egli legge sopra le spalle dei nativi, osserva i “fugaci esempi di comportamento conforme” (è un'immagine piuttosto classica dell'antropologia); dall'altro egli ricava dai nativi le *loro* interpretazioni (cerca di *dialogare*; cfr. 1987 [1973]: 51). L'antropologo lavora infatti con “interpretazioni di interpretazioni”: i suoi dati non sono mai “brute facts”, ma interpretazioni locali dei più vari aspetti della vita e del mondo.

Egli non è dunque l'unico a interpretare: anche i nativi, perlomeno quando parlano di ciò che fanno e pensano e del significato che gli assegnano, stanno “interpretando”.

Tuttavia, per una qualche magia ermeneutica, l'interprete nativo scompare dalla costruzione testuale geertziana, o, meglio, si trasforma in una soggettività collettiva (o ideal-tipica): i balinesi, i marocchini, gli induisti, i musulmani. Scompare la mediazione, e l'antropologo si ritrova solo (unico soggetto interpretante) davanti alla cultura *come fatto naturale* da interpretare.

La metafora testuale contiene già, fin da principio, una implicita reificazione della cultura. Un testo non metaforico ha infatti una sua oggettualità; e se l'idea che il testo non metaforico contenga la propria interpretazione è già piuttosto ardita, ancor più lo è la sua estensione alla cultura, testo metaforico. Riducendo l'operazione ermeneutica a una scoperta o estrazione di significati, Geertz consente infatti di pensare che i risultati della ricerca siano, in un qualche senso imprecisato, *indipendenti* dalle domande che il ricercatore si pone e dalle condizioni soggettive e oggettive del suo lavoro. È forse per questo che un grande critico dell'oggettivismo come Pierre Bourdieu ha definito quello di Geertz un “refurbished positivism” (Bourdieu 1977).

Trasformati gli interpreti nativi in elementi del testo da interpretare (che proprio attraverso questa trasformazione si fa presente), l'antropologo si trova ad avere il monopolio dell'interpretazione (a dialogare da solo).

### *La valutazione e la strana scienza*

Una delle caratteristiche più inquietanti della scienza interpretativa, è che le interpretazioni – come scrive lo stesso Geertz – sembrano essere «imprigionate nell'immediatezza del proprio dettaglio», «autoconvalidantesi o, peggio, convalidate dalla sensibilità sviluppata presumibilmente da chi le presenta» (1987: 63). Il sapere antropologico non procede cumulativamente, ma attraverso una sempre maggiore finezza delle distinzioni.

Geertz non è mai stato particolarmente interessato al modo in cui i simboli performano certe operazioni pratiche (Ortner 129). Piuttosto Geertz si è sempre preoccupato di studiare come i simboli formino il modo di vedere sentire e pensare il mondo. Inoltre, il focus di Geertz è sempre stato più sul versante dell'*ethos* che su quello della *Weltanschauung*.



Se l'obiettivo di Geertz era di introdurre un po' di chiarezza riguardo al concetto di cultura, non si può dire che vi sia pienamente riuscito. La cultura è sistema di segni, rete di significati, testo, contesto, documento agito; non è una cosa, né un'astrazione, né una competenza; è tanto una costruzione dell'antropologo quanto un fatto naturale. Una definizione, se di definizione si può parlare, che sicuramente non contribuisce a fare chiarezza su cosa si intenda per cultura, ma che contiene invece numerosi elementi suscettibili delle più diverse reinterprezioni.

Riassumiamo le caratteristiche principali:

- Geertz propone una concezione semiotica della cultura
- La cultura è una rete di significati; i significati non sono custoditi nelle teste delle persone, ma esistono in pubblico là dove gli uomini conducono le loro esistenze impegnati nei loro affari quotidiani
- Fare etnografia è fare *thick description*, cioè una descrizione che si pone il problema del significato di ciò che descrive per gli attori sociali
- e dove dunque i dati non sono mai brute facts, ma contengono già delle interpretazioni e anzi delle interpretazioni di interpretazioni, interpretazioni locali del significato di quanto accade
- l'antropologia è una disciplina interpretativa, che produce descrizioni della vita sociale orientate rispetto agli attori; ciò vuol dire che l'antropologo deve "mettersi nei panni degli altri", operazione difficile e mai completamente riuscita
- ciò di cui si occupa l'antropologia non è la natura umana, gli universali culturali, ma i differenti modi di essere umani (gli uomini sono innanzitutto differenti, l'uomo spogliato dei costumi non è un uomo allo stato di natura, è semplicemente un mostro non-umano)
- il compito dell'antropologia è inscrivere il detto del discorso sociale, annotare ciò che viene detto mediante l'azione e i commenti indigeni dell'azione
- interpretare le culture vuol dire rendere nel nostro linguaggio (o meglio, nel linguaggio dell'antropologia) il testo della cultura altrà; per questo motivo l'interpretazione è una sorta di traduzione culturale: rende comprensibile in un contesto culturale ciò che appartiene a un altro contesto; per far questo l'interprete deve continuamente ricreare il contesto all'interno del quale un testo "significa"
- scrivere etnografie è quindi come costruire letture di un testo, ma è anche un lavoro immaginativo come scrivere un romanzo;
- le interpretazioni sono intrinsecamente incomplete (non è possibile andare al fondo) e contestabili (è sempre possibile non condividerle)
- le interpretazioni di culture prodotte dall'antropologo non sono verificabili ma sono valutabili; è cioè possibile distinguere buone interpretazioni e cattive interpretazioni, ma sembra che il criterio per distinguerle non sia, alla fine, che quello del consenso
- l'antropologia non produce nuove scoperte; l'avanzamento della conoscenza antropologica consiste in un progressivo affinamento del dibattito
- le teorie antropologiche devono restare vicine a ciò che descrivono (preminenza dell'etnografia); il loro scopo è rendere possibile la *thick description*

c'è una tensione nel pensiero di Geertz tra due modalità diverse del lavoro antropologico: l'osservazione di esempi di comportamento conforme (il leggere il testo della cultura da sopra le spalle dei nativi) e il dialogo (le interpretazioni di interpretazioni).

## Scrivere le culture

«Se volete capire che cosa sia una scienza, - scriveva Clifford Geertz - non dovete guardare anzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque quello che ne dicono i suoi apologeti): dovete guardare che cosa fanno quelli che la praticano, gli specialisti». E ciò che gli antropologi fanno è, soprattutto, *scrivere etnografie*. È solo comprendendo che cosa sia il fare etnografia, dunque, «che si può cominciare ad afferrare in che cosa consista l'analisi antropologica come forma di conoscenza». Le implicazioni che Geertz traeva da queste sue affermazioni miravano soprattutto a sottolineare l'importanza della *thick description*, l'inevitabile presenza dell'interpretazione nel lavoro concreto degli antropologi (le *etnografie*), che ne fossero o meno consapevoli. Il dibattito sulla scrittura etnografica che ha coinvolto una buona parte della comunità antropologica a partire dalla fine degli anni '70, può essere letto come il tentativo di portare fino alle necessarie conseguenze un altro aspetto delle teorizzazioni di Clifford Geertz, che l'autore si era inizialmente accontentato di enunciare senza scandagliarlo fino in fondo, e cioè che il lavoro dell'antropologo consista principalmente nello *scrivere etnografie*.

Partendo dalla constatazione che l'etnografia, qualsiasi altra cosa sia, è sempre *anche* scrittura, produzione di *testi* etnografici, diversi antropologi e storici cominciano ad interrogarsi sistematicamente su cosa comporti la *testualizzazione* delle realtà culturali altre. Scrive James Clifford, nella sua introduzione a *Writing Culture*, il testo più rappresentativo di questo dibattito: «non prendiamo le mosse dall'osservazione partecipante, né dai testi culturali (adatti ad essere interpretati), ma dalla scrittura, dalla costruzione dei testi. Non più dimensione marginale o occulta, la scrittura si è rivelata essenziale per quello che gli antropologi fanno sul campo e dopo il campo. Il fatto che fino a poco tempo fa non sia stata fatta oggetto di descrizione o di seria discussione è la prova della tenacia con cui resiste l'ideologia che sostiene la trasparenza della rappresentazione e l'immediatezza dell'esperienza».

L'attenzione è spostata, dunque, dalle etnografie ai processi di scrittura attraverso i quali queste sono prodotte. Si tratta, evidentemente, di uno spostamento denso di conseguenze: dai problemi ermeneutici relativi all'*interpretazione del "testo" della cultura*, che occupavano Geertz, si passa ai problemi meta-antropologici (l'espressione è di Paul Rabinow) relativi alla "*testualizzazione*" di una *realtà culturale*, cioè della iscrizione in forma testuale di qualcosa che testuale non è. Gli autori coinvolti nel dibattito sulla scrittura etnografica non si domandano, in altre parole, come interpretare le culture, come produrre etnografie, ma in che modo siano effettivamente prodotti i testi etnografici, attraverso quali dispositivi siano prodotte le rappresentazioni testuali di realtà culturali altre.

All'interno di questo approccio "riflessivo" all'antropologia, la rappresentazione testuale delle culture si presenta come una operazione estremamente complessa, non riducibile a una questione di accuratezza, di tecnica dell'osservazione e dell'interpretazione del "testo" della cultura. Le rappresentazioni non sono trasparenti, non si limitano a rispecchiare un oggetto; sono, al contrario, costruzioni artificiali il cui rapporto con l'oggetto non è né lineare, né univoco. Per Geertz le (diverse) interpretazioni sono comunque in tensione con un oggetto, la cultura, che è concepito come "dato", al quale gli etnografi si sforzano di far aderire le proprie interpretazioni. Nella riflessione sulla scrittura etnografica è, invece, questa stessa "datità" dell'oggetto a essere messa in discussione. Le culture che gli antropologi interpretano sono viste come il prodotto di particolari forme di immaginazione scientifica, di sguardi teoricamente informati, di pratiche di ricerca ritenute adeguate alla raccolta e analisi dei "dati". Sono "inventate" all'interno del processo di testualizzazione, non esistono prima e indipendentemente da questo; sono il prodotto di una serie di dispositivi testuali attraverso i quali l'etnografo impone un ordine all'infinita complessità del mondo dell'esperienza. Alla pluralità delle interpretazioni (possibili) corrisponde, dunque, anche una inesauribile pluralità degli oggetti interpretabili.

È opportuno a questo punto precisare, però, che quando si parla, in questo contesto, di “invenzione” non si sta affermando che le differenze culturali di cui trattano gli antropologi non siano dotate di una loro “realtà” indipendente dall’osservazione e dall’interpretazione, né che queste differenze non siano dotate di una qualche forma di organizzazione interna, né, tanto meno, che siano il frutto di una semplice “fantasia” dell’etnografo. Ciò che “invenzione” vuole dire è, piuttosto, che la rappresentazione delle differenze culturali all’interno di una entità coerente e unitaria, una “cultura”, è una operazione necessariamente inventiva, che, come ha scritto Roy Wagner (1981) «prende forma oggettivamente, nell’attività di osservare e imparare, e non come una sorta di libera fantasia» all’interno del lavoro etnografico.

### *Finzioni veritiere e verità parziali*

In quanto testo materialmente scritto da un autore, l’etnografia è un prodotto artigianale, costruito, fabbricato, nel quale prendono forma delle «finzioni veritiere», che rispondono a una molteplicità di condizionamenti contestuali. Quando parla di «finzioni veritiere» (*true fictions*) James Clifford non intende riferirsi alla semplice idea che tutte le verità sono costruite, ma intende affermare che i testi etnografici (anche i migliori) rappresentano inevitabilmente delle «economie di verità» costruite per esclusione e attraverso la retorica (l’arte del convincere).

In una concezione classica dell’etnografia, le funzioni retoriche della scrittura sono viste come se si trattasse di abbellimenti rispetto al nucleo duro rappresentato dai “dati” che vengono trasmessi attraverso la descrizione. Nella contrapposizione tra la scienza e la letteratura, la prima «ha escluso dal proprio repertorio legittimo alcune modalità espressive: la retorica (in nome della “pura” significazione immediata), la dimensione narrativa (in nome dei fatti), e la soggettività (in nome dell’oggettività)». Al contrario, per Clifford tali dimensioni non possono essere escluse, né considerate secondarie. L’etnografia è a tutti gli effetti un genere letterario (nello stesso senso in cui possono essere considerati generi letterari anche altri tipi di scrittura scientifica), governato da specifiche convenzioni retoriche e narrative. L’analisi dell’etnografia come genere letterario si concentra, dunque, sulle forme narrative e retoriche attraverso le quali sono costruite le rappresentazioni etnografiche: i *topoi* (ad esempio, il [racconto di arrivo]), le convenzioni stilistiche (ad esempio, il [presente etnografico] e le sue implicazioni temporali), i dispositivi attraverso i quali l’autore conferisce autorità al proprio resoconto (gli stili dell’autorità etnografica), le narrative attraverso cui l’autore conferisce significato a quanto scrive (le allegorie etnografiche; ad esempio, quella del [salvataggio]).

Ogni rappresentazione di una realtà culturale altra è *necessariamente* fatta di esclusioni e di strategie di rappresentazione. Per questo, afferma Clifford, «le verità etnografiche sono intrinsecamente *parziali*», nel doppio senso che sono «di parte e incomplete».

Con questa affermazione Clifford vuole dire due cose:

1. che le verità etnografiche non possono mai aspirare alla totalità, alla completezza: «gli etnografi somigliano sempre più a quel cacciatore *cree* che (così si narra) andò a Montreal per rendere testimonianza in tribunale sull’impatto che il piano idroelettrico per la zona di James Bay avrebbe avuto sui territori di caccia. Avrebbe quindi dovuto descrivere in dettaglio come viveva, ma quando gli fu chiesto di prestare giuramento disse: “non sono sicuro di poter dire la verità... posso solo dire quel che so”»; oppure all’Ermete cui si riferisce Vincent Crapanzano, che giura di dire la verità, ma non di dire *tutta* la verità;
2. che le verità etnografiche non sono prodotte a partire da un qualche punto di vista obiettivo e universale, ma sono invece prodotte a partire da specifiche posizioni e che dunque sono “di parte”, nel senso che prendono parte attraverso il processo di selezione alla costruzione di una particolare versione della realtà culturale che intendono rappresentare.

Il rapporto della rappresentazione etnografica con il suo referente è dunque problematico e non univoco. Non c'è un altrove discreto, un piccolo universo coerente e delimitato (la cultura) che deve essere rappresentato, tradotto, trascritto in forma testuale. È l'idea di una totalità culturale che può essere afferrata e tradotta in un discorso (il testo o l'insieme di testi che per Geertz costituiscono la cultura) che diviene problematica e, in definitiva, illusoria.

Se per Geertz la cultura è un (metaforico) insieme di testi che l'antropologo legge da sopra le spalle dei nativi per poterne estrarre i significati, per Clifford, al contrario, è una collezione costruita sulla base di selezioni ed esclusioni esplicite o implicite rispondenti ai molteplici condizionamenti contestuali del lavoro e dell'incontro etnografico, che prende forma in un testo realmente scritto dall'antropologo. La cultura non è tanto l'oggetto quanto il prodotto dell'etnografia.<sup>5</sup> Per Geertz la cultura è «una cosa di questo mondo», con i suoi significati, e si tratta di trovare una via d'accesso per poterli estrarre. Per Clifford è piuttosto una invenzione, una costruzione testuale il cui referente non è una circoscritta realtà altra, ma «una transazione costruttiva che coinvolge diversi soggetti consapevoli e politicamente intenzionati», «un dialogo, creativo e non predeterminato negli esiti, tra sottoculture, tra chi sta dentro e chi sta fuori, fra differenti fazioni».

L'etnografia non è dunque la rappresentazione o interpretazione di un'altra cultura, ma una delle tante possibili rappresentazioni dell'incontro storicamente determinato dell'antropologo con una differente realtà culturale, aperta e non circoscrivibile in modo oggettivo.

Le "culture" non si lasciano fotografare in pose statiche, e qualunque tentativo di farlo implica sempre semplificazione ed esclusione, la selezione di un momento nel tempo, la costruzione di un determinato rapporto ego-alter, e l'imposizione o la negoziazione di una relazione di potere.

L'etnografia è un'attività necessariamente parziale proprio per il fatto che testualizza qualcosa che *non* è un testo. E testualizzare vuol dire *scegliere* cosa fissare, sottraendolo al fluire del tempo; cosa è rilevante rispetto ai propri obiettivi scientifici e cosa può essere trascurato. La cultura appare in questo modo più simile a una *collezione etnografica*, che all'autorevole rappresentazione di un circoscritto mondo altro.

Se le etnografie sono difficilmente comparabili tra loro, non è solo perché, come aveva sottolineato Geertz, vi sono diversi modi di interpretare il metaforico "testo della cultura", ma perché questo stesso testo può essere costruito (dall'antropologo) in molti modi differenti. Ciò fa sì che gli oggetti delle etnografie, anche quando riguardino una stessa "cultura", coincidano in maniera imperfetta e molto parziale, se non addirittura solo apparente e nominale. La controversia Mead-Freeman sull'adolescenza nelle isole Samoa costituisce al riguardo un esempio particolarmente illuminante. In una concezione classica della scienza, una controversia tra studiosi su un particolare "oggetto" rappresenta un problema di tipo fattuale: in base ai dati empirici deve essere possibile stabilire chi dei due contendenti ha ragione e chi sbaglia. Ma le cose sono in realtà parecchio più complesse. I due autori, infatti, conducono le loro ricerche in luoghi diversi, a qualche decennio di distanza, a partire da posizioni e relazioni con il contesto sociale samoano alquanto differenti: l'una è una giovane donna (Mead aveva 23 anni al momento della ricerca sul campo) che interagisce con sue coetanee, l'altro un uomo maturo, che ha ricevuto un titolo onorifico e siede nel consiglio degli anziani del villaggio. Ma, soprattutto, le domande cui i due autori tentano di rispondere non sono le stesse. Le loro ricerche derivano domande e significati da attribuire ai "dati" da diversi quadri teorici, epistemologici e politici.

È quello che Clifford chiama *l'allegoria etnografica*. L'etnografia, in quanto narrazione, rappresenta sempre qualcosa di più e qualcosa d'altro rispetto al suo "oggetto" esplicito. L'allegoria, il parlare di una cosa attraverso un'altra, non è qualcosa di aggiunto, ma la condizione stessa della significatività delle de-

---

5 *Writing Culture* ha un doppio senso interessante: scrivere le culture può infatti essere interpretato con la cultura come referente o come prodotto della pratica di scrittura. Un doppio senso che mi sembra rivelatore della principale contrapposizione rispetto all'antropologia interpretativa geertziana.

scrizioni etnografiche, e costituisce una dimensione centrale della rappresentazione. Se si prende in considerazione la dimensione allegorica dei testi etnografici, la controversia Mead-Freeman non è più riducibile a una verifica dell'esattezza dei dati e dell'accuratezza delle descrizioni. Si tratta, piuttosto, di una contrapposizione tra due diverse allegorie etnografiche che portano a costruire e selezionare in maniera totalmente differente i "dati" e a inserirli in narrazioni, in cornici di significato, radicalmente diverse. L'allegoria, una struttura del sentire, indirizza e guida il modo in cui gli antropologi scrivono le loro etnografie, e le iscrive in un contesto dotato di significato. Diverse allegorie producono modi radicalmente diversi di rappresentare le differenze culturali.

Se oggi molte allegorie del passato sono divenute decisamente meno incisive, non è perché le interpretazioni che hanno ispirato fossero sbagliate, ma perché sono cambiati i temi all'ordine del giorno (l'agenda), nonché le condizioni della produzione di rappresentazioni etnografiche. Così, ad esempio, l'interesse degli antropologi del periodo classico per la ricostruzione di modi di vita autentici e non contaminati da influenze occidentali ha portato per lungo tempo a trascurare nelle descrizioni etnografiche tutti quegli elementi che potevano apparire frutto di adattamenti recenti, dovuti al contatto con i vari agenti del colonialismo occidentale. Oggi, al contrario, una nuova agenda della ricerca antropologica ha portato proprio i fenomeni della reciproca influenza e interferenza tra culture al centro degli interessi degli antropologi. Fatto che non può essere interamente attribuito a un cambiamento avvenuto nel mondo (la molto maggiore interconnessione globale), ma deve essere riportato *anche* all'emergere di una nuova sensibilità antropologica, che seleziona in maniera differente ciò su cui è "interessante" fare ricerca.

Concentrando l'attenzione sul carattere selettivo delle rappresentazioni antropologiche, le etnografie vengono a essere concepite non più come rappresentazioni di mondi altri, ma come produzioni testuali che rispondono a molteplici condizionamenti contestuali.

La scrittura etnografica è determinata da almeno sei dimensioni: 1) dal contesto (si fonda su ambiti sociali dotati di significato, e al contempo li crea); 2) dalla retorica (utilizza specifiche convenzioni espressive, e al contempo viene da esse utilizzata); 3) dalle istituzioni (la scrittura avviene entro e in opposizione a determinate tradizioni, discipline, destinatari); 4) dal genere letterario (un'etnografia è di solito distinguibile da un romanzo o da un resoconto di viaggio); 5) dalla politica (l'autorità di rappresentare realtà culturali non è distribuita in modo equanime e viene a volte messa in discussione); 6) dalla storia (tutte le convenzioni e le costrizioni appena indicate sono in divenire). Queste dimensioni regolano l'iscrizione di coerenti finzioni etnografiche. (Clifford 2000: 31)

Questo vuol dire che l'etnografia è un'attività contingente e in continua trasformazione. Oggi nessuno potrebbe più scrivere un'etnografia come *I Nuer*, perché sono cambiate alcune delle convenzioni che regolano l'iscrizione delle finzioni etnografiche. Tale modo di concepire la scrittura etnografica colloca l'etnografia all'interno dei processi storici che tenta di descrivere e interpretare, e non all'esterno. La posizione di osservatore neutrale e distaccato che gli antropologi hanno rivendicato per sé è il risultato di un particolare modo di costruire l'autorevolezza dei resoconti etnografici, che si rivela, a partire dagli anni della decolonizzazione, sempre meno credibile ed efficace.

### *Autorità etnografica*

Se l'etnografia produce interpretazioni culturali tramite esperienze di ricerca intensiva, in che modo, si chiede Clifford, una esperienza priva di regole viene trasformata in un resoconto scritto autorevole? In che modo, più precisamente, «un incontro tra culture, sovradeterminato e verboso, intriso di rapporti di potere e immerso in un groviglio di scopi personali, si circoscrive come una versione adeguata, composta da un singolo autore, di un più o meno separato "altro mondo"»? La «traduzione di esperienza in forma testuale» compiuta dall'etnografia avviene secondo specifiche «strategie di autorità».

Clifford descrive le caratteristiche dello stile classico malinowskiano dell'autorità etnografica che si è affermato almeno a partire dagli anni '30 (soprattutto in Usa e Gran Bretagna) per poi cercare di delineare

l'emergere di nuovi stili che si vanno affermando dopo la crisi dell'autorità etnografica, che Clifford sembra collocare, seguendo Stocking, alla fine degli anni '60.

Appoggiandosi agli studi di Stocking sulla invenzione del *fieldworker* e sulla sua professionalizzazione, Clifford descrive l'emergere dello stile monologico dell'autorità che introduce una fusione tra quelle che in precedenza era due figure nettamente distinte: il descrittore-traduttore delle consuetudini e il costruttore di teorie generali sull'umanità, l'etnografo e l'antropologo. Con la rivoluzione malinowskiana del *fieldwork* e dell'osservazione partecipante queste due figure vengono a essere riunite.

Il *fieldwork* rappresenta la base della conoscenza antropologica, una base che finisce per diventare talmente scontata che può essere quasi omessa dal testo. Questa trasformazione comporta la fiducia nella possibilità di elaborare una rappresentazione della cultura a partire da un lavoro di osservazione condotto secondo l'osservazione partecipante in un tempo relativamente breve.

Le innovazioni introdotte da questo stile «esperienziale» sono:

- ✓ la validazione del *fieldworker* professionale, che per via della sua preparazione teorica e del suo atteggiamento relativistico poteva avere una comprensione superiore e più rapida della cultura altrà;
- ✓ la capacità attribuita al *fieldworker* di usare le lingue indigene pur senza padroneggiarle completamente;
- ✓ un maggior rilievo dato al potere dell'osservazione, cioè alla capacità del *fieldworker* di registrare e spiegare comportamenti, riti, etc.;
- ✓ concetti e astrazioni sono in grado di portare l'antropologo al cuore di una cultura, in tempi abbastanza rapidi;
- ✓ la possibilità di giungere al tutto attraverso una o più delle sue parti;
- ✓ l'esclusione dei problemi di tipo storico o diacronico e l'enfasi sulla sincronia, particolarmente adatta a uno studio condotto in un breve periodo.

In base a questa complessa costruzione intellettuale l'etnografia ha potuto presentarsi come un lavoro efficiente di rappresentazione scientifica delle culture altre. Attraverso il *fieldwork* basato sull'osservazione partecipante l'etnografo si sottopone a una sorta di iniziazione i cui risultati sono l'acquisizione dell'esperienza e il rapporto con i nativi. E sono queste due acquisizioni che gli consentono di essere l'autore del testo etnografico, cioè di unificare l'autorità etnografica nella sua figura di narratore, unico dispensatore della verità della cultura altrà.

È bene precisare che per Clifford non si tratta di mostrare la "falsità" di questa costruzione. Di per sé, la costruzione della figura del *fieldworker* e di un determinato stile dell'autorità etnografica non sono e non possono essere "falsi". Mira, piuttosto, a far riemergere ciò che questa costruzione ha lasciato in ombra, nella convinzione che il modello malinowskiano di autorità etnografica non sia oggi più necessariamente l'unico e indiscutibile modo di fare ricerca sul campo e scrivere etnografie, e sia anzi arrivato a manifestare diversi segni di crisi. È insomma una esplorazione delle alternative che quel modello ha precluso, nell'intento di ampliare lo spettro delle possibilità delle pratiche etnografiche; un tentativo di far riemergere tutte quelle figure di mediazione che mettono in dubbio l'autorità monologica dell'etnografo come autore. Le domande implicite potrebbero essere così formulate: chi è l'autore dei testi etnografici? È possibile una diversa e più democratica distribuzione dell'autorità etnografica?

Clifford inizia il suo percorso di riflessione sugli stili emergenti dell'autorità etnografica con una discussione sul concetto di esperienza che prende spunto dalle riflessioni di Dilthey. Per Dilthey la comprensione deriva dall'esistenza di un mondo d'esperienza condiviso. Ma, argomenta Clifford, è proprio questo mondo di esperienza condiviso che manca nel caso dell'etnografia. L'esperienza del *fieldwork* consiste proprio nella creazione intersoggettiva di questo mondo condiviso, all'interno del quale verranno costituiti i fatti, i testi, gli eventi: «l'«esperienza» etnografica, sulla scorta di Dilthey, può essere vista come l'edificazione di un mondo significativo comune».

Ma l'esperienza non basta a costruire l'etnografia; l'esperienza, infatti, al contrario dei testi, non può viaggiare. La trasformazione dell'esperienza in testi che possono essere portati a casa per poi essere interpretati è la testualizzazione, un'operazione di scrittura che avviene già durante la ricerca sul campo, e che consente all'antropologo di fissare l'esperienza e di servirsene per l'interpretazione: «dei dati costituiti in condizioni discorsive, di dialogo, ci si impossessa solo in forme testualizzate. Gli avvenimenti e gli incontri della ricerca si sedimentano in appunti presi sul campo. L'esperienza diventa narrazione, evento significativo o esempio».

Ma distaccare questo corpus testuale costituito dall'antropologo dalle condizioni dialogiche della sua produzione, ha grandi implicazioni. Può consentire all'antropologo di sottrarre alla vista dei lettori il processo che ha portato alla costituzione dei testi e di proporsi come interprete unico o privilegiato di quei testi, trasformando l'altro in un autore generalizzato: il punto di vista del nativo. La presenza degli informatori è dunque cancellata dai testi etnografici e quello che in origine è stato un dialogo può essere trasformato in un «leggere da sopra le spalle dei nativi» (secondo la famosa e discussa espressione di Geertz).

Questo modello di autorità è oggi, secondo Clifford, sempre meno convincente e sta cedendo il passo ai modelli discorsivi del dialogo. Molti autori hanno infatti sostenuto, a partire dalla critica della rappresentazione coloniale dell'altro, che ogni discorso che ritrae le altre realtà culturali deve mettere in discussione anche la propria. Le rappresentazioni non sono reciproche. Il potere di rappresentare l'altro non è stato equamente distribuito.

Diviene sempre più evidente che l'antropologo non è collocato in una posizione neutra e obiettiva, ma è immerso in un tessuto di relazioni di potere con i nativi, e che la costruzione di rappresentazioni culturali è una transazione intersoggettiva e non l'opera di un singolo autore. Nel processo dialogico i due interlocutori negoziano una visione condivisa della realtà, anche se poi inclinano a pensare di aver semplicemente accettato quella dell'altro. Se questo è vero, il «punto di vista trobriandese» di Malinowski non è altro che il frutto della sua collaborazione storicamente situata con degli informatori nativi.

Preservare la forma dialogica nel testo etnografico, tuttavia, non è di per sé una soluzione al problema della rappresentazione, poiché è sempre l'autore, l'antropologo a inscenare, a rappresentare il dialogo, ma almeno permette di attenuare l'autorità monologica dell'autore e a far affacciare nel testo altre voci, quelle degli informatori nativi.

Clifford si ispira a Bachtin e alla sua concezione di romanzo polifonico, nell'immaginare la cultura come un «dialogo aperto, creativo e non predeterminato negli esiti tra sottoculture, tra chi sta dentro e chi sta fuori, tra differenti fazioni»; un «luogo d'interferenza e di attrito». Qualsiasi totalizzazione di questa complessa realtà in una unità astratta è una creazione del potere monologico dell'autore. La totalità e la coerenza, in altre parole, sono imposte dallo sguardo dell'antropologo e non parte della realtà che descrive e interpreta.

### *La demitizzazione del fieldwork*

L'osservazione riflessiva degli antropologi su «che cosa sia fare etnografia» non si è fermata al tema della scrittura, lanciato da Geertz e approfondito dagli autori di *Writing Culture*, e da Clifford in particolare. Se è vero, infatti, che gli antropologi *scrivono etnografie*, è anche vero che ridurre la loro attività al solo aspetto della scrittura etnografica sarebbe un atto piuttosto arbitrario. A monte e a lato delle diverse forme di scrittura che impegnano gli antropologi (note, appunti, diari di campo, per finire con i testi etnografici veri e propri), vi sono, infatti, le pratiche di ricerca nella loro concretezza e materialità. Omettere queste ultime dalla riflessione su «che cosa sia fare etnografia», spostando tutta l'attenzione sulla sola scrittura, sul solo problema della *testualizzazione*, significherebbe rimuovere il più spinoso dei problemi relativi alla produzione di conoscenza antropologica: la situazione, le pratiche, le dinamiche del *fieldwork*. Solo la rimozione di questo problema potrebbe consentire di immaginare un antropologo in pieno controllo di ciò

che scrive, narratore che, al pari di Flaubert, concepisce con un atto immaginativo le vicende di una sciocca moglie adultera etc., e, in definitiva, a confondere i confini tra la *fiction* propriamente detta e quella forma di immaginazione vincolata, di invenzione che prende oggettivamente corpo nella relazione con l'altro, che è l'etnografia.

Non può dunque sorprendere che, nel processo di ampia revisione dei fondamenti epistemologici della disciplina che ha preso avvio alla fine degli anni '60, un'attenzione particolare sia stata dedicata proprio alle dinamiche del *fieldwork*. Nella ormai cospicua letteratura sul *fieldwork* che si è andata accumulando da quando quello che prima era trattato come una sorta di «rito iniziatico circondato da segreti e misteri» (Bourdieu 1977), ha cominciato a essere sottoposto con sempre maggiore insistenza all'attenzione degli antropologi come oggetto di riflessione, sono stati messi in evidenza tutti i limiti di una concezione ingenuamente “naturalistica” della ricerca antropologica. I dati non sono “raccolti”, quasi fossero frutti o piante selvatiche – come vuole la fuorviante metafora tuttora in uso –, ma “prodotti” dagli antropologi all'interno di contesti particolari, storicamente determinati e politicamente connotati, in una relazione di collaborazione, più o meno intensa e pacifica, con una molteplicità di informatori nativi.<sup>6</sup>

Le etnografie contemporanee, ovviamente, risentono in modo determinante di questa mole di riflessioni. Le dinamiche di relazione, l'apporto degli informatori e le loro personalità individuali, le collocazioni personali degli etnografi nei contesti in cui hanno fatto ricerca, i più ampi processi di trasformazione da cui le società analizzate sono investite, i conflitti, le motivazioni e le strategie politiche, tanto dell'etnografo, quanto dei suoi interlocutori, sono sempre più spesso oggetto di rappresentazioni esplicite, non mascherate dalla ricerca di una immagine unitaria e coerente della cultura altrà.

La decostruzione dello stile esperienziale malinoskiano e l'emergere di nuovi modelli di autorità etnografica descritti da Clifford, sembra però aver avuto più l'effetto di determinare un diffuso disagio verso le convenzioni classiche della scrittura etnografica, incoraggiando la sperimentazione di nuovi stili narrativi ed argomentativi, che non quello di trasformare in modo radicale le pratiche effettive della ricerca sul campo. Per certi versi, anzi, il *fieldwork* condotto in modo non troppo dissimile dai canoni della *ricerca intensiva* teorizzata all'inizio del XX secolo, assume una paradossale centralità nella costruzione del sapere antropologico contemporaneo. Se, da un lato, «l'antropologia sembra determinata ad abbandonare le sue vecchie idee di comunità stabili e territorializzate, di culture localizzate, per comprendere un mondo interconnesso nel quale persone, oggetti e idee si spostano rapidamente e rifiutano di stare al loro posto», dall'altro, «in una risposta difensiva verso le sfide che provengono da altre discipline, è giunta a poggiare in maniera più pesante che mai sull'impegno metodologico verso lo spendere lunghi periodi di tempo in scenari localizzati» sostengono Akhil Gupta e James Ferguson nell'introduzione ad *Anthropological Locations* (1997). Essere stati *sul campo* per un periodo di tempo sufficientemente lungo continua ad essere la specificità metodologica che distingue l'antropologia dalle discipline affini, e, per i singoli studiosi, il rito di passaggio che è necessario superare per acquisire lo status di antropologo.

I vari tentativi di innovare in questo campo, dal *multisited fieldwork* teorizzato da Marcus e Fisher all'etnografia delle comunità virtuali, non sembrano aver prodotto nuove pratiche comunemente accettate per la produzione di conoscenza antropologica. L'antropologo solitario che piazza la sua tenda per un anno o due al centro del villaggio, per quanto ormai distante dalla reale esperienza degli etnografi, sembra continuare a rappresentare il punto di riferimento implicito delle pratiche finalizzate alla produzione di conoscenza delle culture altre.

---

6 I “dati” dipendono, oltre che dai contesti di campo in cui sono prodotti, dagli specifici progetti di ricerca che ne determinano la produzione (Marcus e Cushman 1982). Come ha scritto Carla Bianco: «il dato etnografico può essere considerato come una forma particolare di informazione che risulti sufficientemente rilevante rispetto a un problema scientifico» (1988: 35; corsivo nell'originale).



## Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, Lila (1991), *Writing against Culture*, in Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research, Santa Fe (NM).
- 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.
- 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.
- de Martino, Ernesto (1980), *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1962): 84-118.
- 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.
- (1941), *The Nuer: a description of the modes of livelihood and the political institutions of a Nilotic people*, Oxford University Press, London; *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano 1992 (6<sup>a</sup> ed.).
- Favole, Adriano (2015), *La bussola dell'antropologo: Orientarsi in un mare di culture*, Laterza, Bari.
- Ferguson, Adam (1767), *An Essay on the History of Civil Society*,
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris; *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- 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.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London.
- Hymes, Dell (ed.) (1969), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York; *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano 1979.
- Lafitau, Joseph François (1724), *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Saugrain l'aîné, Paris [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86029431/>].

- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris; *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- Locke, John (1690), *Second treatise of Government*, Awnsham Churchill, London.
- 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.
- Marcus, George - Cushman, Dick (1982), *Ethnographies as Texts*, «Annual Review of Anthropology» 11: 25-69.
- Mauss, Marcel (1947), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- Meek, Ronald L. (1976), *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, Cambridge; *Il cattivo selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1981.
- 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.
- (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.
- Ortner, Sherry (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, Comparative Studies in Society and History Vol. 26, No. 1 (Jan., 1984), pp. 126-166.
- Panofsky, Erwin (1955), *Et in Arcadia Ego*, in *Meaning in the Visual Arts*, Doubleday, New York.
- 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.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Marc-Michel Rey, Amsterdam.
- Seymour-Smith, Charlotte (1992), *Dizionario di antropologia*, Sansoni, Firenze.
- Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Straman and T. Cadell, London.
- Smith Bowen, Elenore (1954), *Return to laughter*, Victor Gollancz, London.
- Sperber, Dan (1984), *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano.
- 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.
- Stolke, Verena (1995), *Talking Culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe*, «Current anthropology» 36: 1-24.
- Taguieff, Pierre-André (1988), *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris; *La forza del pregiudizio: saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- 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.
- Wagner, Roy (1981), *The invention of culture*, Chicago University Press; *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano 1992.
- Wax, Rosalie H. (1971), *Doing fieldwork: warnings and advice*, University of Chicago Press, Chicago.

## 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

---

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

to *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 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 rampanti* 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 coniato 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 naturale 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 sa-*

*piens 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 ottentotti: 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 Ciotrichi 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, sarebbero 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 tracciargli 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-occi-

dentale 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 piuttosto 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.



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).

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 dal

---

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

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-intellettuali. 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 disegualianza 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 "disegualianza 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 considerate 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 di-



stingue 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'infirmità 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'infirmità 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 pseudo-scientifica, 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 disuguaglianza 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, schiavi-

smo) 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’istituirsì 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 attesta-

zione 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 è 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, quin-

di, 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 metà 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 e 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 proletarianizzazione 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 ri-

chiami 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 (Groupe 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).

## Razza e cultura

### *Anti-essenzialismo*

Come abbiamo visto in precedenza, oltre a incidere sui dispositivi testuali della rappresentazione e, parzialmente, sulle pratiche della ricerca, il ritorno riflessivo sulla scrittura etnografica mette in discussione la costruzione stessa dell'oggetto dell'antropologia, e suggerisce strategie per ridefinirlo. Nel corso dell'ultimo quarto del XX secolo, il concetto di cultura, intorno al quale si era costruita la specificità della disciplina, diventa un concetto problematico, e si trova al centro di un dibattito piuttosto acceso nel quale si manifestano anche posizioni così radicalmente critiche da suggerirne l'abbandono definitivo da parte degli antropologi.

Le critiche più decise vengono rivolte al concetto di cultura nel dibattito antropologico tra la seconda metà degli anni '80 e la prima metà dei '90, e ruotano intorno all'idea che esso stabilisca, perlopiù implicitamente, una serie di gerarchie percettive e cognitive che limitano in modo ingiustificato e dannoso il campo dell'analisi antropologica, contribuendo a concepire i fenomeni sociali in modi riduttivi o erronei.

Il concetto di cultura porterebbe, infatti, a privilegiare a livello analitico la chiusura, la discretezza, l'uniformità, la coerenza, la stabilità, l'ordine, mettendo in ombra o espellendo dal campo della descrizione e interpretazione etnografica i fenomeni di ibridazione e di sincretismo, le differenze interne, le incoerenze, le spinte verso il cambiamento, i conflitti, che pure fanno parte a pieno titolo di ogni contesto sociale e culturale.

«La cultura – ha scritto James Clifford – ordina i fenomeni in modi che privilegiano gli aspetti coerenti, bilanciati e “autentici” di un modo di vivere condiviso». Pensare alle differenze in termini di “culture” implicherebbe una tendenza a stabilire gerarchie dell'autenticità, privilegiando l'arcaico, l'autoctono, ciò che permane, sull'innovazione, l'esogeno, l'effimero. Come effetto dello stabilirsi di tali gerarchie, le molteplici “zone di contatto” dove avvengono gli scambi e si generano i conflitti, dove emergono forme culturali ibride, portatrici di innovazione o anche potenzialmente sovvertitrici dell'ordine sociale, sono escluse dal quadro etnografico; programmaticamente dichiarate irrilevanti, «le aree di confine culturali – ha scritto Renato Rosaldo – appaiono dalla prospettiva classica come fastidiose eccezioni piuttosto che aree centrali per la ricerca», osservando ironicamente che la regola d'oro della concezione classica della cultura sembra essere ispirata alla massima: «se si muove non è cultura».

La cultura, sostiene un'altra critica, «sembra privilegiare quella specie di condivisione, di consenso e di legami che contrastano con il fatto della conoscenza iniqua[mente ripartita] e con il prestigio differenziale degli stili di vita, e scoraggia l'attenzione verso le visioni del mondo e la *agency* di coloro che sono marginalizzati o dominati» (Appadurai 1996: 12). Il privilegio accordato dalla teoria antropologica alla condivisione porta a sopprimere i punti di vista marginali e periferici per fare posto alle immagini e alle narrazioni proposte da chi occupa le posizioni più centrali nell'ordine sociale, ed è dunque in grado di esercitare quella che, con un termine ripreso da Gramsci, viene da diversi critici definita una “egemonia”: cioè la capacità di far apparire il proprio particolare punto di vista come vero, ovvio e universalmente condivisibile. In questo modo, l'interpretazione antropologica finisce per ricalcare e riprodurre la struttura ideologica che è espressione dei rapporti di forza interni alla società oggetto di studio, attraverso una cancellazione dei rapporti di potere e di dominazione omologa a quella compiuta al suo interno dai gruppi egemonici. Ad esempio, le etnografie del periodo classico hanno implicitamente privilegiato, nel descrivere le culture, il punto di vista maschile, riservando una scarsa attenzione alle differenze che si sarebbero poi chiamate “di genere”, marginalizzandole, rendendole, tutto sommato, teoricamente ininfluenti. Secondo un famoso paradosso, dunque, gli antropologi sarebbero contestatori in casa propria (essendo spesso assai critici verso la propria cultura) e conservatori in casa altrui, pronti, in nome della

differenza culturale, a sposare la razionalità di qualsiasi forma di ordine sociale, per quanto oppressivo esso possa essere.

Ma le critiche più rilevanti sono state mosse verso il rischio, implicito nel concetto di cultura, di attribuire alle astrazioni teoriche degli antropologi il carattere di cose. Se, infatti, il concetto di cultura è, di per sé, niente più che un'astrazione teorica costruita per rendere conto delle relazioni significative ipotizzate tra un insieme eterogeneo di "fatti" osservati, esso tende nel discorso antropologico a diventare cosa, a essere "ipostatizzato" e reificato, o addirittura ad assumere le caratteristiche di un soggetto che ordina, desidera, agisce. «Gran parte del problema con il termine cultura – ha sostenuto Arjun Appadurai – ha a che fare con l'implicazione che la cultura sia una qualche sorta di oggetto, cosa, o sostanza, sia essa fisica o metafisica», pronunciandosi per questo a favore dell'uso dell'aggettivo "culturale" contro la forma nominale ("cultura").

Parlare di "cultura marocchina" o di "cultura balinese" significherebbe, insomma, secondo i critici più radicali del concetto di cultura, assumere un intero insieme di presupposizioni ambigue e relativamente infondate: che esista qualcosa (un'essenza fisica o metafisica, condivisa da tutti i marocchini o balinesi) che corrisponde a quell'espressione, che se ne possano (più o meno agevolmente) tracciare i confini, che abbia sue caratteristiche distintive oggettivamente identificabili, che sia dotata di una certa coerenza interna, che si trasmetta in modo relativamente stabile attraverso le generazioni. Tutte affermazioni che sono – quale più, quale meno – decisamente problematiche, quando non proprio false o assurde. Come ha scritto Jonathan Friedman, un altro critico che farebbe volentieri a meno del concetto di cultura, il suo effetto «consiste nel trasformare la differenza in essenza. La cultura genera una essenzializzazione del mondo».

Il mondo immaginato attraverso il concetto di cultura si presenterebbe come una sorta di mosaico, composto da tante tessere poste una accanto all'altra, ognuna definita da specifiche (e uniche) combinazioni di forma e colore. E questo comporterebbe non solo l'oscuramento di tutto quel «mondo dell'import-export culturale» (secondo una nota espressione di Clifford) che costituisce tanta parte della realtà contemporanea, ma esporrebbe anche al pericolo di naturalizzare le differenze, sottraendole alla loro complessa storicità, trasformandole in qualcosa di dato, di stabile, di assoluto. L'essenzializzazione e reificazione farebbero sì che il concetto di cultura somigli sempre più negli effetti a quel concetto di razza in opposizione al quale era stato adottato e promosso dagli antropologi per comprendere le diversità tra gli esseri umani.

### *Scrivere contro la cultura*

Paradossalmente, è proprio quando il concetto di cultura ottiene il massimo riconoscimento pubblico, entrando con forza nel discorso politico e culturale, che gli antropologi, tradizionali promotori del suo uso, cominciano a discutere sulla sua ormai scarsa utilità teorica e sul suo eventuale abbandono. Sono sempre di più gli agenti, istituzionali e non, che in tutto il mondo parlano ormai il "linguaggio della cultura", ma gli antropologi si trovano spiazzati e in difficoltà rispetto alle frasi, spesso poco condivisibili, che in quel linguaggio vengono pronunciate. Le culture compaiono, infatti, nel discorso politico e dei mass media, come entità monolitiche, proprietà esclusiva di determinati gruppi sociali, che differenziano in maniera stabile, e dividono tra loro in maniera definitiva, umanità tendenzialmente ostili; in modo, cioè, che la critica antropologica definirebbe decisamente "essenzialista". Le "invenzioni" degli antropologi, le "collezioni etnografiche" costruite attraverso un'opera di raccolta strategica e selettiva, sembrano prendere corpo e acquisire un'esistenza autonoma, in modi talvolta decisamente inquietanti. Sono questi gli anni dell'invenzione, sulle rovine lasciate dal crollo del blocco socialista, del nuovo nemico dell'Occidente, non più identificato da una ideologia (il comunismo), ma dalla differenza e incompatibilità culturale (il "pericolo islamico", lo "scontro delle civiltà"); sono gli anni delle grandi "pulizie etniche" (la Bosnia, il Rwanda), della violenza genocida che parla anch'essa il linguaggio antropologico della cultura e dell'etnia; sono, soprattutto in Europa, gli anni dell'affermazione politica dei movimenti etnonazionalisti, che predicano l'esclusione dell'altro in quanto culturalmente differente e inassimilabile alla cultura nazionale o micronazionale, spesso anch'essa riformulata in termini "etnici".

È in questo contesto che i dibattiti sul concetto di cultura si caricano, intorno alla prima metà degli anni '90, di forti significati politici e che prendono corpo le discussioni sulla opportunità per gli studiosi di continuare a usare il termine o sostituirlo con altri.

Gli antropologi critici del concetto di cultura sembrano, infatti, condividere l'opinione che i problemi non derivino solo dall'affermarsi di usi rozzi e distorti, dai fraintendimenti che hanno caratterizzato l'adozione del concetto all'interno del linguaggio comune, ma che siano invece già contenuti nel concetto stesso, anche nelle sue formulazioni più consapevoli e avvedute. È, insomma, la stessa organizzazione del discorso antropologico che viene messa in discussione fin dalle fondamenta, come una particolare configurazione di sapere/potere.

Se Clifford aveva espresso il proprio disagio di fronte al concetto di cultura, pur dichiarando di non riuscire a farne del tutto a meno, ed altri autori si erano pronunciati per una limitazione all'uso aggettivale per evitare reificazioni ed essenzializzazioni, è Lila Abu-Lughod a farsi portavoce di una posizione più radicalmente critica. Abu-Lughod propone, infatti, in un suo molto citato saggio del 1991, che gli antropologi comincino a *scrivere contro la cultura*. La tesi centrale del saggio è che la cultura «opera nel discorso antropologico per imporre separazioni che comportano inevitabilmente un senso di gerarchia». La cultura si presenta come lo strumento essenziale per «fare l'altro» (*making other*), cioè per istituire una distinzione fra «noi» e gli «altri», che comporta anche una gerarchizzazione implicita. Secondo la studiosa, l'antropologia avrebbe molto da guadagnare dalla considerazione di due particolari posizioni che si trovano a disagio nella opposizione tra «sé» a «altro» che è costitutiva del discorso antropologico (ed è implicata dal concetto di cultura): le femministe e gli *halfies* (termine con cui intende coloro che si trovano sospesi tra la cultura d'origine e quella occidentale da cui nasce e cui si rivolge l'antropologia). Questi condividono, infatti, la difficoltà a identificarsi con il sé dell'antropologia, quel sé costituito sull'opposizione con l'altro non-occidentale, oggetto dello studio antropologico; «per entrambi, sebbene in modi differenti, il sé è diviso, intrappolato all'intersezione di sistemi di differenze», e ciò «genera una consapevolezza su tre aspetti cruciali: la posizionalità, l'uditorio, e il potere inerente alle distinzioni tra il sé e l'altro».

Per posizionalità Abu-Lughod intende il fatto che i resoconti etnografici non sono solo «parziali», ma anche «posizionali», cioè scritti da un osservatore che è collocato in una particolare posizione e in un particolare rapporto con le persone di cui scrive. Una posizione e un rapporto che prevedono aspetti di intensa partecipazione che rendono difficile la consueta separazione sé/altro propria della scrittura etnografica. Uno sdoppiamento, quello dell'autrice che scrive a proposito di un oggetto del quale è partecipe, che è radoppiato dal fatto che la sua molteplice appartenenza la costringe a rivolgersi a «uditori multipli» (*multiple audiences*): femministe e *halfies* parlano non solo alla comunità degli antropologi, ma anche alle altre comunità cui fa riferimento il proprio sé diviso (le donne, la cultura d'origine). Un problema, a dire il vero, che non sembra confinato solo a queste due categorie, se è vero che – come molti hanno sostenuto – il lettore implicito dell'etnografia non può più essere dato per scontato. Tutti o quasi gli antropologi lavorano oggi in un mondo dove la separazione di pubblici specializzati è spesso smentita dalla circolazione non del tutto prevedibile delle opere etnografiche; il che rende difficile scrivere un'etnografia senza pensare di avere come potenziali lettori anche coloro di cui l'etnografia stessa parla, senza considerare una molteplicità di pubblici potenziali diversi, dentro o fuori dalla disciplina.

Il terzo punto, quello del potere, si riferisce alla iniqua distribuzione dell'accesso alla parola e alla rappresentazione da parte del soggetto e dell'oggetto del discorso antropologico. L'altro, oggetto di studio dell'antropologia, non può parlare di sé, rappresentarsi; è l'antropologia (dalla sua posizione al centro di un sistema mondiale di ineguaglianze) che parla per lui, che riconosce, descrive e interpreta la natura e il carattere della sua differenza. Il caso più evidente della tendenza della cultura, malgrado il suo iniziale antiessenzialismo, a congelare la differenza in sistemi immutabili che si avvicinano sempre più a quelli della razza è quello dell'Orientalismo, dove la distinzione tra Oriente e Occidente sono fissate in maniera così rigida e definitiva che potrebbero anche essere considerate innate (il riferimento è, ovviamente, al lavoro di Said). Un essenzialismo dal quale sarebbe ingenuo pensare di evadere assumendo posizioni di «orientalismo al contrario» (*reverse orientalism*), le quali condividono con ciò cui si oppongono lo stesso



approccio culturalista. Il problema dei culturalismi oppositivi è, infatti, che, da un lato, non riescono a vedere le continuità tra il sé e l'altro, non riuscendo quindi a rendere conto di come questi si definiscano a vicenda; dall'altro, sottovalutano (e reprimono) le proprie differenze interne, replicando la logica delle ideologie che combattono. Ma soprattutto ignorano come le differenze si siano costituite storicamente, tendendo a concepire la liberazione dal rapporto di dominio come un ritorno nel sé autentico, magari proiettato in un passato mitico.

Per decostruire le rappresentazioni della differenza culturale, con i loro effetti gerarchizzanti, occorre dunque abbandonare ogni essenzialismo, anche quelli oppositivi, e rivolgersi verso la disarticolazione dei dispositivi che ne consentono la riproduzione all'interno del discorso professionale dell'antropologia. Per questo è necessario *scrivere contro la cultura*. Un compito che per Abu-Lughod si compone di tre strategie: la prima, teorica, consiste nel sostituire il termine cultura con i termini *pratica* (Bourdieu) e *discorso* (Foucault), entrambi utili perché «lavorano contro l'assunto della chiusura» e «l'idealismo del concetto di cultura»; la seconda, analitica, consiste nel concentrare l'attenzione sulle «varie interconnessioni tra la comunità e l'antropologo che ci lavora e ci scrive sopra»; la terza, etico-politica, consiste nell'articolazione di un «umanesimo tattico» che, privilegiando «l'etnografia del particolare», rifiutando ogni forma di sapere generalizzante, disarmi il rapporto di potere che si instaura attraverso l'accesso ineguale alla parola legittima della scienza.

Una proposta che, se da un lato sembra reminiscente dei *controsaperi* di Michel Foucault, dall'altro appare nello stesso tempo assumere, con una certa ingenuità, che il rapporto potere/sapere costituisca qualcosa di superabile, e non un dato strutturale della produzione di conoscenza sull'altro, con cui fare comunque i conti; e sembra prefigurare la possibilità del superamento in una sorta di riforma stilistica, nella adesione a un linguaggio e uno stile che, neutralizzando il potere del discorso "professionale", si avvicini all'esperienza vissuta dei soggetti. Con il rischio di dare corpo a un'utopia populista, che, come certe filosofie ingenuie del "dialogo", non tiene conto del fatto che, ancora prima che sul linguaggio "professionale", è sulle diverse posizioni all'interno del sistema mondiale delle ineguaglianze e del gioco intellettuale della scienza che si costruisce il divario tra osservato e osservante, e che da questo divario scaturiscono gli effetti di potere e la legittimità della parola legittima.

## ***Il neorazzismo***

Abbiamo visto come la critica più radicale al concetto di cultura ruoti intorno alla sua progressiva assimilazione a quello di razza. La cultura avrebbe preso il posto della razza nel suddividere e gerarchizzare gli esseri umani, e i suoi effetti pratici non sarebbero ormai più distinguibili da quelli che aveva la razza finché era operante come ideologia e come sapere scientifico.

Questa analisi, che è radicata in una revisione interna di lungo periodo del sapere disciplinare dell'antropologia iniziata negli anni '70, deriva la sua forza dalla lettura di un fenomeno che si sviluppa parallelamente, e che è stato definito da alcuni *neorazzismo* (Barker) e da altri *razzismo differenzialista* (Taguieff), *razzismo senza razze* (Balibar), o *fondamentalismo culturale* (Stolcke). Si tratta di una sorta di mutazione avvenuta nel secondo dopoguerra, soprattutto in ambito europeo, all'interno dei discorsi e delle pratiche che sanciscono la discriminazione e l'esclusione sociale degli altri. Il razzismo biologico diviene oggetto, in questo periodo, di una doppia interdizione. L'orrore dei campi di sterminio nazisti rende sempre meno pronunciabile il discorso della razza, bandendolo dal campo politico ufficiale, dove aveva, invece, ricoperto un ruolo di primo piano durante la guerra e nei decenni precedenti. Mentre le scienze biologiche cancellano progressivamente il concetto di razza dal novero dei concetti scientifici, rendendolo inutilizzabile nel discorso legittimo del sapere. A questa doppia interdizione, politica e scientifica, la destra europea di ispirazione più radicalmente nazionalista reagisce instaurando un nuovo discorso che si libera del concetto di razza e di gerarchia razziale, riarticolandosi intorno all'idea della differenza culturale.

Il passaggio avviene gradualmente, e soprattutto in relazione al tema dell'immigrazione dalle ex-colonie, in diversi paesi europei. Pierre-André Taguieff evidenzia l'emergere del "tema differenzialista" nel

discorso della *nuova destra* francese già alla fine degli anni '60 con «la riformulazione implicita del “razzismo” nel vocabolario della differenza (riformulazione che tende a soppiantare definizioni basate sull'ineguaglianza e sulla gerarchia) e il correlativo spostamento, sul piano retorico, dall'argomento inegualitario (classico indicatore di “razzismo” secondo la vulgata antirazzista) all'argomento differenzialista».<sup>1</sup> Alain de Benoist, il principale teorico della *nuova destra*, già fautore di un razzismo biologico e inegualitario, si converte alla concezione di «un mondo plurale basato sulla diversità delle culture», dove la segregazione non risponde più all'esigenza di isolare razze diverse e gerarchicamente ordinate, ma di impedire la progressiva omologazione e perdita d'identità culturale di “etnie” differenti. L'orrore per la mescolanza e l'ibridazione e il relativo timore della degenerazione, fantasmi che turbano ogni pensiero della razza, si trasferiscono sul piano culturale adottando un linguaggio differenzialista che è apparentemente basato sul principio del mutuo rispetto tra le culture.

Questo discorso, fondato su una concezione organica delle comunità come aggregati di individui radicati in un territorio e caratterizzati dall'ampia condivisione di tradizioni e storia comune, naturalizza le culture e le etnie attraverso il ricorso ad argomenti di tipo etologico. L'*imperativo territoriale*, la presunta tendenza universale dei gruppi umani caratterizzati da solidarietà primarie e naturali, da condivisioni di affetti e di cultura (le etnie), a difendere il proprio territorio, il proprio “ambiente naturale”, dalle intrusioni degli “altri” è posto alla base delle nuove politiche di esclusione. Le tensioni e i conflitti tra le popolazioni locali e i migranti provenienti da paesi lontani vengono così ad essere attribuiti non tanto al permanere del razzismo e di atteggiamenti e pratiche di discriminazione, quanto piuttosto alla *presenza* stessa degli immigrati, concepiti come estranei culturalmente inassimilabili, che minacciano l'unità e l'omogeneità culturale del “noi”, sia questo concepito in termini nazionali (come, ad esempio, in Gran Bretagna), o etnici, come nelle versioni regionaliste o micronazionaliste prevalenti in Francia ed in Italia.

Il neorazzismo differenzialista delle nuove destre europee, al di là delle molte e corpose differenze che lo attraversano, è unito nell'individuare nella lotta alla società multiculturale la principale sfida per salvaguardare l'identità europea dalle minacce di dissoluzione che sarebbero connaturate alla presenza degli immigrati. La segregazione etnica e l'ostilità verso la presenza degli immigrati viene dunque legittimata attraverso il principio del diritto alla preservazione della propria (e altrui) differenza culturale. A quello che viene definito l'*egalitarismo coercitivo* delle élites globali viene contrapposto il *diritto alla differenza* dei popoli, o, nelle parole di un esponente della Lega Nord, la «necessità culturale e socio-biologica di preservare nella loro diversità i vari gruppi etnici, riconoscendo ad ognuno di essi uno specifico valore». Appropriandosi del discorso anticolonialista caro alla sinistra europea, che vedeva nella rivendicazione del diritto alla differenza delle culture minoritarie un tentativo di arginare la destrutturazione violenta delle società extra-europee ad opera dei poteri coloniali e neocoloniali, la *nuova destra* gli fa subire una torsione che, pur mantenendone apparentemente inalterati alcuni presupposti (l'uguale valore attribuito a tutte le culture, il diritto alla preservazione dei propri modi di vita), lo trasforma in uno strumento per riarticolare in modi legittimi un discorso della “maggioranza bianca” che produce effetti sociali simili a quello, ormai squalificato, della razza: un *razzismo senza razza*.

Sono diverse le valutazioni degli studiosi riguardo alla novità rappresentata da questo discorso, riflesse anche nella varietà delle etichette che sono state proposte per definirlo. Se tutti, o quasi, concordano sulla derivazione, per metamorfosi, dal vecchio razzismo biologico inegualitario (testimoniata anche dagli individui e dai movimenti politici che se ne fanno portavoce, spesso passati per una precedente fase inegualitaria), nonché sulla inadeguatezza dei vecchi strumenti dell'antirazzismo per rispondere alle nuove sfide poste dall'approccio differenzialista, diverse sono le valutazioni sul fatto se prevalgano o meno gli elementi di continuità su rotture e discontinuità, e di conseguenza sugli strumenti concettuali utili all'analisi. Il

---

<sup>1</sup> Riformulazioni simili, almeno per il rilievo accordato alla cultura a dispetto della razza, potrebbero essere individuate in Gran Bretagna – è del 1968 il famoso discorso del politico conservatore Enoch Powell sui *fiumi di sangue* che sarebbero scorsi se non si fosse provveduto a limitare l'immigrazione – e in Germania, sempre negli anni '60, con l'*etnopluralismo* di Eichberg.

nodo sembra essere rappresentato dalle relazioni tra razza, cultura e nazione. Per coloro che suggeriscono un'analisi in termini di razzismo si tratterebbe di un discorso che eufemizza il vecchio e impronunciabile discorso della razza, facendo di una cultura naturalizzata il sostituto aggiornato ed eufemizzato della razza. La razza si presenta, dunque, come una sorta di referente nascosto, clandestino, del discorso differenzialista, che tende di quando in quando a emergere alla superficie. Secondo questo approccio, se da un lato elementi biologici permangono sotto la superficie del discorso neorazzista, dall'altro lo stesso razzismo storico non era privo di elementi culturalisti e differenzialisti. Il razzismo di stato, nazista prima e fascista poi, sebbene concepito in termini "scientifici" e biologici ha ripreso e rielaborato anche temi culturalisti. Come ha ricordato Jean-Loup Amselle, quando si è trattato di decidere le politiche operative della discriminazione razziale (che hanno portato a decidere chi salvare, chi privare di diritti e chi sopprimere nei campi di sterminio, tra i milioni di potenziali appartenenti alle razze "degenerate" e "pericolose", in particolare gli ebrei), il discorso biologico ha ceduto il campo a criteri essenzialmente culturali, quale l'appartenenza religiosa dei soggetti e dei loro parenti in linea ascendente. Da questo punto di vista, razzismo "biologico" e "culturalista" potrebbero essere considerati come due versanti di uno stesso discorso che rimandano l'uno all'altro, e sono intrecciati – ora apertamente, ora segretamente – in molti modi diversi e storicamente mutevoli.

Per altri sarebbe, invece, del tutto fuorviante sottovalutare la sostanziale discontinuità di un discorso della discriminazione ed esclusione sociale che si articola intorno ai concetti antropologici di cultura ed etnia, invece che a quello biologico di razza. Si rischierebbe, infatti, di non comprendere i motivi del successo della metamorfosi del razzismo in qualcosa che è contemporaneamente simile (nel predicare l'esclusione e la discriminazione) e molto diverso per la sua struttura concettuale e per il repertorio degli strumenti retorici che utilizza. Per Verena Stolcke, che ha proposto l'etichetta di *fondamentalismo culturale*, il successo della svolta culturalista e differenzialista è radicato nel suo fare appello ad alcune «assunzioni implicite nelle moderne nozioni di cittadinanza, identità nazionale e stato-nazione». La chiave del successo del fondamentalismo culturale risiederebbe nel suo ricalcare la struttura concettuale di un discorso politico estremamente influente e condiviso (quello dello stato-nazione), che fa dell'appartenenza e della lealtà alla comunità nazionale, definita in termini di condivisione di cultura, la base dei diritti elementari di cittadinanza. Gli altri, gli stranieri, coloro che non appartengono alla comunità nazionale e cui sono attribuiti vincoli di lealtà verso altre appartenenze del tutto simmetrici a quelli attribuiti ai cittadini verso la propria comunità, costituirebbero un pericolo da arginare per difendere la cittadinanza stessa dalla crisi irreversibile che deriverebbe per via della loro semplice presenza (in questo senso potrebbero essere letti tutti quei provvedimenti che richiedono agli immigrati un *surplus* di attestazioni di lealtà rispetto ai "cittadini": esami di lingua e cultura, abbandono di tradizioni religiose, etc.; se vogliono restare "tra noi" devono dimostrare di essere *più* leali di un cittadino autoctono). Questa naturalizzazione dell'appartenenza, dove nazione e cultura sono inestricabilmente fuse, sarebbe replicato specularmente dall'emergere, nel discorso politico ufficiale contro le discriminazioni, della nozione di *xenofobia* accanto a (e al posto di) quella di razzismo: nozione che condivide con le teorizzazioni della *nuova destra* un immaginario etologico che, attribuendo alla natura umana l'avversione per l'altro, ne fa un dato costante e ineliminabile della storia.

In questa prospettiva, non solo le nozioni e gli strumenti concettuali elaborati dall'antropologia classica sono del tutto inefficaci a contrastare il razzismo, ma si presentano come gli strumenti stessi di cui questo si serve dopo aver assunto una veste culturalista e differenzialista, facendo degli antropologi i complici oggettivi, per quanto involontari, delle discriminazioni ed esclusioni operate a danno degli altri. Più che alle culture e alle differenze culturali, l'antropologia critica immaginata da chi condivide le analisi di Stolcke si dovrebbe dunque interessare ai processi di produzione delle differenze, ovvero ai significati politici socialmente attribuiti alle differenze culturali.

È, infatti, all'interno del campo politico, dei mutevoli rapporti di egemonia e di dominazione tra gruppi sociali, che andrebbero ricercate le ragioni della produzione di differenze culturali investite di significato sociale. È, cioè, solo all'interno di un rapporto politico che le differenze molteplici e disperse si condensano in segni identitari, che definiscono e rivelano appartenenze: ogni identità è una identità per gli al-

tri, ogni differenza culturale identifica solo all'interno di un rapporto, ogni cultura esiste solo nella relazione con chi non ne fa parte, con chi la guarda dal di fuori.

# 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).

## Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, Lila (1991), *Writing against Culture*, in Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research, Santa Fe (NM).
- 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.
- 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.
- de Martino, Ernesto (1980), *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1962): 84-118.
- 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.
- (1941), *The Nuer: a description of the modes of livelihood and the political institutions of a Nilotic people*, Oxford University Press, London; *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano 1992 (6ª ed.).
- Favole, Adriano (2015), *La bussola dell'antropologo: Orientarsi in un mare di culture*, Laterza, Bari.
- Ferguson, Adam (1767), *An Essay on the History of Civil Society*,
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris; *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- 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.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London.
- Hymes, Dell (ed.) (1969), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York; *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano 1979.
- Lafitau, Joseph François (1724), *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Saugrain l'aîné, Paris [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86029431/>].

- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris; *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- Locke, John (1690), *Second treatise of Government*, Awnsham Churchill, London.
- 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.
- Marcus, George - Cushman, Dick (1982), *Ethnographies as Texts*, «Annual Review of Anthropology» 11: 25-69.
- Mauss, Marcel (1947), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- Meek, Ronald L. (1976), *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, Cambridge; *Il cattivo selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1981.
- 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.
- (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.
- Ortner, Sherry (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, Comparative Studies in Society and History Vol. 26, No. 1 (Jan., 1984), pp. 126-166.
- Panofsky, Erwin (1955), *Et in Arcadia Ego*, in *Meaning in the Visual Arts*, Doubleday, New York.
- 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.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Marc-Michel Rey, Amsterdam.
- Seymour-Smith, Charlotte (1992), *Dizionario di antropologia*, Sansoni, Firenze.
- Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Straman and T. Cadell, London.
- Smith Bowen, Elenore (1954), *Return to laughter*, Victor Gollancz, London.
- Sperber, Dan (1984), *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano.
- 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.
- Stolke, Verena (1995), *Talking Culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe*, «Current anthropology» 36: 1-24.
- Taguieff, Pierre-André (1988), *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris; *La forza del pregiudizio: saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- 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.
- Wagner, Roy (1981), *The invention of culture*, Chicago University Press; *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano 1992.
- Wax, Rosalie H. (1971), *Doing fieldwork: warnings and advice*, University of Chicago Press, Chicago.