

I

GENESI E STRUTTURA
DELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE

1 Natura e origini dell'antropologia

1.1 Antropologia significa...

Antropologia significa, letteralmente, "studio del genere umano". Questa però è solo una definizione vaga e imprecisa. È vaga perché sono molti i saperi e le scienze che studiano il genere umano: la filosofia, la psicologia, la sociologia, la storia, la demografia, la genetica... Ed è anche imprecisa perché non ci dice quale aspetto del genere umano costituisca il suo oggetto di studio privilegiato. Se infatti la psicologia studia il funzionamento della mente e la sociologia le relazioni tra i componenti dei gruppi e delle società, se la demografia studia il tasso di crescita e la ripartizione della popolazione in fasce d'età, mentre la genetica si occupa della distribuzione, della ricorrenza e delle variazioni dei geni nelle popolazioni umane, di che cosa si occupa l'antropologia?

In questo libro ci occuperemo dello studio del genere umano dal punto di vista *culturale*, ovvero delle idee e dei comportamenti espressi dagli esseri umani in tempi e luoghi distanti tra loro. L'antropologia, ossia l'insieme delle riflessioni che sono state condotte attorno a tali comportamenti e idee, ha preso spunto dal fatto che gli esseri umani si rivelano estremamente differenti, tanto sul piano storico quanto in relazione a luoghi diversi del pianeta.

Per conoscere le ragioni e i modi in cui una disciplina, un sapere o una scienza sono nati e si sono sviluppati, bisogna interrogarsi almeno su due questioni: quali furono le condizioni della comparsa di quella disciplina, sapere o scienza? Che cosa fanno coloro che dicono di praticarla? Queste due domande non sono slegate l'una dall'altra, così come non dovrebbero esserlo le risposte che ora tenteremo di dare.

Quali furono le condizioni della comparsa dell'antropologia? Le origini dell'antropologia come disciplina scientifica non sono facili da stabilire. Quelle più lontane risalgono forse al greco Erodoto (VI secolo a.C.) il quale però non parlò mai di antropologia, anche se le sue osservazioni sulle diversità tra Greci e Barbari, e sulla differenza dei costumi tra i popoli, hanno indubbiamente un sapore antropologico. Le radici dell'antropologia più immediatamente riconoscibili risalgono piuttosto, almeno nella linea della nostra tradizione di pensiero, all'umanesimo europeo, al Quattrocento, e ai dibattiti che fecero seguito, durante tutto il secolo successivo, alla scoperta del Nuovo Mondo e dei suoi abitanti, della cui esistenza nessuno, in Europa, avrebbe mai sospettato. Non mancano però, anche in altre epoche e presso popoli extra-europei, tentativi di riflessione

che in qualche modo hanno precorso l'antropologia moderna. È per esempio il caso del grande erudito nordafricano Ibn Khaldun, che nel XIV secolo tracciò un'affascinante visione della storia umana ampiamente svincolata dalla teologia musulmana (Ibn Khaldun, 1978).

L'umanesimo europeo pose l'umanità al centro della riflessione filosofica e della produzione artistica, concentrando su di essa un'attenzione che i secoli precedenti le avevano ampiamente negato. Agli occhi degli umanisti il genere umano, pur rimanendo il fine ultimo del progetto divino, divenne un soggetto capace di forgiare il proprio destino, nonché di esplorare la natura studiandone le leggi e i meccanismi nascosti. Gli umanisti rimasero però legati a un'idea di umanità fortemente astratta e idea-

ETIMOLOGIA E DISTINZIONI

Antropologia deriva dai termini della lingua greca *ánthropos* e *lógos*. Il termine *ánthropos* significa "uomo", ma nel senso di "umanità", "genere umano", e non di uomo in quanto individuo di sesso maschile (*ánēr* contrapposto a *gáinē*, individuo di sesso femminile). *Lógos* è traducibile con "discorso", "ragionamento", "sapere", "studio". Antropologia significa allora "discorso", "ragionamento", "sapere", "studio" del genere umano, per cui, piuttosto che "studio dell'uomo", sembra più giusto dire che l'antropologia è lo "studio del genere umano".

Oggi, in molti ambienti accademici e intellettuali, la parola antropologia sta per "antropologia culturale". Ma non è stato sempre così. Anzi, vi sono anche specialisti e profani che usano il termine antropologia per indicare lo studio dell'umanità dal punto di vista delle sue caratteristiche biologiche (anatomia, corredo genetico ecc.).

Antropologia è in effetti un termine che include un ampio spettro di significati. Esiste anche una antropologia filosofica, che se è parente dell'antropologia culturale si presenta però come una discussione filosofica, appunto, intorno all'uomo, alla sua essenza. Diversamente dall'antropologia culturale, l'antropologia filosofica non studia le particolari differenze culturali, ma mira piuttosto a produrre un discorso (filosofico) sull'uomo in quanto soggetto "pensante" e "senziente".

Oltre alla distinzione tra antropologia culturale e antropologia fisica (o biologica, come si tende a chiamare al giorno d'oggi quest'ultimo campo di studi), la stessa antropologia culturale ha termini equivalenti, o quasi, in espressioni come *antropologia sociale* ed *etnologia*. Antropologia sociale è un termine che si è affermato soprattutto (ma non esclusivamente) in Gran Bretagna intorno al 1920, mentre etnologia stava a indicare lo studio delle culture extra-europee in Francia, Germania e Italia fino agli anni Sessanta-Settanta. In questi paesi l'etnologia veniva in genere rigorosamente distinta dall'antropologia, la quale era intesa come studio dell'umanità dal punto di vista fisico.

Oggi i termini antropologia culturale, antropologia sociale ed etnologia rappresentano poco più che nomi diversi di insegnamenti universitari appartenenti alla stessa area disciplinare. All'area delle "scienze antropologiche" appartengono anche discipline come la storia delle tradizioni popolari o il folklore, oggi chiamati in Italia discipline *demologiche*. Si tratta della tradizione di studi che risale all'interesse per le manifestazioni di una cultura popolare europea (magia, culto dei santi, feste ecc.), concepita un tempo come distinta dalla cultura delle classi nobili o borghesi. Oggi questa tradizione di studi tende a fondersi con quella più strettamente legata all'antropologia culturale.

lizzata, pensata in riferimento alle società classiche del mondo antico e delle più civili contrade europee di allora come l'Ile de France, le Fiandre, la Toscana...

La scoperta, e poi la conquista dell'America, ruppero l'incanto umanistico e posero, all'Europa cristiana, quesiti precedentemente poco considerati o addirittura inimmaginabili. L'espansione, l'intensificarsi dei contatti con genti dai "costumi" così diversi da quelli degli europei fecero sorgere gravi problemi di ordine religioso, scientifico e morale. All'ombra della conquista e dell'asservimento di popoli lontani, gli europei cominciarono a interrogarsi circa la natura di queste popolazioni definite ora selvagge e ora barbare, tratteggiate a volte come straordinariamente belle e vigorose, a volte come terribilmente mostruose e repellenti. Sono esseri umani come noi? Dobbiamo convertirli alla "vera" fede? Se sì, dobbiamo convertirli con la parola o anche con la forza? E comunque, hanno costoro un'anima? Se hanno un'anima, se sono anch'essi creature di Dio, è giusto ridurre questi selvaggi in schiavitù solo perché non hanno ricevuto la rivelazione divina? Queste, e altre simili, erano le domande che risuonavano nelle corti, nei tri-



L'incontro di Cortes, capo dei conquistadores spagnoli con una delegazione azteca (da un codice azteco del XVI secolo).

bunali, nei seminari e nelle università europee della prima metà del Cinquecento (Todorov, 1992).

Con l'espansione coloniale e i traffici commerciali, con la conquista e l'opera missionaria, i contatti degli europei con gli altri popoli si intensificarono in maniera impressionante e di conseguenza crebbero le descrizioni dei costumi e delle istituzioni sociali dei popoli lontani. Alla base di queste descrizioni non vi era però un vero progetto scientifico: perché ciò emergesse si dovette attendere la fine del Settecento, quando scienziati naturali e filosofi cominciarono ad elaborare una teoria "unitaria" del genere umano, concepito come un'unica specie (le unioni tra individui di sesso opposto, indipendentemente dalla loro appartenenza razziale, davano alla luce una prole fertile) e come complesso di individui potenzialmente dotati delle stesse facoltà mentali. Non si può infatti parlare di un vero e proprio progetto scientifico di segno antropologico fino alla seconda metà del XVIII secolo, quando grazie agli illuministi la riflessione sul genere umano acquistò definitivamente i caratteri di una riflessione su un soggetto universale. Si deve poi tenere presente che, in quanto disciplina accademica, le origini dell'antropologia culturale sono ancora più recenti, dal momento che l'istituzione dei primi insegnamenti nelle università europee e americane risale per lo più all'ultimo quarto dell'Ottocento.

Infatti, nel corso dell'Ottocento l'interesse per i popoli "esotici" andò crescendo, anche perché le maggiori potenze europee si erano impegnate nella conquista di nuove regioni in Africa, in Asia e in Oceania, mentre negli Stati Uniti la resistenza indiana veniva piegata e i pellirossi confinati nelle riserve. Proprio nelle

LA SOCIÉTÉ DES OBSERVATEURS DE L'HOMME

Furono i tardo-illuministi della *Société des observateurs de l'homme*, un'associazione fondata a Parigi nel 1799, i primi a lanciare un programma di ricerca che conteneva alcuni dei punti fondamentali di quell'antropologia che si sarebbe sviluppata nei due secoli successivi. La Società degli osservatori dell'uomo venne fondata da un gruppo di studiosi, artisti e scienziati con l'intento di promuovere ricerche sulle istituzioni sociali, politiche, morali, nonché sulle lingue e le arti dei diversi popoli. Gli "osservatori dell'uomo", come essi si autominarono, erano gli eredi dell'universalismo e del razionalismo illuminista e i loro ispiratori erano i maestri dell'Encyclopédie: Diderot, D'Alembert, Rousseau... Essi concepirono un piano di ricerca che se non fu mai veramente realizzato (Napoleone fece chiudere la Società nel 1805 perché la considerava "inutile"), costituì comunque il primo vero tentativo di pensare una scienza del genere umano fondata sull'osservazione diretta e lo studio comparato delle istituzioni e dei costumi dei popoli della terra, e non più sulla speculazione di tipo filosofica. Questi "osservatori" furono i primi a comprendere seriamente che per studiare il genere umano dal punto di vista scientifico, bisognava viaggiare, cioè entrare in contatto diretto con i popoli che vivevano lontano dall'Europa, un'idea d'altronde già espressa indirettamente dal filosofo Jean-Jacques Rousseau quando scriveva: «Il gran difetto degli Europei è di filosofare sempre sulle origini delle cose partendo da quanto avviene intorno a loro stessi».

colonie e nelle riserve gli antropologi trovarono i luoghi privilegiati del loro lavoro. L'antropologia ebbe infatti una grande possibilità di sviluppo grazie al dominio esercitato dalla società di cui essa era espressione nei confronti di altre società. Questo non significa che gli antropologi fossero dei colonialisti. Anche se a volte collaborarono con le istituzioni coloniali fornendo alle amministrazioni dei loro paesi utili informazioni sulle popolazioni dominate, gli antropologi si sono distinti dai colonizzatori per la volontà di stabilire rapporti di reciproca comprensione con le popolazioni da loro studiate.

Cosa fanno gli antropologi? Veniamo adesso alla seconda questione: cosa fanno coloro che praticano l'antropologia? Prevalentemente gli antropologi (o etnologi, come sono talvolta anche chiamati) si sono occupati dello studio dei popoli loro contemporanei ma geograficamente lontani. Lo studio delle istituzioni sociali e politiche, dei culti, delle credenze religiose, delle tecniche di costruzione dei manufatti, dell'arte dei popoli lontani e "diversi" da quelli europei o d'origine europea, ha costituito, genericamente parlando, e almeno all'inizio, l'oggetto privilegiato dell'antropologia. Gli antropologi si sono dedicati, fino a pochi decenni fa, allo studio dei popoli che per molto tempo sono stati chiamati "selvaggi" o "primitivi" perché ritenuti i rappresentanti di fasi arcaiche della storia del genere umano. Si trattava di popoli abitanti in sperdute isole del Pacifico, nel fitto delle foreste africane o all'interno di savane e deserti come quelli d'Australia. Erano popolazioni spesso fornite di una tecnologia assai semplice, ignare della scrittura e con "costumi" che si segnalavano per la loro notevole diversità rispetto a quelli degli europei.

È a partire da questo tipo di oggetto che l'antropologia si è sviluppata, come disciplina e come sapere accademico. Con il tempo però a questi popoli se ne sono aggiunti altri, geograficamente più "vicini" all'Europa e con istituzioni più simili, per complessità e funzione, a quelli delle popolazioni occidentali. In seguito, anche popoli con tradizioni scritte e praticanti culti monoteistici sono stati inclusi negli interessi degli antropologi, specialmente a partire dalla metà del Novecento.

Oggi gli antropologi non studiano più solo le popolazioni delle savane africane, delle isole della Polinesia, dei deserti del Medio Oriente o della foresta amazzonica. Essi studiano tanto le popolazioni urbane dei paesi extra-europei quanto della stessa Europa e del Nord America, i minatori delle Ande, i gruppi di adolescenti nelle aree urbane dei paesi economicamente sviluppati. Studiano le comunità di villaggio indiane e i fenomeni migratori verso l'Europa, verso gli Stati Uniti e all'interno delle stesse aree meno ricche del pianeta, i supermercati, le sette, le imprese, gli ospedali, la tossicodipendenza, i conflitti etnici, la prostituzione, il nazionalismo, il commercio di organi, la fecondazione assistita e i culti del mondo post-industriale. Come ha detto un famoso antropologo contemporaneo, Clifford Geertz, «noi antropologi abbiamo il mondo a nostra disposizione».

Quando l'antropologia era una scienza agli albori, gli antropologi avevano raramente occasione di visitare di persona i popoli di cui scrivevano. Nella seconda metà dell'Ottocento gli antropologi non studiavano i popoli direttamente, bensì a distanza. A parte alcune eccezioni degne di nota (Morgan, vedi oltre), essi si avva-

levano delle testimonianze di viaggiatori, esploratori, militari e funzionari coloniali. Pian piano questi antropologi cominciarono a corrispondere con alcuni dei loro concittadini stabilitisi nelle colonie, i quali avevano occasioni di interagire con i "nativi", come venivano chiamati i popoli di queste regioni.

Tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del XX secolo si verificò tuttavia una svolta importante. Gli antropologi cominciarono a recarsi personalmente presso i popoli che volevano studiare, dando inizio a una nuova stagione nella storia dell'antropologia e della metodologia di ricerca, inaugurando la pratica della ricerca sul campo. Da allora gli antropologi non hanno più abbandonato questo modo di fare ricerca, il quale prevede che le conoscenze relative a una popolazione derivino dall'osservazione diretta di un antropologo professionale. Non tutto ciò di cui discutono gli antropologi proviene dalla loro personale osservazione diretta sul campo. Essi si servono spesso delle relazioni dei loro colleghi, o di altri osservatori che antropologi non sono. Ma all'origine della pratica antropologica vi è sempre un contatto diretto con le popolazioni di cui si parla. Della ricerca antropologica intesa come complesso di metodi, tecniche, opzioni teoriche e problemi di ordine etico e politico parleremo più avanti. Qui ci basti sapere che "fare antropologia" non consiste soltanto nel riflettere a partire da ricerche svolte da altri o da informazioni raccolte in vari modi sulle comunità umane che si vogliono studiare. Fare antropologia significa voler affrontare l'incontro con esseri umani con costumi diversi dai propri, coniugando le conoscenze teoriche della disciplina con la personale esperienza di osservazione, riflessione e ricerca.

1.2 Una sola antropologia o tante antropologie?

Se l'antropologia è un tentativo di conoscere e comprendere la diversità dei costumi, possiamo dire che tale tentativo è il prodotto esclusivo della tradizione occi-

LEWIS HENRY MORGAN

Lewis Henry Morgan (1818-1881) fu tra i primi studiosi ad avere una conoscenza diretta e sistematica delle società indiane dell'America settentrionale. A partire dalle osservazioni compiute personalmente tra gli indiani Irochesi e Ojibwa, Morgan sviluppò importanti teorie relative al modo in cui non solo questi nativi del Nord America, ma tutti i popoli della terra chiamano i loro parenti, tanto quelli consanguinei quanto quelli affini o alleati, ossia acquisiti attraverso un legame di tipo matrimoniale. Morgan non era un antropologo professionale (a quel tempo l'antropologia accademica non esisteva, né in America né in Europa), ma i suoi studi hanno rappresentato un momento decisivo per lo sviluppo della disciplina. La sua opera intitolata *Sistemi di consanguineità e di affinità della famiglia umana* (1871) gettò le basi dello studio dei sistemi di parentela, che avrebbe poi conosciuto un grande sviluppo nel corso del Novecento.

dentale? Certamente no. Come disse una volta una celebre antropologa inglese, Lucy Mair, non esiste popolo che non si sia mai chiesto «come saranno fatti quelli che vivono dall'altra parte del fiume e della collina?»

Al di là di considerazioni di questo tipo, bisogna riflettere sul fatto che l'elaborazione di complesse visioni, e in alcuni casi di vere e proprie teorie relative alla natura umana, si trova presso molti popoli del nostro pianeta, anche tra quelli che non hanno elaborato il loro sapere in forma scritta.

Il fatto di pensare l'umanità e le sue connessioni e distinzioni interne, così come quelle con il mondo della natura, non è affatto una prerogativa esclusiva delle grandi civiltà storiche. Spesso, come avremo modo di vedere più dettagliatamente in seguito, è proprio presso popoli semplici e sprovvisti di istituzioni preposte allo studio del genere umano che possiamo trovare affascinanti visioni della natura dell'uomo e del cosmo. Infatti sono parecchi gli antropologi e gli etnologi che hanno studiato e analizzato il modo di pensare dei popoli più diversi in relazione all'idea che essi si sono fatti e si fanno dell'umanità. Con i loro miti della creazione e dell'origine delle differenze tra i sessi, ma anche con le loro teorie relative al concepimento e alla "sostanza" costitutiva del corpo e della psiche umane, i popoli primitivi ci sono apparsi, secondo quanto ebbe a dire Paul Radin in un celebre libro degli anni Venti del Novecento, come dei veri e propri filosofi (Radin, 1999).

Alcuni antropologi rifiutano di conseguenza l'idea, da essi giudicata eccessivamente riduttiva, secondo la quale il discorso sul genere umano sarebbe il prodotto esclusivo di una certa epoca e di una determinata cultura, come quella europea dell'età moderna (Remotti, 1997; 2002). Essi hanno ragione nel criticare un atteggiamento troppo propenso a vedere nella tradizione di pensiero occidentale l'unico ambito in cui è stato possibile all'umanità riflettere, oltre che su se stessa, anche sugli altri. Per costoro l'antropologia di cui stiamo parlando sarebbe di conseguenza una delle tante "antropologie" elaborate in tempi e luoghi diversi. Tale idea ha senza dubbio il vantaggio di ricordarci che gli occidentali non sono gli unici detentori di un sapere del genere umano, e ha senz'altro il merito di accomunare culture e società diverse in uno sforzo, tipicamente e universalmente umano, che consiste nel riflettere sulla nostra natura e sulla nostra esistenza. Da questo punto di vista, dunque, non solo esisterebbero tante antropologie, ma la nostra antropologia sarebbe solo un caso tra molti, senza dubbio assai più sofisticato, di come gli esseri umani pensano se stessi e gli altri. D'altra parte in epoca moderna altre tradizioni "antropologiche", oltre a quella euro-americana, hanno visto la luce, ad esempio quella giapponese, che sembra essersi sviluppata in maniera relativamente autonoma rispetto a quella occidentale. Come è stato opportunamente fatto osservare, il confronto con queste tradizioni può contribuire a meglio definire il senso della nostra antropologia (Piasere, 2002).

L'antropologia di cui stiamo parlando in questo libro è tuttavia un'attività intellettuale legata a un contesto storico che ne ha reso possibile lo sviluppo; si tratta cioè di un sapere che è andato trasformandosi nel tempo in relazione ai mutamenti della società euro-americana e delle relazioni tra quest'ultima e i popoli della Terra; un sapere che, inoltre, ha ricevuto una forma speciale di autorizzazione dal

fatto di essere espressione di una società in grado di esercitare un dominio politico, militare ed economico su molte altre società del pianeta. L'antropologia culturale è infine un sapere che opera criticamente su se stesso, sulle proprie categorie, nozioni, metodi nonché sui risvolti etico-politici che accompagnano la sua stessa pratica. È vero che esistono popoli – probabilmente assai più numerosi di quelli su cui abbiamo informazioni – che possiedono una consapevolezza profonda della precarietà, della incompletezza e dei limiti del proprio pensiero e delle proprie istituzioni sociali. Ma non c'è dubbio che a differenza di queste forme di riflessione, per quanto critiche esse siano, quella antropologica moderna è in grado di non rimanere prigioniera di orizzonti locali. La visione dell'antropologia è comparativa e globale perché il progetto di questo sapere è quello di comprendere il senso dell'esperienza e della vita di un singolo popolo nel confronto con l'esperienza e la vita di molti altri, spesso ben "al di là del fiume e della collina". E infatti potremmo chiederci se non ci troviamo anche qui di fronte a una forma di riflessione sull'umanità che ha potuto articolarsi attraverso il viaggio, lo spostamento, l'incontro, tutte pratiche sviluppate in maniera sistematica da una società – quella occidentale – a partire da un momento preciso della sua storia.

Se "pensare antropologicamente" equivale a elaborare una visione più o meno coerente della natura umana e un'idea delle differenze tra gli esseri umani e tra questi e il mondo della natura, possiamo effettivamente dire che l'antropologia è davvero un fatto universale che accomuna tutte le culture. Ma se pensare antropologicamente significa anche elaborare un discorso sistematico sulla differenza tra i modi di vita dei diversi popoli, su come le diverse comunità umane si adattano ad ambienti differenti, sui loro culti, sulle loro istituzioni familiari e politiche, nonché sulla loro sensibilità estetica e sulla loro creatività tecnica, per poi partire alla ricerca di che cosa le avvicini le une alle altre, dobbiamo riconoscere allora che l'antropologia culturale, sebbene parte di una più ampia "famiglia di antropologie", costituisce un sapere molto particolare, frutto di una storia particolare e con una struttura interna altrettanto particolare.

2 Oggetto e metodo dell'antropologia culturale

2.1 Cos'è la cultura?

Nel 1568 navi spagnole approdarono su alcune isole della Melanesia, in pieno Oceano Pacifico. Entrati in contatto con gli abitanti del luogo, i marinai notarono che alcuni "selvaggi" portavano appesi al collo dei bastoni con incastonate alla sommità delle pietre risplendenti di un colore dorato. Trattandosi "evidentemente" di oro, i marinai cercarono di procurarsi i bastoni donando agli indigeni qualcosa in cambio. Gli spagnoli furono ben contenti del baratto poiché gli isolani, che chiamavano se stessi Aré' Aré, chiedevano, in cambio dei bastoni dalla punta d'oro, i loro cappelli da marinaio, segno inequivocabile, per gli europei, dell'ingenuità di quei selvaggi. Marinai e Aré' Aré continuarono a scambiarsi cappelli e bastoni per un bel po' finché gli spagnoli, che nel frattempo avevano battezzato quelle isole con il nome del re Salomone, famoso per le sue mitiche miniere d'oro, si accorsero che le pietre incastonate in cima a quei pezzi di legno non erano proprio di oro, bensì di un materiale ferroso di colore dorato, pirite. Nonostante ciò, molti spagnoli continuarono a giungere anche negli anni successivi su quelle isole, le Isole Salomone, convinti di potersi procurare dell'oro grazie all'ingenuità degli Aré' Aré (De Coppet, 1997).

Se è fin troppo chiaro che la fatale illusione che aveva spinto i marinai a barattare i propri cappelli con gli indigeni era il desiderio di ricchezza, perché i locali volevano i loro cappelli? Era davvero questo un atteggiamento ingenuo, espressione di una mente primitiva? Oro contro sgualciti cappelli da marinaio? Niente di tutto questo. Gli Aré' Aré desideravano avere i cappelli perché questi manufatti portati da un popolo evidentemente molto potente (le loro canoe erano enormi e i loro bastoni emettevano fumo e rumore uccidendo animali e uomini a distanza) avevano una forma simile ai paramenti usati dai capi locali, personaggi ricchi e potenti. Gli isolani erano infatti convinti che possedere qualcosa che assomigliava alle insegne del potere dei loro capi avrebbe dato loro il potere, proprio come gli spagnoli erano convinti che avere qualcosa che assomigliava all'oro avrebbe dato loro la ricchezza.

Questo aneddoto non è certamente l'unico del genere. Illustra semmai meglio di altri ciò che accade quando due comunità che non si conoscono entrano per la prima volta in contatto: leggono la novità in base a schemi già noti. Spagnoli e Aré' Aré percepivano rispettivamente la novità in base a ciò che per loro erano delle verità culturali consolidate e ben sperimentate: che l'oro rende ricchi e che i paramenti del capo rendono potenti. Per questo essi si accostavano alla novità guidati da idee che, per le rispettive culture, erano al centro dell'attenzione: la ricchezza e il potere.

Potremmo infatti dire che "cultura" è un complesso di idee, di simboli, di azioni e di disposizioni storicamente tramandati, acquisiti, selezionati e largamente condivisi da un certo numero di individui, mediante i quali questi ultimi si accostano al mondo in senso pratico e intellettuale.

Oggetto privilegiato dell'antropologia sono soprattutto le differenze che intercorrono tra le idee e i comportamenti in vigore presso le varie comunità umane. Ciò che gli antropologi chiamano *culture* sono modi diversi in cui i gruppi umani che condividono certe idee e certi comportamenti affrontano il mondo: interpretandolo, conoscendolo, immaginandolo, adattandosi ad esso, trasformandolo. L'antropologia però cerca anche di mettere in luce quanto vi è di comune o affine tra di essi, cioè tra i vari modi in cui i diversi gruppi umani interpretano, immaginano, conoscono e trasformano il mondo che li circonda. Infatti, se comportamenti e idee espressi da gruppi differenti possono essere molto diversi l'uno dall'altro, è anche vero che tutti sono espressione di un'attitudine tipicamente umana, quella che fa dell'uomo un produttore di *cultura*.

LE ORIGINI DEL CONCETTO ANTROPOLOGICO DI CULTURA

Col tempo il termine "cultura" ha rivestito, per gli stessi antropologi, significati un po' diversi che se non sono in contraddizione tra loro, riflettono vedute differenti su come la cultura vada studiata. Si è ormai concordi nel ritenere che la prima definizione antropologica di cultura risalgia all'antropologo inglese Edward B. Tylor, autore di una delle opere più importanti della storia di questa disciplina, *Primitive Culture* del 1871. Tylor elaborò il concetto di cultura a partire da idee precedentemente espresse in campo filosofico, e ne fece un concetto che si accordava con il progetto scientifico dell'antropologia della sua epoca, l'antropologia evolucionista. Nelle prime righe di *Primitive Culture* Tylor scrisse: «La cultura, o civiltà, intesa nel suo senso etnografico più ampio, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro della società». È evidente che cultura non significa più soltanto un patrimonio di conoscenze personali che fanno di un individuo una persona colta. La definizione di Tylor coincide infatti con l'estensione del termine a tutta l'umanità, fino a comprenderne le manifestazioni più strane e aberranti che gli europei di allora potessero concepire: il cannibalismo, la stregoneria ecc. Tra le varie idee contenute in questa definizione ve ne è una, particolarmente importante: la cultura si manifesta nelle singole società come cultura specifica di coloro che nascono in quella determinata società; tuttavia la cultura, intesa come realizzazione di particolari predisposizioni umane, è un dato universale, comune all'intero genere umano.

Da Tylor in poi sono state date molte altre definizioni di cultura. Per quanto nessuna di queste possa ritenersi in contraddizione con quella di Tylor, la loro formulazione rivela la diversità degli approcci che hanno caratterizzato gli studi antropologici. A titolo di esempio si può confrontare la definizione di Tylor del 1871 con quella data dall'antropologo svedese Ulf Hannerz del 1992: «Una cultura è una struttura di significato che viaggia su reti di comunicazione non localizzate in singoli territori».

2.2 La natura della cultura

È ormai appurato che gli esseri umani, a differenza degli animali, dipendono per la propria sopravvivenza molto meno dai geni che dalla cultura. Detto altrimenti, alla loro nascita il genoma di un essere umano non possiede le informazioni necessarie per fargli adottare automaticamente determinati comportamenti che sono invece indispensabili per poter far fronte al mondo circostante. Contrariamente agli animali, i quali hanno inscritto nel codice genetico le informazioni che li mettono in grado di procacciarsi il cibo (assalendo le prede di notte, o tessendo una tela per catturarle), di trovarsi un riparo (o magari di costruirlo come le termiti o le rondini o i castori), o di percorrere migliaia di chilometri ogni anno per riprodursi sempre negli stessi luoghi (come ad esempio le balene e certe specie di uccelli), l'uomo nasce "nudo", e non solo nel senso letterale del termine. Aristotele lo aveva già fatto presente e anche la filosofia del Novecento ha insistito spesso su questo punto: l'uomo nasce incompleto. È però l'antropologia culturale ad aver precisato meglio il senso di questa incompletezza.

Tra tutti gli animali che popolano il nostro pianeta, l'uomo è quello che, dal momento in cui nasce, ha bisogno per più tempo delle cure, delle attenzioni e dell'assistenza dei propri simili adulti. Al contrario che negli altri animali, anche superiori, i quali raggiungono una maturazione psichica che consente loro di mettere in atto tutte le disposizioni finalizzate al controllo dell'ambiente circostante nel giro di breve tempo, il "cucciolo" dell'uomo acquisisce tale facoltà solo molto più tardi. Ciò pare avere un riscontro nel fatto che lo sviluppo delle connessioni neuronali del cervello umano avviene soprattutto dopo la nascita, in una proporzione di circa il 70%. Il grande psicologo svizzero Jean Piaget (1896-1980), che studiò lo sviluppo delle facoltà intellettuali nei bambini europei, stabilì che il processo di formazione di tali facoltà non giunge a compimento prima dei quindici anni. D'altronde sappiamo bene quanto conti l'esperienza che andiamo facendo del mondo anche dopo aver superato questa soglia d'età!

Il nostro codice genetico ci predispone a compiere una serie di operazioni che sono infinitamente più complesse di quelle effettuabili da qualsiasi altro animale, ma non ci indica quali operazioni dovremo compiere. Non ci dice ad esempio se per riscaldarci dovremo coprirci con delle pelli di un animale ucciso o con delle vesti ricavate dalla corteccia degli alberi; non ci predispone a costruirci ripari aventi sempre la stessa forma; né ci imporrà di unirvi sessualmente con certi individui piuttosto che con altri, e neppure ci suggerisce di adorare un dio assetato di sangue piuttosto che un bonario spirito della foresta. Fabbricare certe cose piuttosto che altre, unirsi sessualmente con certi individui piuttosto che con altri, pregare certe entità invisibili piuttosto che altre dipenderà da ciò che ci è stato insegnato dal gruppo in cui siamo venuti al mondo. E ciò che il nostro gruppo sa e ci insegna è a sua volta frutto di una lunga storia di rapporto con l'ambiente. Per questo, si dice, la cultura può essere anche studiata in una prospettiva "ecologica" (Ingold, 2000). Si costruiscono case e ripari in base a modelli stabiliti dalla tradizione (per quanto la creatività possa entrare in questi processi), certi comportamenti sono



Lo psicologo svizzero Jean Piaget al lavoro con un gruppo di bambini.

espressamente vietati sul piano sessuale e matrimoniale, si crede nel dio o negli dèi a cui ci hanno insegnato a credere. Allo stesso modo, noi comunichiamo con i nostri simili non mediante segnali geneticamente programmati, ma sulla base di un codice linguistico specifico che apprendiamo durante i primi anni di vita e che costituirà il mezzo espressivo più rilevante della nostra esistenza sociale.

Il fatto che negli esseri umani i comportamenti e le immagini del mondo non siano geneticamente programmati non significa che essi, venendo al mondo, siano liberi di scegliere, per esempio, di parlare in un modo piuttosto che in un altro, di unirsi sessualmente a chi loro piace o di scegliersi il dio che più li ispira. Al contrario, nei pensieri come negli atti, gli esseri umani sono determinati, dal momento che, per vivere in mezzo ai loro simili, devono adottare codici di comportamento sia pratico che

mentale che siano riconoscibili e quindi condivisi da altri. Avete mai provato a ritrovarvi in mezzo a gente che parla una lingua di cui non comprendete il significato e che magari non si veste come voi e che vi guarda con sorpresa, come se foste dei perfetti intrusi?

Dire che gli esseri umani sono determinati nelle loro scelte "culturali" non esclude che nel corso della loro vita essi elaborino, come di fatto accade sempre, le proprie preferenze o le proprie idiosincrasie: non a tutti piacerà ad esempio lo stesso cibo, così come non tutti mostreranno le stesse inclinazioni in materia religiosa, estetica o sessuale. Tuttavia tutti faranno parte di un mondo - la loro cultura - che è poi, in definitiva, il complesso dei codici comportamentali e ideazionali condivisi dal gruppo nel quale gli esseri umani vengono al mondo e nel quale sono, come si dice, educati. Il processo di formazione degli individui non cessa però con il raggiungimento della maturazione delle facoltà psichiche. Questo processo dura tutta la vita perché, pur essendo sempre più difficile, con l'avanzare dell'età, assimilare nuove nozioni e adeguarsi a nuovi schemi mentali, gli esseri umani sono in grado di accumulare nuove esperienze e di rielaborarle continuamente in base ai codici culturali di cui sono in possesso.

Gli antropologi hanno messo in rilievo alcune caratteristiche della cultura che riguardano il modo in cui essa è organizzata al proprio interno, la sua natura strumentale e le sue capacità di adattamento e di trasformazione.

La cultura come complesso di modelli In quanto complesso di idee, di simboli, di azioni e di disposizioni, la cultura presenta forme interne di organizzazione. Tale organizzazione, che non è mai rigida e meccanica, coincide con i modelli (culturali) che orientano le attitudini pratiche e intellettuali di coloro che li condividono. Senza tali modelli, gli esseri umani non sarebbero tali. Ma modelli di che cosa? Si tratta di insiemi di idee e di simboli che, propri del contesto particolare in cui l'essere umano vive, gli servono da guida per il comportamento e per il pensiero. Noi non ci rendiamo bene conto di come "funzioniamo" dal punto di vista culturale perché le nostre azioni quotidiane e i nostri pensieri ci sembrano parte di un modo ovvio di esistere, di comportarci, di pensare, di sentire. Ma noi ci comportiamo, pensiamo e sentiamo in un modo piuttosto che in un altro, perché seguiamo determinati modelli di comportamento e di pensiero e non altri. In Europa la maggior parte della gente apprezza la carne bovina e suina, ma certo non quella di cane. I cinesi le apprezzano tutte e tre, mentre i musulmani e gli ebrei rifiuterebbero decisamente di cibarsi della carne di cane e, se osservanti, anche di quella del maiale. Gli indù ortodossi poi le rifiuterebbero tutte quante. In Europa gli uomini cedono il passo alle donne, ma in altre culture avviene il contrario. Entrando in una chiesa un cristiano si scopre il capo. Una cristiana se lo copre. Gli uomini ebrei si coprono la testa (come le donne) quando entrano in sinagoga, mentre gli uomini e le donne musulmane, entrando in una moschea si tolgono le scarpe. Questi sono alcuni banalissimi esempi di come modelli culturali diversi orientino comportamenti differenti.

Tali modelli sono stati introiettati grazie alla educazione, implicita o esplicita, che le persone in questione, cristiani, ebrei, musulmani e indù, hanno ricevuto dal gruppo nel quale sono cresciute. In quanto guida al pensiero e al comportamento, questi modelli possono essere qualificati come modelli per, modelli-guida al diverso modo di agire e di pensare in contesti culturali diversi.

Tuttavia non esistono solo modelli per, esistono anche modelli di, o meglio, i modelli per sono anche modelli di. Questi ultimi sono modelli attraverso cui noi pensiamo qualcosa, lo rendiamo coerente con altre cose e poi lo consideriamo un modello di come sono o dovrebbero essere le cose. Una teoria che spieghi la presenza del male nel mondo, una strategia di mercato o una composizione musicale scritta, sono modelli di, così come sono modelli di l'idea che una società ha della purezza o meno della carne di certi animali piuttosto che di altri, del rapporto tra i sessi e di come gli esseri umani si debbano comportare nella casa di Dio. Ha scritto Clifford Geertz: «L'estrema genericità, vaghezza e variabilità delle capacità di reazione innate (cioè geneticamente programmate) dell'uomo significa che, senza l'aiuto di modelli culturali, egli sarebbe funzionalmente incompleto [...] una specie di mostro informe senza meta né capacità di autocontrollo, un caos di impulsi spasmodici e di vaghe emozioni» (Geertz, 1998, pp. 125-26).

IL RAGAZZO SELVAGGIO DELL'AVEYRON

I casi di esseri umani abbandonati subito dopo la nascita e ritrovati in vita dopo alcuni anni sono rarissimi. Il più celebre è forse quello del cosiddetto "ragazzo selvaggio dell'Aveyron", così chiamato dal nome della regione della Francia centro-meridionale in cui venne trovato nel 1800. Privo di parola, nudo, e incapace di camminare correttamente sulle gambe, questo "ragazzo" di età tra gli undici e i dodici anni si nutriva di radici e frutti selvatici quando venne trovato e catturato da alcuni contadini ai margini di una fattoria a cui si era avvicinato in cerca di cibo. Mandato a Parigi come una "curiosità", venne preso in cura da Jean Itard, un medico affiliato a quella *Société des observateurs de l'homme* fondata l'anno prima e interessata allo studio delle lingue e delle culture.

Itard accolse il ragazzo nella sua casa, gli diede un nome, Victor, e per ben cinque anni cercò di farlo diventare un "normale ragazzo di Parigi". Tutti i suoi sforzi però furono vani. Victor non imparò mai a parlare, né a connettere in sequenze logiche gli elementi che venivano sottoposti alla sua attenzione. Qualcuno ritenne che ciò era conseguenza del fatto che il ragazzo era deficiente fin dalla nascita, ma l'ipotesi più probabile è che egli non aveva ricevuto assistenza dai propri simili adulti proprio nei primi tre anni di vita, quando le potenzialità del cervello umano si sviluppano grazie allo stimolo esercitato dall'osservazione e dall'apprendimento dei primi modelli culturali. Victor morì, "selvaggio", nel 1828.

La cultura è operativa Grazie ai modelli culturali di cui dispongono, gli esseri umani si accostano al mondo in senso pratico e intellettuale. Senza di essi non potrebbero pensare, agire, in pratica sopravvivere. Alcuni antropologi, tra cui per primo Bronislaw Malinowski (1884-1942), hanno visto nella cultura un complesso sistema per far fronte alle sfide dell'ambiente e della vita associata. Tra l'impulso a soddisfare un istinto primario (nutrirsi, riprodursi, riposarsi) e la sua soddisfazione gli esseri umani mettono la cultura. Essi si procurano il cibo seguendo modelli di comportamento culturalmente determinati che prevedono la scelta di certi alimenti, così come di certe operazioni per ottenerli, trasformarli, conservarli, consumarli. L'istinto riproduttivo è incanalato da precise regole sociali che comandano di sposare certi individui piuttosto che altri, o di non sposarne alcuni lasciando poi ampia libertà nei confronti di tutti gli altri. Riposarsi non vuol dire abbandonarsi al sonno ovunque e comunque. Significa preparare un giaciglio fatto in un modo piuttosto che in un altro, assumere una postura piuttosto che un'altra e così via. Qualunque atto o comportamento umano finalizzato a uno scopo tanto materiale che intellettuale è guidato dalla cultura. In questo senso si può quindi dire che la cultura sia "operativa", poiché mette l'uomo nella condizione di agire in relazione ai propri obiettivi adattandosi sia all'ambiente naturale che a quello sociale e culturale che lo circonda.

La maggior parte delle operazioni mentali e pratiche compiute dagli esseri umani nella loro vita quotidiana non costituisce un oggetto di riflessione da parte di chi le compie. Abbiamo imparato a usare le posate, a scrivere, ad andare in bicicletta, ad avvertire come positive o come negative certe cose o certe azioni... Insomma, è

come se fossimo predisposti operativamente ad affrontare il mondo fisico e il mondo morale che ci circonda. Tale predisposizione deriva dall'introiezione di modelli culturali e corrisponde a ciò che il sociologo francese Pierre Bourdieu (1925-2002) ha chiamato *habitus*. Quest'ultimo, dice Bourdieu, «è un sistema durevole di disposizioni» sia fisiche che intellettuali, le quali sono il risultato dell'interiorizzazione di modelli di comportamento e di pensiero elaborati dalla cultura nella quale viviamo in risposta all'ambiente fisico, sociale e culturale che ci circonda. In quanto assimilato, questo "sistema di disposizioni" serve anche a costruire, a strutturare le esperienze future, funzionando, direbbe Geertz, come un complesso di modelli *per*.

Selettività della cultura I modelli non vivono di vita propria. Al contrario, essi si alimentano di una tensione continua con altri modelli condivisi dagli stessi soggetti. Spesso un modello può cambiare in seguito a circostanze determinate e allora anche gli altri modelli dovranno cambiare di conseguenza, a meno che non accada qualcosa per cui il cambiamento rimanga circoscritto. Infatti la cultura è un complesso di modelli *tramandati, acquisiti* ma anche *selezionati*. Ciò significa che le generazioni successive ereditano modelli culturali delle generazioni precedenti e ne acquisiscono di nuovi o in base alla propria esperienza di un mondo in mutamento oppure per l'influenza di modelli di altre culture, ma sia nel processo di trasmissione, sia in quello di acquisizione agisce sempre un principio di selezione. Quest'ultima si esercita tanto al fine di accogliere elementi culturali che si coniughino con i modelli in vigore, quanto allo scopo di bloccare l'eventuale intrusione di modelli incompatibili con quelli in atto. Esempi del primo caso sono costituiti dall'adozione di tecnologie o di tecniche produttive vantaggiose per coloro che le adottano, come è accaduto con la diffusione di certe tecniche di fusione dei metalli o con l'adozione di alcune colture cerealicole in aree dove queste erano precedentemente sconosciute. Un caso esemplificativo di bloccaggio di elementi o modelli culturali esterni è invece costituito dal rifiuto messo in atto, nei primi decenni del Novecento, dagli abitanti delle isole Mantawai, in Indonesia, di adottare le colture risicole praticate dai loro vicini malesi. Questo rifiuto, controproducente dal punto di vista strettamente economico, si rivelò essenziale per la sopravvivenza della religione delle popolazioni locali. Infatti, la religione mantawai prescrive l'interruzione dei lavori agricoli per lunghi periodi di tempo, un fatto che è incompatibile con la coltura del riso, che invece richiede cure continue. Per non contravvenire ai dettami della loro religione, i Mantawai hanno continuato per molto tempo a produrre taro (ortaggio a grandi foglie verdi), fonte primaria della loro sussistenza, la cui coltivazione può essere condotta per periodi discontinui (Herskovits, 1948).

Tramite la messa in atto di processi selettivi, le culture rivelano il loro carattere di sistemi aperti e chiusi al tempo stesso. Esistono certamente culture più aperte di altre nei confronti dell'alterità e delle novità, cioè culture più pronte di altre ad assorbire modelli ed elementi provenienti da culture diverse. Tuttavia non esistono situazioni di chiusura o di apertura totali; esistono invece, sempre, processi selettivi preposti al controllo degli elementi che, ereditati dalle epoche passate, o provenienti dall'esterno, possono rivelarsi utili o dannosi per una determinata cultura, e come tali inclusi o esclusi dalla dinamica culturale.

Dinamicità della cultura I processi di selezione tipici di tutte le culture lasciano intendere che queste ultime non sono delle entità statiche, fisse, ma piuttosto dei complessi di idee e comportamenti che cambiano nel tempo. Le culture, infatti, sono prodotti storici, cioè il risultato di incontri, cessioni, prestiti e selezioni. Ciò non va tuttavia inteso come un processo casuale di aggiunte e sottrazioni di aspetti, elementi e modelli culturali. Cessioni, prestiti e selezioni producono sempre delle trasformazioni che, a volte, possono tradursi in un cambiamento sostanziale dei modelli culturali medesimi. Esiste quella che l'antropologo francese Georges Balandier (1973) ha chiamato "dialettica della dinamica interna e della dinamica esterna", intendendo dire, con questa espressione, che le culture si trasformano tanto secondo logiche proprie, quanto in relazione agli elementi di provenienza esterna con cui esse entrano in contatto. È per questo motivo che parlare di cultura X o di cultura Y richiede prudenza, perché dietro espressioni come "gli italiani sono..." o "gli eschimesi pensano..." si annida il rischio di pensare agli italiani o agli eschimesi come a dei popoli in possesso di una cultura definita una volta per tutte e sempre identica a se stessa.

Questo rischio riguarda soprattutto i popoli extraeuropei, quelli a noi più lontani e storicamente marginali. In passato questi popoli sono stati qualificati via via come primitivi, arcaici e tradizionali. In accordo con simili definizioni, le loro culture sono state qualificate con gli stessi aggettivi, restituendo un'idea di esse come di culture statiche sul piano temporale, immutabili, incapaci di trasformarsi, e quindi chiuse a ogni influenza esterna. In realtà tutte le culture hanno una storia, alla cui origine vi è l'impossibilità, per ognuna, di rimanere identica a se stessa. Anche se i modelli culturali tendono a conservarsi e a mostrarsi resistenti al cambiamento, quest'ultimo si produce in virtù del fatto che le culture sono sempre aperte alle influenze esterne. Questo fatto è particolarmente evidente oggi, in un'epoca di grande diffusione di tecnologie e di mezzi di comunicazione. In passato i contatti tra culture erano più sporadici, ma sono sempre esistiti.

La cultura è differenziata e stratificata Quando parliamo di cultura X e di cultura Y, di cultura italiana e di cultura eschimese, siamo portati ad avere un'immagine omogenea delle culture in questione, quasi che tutti gli X da un lato e tutti gli Y dall'altra pensassero e si comportassero in base agli stessi modelli.

In realtà sappiamo bene che anche all'interno di una singola cultura esistono tanti modi diversi di percepire il mondo, di rapportarsi agli altri, di esprimersi, di comportarsi in pubblico. Tali differenze di comportamento e di espressione non dipendono solo dalle circostanze del momento e della situazione: lavorativa, ludica, rituale ecc. Esse hanno spesso a che vedere con il potere, la ricchezza, la posizione sociale, l'istruzione; ma anche con le convinzioni ideologiche, religiose, politiche ecc., e si presentano in maniera più o meno accentuata presso le diverse società. Solo in poche società tali differenze erano o sono molto poco accentuate, per esempio tra gli ultimi cacciatori-raccoglitori delle foreste o dei deserti del nostro pianeta. Nella stragrande maggioranza delle società queste differenze esistono e si riflettono sul piano culturale, anche se non in maniera diretta. Nella nostra stessa società, nonostante nell'ultimo mezzo seco-

lo molte delle disuguaglianze tra ceti sociali si siano attenuate in conseguenza a un'alphabetizzazione diffusa e all'adozione di certi modelli di comportamento abbastanza uniformi (consumo di beni di massa tanto materiali quanto immaginari quali auto, elettrodomestici, riviste, viaggi, film, *telenovelas* e simili), i modelli culturali di riferimento risultano spesso molto diversi a seconda del grado di istruzione.

In passato queste differenze di cultura o "dislivelli interni" di cultura (Cirese, 1982, p. 10) erano però assai più evidenti, al punto che si parlava di cultura colta e di cultura popolare, dove la prima era la cultura identificata con le scienze, le arti e le lettere, mentre la seconda era quella dei rituali e delle feste paesane, delle credenze nei fantasmi e nelle streghe, del culto delle reliquie e di tutto quanto era ritenuto appartenere alla sfera della superstizione.

Sulla base di queste considerazioni dobbiamo quindi essere cauti nel ritenere che le culture siano costituite da modelli distribuiti in maniera uniforme. Anche le società più "tradizionali" conoscono, al loro interno, punti di vista differenti che sono spesso espressione di interessi, o comunque di modelli culturali diversi. Spesso sono gli interessi, e quindi la cultura, dei soggetti socialmente più forti a prevalere, per cui l'immagine che noi abbiamo delle culture è spesso quella che i dominatori sono interessati a trasmetterci.

Antonio Gramsci (1891-1937) coniò, in relazione alla situazione della società italiana post-unitaria, le espressioni "cultura egemonica" e "cultura subalterna", dove la prima stava a indicare la cultura dei ceti dominanti, mentre la seconda quella dei ceti subordinati (Gramsci, 1948-1951). Questa distinzione è utile ancora oggi per rappresentare quelle situazioni in cui una cultura, espressione di interessi dominanti, si impone a un'altra.

L'antropologo australiano Roger Keesing (1935-1993) ha ribadito, per altra via, un'idea analoga che tiene conto di più fattori. Quando studiamo le rappresentazioni e i comportamenti dei soggetti appartenenti a una certa cultura, dice Keesing, dobbiamo aver presente che le rappresentazioni e i comportamenti che ci vengono presentati come ovvii e naturali, ossia come tipici di quella cultura, sono di fatto le idee e i comportamenti di coloro che sono socialmente prevalenti. Questo aspetto viene chiamato da Keesing "controllo" culturale. Inoltre, egli precisa, quando studiamo una cultura dobbiamo tenere conto del modo in cui avviene ciò che Keesing chiama la "distribuzione" della cultura. Questa distribuzione è presente anche nelle società più piccole e semplici e riguarda soprattutto il modo in cui il sapere è ripartito non solo tra i diversi gruppi sociali con i loro rispettivi interessi, ma anche tra individui appartenenti a generazioni diverse, nonché a categorie sessuali differenti (Keesing, 1987). È per questo motivo che l'antropologo Renato Rosaldo ha parlato della cultura come di «un insieme poroso di intersezioni nel quale distinti processi si incrociano tanto all'interno quanto al di là dei suoi confini. Tali processi eterogenei sono spesso conseguenza di differenze d'età, di genere, classe, "razza" e orientamento sessuale» (Rosaldo, 2001, p. 61).

Comunicazione e creatività La cultura non esiste nella mente o nel cuore degli uomini. La cultura esiste nella capacità che gli esseri umani hanno di trasmettersi



Anche i nostri "cugini" primati possono usare simboli elementari. Questo scimpanzè dice all'etologa: "ho sete".

dei messaggi, cioè di comunicare. La dimensione comunicativa è centrale a qualunque processo di tipo culturale. Per esistere come entità operative i modelli devono essere, come si è detto, largamente condivisi dai componenti di un gruppo. Essi devono cioè essere riconoscibili da tutti, e quindi comunicabili. Se provate a comunicare gestualmente con un abitante dell'Asia centro-meridionale per indicare il numero tre, dovete mostrare l'indice, il medio e l'anulare della vostra mano, possibilmente della mano destra. Se mostrerete il medio, l'indice e il pollice della stessa mano il vostro interlocutore non vi capirà immediatamente, e intenderà che voi stiate comunicando "due", non "tre".

Il fatto che i modelli culturali debbano essere condivisi per poter essere compresi non significa che tutti debbano per forza aderire a essi nel senso di seguirli o di approvarli. Significa invece che devono essere riconosciuti come facenti parte di un sistema di segni condiviso. Idee e comportamenti che non sono riconoscibili da un codice culturale vengono o ignorati o male interpretati.

Se la cultura esiste come insieme di segni riconoscibili, ciò non significa che tali segni costituiscano un repertorio fisso e ripetibile all'infinito. I segni possono essere combinati secondo sequenze riconoscibili ma innovative, capaci cioè di creare nuovi significati. L'esempio più banale che si possa fare al riguardo è il nostro uso dei modi di dire, delle metafore e dei proverbi che, a seconda delle circostanze in cui vengono pronunciati, ci allontanano dal significato immediato rivestito

dalle parole e dalle cose per aprirci a modi diversi di vedere la realtà. Ciò coincide con la natura creativa della cultura, creatività che ha riscontro in alcune caratteristiche del linguaggio umano: l'*universalità semantica* e la *produttività infinita*.

Il concetto di universalità semantica è riassumibile nel dato che tutte le lingue sono in grado di produrre informazioni relative a eventi, qualità, luoghi del presente, del passato e del futuro, vicini e lontani, reali e immaginari (Greenberg, 1968): questa capacità manca ai linguaggi animali. Il linguaggio umano ha infatti la caratteristica di collocare le azioni e gli eventi, oltre che nel tempo, anche nello spazio. Se una scimmia vuole segnalare un pericolo ai suoi compagni potrà emettere un grido che sta per "pericolo". Se il pericolo è, poniamo, un leone, e quest'ultimo si avvicina, la scimmia potrà reiterare più volte il grido per segnalare il pericolo crescente. La scimmia non sarà però mai in grado di comunicare qualcosa come "attenzione perché potrebbe esserci un leone dietro quella roccia".

La produttività infinita del linguaggio umano consiste nel fatto che data una proposizione ("oggi piove") nulla ci dice su che cosa potrà seguire ad essa: "allora resto a casa", oppure "così prenderò l'ombrello", oppure "le piante del giardino riprenderanno vigore", e così via di seguito. Naturalmente noi siamo in grado di anticipare spesso con buona approssimazione quale sarà, date certe premesse, la continuazione di un messaggio, ma questo perché il nostro linguaggio possiede appunto la caratteristica di poter collocare i referenti dei segnali nel tempo e nello spazio.

Questo tipo di produttività infinita del linguaggio umano trova grosso modo riscontro a livello di quella che potremmo chiamare "la creatività ordinaria della vita quotidiana", qualcosa che corrisponde a una "invenzione continua della cultura" (Wagner, 1992). Esiste però un altro tipo di creatività culturale. Essa consiste nell'emersione di nuovi significati che modificano il nostro modo di intendere le cose, rappresentare il mondo o, come nel caso delle invenzioni in senso stretto (la ceramica, la scrittura, l'automobile, la bomba atomica ecc.), di manipolare e modificare il mondo naturale e sociale circostante.

Per essere culturalmente rilevanti le innovazioni, e più in generale la creatività, devono implicare la riorganizzazione delle espressioni collettive, ossia dei modelli culturali investiti dal processo creativo e bisogna che siano in qualche modo accettate dal sistema di modelli culturali correnti. Una cultura "controlla" sempre la creatività degli attori sociali, nel senso che mette un freno ad essa: quando infatti ci si allontana troppo dal modo corrente di vedere le cose, queste ultime perdono senso o non possono acquisire senso alcuno. Esiste poi un altro genere di limite imposto alla creatività. Ciò avviene quando una società non è in grado di accogliere l'innovazione: il matematico alessandrino Erone progettò nel I secolo a.C. una "macchina a vapore" che tuttavia non poteva avere, per quei tempi, alcuna applicazione utile; nel XV secolo Leonardo da Vinci progettò, tra le varie cose, una specie di elicottero che tuttavia, per mancanza di propulsori adeguati, non poté mai volare.

Il successo della creatività, nella cultura, sta nel dire parole, immaginare situazioni o inventare cose che si allontanano da ciò che una cultura già conosce, ma che non diventino per questo irrecognoscibili o inutilizzabili dai componenti della cultura stessa.

La cultura è olistica I modelli culturali, abbiamo detto prima, non vivono di vita propria, e neppure le idee e gli atteggiamenti che sono guidati da essi (modelli *per*) o che si ispirano a essi (modelli *di*). I modelli interagiscono sempre con altri modelli, ed è la loro capacità di coniugarsi in un insieme complesso più o meno coerente che dà vita a quel qualcosa che noi chiamiamo "cultura". Se agli europei repelle l'idea di cibarsi della carne di cane è perché questo "modello alimentare negativo" è connesso con l'idea di intimità che abbiamo con questo tipo di animale; se all'ebreo osservante e al musulmano repelle l'idea di un pasto a base di carne di maiale è perché, connessa a quest'idea, vi è quella del maiale come animale "impuro" che ha lontane ascendenze bibliche. Questo interagire e coniugarsi di modelli forma infatti un complesso integrato. Per questo motivo si dice che la cultura è un'entità olistica (dal greco *ólos*, "intero"), cioè complessa e integrata, formata da elementi che stanno in un rapporto di interdipendenza reciproca, anche se ciò non significa affatto che una cultura sia "chiusa" o "isolata".

Come si è già visto, Tylor riconobbe alla cultura il carattere di "insieme complesso", senza però sviluppare questa denotazione in senso dinamico. Per Tylor complessità non significava immediatamente integrazione e interazione tra le parti componenti. L'idea di cultura come complesso di elementi che entrano in un rapporto di reciproca interazione si affermò solo negli anni a cavallo della Prima guerra mondiale, non a caso con l'intensificarsi delle ricerche sul campo, e questa prospettiva ebbe, come spiegheremo più avanti, importanti ripercussioni sullo stile di ricerca degli antropologi.

Secondo certi antropologi alcune culture sarebbero più olistiche di altre, nel senso che i loro elementi costitutivi sarebbero pensati, dai loro stessi componenti, in un rapporto di integrazione che è maggiore rispetto ad altre culture. Per l'antropologo francese Louis Dumont, studioso del sistema delle caste indiane, la società indù sarebbe ad esempio più olistica di quella occidentale in quanto gli individui sono considerati parte di un sistema che ha bisogno di tutte le sue componenti per potersi mantenere e per poter essere rappresentato. Nella società indù l'individuo non è pensato come autonomo e libero dalla società (Dumont, 1991); invece, nel caso della società occidentale, gli individui sono pensati come distinti, autonomi, slegati dal contesto sociale (anche se di fatto non lo sono). Noi europei sentiamo un po' a renderci conto di come le culture siano olistiche, non solo perché come dice Dumont siamo abituati a pensare gli individui come autonomi e liberi sul piano giuridico, morale ecc., ma anche perché nella nostra storia recente abbiamo imparato a distinguere la politica dalla religione, la vita privata da quella pubblica, il mondo dei vivi da quello dei morti ecc. Vi sono culture come quelle del continente africano nelle quali i defunti hanno una presa diretta sul mondo dei vivi al quale sono legati da rapporti che vanno ben al di là del ricordo e della commemorazione. Per molte società queste distinzioni non valgono, o almeno non valgono nello stesso modo. Un esempio: per la grande maggioranza dei cittadini dei paesi musulmani è difficile distinguere il campo dalla religione da quello della politica. È questa, però, una distinzione che si è affermata solo di recente in Europa a prezzo di scontri ideologici, e non solo, incredibilmente violenti.

Esistono i confini di una cultura? Una cultura ha dei confini precisi? Dove comincia e dove finisce una cultura? Dov'è, come si chiedevano certi antropologi negli anni Cinquanta, "la pelle di una cultura"?

Le culture non hanno confini netti, precisi, identificabili con sicurezza. Hanno dei nuclei forti (comportamenti, simboli, idee) che le distinguono da alcune ma che, al tempo stesso, le assimilano ad altre. Però, se ci allontaniamo da questi nuclei forti, le cose tendono sempre più a confondersi e le differenze finiscono per sbiadire o per intrecciarsi.

Il problema del confine di una cultura è strettamente connesso con quello dell'identità, un tema di cui parleremo più avanti. Per ora dovremmo riflettere, a proposito della questione dei confini culturali, sul fatto che le culture, come abbiamo detto, sono aperte e chiuse, sono selettive e comunicative, dinamiche e differenziate al proprio interno; sono creative e prodotto di processi storici di incontro, scambi e prestiti. Il riconoscimento di tutte queste caratteristiche della cultura ha conseguenze molto importanti.

La cultura, proprio perché così caratterizzata, non è concepibile come un sistema di modelli totalmente coerente e integrato in riferimento ai quali gli individui si comportano e pensano in maniera meccanica. L'idea che la cultura sia una specie di universo autosufficiente e dotato di rigide regole di funzionamento è stata abbandonata da parecchi anni, insieme a quella degli individui che ne sono parte come di soggetti plasmati e determinati in tutto e per tutto da essa.

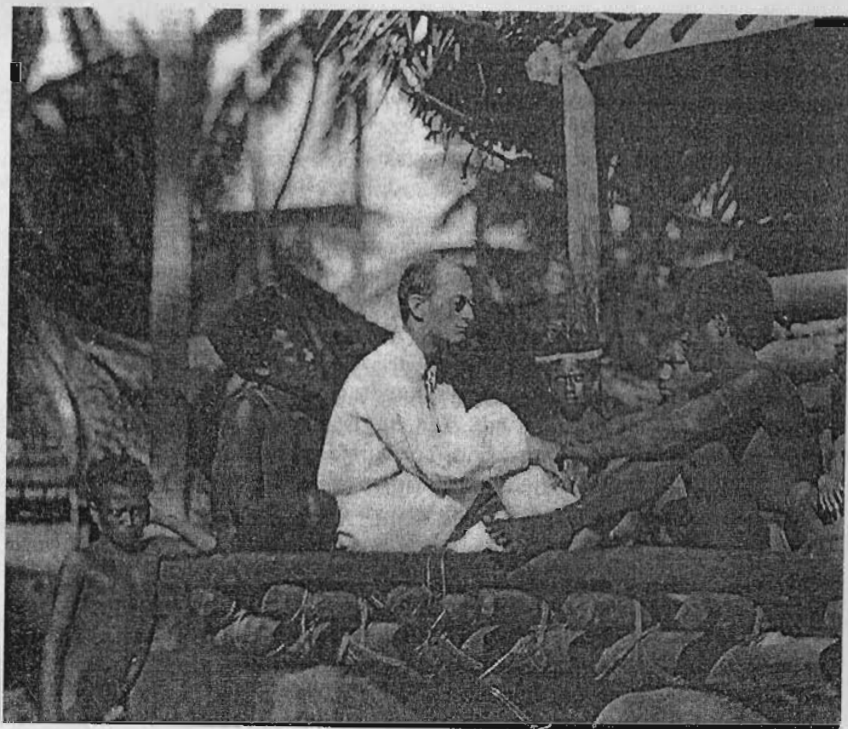
Nella seconda metà del Novecento, grazie all'espansione del capitalismo, alla intensificazione dell'economia internazionale e alla globalizzazione dei mezzi di comunicazione, si è assistito all'insorgenza di fenomeni nuovi nel campo della cultura. Questi fenomeni potrebbero essere definiti come "decentramento della produzione culturale" o come "de-gerarchizzazione del campo culturale" (Liep, 2001). Essi sono il risultato di un collasso della gerarchia di sfere separate di produzione culturale: cultura "alta" e cultura "popolare", cultura del "centro" e culture della "periferia", culture "moderne" e culture "tradizionali" ecc., hanno portato a una proliferazione di distinzioni e di disaccordi a livello dei significati che tali fenomeni rivestono. Contemporaneamente a questo collasso dei confini degli ambiti della produzione culturale, si è messo in atto un intenso processo di incroci e di mutuo arricchimento e "inseminazione" tra forme culturali precedentemente separate (Clifford, 1993; Canclini, 1998). Si tratta di fenomeni e processi che hanno reso ancor più evidente i limiti di un pensiero che vede nelle culture delle entità circoscritte e definibili con certezza assoluta.

2.3 La ricerca antropologica

Dal momento che la cultura è da intendersi in maniera olistica, cioè come correlata nelle sue parti e approssimativamente integrata a livello di pratiche e di idee, il compito degli antropologi si presenta, a prima vista, arduo, per non dire impossibile. Come si fa a studiare "tutta" una cultura? Anche quando scegliestimo di condurre una

ricerca su una piccola comunità costituita da poche decine di persone, come sono ancora le comunità di cacciatori-raccoglitori !Kung del deserto della Namibia (Africa sud-occidentale), come potremo sperare di conoscere tutto ciò che avviene in essa, tutto ciò che la costituisce come cultura? Il fatto di riconoscere il carattere olistico della cultura non coincide con l'obbligo di conoscerla nella sua "totalità", ma piuttosto di studiarla adottando una prospettiva che ci predispone a stabilire collegamenti tra i vari aspetti della vita di coloro che vivono quella cultura stessa.

Così scrisse Malinowski in *Argonauti del Pacifico occidentale*, redatto a partire da una esperienza di ricerca sul campo nelle Isole Trobriand, in Melanesia: «L'antropologo che lavora sul terreno deve, con serietà ed equilibrio, percorrere l'intera estensione dei fenomeni in ogni aspetto della cultura tribale studiata, senza distinzione fra ciò che è banale, incolore o comune e ciò che lo colpisce come straordinario e fuori del consueto. Nello stesso tempo, nella ricerca, si deve analizzare l'intero campo tribale in tutti i suoi aspetti. La coerenza, la legge e l'ordine che prevalgono all'interno di ciascun aspetto collaborano anche a tenerli uniti in un tutto coerente. Un etnografo che si concentri sullo studio della sola religione



Malinowski ha rappresentato per molto tempo la figura ideale dell'antropologo "sul campo". Qui è alle Isole Trobriand (Melanesia) intorno al 1916.

o della sola organizzazione sociale ritaglia un campo d'indagine artificiale e incontrerà seri ostacoli nel suo lavoro» (1973, p. 38).

Inteso in questo modo l'olismo è solo uno stile di approccio allo studio dei fenomeni culturali che nasce dalla consapevolezza dell'estrema interdipendenza esistente tra questi stessi fenomeni.

Una ricerca antropologica non mira a cogliere le culture in una loro peraltro improbabile interezza, come se queste fossero dei mosaici composti da tessere di varie forme e dimensioni la cui completa disposizione soltanto sarà in grado di renderci comprensibile la figura. Gli antropologi studiano di solito determinati aspetti di una cultura (le relazioni di autorità tra generazioni, la parentela, la concezione della malattia, le emozioni, la religione, il rituale...). Per far questo tuttavia essi non possono concentrarsi solo sull'aspetto da loro prescelto come se tutti gli altri non li interessassero. Qualunque sia l'oggetto privilegiato di indagine degli antropologi, questi ultimi sono costretti a considerare un fenomeno in relazione a tutti gli altri, o per lo meno a molti altri. Inoltre, in un mondo sempre più "globale" essi devono estendere la loro ricerca al di là della dimensione "locale" (Appadurai, 2000).

Le teorie elaborate dagli antropologi trovano però un senso compiuto solo in stretto collegamento con la *pratica della ricerca* antropologica. La professionalità stessa degli antropologi è inscindibile dalla ricerca vera e propria, quella che va sotto i nomi di "ricerca sul campo" o "etnografia".

L'etnografia e la raccolta dei "dati" L'etnografia costituisce un elemento-chiave della ricerca antropologica. Essa segna l'incontro con realtà culturali diverse da quelle dell'antropologo, e rappresenta lo studio di tali realtà mediante l'adozione di prospettive e tecniche particolari.

Il principale compito dell'antropologo "sul campo" è, come si è sempre detto, quello di "raccolgere dati" utili alla conoscenza della cultura che vuole studiare. Questo compito si traduce in parte nella raccolta di storie e di miti relativi alla comunità in questione, nella registrazione di aneddoti, proverbi, oltre che nella annotazione delle norme e dei comportamenti che gli individui presentano esplicitamente o sotto forma di racconto. Altri dati provengono dalla raccolta di informazioni precise e dettagliate sui riti, matrimoni, credenze, l'uso delle risorse e tutto quanto può riguardare la vita di coloro che l'antropologo riesce a raggiungere. Gran parte dei dati che un antropologo acquisisce durante la ricerca hanno però una provenienza diversa. Essi sono frutto infatti dell'osservazione e dell'ascolto che l'antropologo riesce a esercitare nei confronti dei comportamenti e delle parole rispettivamente della gente in mezzo alla quale vive. Vivendo in mezzo alle persone, mangiando il loro stesso cibo, dormendo nelle loro case, partecipando ai loro lavori e alle loro attività rituali, ludiche o religiose, l'antropologo è in grado di catturare gesti, sguardi, emozioni, e spesso idee e opinioni che altrimenti non verrebbero mai esplicitati in un dialogo come quello che si ha in una classica intervista.

A partire dal confronto tra ciò che dicono e ciò che fanno le persone, l'antropologo può stabilire che cosa realmente accade in una società e quanto di ciò che

accade realmente sia in conflitto con ciò che le persone pensano o dicono di pensare circa un certo argomento. Per esempio su come bisogna educare i bambini, sul rispetto dovuto dai giovani alle persone più anziane, su chi è meglio sposare, sul modo in cui ci si deve comportare nei riguardi dei vicini, degli ospiti, degli amici e dei nemici, degli antenati oppure delle divinità.

La ricerca antropologica si avvale, come altre discipline affini o confinanti, del metodo dell'intervista, della compilazione di tabelle e questionari, di registrazioni audiovisive, della campionatura di esemplari di ogni tipo e altro ancora. In questo non è molto diversa dalla sociologia, dalla psicologica o dalle scienze dell'educazione. Ciò che distingue l'antropologia da altri saperi di confine, per esempio dalla sociologia, non è nemmeno il fatto che per i loro studi gli antropologi scelgano delle popolazioni più o meno esotiche. L'esotismo infatti è certamente parte della tradizione disciplinare e, in larga misura, è all'origine del fascino che essa esercita su molte persone (prima di tutto su coloro che hanno scelto di praticarla). Ciò che è peculiare del metodo antropologico, ciò che lo differenzia da tutte le altre pratiche di ricerca tipiche delle altre scienze "umane", è il fatto che gli antropologi trascorrono molto tempo con le persone sulle quali compiono ricerche, e soprattutto il modo in cui essi trascorrono questo tempo. Per quanto possibile, una ricerca etnografica comporta che l'antropologo viva a stretto contatto con i soggetti della sua ricerca, condivida il più possibile il loro stile di vita, comunichi nella loro lingua o in una lingua conosciuta da entrambi, e che prenda parte alle loro attività quotidiane. Questa condivisione di esperienze è stato chiamato dagli antropologi "osservazione partecipante".

L'osservazione partecipante Vivendo per periodi di tempo relativamente lunghi a contatto coi propri ospiti, l'antropologo entra pian piano nel loro mondo: comincia a percepire il significato di gesti che prima non comprendeva, inizia a cogliere il significato di una battuta di spirito, a capire quando si può parlare, a chi e in che modo. L'antropologo impara a mangiare come i suoi ospiti, a bere come loro e, cosa non del tutto insignificante, comincia a vedere il mondo dal loro punto di vista, a capire come i suoi ospiti vedono se stessi nel proprio mondo.

Tutto questo non significa che l'antropologo sta diventando come i suoi ospiti. Significa soltanto che ha imparato a "stare dentro" a ciò che il filosofo contemporaneo Ludwig Wittgenstein ha chiamato una "forma di vita". Come accade nei giochi, che non conosciamo davvero sino a quando non li pratichiamo, allo stesso modo cominciamo a conoscere una cultura solo quando cominciamo a usare i suoi modelli: per mangiare, ridere, pregare o magari imprecare. È come se l'antropologo si impregnasse dei modi di fare e dell'ambiente entro cui si ritrova a vivere, senza per questo trasformarsi in un membro della società che studia (De Sardan, 1995; Piasere, 2002).

Il fatto che l'antropologo "entri" pian piano in un mondo diverso da quello a lui noto, non significa che egli non possa, in qualunque momento, far ritorno mentalmente al proprio mondo. Anzi, l'esperienza della ricerca sul campo è fatta proprio di questi continui "vai e vieni" tra due mondi, quello che l'antropologo stu-

GLI SVILUPPI DELL'ETNOGRAFIA

L'etnografia intesa come lavoro sul campo prolungato di uno studioso che vive a contatto con persone di una cultura diversa dalla sua, si sviluppò tra la fine dell'Ottocento e gli anni a cavallo della Prima guerra mondiale. In precedenza gli antropologi erano dei teorici puri che si avvalevano dei dati trasmessi loro dai cosiddetti "corrispondenti", ossia militari, commercianti, missionari e amministratori residenti nelle colonie o in aree "di contatto". Anche quelli che, come Morgan, avevano avuto esperienza di ricerca tra popolazioni non occidentali avevano soggiornato presso di esse per periodi assai brevi e senza adottare quel particolare stile di approccio definito "osservazione partecipante". Chi definì così lo stile antropologico della ricerca sul campo fu l'antropologo di origine polacca Bronislaw Malinowski che soggiornò, pur in mezzo a difficoltà e contrattempi, circa due anni su alcune isole della Melanesia: le isole Trobriand. Prima di lui altri ricercatori avevano però cominciato a teorizzare la necessità di condurre ricerche per periodi prolungati e in una prospettiva olistica. Tra questi va ricordato l'inglese William H. Rivers, studioso dell'Oceania. Altre importanti figure di ricercatori in quel periodo furono il tedesco Franz Boas, studioso degli Indiani della costa nord-occidentale degli Stati Uniti, e l'anglo-belga Maurice Hoernst, studioso della Polinesia. Se si escludono gli etnologi-missionari, questi studiosi furono i primi a coniugare teoria e ricerca sul campo, dando vita alla figura del moderno antropologo.

dia e quello dal quale l'antropologo proviene. Questo andare e venire è essenziale per la ricerca antropologica, perché permette di considerare con distacco ciò che pian piano si impara della cultura che si sta studiando. È in questa prospettiva che l'espressione "osservazione partecipante" acquista un senso compiuto. Essa è qualcosa che consente di considerare con un certo distacco (osservazione) l'esperienza condivisa dall'antropologo con gli appartenenti a una cultura diversa dalla sua (partecipazione).

Durante il suo lavoro l'antropologo impara a connettere automaticamente certi aspetti della vita dei suoi ospiti. Capisce ad esempio perché certi beni, la cui produzione è costata tanto tempo e fatica, non possono essere utilizzati per l'arricchimento personale ma devono essere ridistribuiti ai parenti e agli amici, oppure offerti agli antenati o a qualche divinità o spirito, quando non pubblicamente distrutti; impara che non bisogna guardare troppo a lungo una persona perché il suo "occhio" potrebbe arrecarle del male; oppure viene a conoscenza del fatto che la via più breve per raggiungere una destinazione non è quella calcolata in linea d'aria o in base alla percorribilità del tragitto, ma quella che consente di raggiungere la meta dopo aver fatto visita a tutti coloro con cui si hanno delle relazioni di amicizia o di parentela. In questo modo l'antropologo capisce che in certe culture l'economia può essere legata a determinate forme di solidarietà sociale, di religione oppure al desiderio di primeggiare attraverso la dissipazione; che per altre culture la forza negativa che risiede in ciascuno di noi può produrre effetti catastrofici grazie al semplice atto del guardare; che in altre cul-

ture, infine, la concezione dello spazio può essere modellata non dagli assiomi di Euclide, ma dalle relazioni sociali.

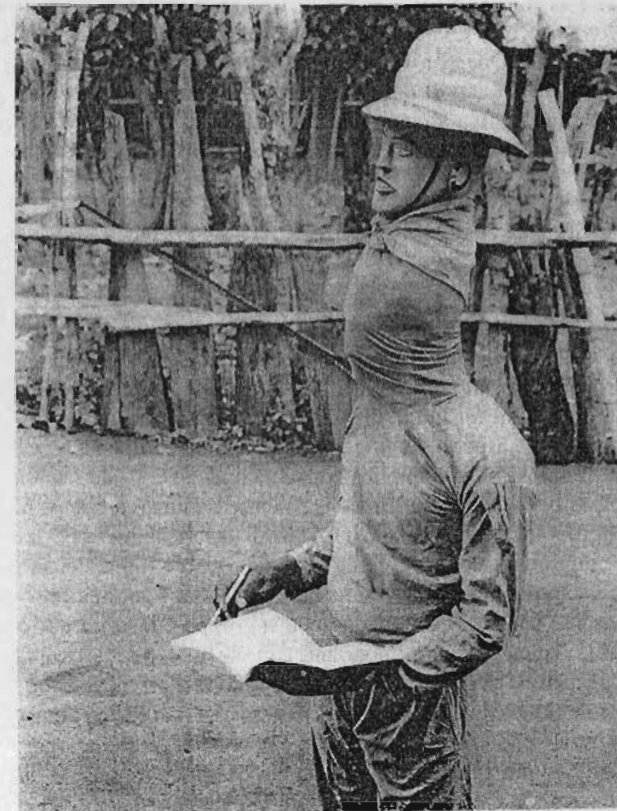
Centralità dell'etnografia per l'antropologia Durante il lavoro sul campo l'antropologo e le persone con le quali egli interagisce entrano in una relazione assai più complessa di quanto potrebbe far pensare una etnografia intesa come osservazione e registrazione di dati. L'elemento partecipativo, necessario per cogliere le idee e i modelli culturali che si vogliono analizzare, comporta una condivisione di esperienze e di situazioni culturali che non possono ridurre l'etnografia ad una semplice raccolta di dati.

È ormai opinione consolidata che quando l'antropologo sceglie come significativi per il proprio lavoro certi dati mentre ne scarta altri, egli sta già in qualche modo interpretando i dati, li sta costruendo in funzione di ciò che ha in mente (una teoria, un'ipotesi, magari un semplice interesse passeggero). E questo non è tutto. Infatti, come è stato fatto notare, anche ciò che si presenta apparentemente come una semplice informazione nasconde in realtà dietro di sé un'interpretazione della realtà sociale e culturale. Quando noi pensiamo di raccogliere dei dati, noi stiamo in realtà interpretando delle interpretazioni (Geertz, 1996).

In questa prospettiva il significato del lavoro sul campo cambia non poco. Per lungo tempo si è pensato infatti che l'etnografia fosse un'insieme di tecniche più o meno attendibili e più o meno efficaci per raccogliere dati che dovevano poi essere restituiti in forma di teorie con portata esplicativa e generalizzante. Intesa invece nella maniera in cui l'abbiamo intesa qui, l'etnografia è parte costitutiva e organica dell'antropologia: non solo perché offre alla teoria materia di riflessione, ma anche perché dà forma allo stesso stile di ragionamento dell'antropologia. I pensieri dell'antropologo infatti si impregnano dei pensieri dei suoi interlocutori, per cui la visione della società che quest'ultimo studia sarà determinata sempre, in una qualche misura, della visione che ne hanno i suoi componenti. Di conseguenza, potremmo dire che l'antropologia è un sapere che sta sulla frontiera (Fabietti, 1999). Sta cioè sulla linea d'incontro fra tradizioni intellettuali e modi di pensare tra culture diverse. Il compito dell'antropologia è quello allora di gettare un ponte tra queste culture.

Per il fatto di essere parte di un incontro tra soggetti appartenenti a mondi sociali e culturali diversi, la ricerca etnografica comporta una serie di problemi etici e politici non trascurabili. L'antropologo rischia ad esempio di divulgare fatti relativi alla vita privata delle persone che lo hanno accolto come un ospite e talvolta come un amico e un confidente. Spesso la sua permanenza suscita tensioni e malumori all'interno della comunità che lo accoglie. Talvolta è sospettato di essere una spia del governo, a volte invece i governi pensano che sia un sobillatore politico, un agente di qualche potenza straniera giunto per rinfocolare l'ostilità dei locali nei confronti delle autorità centrali del paese. A volte, molto più semplicemente, come un rompiscatole. Il lavoro sul campo è in effetti qualcosa che non prevede solo la raccolta dei dati, ma, oltre che l'interazione con la comunità studiata, anche una faticosa "negoiazione" del ruolo dell'antropologo con soggetti politici di varia natura (Fabietti, 1998).

Comunque sia, la dimensione etnografica conferisce all'antropologia un tono particolare, unico nel panorama delle scienze umane, in quanto fa di questa disciplina un sapere che si fonda sullo studio di contesti socio-culturali specifici e, soprattutto, un sapere basato su esperienze dirette in contesti culturali diversi dal proprio. Senza la dimensione etnografica l'antropologia si ridurrebbe a semplice speculazione priva di un fondamento empirico, un'automobile senza carburante. Ciò non significa che gli antropologi riflettano teoricamente *solo* sulla propria esperienza etnografica. Al contrario, essi fanno tesoro delle esperienze dei loro colleghi e colleghe, cercando di ricordare la propria esperienza con quelle di questi ultimi, nell'intento di affinare i propri strumenti analitici e, se possibile, offrire dei quadri interpretativi più raffinati di più ampia portata.



L'uomo bianco, come colui che "scrive" (l'amministratore, l'etnografo), è rimasto nell'immaginario di molte popolazioni africane. Un anore igbo (Nigeria) ne recita la parte.

3 Gli assunti fondamentali del ragionamento antropologico

“Pensare antropologicamente” è una prerogativa di chi possiede delle competenze che solo in parte possono essere acquisite al di fuori della tradizione degli studi antropologici. Tali competenze sono radicate, come abbiamo visto, anzitutto nell'esperienza etnografica, nella ricerca sul campo. Altre competenze sono invece acquisite mediante lo studio, la discussione e l'applicazione di ipotesi e teorie che, per quanto in contrasto o in competizione tra loro, fanno capo a un certo numero di assunti fondamentali. Questi assunti caratterizzano lo stile di pensiero proprio dell'antropologia. Certo alcuni di tali assunti non sono esclusivi dell'antropologia, dal momento che quest'ultima li condivide con altri saperi del genere umano come la filosofia, la psicologia e la sociologia. Ma altri sono invece specificamente antropologici.

3.1 La prospettiva olistica

Abbiamo già visto quale sia l'importanza della dimensione olistica per la concezione che si ha della cultura e, al tempo stesso, della ricerca sul campo. Infatti, quando un antropologo o un'antropologa si prefiggono di studiare un fenomeno come il sistema delle caste in India, difficilmente potranno fare a meno di considerare questo importante aspetto della vita sociale indiana indipendentemente dalle rappresentazioni religiose o dalle implicazioni economiche che tale fenomeno comporta presso coloro per i quali la distinzione in caste ha un significato. Allo stesso modo, quegli antropologi che studiano gli stati di disorientamento e le sindromi psicotiche che colpiscono alcuni migranti dal sud verso il nord del mondo, non potranno fare a meno di studiare il sistema delle relazioni sociali, affettive, identitarie e religiose che i soggetti mantengono con il gruppo e la cultura d'origine.

La prospettiva olistica ha avuto importanti riflessi sullo stile di ricerca adottato dagli antropologi, perché per lungo tempo li ha indotti a privilegiare lo studio di comunità di piccole dimensioni, dove l'interconnessione tra i differenti aspetti della vita sociale e culturale può essere colta meglio che altrove. Anche se oggi gli antropologi non si limitano più a studiare comunità circoscritte e di piccole dimensioni, la prospettiva olistica rimane centrale, in quanto strettamente legata alla problematica del contesto.

3.2 La problematica contestuale

È ormai un assunto ben consolidato, all'interno della comunità degli antropologi, quello per cui i dati individuati, selezionati e raccolti nel corso delle diverse ricerche etnografiche debbano essere considerati in relazione al loro contesto di provenienza. Ma non è stato sempre così; lo stile comparativo dei primi antropologi consisteva quasi sempre nel mettere a confronto tra loro fenomeni provenienti da luoghi e popoli lontani nel tempo e nello spazio, senza che ci si chiedesse quale senso essi rivestissero nel contesto di provenienza. Non ci si chiedeva cioè quali relazioni quei fenomeni avessero con altri appartenenti al medesimo ambito. Fu solo con l'affermazione esplicita della prospettiva olistica per effetto dello sviluppo dell'etnografia che divenne chiaro come fosse arbitrario decontestualizzare i fenomeni a scopo comparativo.

Se si adotta una prospettiva di tipo olistico le cose cambiano. Il ricercatore è infatti obbligato a considerare ogni aspetto della cultura in relazione ad altri aspetti di quest'ultima, cioè a definire il contesto in cui si colloca. Agli inizi del XX secolo il grande sociologo tedesco Max Weber (1864-1920) fu ad esempio in grado di mostrare in maniera del tutto plausibile come l'economia capitalistica, la quale si fonda sul calcolo razionale e sulla logica del profitto, fosse un prodotto della credenza dei cristiani protestanti nella predestinazione dell'individuo. Weber ricostruì il contesto ideologico-religioso da cui nacque la logica capitalistica (Weber, 1982), ma se oggi noi vogliamo caratterizzare il capitalismo come sistema di produzione dominante, dobbiamo rifarci a un altro contesto, quello dell'espansione del mercato, del capitale finanziario e della globalizzazione. La ricostruzione del contesto consente di far emergere le varie sfaccettature e i differenti significati che un dato fenomeno può assumere se osservato da punti di vista differenti: infatti in una cultura non tutti possiedono la stessa visione delle cose.

Ciò che abbiamo detto a proposito del carattere stratificato della cultura vale anche quando si tratta di studiarla e di descriverla. Il contesto dell'analisi culturale deve essere sempre definito in relazione ai soggetti di cui si vuole esporre il punto di vista. La prospettiva contestuale consente anche di collegarsi ad altri contesti e ad altri fenomeni in una catena pressoché infinita di interconnessioni, all'interno di una sola cultura o addirittura tra culture diverse. Ciò che spesso mette in disaccordo tra loro gli antropologi è che nelle loro analisi culturali alcuni preferiscono valorizzare il punto di vista di certi soggetti, mentre alcuni loro colleghi preferiscono dare rilievo al punto di vista di altri; oppure succede che di fronte a un fenomeno, alcuni tendono ad accentuarne certi aspetti, ad esempio psicologici o emotivi, mentre altri hanno la tendenza a mettere in rilievo aspetti di tipo economico, politico, religioso ecc.

3.3 Lo sguardo universalista e anti-etnocentrico

Fin dalle sue origini l'antropologia si è presentata come un sapere universalista, nel senso che considera tutte le forme di produzione culturale e di vita associata come degne di attenzione e utili alla conoscenza del genere umano nel suo complesso.

Questa attenzione dell'antropologia si traduce in quella che potremmo chiamare un'*impresa etnografica generalizzata*, consistente nello studio sul campo, diretto e partecipativo, delle più disparate comunità: pescatori mediterranei, popoli artici, indios delle foreste equatoriali, cacciatori e pastori nomadi del deserto, popolazioni himalayane, abitanti delle megalopoli del sud e del nord del mondo, comunità virtuali in Internet ecc.

La vocazione universalista dell'antropologia discende dalle sue origini razionaliste e ha un evidente riscontro nel concetto stesso di cultura: questo concetto, infatti, oltre a designare le specificità (culturali) di diversi gruppi umani, fa riferimento, come si è detto, alla cultura come capacità universalmente umana di "produrre cultura".

L'universalismo antropologico si oppone alle tendenze etnocentriche che si manifestano in tutte le culture. L'*etnocentrismo*, cioè la tendenza istintiva e irrazionale che consiste nel ritenere i propri comportamenti e i propri valori migliori di quelli degli altri, è un dato che accomuna senza distinzione tutti i popoli della terra. Certo vi sono popoli più etnocentrici e popoli meno etnocentrici, popoli più aperti ad accogliere la diversità e popoli meno disposti a farlo. L'anti-etnocentrismo dell'antropologia, cioè il suo universalismo, è tanto più importante in quanto le origini di questa disciplina affondano, come abbiamo già detto, in un contesto storico caratterizzato dalla progressiva dominazione dell'Occidente sui popoli della Terra. L'antropologia stessa non è libera dall'etnocentrismo, nel senso che spesso anche gli antropologi interpretano la vita degli altri popoli attraverso il filtro delle proprie categorie culturali. Tuttavia l'antropologia è anche un sapere che si è applicato in maniera sistematica alla revisione delle categorie che essa stessa impiega, e si sforza di produrre modelli di analisi e di interpretazione che siano in grado di rendere conto tanto dell'unità quanto della diversità dei fenomeni che essa studia.

3.4 Lo stile comparativo

Quanto abbiamo detto si ricorda con quello che è lo stile comparativo dell'antropologia. Ai suoi esordi l'antropologia si prefiggeva di giungere alla scoperta delle leggi che segnano la trasformazione della cultura e della società, dalle forme più semplici (o "primitive", come venivano chiamate) fino a quelle più complesse (o "evolute"). A tale scopo gli antropologi adottarono in maniera sistematica un procedimento caratteristico non solo di tutte le scienze, ma anche del senso comune: confrontare fenomeni diversi per ricavare delle costanti. All'inizio il loro modo di procedere era piuttosto semplice, per non dire approssimativo. Essi sceglievano quegli elementi che, tratti da contesti culturali, storici e sociali tra loro molto diversi, sembravano corroborare le loro ipotesi o le loro teorie aprioristiche. Più che di un metodo comparativo vero e proprio si trattava di un metodo illustrativo di tesi la cui validità era data per scontata in partenza.

Nel corso del XX secolo gli antropologi hanno progressivamente abbandonato questo programma comparativo fondato sull'accostamento di somiglianze labili e superficiali. Non hanno però abbandonato la comparazione. Sono venuti così emergendo due principali stili comparativi.

Il primo si esercita su società e culture che sono storicamente interrelate o geograficamente vicine. Questo fatto consente un controllo delle variabili considerate che è assai maggiore rispetto a quello che si ha qualora si confrontino comunità distanti nel tempo e nello spazio. Il vantaggio di questo metodo è la precisione descrittiva, mentre il suo limite è che non consente grandi generalizzazioni.

Il secondo stile comparativo prende invece in considerazione società prive di legami storici reciproci e cerca, attraverso l'accostamento di fenomeni simili per forma e struttura, di pervenire alla elaborazione di tipologie e conclusioni più ampie di quanto non faccia il primo stile comparativo. I limiti di questo secondo stile sono di contro la mancanza di precisione analitica e il rischio, sempre presente, di generalizzazioni indebite. Il suo vantaggio consiste invece nel fatto di offrire ampie e sintetiche visioni dei fenomeni considerati. Di fatto gli antropologi tendono oggi a procedere per gradini, ossia allargando progressivamente, a partire da un ambito circoscritto, il raggio delle loro comparazioni.

Nel 1954 Edward Evans-Pritchard, una delle figure più autorevoli dell'antropologia del Novecento, scrisse: «Non dobbiamo chiederci: "Cos'è la religione?" Ma, piuttosto, "quali sono le principali caratteristiche – poniamo – di quella particolare religione della Melanesia?" Poi bisogna cercare di comparare la religione di quel popolo particolare con le religioni di parecchi altri popoli melanesiani che si avvicinano a quello per tipo di cultura e istituzioni sociali; e poi, dopo un laborioso studio comparativo di tutti i popoli melanesiani si potrà forse dire qualcosa in generale sulle religioni della Melanesia. Si può imboccare solo questa lunga strada. Non esistono scorciatoie» (Evans-Pritchard, 1954, p. 9).

Ultimamente tuttavia è prevalsa la tendenza a effettuare comparazioni soprattutto per elaborare nozioni capaci di descrivere in maniera unitaria, anche se provvisoria, atteggiamenti e comportamenti rilevanti dal punto di vista della disciplina. Il compito dell'antropologia diventa sempre più quello di farci cogliere l'unità sotto l'apparente diversità del comportamento e delle idee di certi popoli, mentre altre volte è in grado di mostrarci le profonde diversità che esistono sotto la superficie di un'apparente somiglianza.

3.5 La vocazione dialogica e l'antropologia come traduzione

L'antropologia si fonda, come abbiamo detto, sulla pratica etnografica. Quest'ultima, a sua volta, consiste di esperienze di incontro con umanità, storie, memorie e identità assai diverse da quelle degli antropologi. Di conseguenza questi spesso devono, per poter raggiungere una qualche conoscenza delle comunità alle quali si accostano, prestare un'attenzione particolare al modo di esprimersi di coloro che di tali comunità fanno parte. Ciò implica che l'antropologia debba praticare, oltre che teorizzare, una cultura dell'ascolto, un atteggiamento intellettuale che mette in condizione l'antropologo di intendere la voce degli altri. Questo punto riveste una notevole rilevanza, sul piano epistemologico e su quello etico.

Innanzitutto un atteggiamento improntato all'ascolto dà rilievo al fatto che anche

gli altri sono produttori di significati, di valori, di senso, tutti aspetti che non sarebbe possibile cogliere se gli antropologi non prestassero orecchio alle loro parole.

Dal punto di vista epistemologico il carattere dialogico dell'antropologia è rilevante in quanto consente a due universi culturali più o meno distanti tra loro di trovare uno spazio di incontro comune. Per comunicare bisogna pur trovare qualche punto di riferimento condiviso, che viene faticosamente ricercato attraverso prove, fallimenti e successi, attraverso il tentativo degli antropologi di dialogare con coloro che essi studiano.

La ricerca di un punto di riferimento comune non si scontra solo con il problema costituito dalle diversità linguistiche, ma anche e soprattutto con il senso che le parole rivestono all'interno di codici comunicativi diversi. Ciò equivale a riconoscere che fare antropologia significa dedicarsi, in ultima analisi, a un lavoro di *traduzione*: quando si parla di traduzione in antropologia non ci si riferisce soltanto a un processo di tipo linguistico ma anche, e soprattutto, a una traduzione di tipo concettuale. Per esempio, cosa volevano dire gli uomini Bororo (un gruppo di indios brasiliani) quando all'etnografo tedesco Von den Steinen dichiararono, verso il 1880, di essere "pappagalli rossi"? Questa affermazione venne a lungo considerata una prova della loro irrazionalità, ma ricevette una spiegazione del tutto razionale quando alcuni antropologi, molti anni più tardi, seppero "tradurre bene" (cioè "concettualmente") quanto dichiarato dagli stessi Bororo (vedi parte IV cap. 2.1). O ancora, come è possibile non fraintendere i significati che culture diverse dalla nostra attribuiscono a certi termini?

All'inizio dell'Ottocento i missionari cristiani operanti nell'area del Pacifico tra-



L'autore del libro con la collega O. Schmidt durante il lavoro sul campo (Baluchistan meridionale, Pakistan).

dussero la Bibbia nelle lingue dei popoli dell'Oceania nelle quali era presente la parola *tabu*. I missionari traducevano *tabu* con "sacro" perché notarono che i locali riferivano questo termine ai capi, ai re, ai templi, agli dèi. *Tabu* significava invece, almeno in parte, quello che è poi venuto a significare anche nelle lingue occidentali, cioè "vietato", "interdetto". Tuttavia, nelle lingue dell'Oceania questo termine vuole dire precisamente *proibito per alcuni ma non per altri*. Traducendo *tabu* con "sacro" i missionari chiamarono la Bibbia *Buka Tabu*, che significava, secondo loro, "Libro (*Buka*, dall'inglese *book*) sacro". Di fatto però agli occhi dei locali *buka tabu* voleva dire che *alcune persone non erano autorizzate a leggere il libro in quanto per loro "vietato"*.

Sul piano etico, infine, l'atteggiamento improntato all'ascolto è di grande rilievo in quanto molte comunità del mondo contemporaneo non hanno la possibilità di far intendere la loro voce se non attraverso alcuni individui (e tra questi vi sono gli antropologi) che, soggiornando con essi per periodi abbastanza lunghi, vengono a conoscenza dei loro problemi, delle loro frustrazioni e delle loro speranze. Ciò è tanto più importante in quanto oggi, di fronte a processi planetari che stanno riducendo la varietà dell'esperienza culturale umana a vantaggio di modelli fortemente uniformi, anche le comunità più deboli possono trovare, nella mediazione dell'antropologo, un mezzo, per quanto limitato, di far udire la loro flebile voce.

3.6 L'inclinazione critica e l'approccio relativista

L'antropologia è nata in un contesto storico di dominio che tuttavia ha consentito, a coloro che la praticano, di entrare in una relazione di dialogo con le popolazioni delle terre controllate dalle potenze coloniali. Opponendosi intellettualmente (anche se non sempre in maniera esplicita) alla pressione esercitata su queste popolazioni dai governi coloniali prima, e da quelli post-coloniali in seguito, l'antropologia ha esercitato una potente funzione critica nei confronti di quegli atteggiamenti di sopraffazione e di sottovalutazione delle culture più deboli messe in atto dai gruppi di interesse più disparati. Da questo punto di vista essa è sempre più attenta alle implicazioni che l'estensione su scala planetaria di fenomeni politici, militari ed economici rivestono per la sopravvivenza delle culture.

L'antropologia non mira a preservare le culture in una astratta autenticità. Gli antropologi sanno bene che le culture cambiano, si modificano, si adattano e a volte scompaiono... La funzione critica dell'antropologia non si esaurisce infatti nella difesa delle culture più deboli, ma consiste nell'individuare le trasformazioni delle culture in contesti storici differenti che le hanno poste in contatto con le forze del colonialismo e che oggi le espongono a quelle della globalizzazione. Tale funzione critica riguarda quindi la stessa cultura di cui l'antropologia è espressione, e della quale rimette in discussione l'atteggiamento etnocentrico.

L'antropologia è un sapere critico anche nei confronti di se stesso. Non solo perché sottopone i propri concetti a revisione continua, ma anche perché deve tenere lontana da sé la tentazione che consiste nell'idealizzare le pratiche e i valori dei popoli che essa studia.

In un celebre libro del 1955, *Tristi tropici*, in cui ripercorreva le motivazioni che lo avevano spinto verso lo studio delle società primitive, Claude Lévi-Strauss sostenne che l'antropologo tende ad essere critico a casa propria e conformista in casa altrui. Con questo il grande studioso francese intendeva dire che l'antropologo, mentre è disposto a essere severo verso i costumi della propria società, mostrandone i limiti, gli aspetti ridicoli o disumani, quando si trova di fronte ai costumi degli altri, tenderebbe invece ad accettarli come dati di fatto e, se possibile, a sorvolare su quelli che, se fossero presenti nella propria cultura, tenderebbe piuttosto a criticare, se non addirittura a combattere: il cannibalismo, la schiavitù, i sacrifici umani e così via. Quanto detto provocatoriamente da Lévi-Strauss ha molto a che vedere con quell'orientamento caratteristico della riflessione antropologica che va sotto il nome di *relativismo culturale*.

Con l'espressione *relativismo culturale* si indica quell'atteggiamento che consiste nel ritenere che comportamenti e valori, per poter essere compresi, debbano essere considerati all'interno del contesto complessivo entro cui prendono vita e forma. In accordo con il suo interessamento per le culture e le società, l'antropologia è "relativista" perché ritiene che le esperienze culturali "altre" non possono venire interpretate attraverso l'applicazione scontata e ingenua delle categorie della cultura dell'osservatore. Al contrario, per poter essere compresi, i comportamenti e i valori devono essere letti in una prospettiva olistica, cioè in connessione con tutti gli altri comportamenti e valori che tendono a conferire a essi un senso. Gli antropologi sanno che l'analisi culturale deve cercare, nel contesto in cui si manifestano i fenomeni (azioni, pensieri, valori ecc.), il senso del loro esistere.

Questo atteggiamento intellettuale si è spesso coniugato con la volontà, da parte dell'antropologia, di mostrare come possano esistere forme di vita culturale che, pur diverse da quelle occidentali, sono nondimeno dotate di senso. Ciò ha spinto molti antropologi a spiegare in maniera scientifica (e a volte a passare sotto silenzio) pratiche e idee che noi (ma non solo noi) consideriamo condannabili: l'infanticidio, le mutilazioni corporali, l'incesto rituale ecc. Questo atteggiamento, già messo in luce da Lévi-Strauss, ha indotto alcuni a credere che gli antropologi siano persone disposte a giustificare qualsiasi cosa accada nelle culture diverse dalla propria, al punto che all'interno della stessa antropologia si sono spesso levate voci contrarie all'atteggiamento relativista. Il relativismo culturale, tuttavia, non dovrebbe essere inteso come un abile trucco per giustificare tutto e tutti (e in primo luogo se stessi). È chiaro che, qualora serva a giustificare qualsiasi comportamento o valore, il relativismo avrebbe effetti negativi sul piano etico e, come molti sostengono, anche sul piano epistemologico. Infatti, se ogni individuo fosse intrappolato totalmente in una gabbia di costumi imposti dalla società a cui appartiene, come potremo sperare di comprendere le culture diverse dalla nostra? Naturalmente non è così, e l'antropologia, con i suoi studi sulle culture "altre", ne è la dimostrazione migliore. Da questo punto di vista il relativismo, se correttamente inteso, è un atteggiamento intellettuale che mira a comprendere, dove comprendere non significa affatto giustificare, ma collocare il senso delle cose al posto giusto, nel loro contesto. Come tale, il relativismo non può ridursi a un partito preso, ma a un metodo capa-

ce di predisporci alla comprensione della diversità culturale. Lo scopo del relativismo, è stato scritto, è quello di «trovare modi difendibili – posto che ve ne siano – per far posto alla diversità» (Shweder, 1991, p. 39).

3.7 L'impianto pluriparadigmatico

Le scienze, come è ormai noto da tempo, funzionano per paradigmi (Kuhn, 1969). Paradigma è una parola che viene dal greco *paradeigma*, che significa qualcosa come "idea", "modello", "punto di riferimento", il quale ci serve per effettuare confronti e per poter ragionare e agire secondo procedure stabilite dal paradigma medesimo. Da questo punto di vista i modelli culturali stessi potrebbero essere considerati dei paradigmi.

I paradigmi scientifici sono gli assunti di riferimento in base ai quali gli scienziati fanno ricerca: la relatività di Einstein, il modello atomico di Bohr ecc. Quando un paradigma non spiega più i dati che emergono dalla ricerca, viene sostituito da un altro paradigma che è in grado di far procedere la scienza. In genere tutti gli scienziati che stanno lavorando in un determinato campo tendono a conformarsi velocemente al nuovo paradigma.

Questo processo è stato messo in relazione alla storia delle scienze fisiche, chimiche e naturali.

Anche le scienze umane hanno i loro paradigmi ma i rapporti tra un paradigma e l'altro sono di tipo un po' diverso rispetto a quelli delle "scienze dure". In antropologia vari paradigmi si sono succeduti nel corso degli ultimi centocinquanta anni: evolucionismo, storicismo, funzionalismo, diffusionismo, strutturalismo, neoevuzionismo, marxismo, neostrutturalismo, prospettiva ermeneutica ecc., e non c'è dubbio che gli antropologi li abbiano sostituiti uno con l'altro quando non erano più di moda.

Tuttavia, diversamente da quanto accade nelle scienze fisiche, chimiche e naturali, dove l'ultimo paradigma prevale in maniera totale su quello precedente, il quale viene abbandonato (quale chimico ragionerebbe oggi in base alla teoria del flogisto, e quale astronomo si rifarebbe oggi al modello tolemaico?), in antropologia più paradigmi possono costituire contemporaneamente i punti di riferimento per gli studiosi di questa disciplina. Talvolta, paradigmi precedentemente abbandonati riaffiorano successivamente sotto una forma differente. Ciò corrisponde, in parte, alla natura non cumulativa del sapere antropologico. Certo oggi, grazie alle ricerche condotte dagli antropologi nell'arco di un secolo e mezzo, sappiamo molto di più sul modo in cui si articolano i sistemi di parentela, e possediamo conoscenze assai più dettagliate di una volta sulle divinità delle religioni africane. Tuttavia sono le nostre interpretazioni di questi fenomeni che continuano ad essere dibattute, al punto che non esiste quasi un consenso definitivo su quasi nessuno dei temi affrontati dall'antropologia. L'antropologo Clifford Geertz ha infatti sostenuto ironicamente che l'antropologia come scienza non è tanto caratterizzata dall'esistenza di un accordo tra coloro che la praticano, quanto piuttosto dall'affinamento dei dibattiti e dalla precisione con cui gli antropologi si "insultano" l'uno con l'altro.

La situazione pluriparadigmatica dell'antropologia è una conseguenza del fatto che si tratta di un sapere radicato nell'esperienza etnografica. Quest'ultima, a differenza di una normale esperienza scientifica, non può essere condotta o venire ricostruita in laboratorio, bensì si fonda sull'incontro, l'ascolto, il dialogo con umana vita e del mondo che le circonda. I problemi di traducibilità di queste forme di coscienza e di conoscenza locale sono appunto ciò che apre il discorso antropologico a un'ampia gamma di interpretazioni, a seconda dell'enfasi che ciascun antropologo pone su un aspetto piuttosto che su un altro di vite altrui olisticamente studiate nel corso della ricerca.

3.8 Il risvolto applicativo

Sin dagli inizi l'antropologia si presentò come un sapere con risvolti applicativi.

Alla fine del Settecento si riteneva che essa fosse uno studio che, incrementando la conoscenza del genere umano, avrebbe potuto rappresentare uno strumento utile per la costruzione di una società migliore.

Nella seconda metà dell'Ottocento l'antropologia fu infatti considerata uno strumento per "riformare" la società, eliminando le sacche di pregiudizio, superstizione e ignoranza. Nello stesso tempo però fu concepita dai governi europei come uno strumento per meglio conoscere i popoli delle colonie, e quindi per meglio controllarli. In questo Gran Bretagna e Francia si distinsero in modo particolare. Negli Stati Uniti l'antropologia si impegnò, con finalità non molto diverse, ma in una situazione assai differente, nello studio degli Indiani delle riserve.

Tra la fine dell'Ottocento e per tutta la prima metà del Novecento furono condotte, sotto la protezione e il finanziamento delle amministrazioni coloniali e dei governi, molte importanti ricerche sui popoli dell'Africa, dell'Asia, dell'America meridionale e dell'Oceania. Gli antropologi collaborarono con le amministrazioni coloniali non tanto appoggiandole direttamente, quanto piuttosto traendo vantaggio dalle occasioni di ricerca che queste ultime offrivano loro.

Verso la metà del Novecento l'antropologia ha vissuto poi una lunga stagione di dibattiti interni, tesi a stabilire quanta parte la disciplina avesse avuto nel favorire l'impresa coloniale (Asad, 1979; Malighetti, 2000). Certamente l'antropologia non può "chiamarsi fuori": la cosa più obiettiva al riguardo è che gli antropologi che lavorarono in quel periodo praticarono un tipo di ricerca la quale «richiedeva un contatto intimo e libero con le popolazioni studiate [e che per far questo] dovettero abbattere quelle barriere del colore che esistevano in quasi tutte le colonie e dovettero sfidare i taciti assunti di base di tutti i regimi coloniali. L'esempio da essi fornito, di come degli europei colti potessero adottare con successo molti costumi tribali e vivere in maniera amichevole con popoli poveri e illetterati, costituì un costante motivo di irritazione per i coloni e molti funzionari coloniali» (Kuper, 1983, p. 120).

Dalla seconda metà del Novecento in avanti gli antropologi sono stati spesso implicati in progetti di sviluppo di varia natura: economici, educativi, sanitari.

Anche in questo caso il parere su quale debba essere l'atteggiamento dell'antropologo non è stato unanime, poiché in molti casi i risultati "scomodi" del suo lavoro non vengono presi in considerazione. La sua presenza in progetti di questo tipo serve solo a dare una parvenza di "scientificità" a decisioni e interventi da parte di governi centrali e di enti finanziari internazionali che non vanno in direzione degli interessi delle popolazioni coinvolte.

In alcuni paesi, come gli Stati Uniti, la Francia o la Gran Bretagna, gli antropologi lavorano ormai da molto tempo in strutture e servizi, prestando la loro opera di consulenza tra gli immigrati in materia sanitaria e giuridica. Anche in Italia la presenza degli antropologi in questo tipo di servizi si va diffondendo, pur tra molte difficoltà e resistenze. L'arrivo di popolazioni che dal sud del mondo raggiungono i paesi più ricchi comporta inevitabilmente problemi di interpretazione, spesso notevoli, dei modi in cui i migranti concepiscono il binomio salute/malattia, il corpo, il diritto familiare, privato e pubblico. In questi casi l'antropologia può fornire utili strumenti di lavoro, così come può fornirli in campo educativo dove spesso gli insegnanti devono confrontarsi con bambini e adolescenti provenienti da contesti culturali in cui i metodi di apprendimento si fondano su principi diversi da quelli su cui si basa il nostro sistema scolastico.

Nonostante questi apporti pratici e applicativi, l'antropologia culturale resta un sapere accademico-scientifico, non una tecnica o una scienza le cui scoperte possano essere immediatamente tradotte in azione. L'antropologia, in quanto studio del genere umano, non pretende di insegnare come comportarsi. Agire in campo sociale e culturale è una scelta "politica", e la politica può, o non può, utilizzare le scoperte dell'antropologia. Un dovere degli antropologi è quello di far sì che le conoscenze da loro stessi elaborate non vengano usate per dominare, opprimere, discriminare, sfruttare parti di umanità.

L'antropologa americana Nancy Scheper-Hughes ha detto qualcosa di più, sostenendo che «il nostro compito è quello di attuare la radicale vocazione epistemologica della nostra disciplina e il nostro impegno per il primato dell'etica» (Scheper-Hughes, 2000, p. 15). Con ciò Scheper-Hughes vuole dire che l'antropologia, proprio perché abituata al confronto con la diversità dei costumi, deve usare gli strumenti metodologici che ha sviluppato in tale confronto per impegnarsi sul piano etico, denunciando tutte le situazioni sociali e culturali in cui gli esseri umani sono sfruttati, oppressi e discriminati in nome della presunta superiorità di altri.

3.9 La condizione riflessiva e il decentramento dello sguardo

Negli ultimi anni è venuta diffondendosi tra gli antropologi l'idea che la loro disciplina sia di natura *riflessiva*. Ciò significa che l'incontro con soggetti appartenenti a culture diverse dalla propria consente agli antropologi di esplorare la propria soggettività e la propria cultura. Le esperienze "altre" si riflettono sull'esperienza dell'antropologo che può, in questo modo, cogliere meglio il senso delle vite altrui: assistere a una manifestazione di gioia o di lutto, trovarsi di fronte a un'esperien-

za di frustrazione o a un successo, a un conflitto, a un atto di rappacificazione o alla nascita di un bambino, induce chi vi assiste a rivivere situazioni analoghe appartenenti al repertorio della propria esperienza. In qualche modo è sempre stato così, perché l'incontro con l'alterità produce sempre, in chi lo sperimenta, un tentativo di comprensione che induce a riflettere anche su se stessi.

Lo stato di riflessività che caratterizza talvolta il ricercatore sul campo può essere illustrato da questo brano tratto da un lavoro di Loring Danforth, un antropologo americano che ha studiato i riti funebri nella Grecia rurale contemporanea: «Ogni volta che mi è capitato di osservare dei riti funebri nella Grecia rurale sono stato preso da una sensazione intensa e paradossale di simultaneità tra distanza e vicinanza, fra alterità e identità [...]. Ai miei occhi i lamenti funebri, i vestiti neri del lutto e i riti di esumazione erano esotici. Tuttavia [...] ogni volta ero consapevole del fatto che non sono soltanto gli Altri a morire. Ero consapevole che i miei amici e parenti sarebbero morti, che io stesso sarei morto, che la morte viene per tutti, tanto per il Sé quanto per l'Altro [...]. Una volta, mentre sedevo presso il corpo di un uomo che era morto parecchie ore prima e ascoltavo sua moglie, le sue sorelle e le sue figlie intonare i lamenti funebri per la sua morte, provai ad immaginare che questi stessi riti e lamenti fossero celebrati e cantati alla morte dei miei parenti, alla mia stessa morte [...]. Quando il fratello del morto entrò nella stanza, le donne [...] presero a cantare una lamentazione funebre in cui si parlava di due fratelli strappati con violenza l'uno dall'altro da un torrente in piena mente, aggrappati l'uno all'altro, si afferravano ad un albero per resistere alla corrente. Io pensai a mio fratello e piansi» (Danforth, 1982).

L'antropologia applica metodicamente la dimensione riflessiva ma non per fare dell'incontro con le altre culture un'esperienza soggettiva, bensì produttiva sul piano della conoscenza e che sia messo a disposizione di un vasto pubblico. Nel 1949 un celebre antropologo americano, Clyde Kluckhohn, parlò dell'antropologia come di uno specchio in cui gli esseri umani potevano riflettersi. Egli voleva dire che le umanità studiate dagli antropologi rimandano delle immagini in cui non solo gli antropologi, ma tutti potevano riconoscersi. La dimensione riflessiva è infatti centrale per l'antropologia non solo in quanto consente di cogliere meglio il punto di vista degli altri. Inoltre solo così possiamo capire meglio noi stessi (Remotti, 1990). È osservando le caratteristiche positive delle altre culture che noi possiamo apprezzare le caratteristiche positive della nostra, così come è attraverso la conoscenza dei limiti delle altre culture che possiamo meglio abituarci a prendere coscienza dei limiti della nostra. Per ottenere questo risultato dobbiamo insomma "decentrare" il nostro sguardo, cercare di osservare noi stessi attraverso lo sguardo degli altri.

Vedere se stessi attraverso gli altri, o «vedere noi stessi come gli altri ci vedono» (Geertz, 1988, p. 22), è un insegnamento basilare dell'antropologia, un principio irrinunciabile della sua prassi sia a livello scientifico che sul piano etico. Ma non è che il primo passo verso una più ampia consapevolezza del nostro posto nel mondo, uno tra i tanti possibili che avrebbero potuto toccarci in sorte. Il cammino per arrivare a quell'apertura mentale che ci consentirà di raggiungere tale consapevolezza non è né breve né facile, ma l'antropologia se non altro lo indica.

II

UNITÀ E DIVERSITÀ NEL GENERE UMANO